

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL DÜŞÜNCESİ VE
MUHTASARU'L-MÜNTEHÂ EKSENİNDE OLUŞAN
ŞERH GELENEĞİ**

Doktora Tezi

AZAR ABBASOV

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL DÜŞÜNCESİ VE
MUHTASARU'L-MÜNTEHÂ EKSENİNDE OLUŞAN
ŞERH GELENEĞİ**

Doktora Tezi

AZAR ABBASOV

Danışman: PROF. DR. KEMAL YILDIZ

İSTANBUL, 2023

ÖZET

İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL DÜŞÜNCESİ VE MUHTASARU'L-MÜNTEHÂ EKSENİNDE OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

Bu çalışma, fıkıh usulü tarihinin en etkin isimlerinden İbnü'l-Hâcib'in usul anlayışını ve görüşlerini ortaya koymayı ve bu alanda yazdığı *Muhtasarü'l-Müntehâ* etrafında gelişen şerh geleneğini incelemeyi hedeflemektedir. Metafizik-mantık dili üzerine kurulu mütekellim usul yazımının en iyi örnekleri arasında yer alan bu eser, fıkıh usulü tarihinde üzerinde en çok şerh ve hâşiye çalışmasına esas teşkil etmiş bir metin olması yönüyle temayüz eder. Bu çalışma, dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde ilk olarak İbnü'l-Hâcib'in hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmiş, sonrasında usul eserlerinin kaynakları, muhtevası ve sistematigi ortaya konulmuştur. İkinci bölüm İbnü'l-Hâcib'in usul görüşlerine hasredilmiştir. Bu bölümün ilk kısmında İbnü'l-Hâcib'in özellikle fıkıh usulü tasavvuru ve bu ilmin bütününe yönelik küllî bakış açısı değerlendirilmiştir. İkinci kısmında ise eserinde yer verdiği temel fıkıh usulü meselelerine dair görüş ve yaklaşımları ayrıntılarıyla incelenmiştir. Ayrıca diğer usulcülerden farklı olan bakış açılarına, usul konularıyla ilgili kendine özgü görüş ve yaklaşımlarına değinilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarının dökümü verilmiş, eser üzerine niçin bu kadar çok şerh yazıldığı sorusunun cevabı araştırılmıştır. Dördüncü bölümde eser üzerine yazılan dört şerh ayrıntılı olarak tanıtılmış, kaynakları ve şerh üslubuyla ilgili özellikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, Metin, Şerh, Şerh Geleneği, Hâşiye, Yorum

ABSTRACT

IBN AL-HĀDJĪB'S USŪL THOUGHT AND THE COMMENTARY TRADITION ON HIS USŪL WORK *MUKHTASAR AL-MUNTAHĀ*

This study seeks to uncover Ibn al-Hādjīb's ideas on Islamic theoretical jurisprudence (ilm usūl al-fiqh), one of the most significant figures in the history of usūl al-fiqh, and to scrutinize the commentary tradition that emerged with his abridgement jurisprudential work, *Mukhtasar al-Muntahā*. This work, which is among the best examples of the school of mutakallim based on the language of metaphysics-logic, is distinguished by the fact that it is the text on which the most commentaries and glosses have been written in the history of usul of fiqh. This study consists of four chapters. Chapter one provides an overview of Ibn al- Hādjīb's life and works, followed by an examination of the sources, content, and systematics of his usūl works. The second chapter focuses on Ibn al-Hādjīb's approach to fiqh methodology. Initially, his understanding of usul al-fiqh was analysed, alongside his holistic perspective on the subject. Subsequently, the chapter presents an in-depth examination of his views and approaches towards the fundamental topics of usūl al-fiqh. Furthermore, we attempt to highlight his distinctive viewpoints and approaches on this subject, which differentiate him from other usūl al-fiqh scholars. The third chapter provides a list of commentaries and glosses on Ibn al-Hādjīb's *al-Muhtasar*, investigating the reasons for the abundance of such commentaries. In chapter four, there is a detailed introduction of the four commentaries on this work, and their sources and characteristics related to the style of commentary are identified.

Keywords: Usūl al-fiqh, Ibn al-Hādjīb, *al-Muhtasar*, *Mukhtasar al-Muntahā*, Text, Commentary, Commentary Tradition, Glosses, Exegesis.

ÖNSÖZ

İslâmî ilimlerin hemen her dalında farklı dönemlerde yoğun ilgi görmüş, çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından âdeta bir gelenek oluşturmuş metinler ve bunlara sahip yazarlar vardır. Bu yazarlardan biri müteahhirîn dönemin önde gelen usul âlimlerinden İbnü'l-Hâcib olup, onun bilhassa nahiv, sarf, fıkıh ve fıkıh usulü alanında yazdığı eserler, telifinden itibaren asırlar boyu medreselerde okutulmuş, birer şerh geleneği oluşturarak modern döneme kadar İslâm âleminde etkili olmuştur. Bu tür metinlerden biri de onun fıkıh usulü alanında kendi eseri *Münteha's-sûl*'ü ihtisar ederek hazırladığı *el-Muhtasarü'l-Müntehâ*'dır. İbnü'l-Hâcib'in bu eseri üzerine yapılan şerh çalışmaları fıkıh usulü tarihinin en geniş ve etkili şerh geleneğini meydana getirmiş, kahir ekseriyeti çalışılmayı bekleyen devâsa bir literatür ortaya çıkmıştır. Müteahhirîn dönemde fıkıh usulü yazıcılığı, daha ziyade önceki yüzyılların birikimini sonraya aktaran bu türden taşıyıcı ve kurucu metinlerin teşkil ettiği zeminde ortaya çıkan şerh ve hâşiyelerin hüküm sürdüğü bir muhitte yol almıştır. Söz konusu dönemin ve o döneme ait ilmî ve fikrî hayatın taşıyıcı unsurları olan şerh ve hâşiyeler literatürünün kapsamlı ve gereği gibi araştırılıp incelenmesi, sadece fıkıh usulü değil genel olarak İslam ilimler tarihi yazıcılığındaki boşlukların ortadan kalkmasını, bu dönemle ilgili peşin yargıların gözden geçirilmesini sağlayacaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişi ve kurumun katkısı bulunmaktadır. Öncelikle tez çalışmam boyunca değerli katkılarını, tavsiye ve önerileriyle her türlü yardımını ve hoşgörüsünü esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Kemal Yıldız'a müteşekkirim. Tez izleme jürisinde yer alan, tavsiye ve yönlendirmeleriyle önemli katkılar sunan Prof. Dr. Hasan Hacak, Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya, Doç. Dr. Ahmet Ekşi'ye şükranlarımı sunarım. Araştırma sürecinin çeşitli safhalarında çalışmamızı okuyup eleştirilerini, görüş ve tavsiyelerini paylaşan Doç. Dr. İlyas Yıldırım ve Dr. Öğr. Üyesi Usame Onuş'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca İSAM'da her zaman yakın ilgi ve alakasını gördüğüm Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'nu da burada minnetle anmalıyım. Zaman zaman metinleri çözme noktasında yardımlarına başvurduğum adını burada zikretmediğim tüm hoca ve arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Doktora eğitimim süresince Türkiye Bursları kapsamında doktora bursiyeri olarak maddî desteklerini gördüğüm Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na (YTB) şükranlarımı sunarım. Bu çalışma, BAP SOS-C-DRP-110915-0452 numaralı proje çerçevesinde Marmara Üniversitesi tarafından desteklenmiştir. Üniversite yönetimine ve BAP birimine teşekkür ederim. Ayrıca gerek yüksek lisans gerekse doktora eğitimim süresi boyunca kapısını aşındırdığım, eşsiz

bir çalışma ortamı sağlayan ve kitaplara erişimimizi kolaylaştıran İSAM yöneticilerine ve kütüphane çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Yoğun ve yorucu olan bu süreç boyunca kendilerine pek çok defa ihmal etmek durumunda kaldığım aileme, yetişmemde her türlü fedakârlık gösteren, hayır dualarını hiç eksik etmeyen muhterem anne ve babama sonsuz teşekkür ederim. Son olarak doktora sürecinin bütün zorluklarını anlayış ve hoşgörüyle benimle paylaşan sevgili eşime ve babasıyla daha çok oyun oynamak için çalışmanın bir an önce bitmesini bekleyen biricik oğluma kalbi şükranlarımı sunarım.

Azar Abbasov

İstanbul, 2023



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	x

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ	1
II. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÂCİB'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI	13
A. Adı, Ailesi ve Memleketi	13
B. Eğitim - Öğretim Hayatı	14
1. İsnâ'dan Kahire'ye: Tahsille Geçen Yıllar.....	14
2. Kahire'den Dımaşk'a Gidiş.....	22
3. Kahire'ye Dönüş.....	27
C. Öğrencileri	28
II. ESERLERİ.....	37
A. Dil İlimleri ile İlgili Eserleri.....	37
B. Akîde ile İlgili Eseri.....	40
C. Fıkıh ve Fıkıh Usulü ile İlgili Eserleri	40
III. MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ'NIN TAHLİLİ	43
A. Muhtasar'ın Kaynakları	43
B. Muhtevası ve Sistematiği.....	53

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL DÜŞÜNCESİ

I. İBNÜ'L-HÂCİB'İN FIKIH USULÜ İLMİNE BAKIŞI	62
A. Fıkıh Usulü İlminin Çerçevesi ve Başlangıç Unsurları	62
B. Fıkıh Usulünün Tanımı ve Mahiyeti	63

C. Fıkıh Usulünün Mevzuu	73
D. Fıkıh Usulünün Mebdeleri.....	80
E. Fıkıh Usulünün Mesâili.....	85
F. Fıkıh Usulünün Faydası ve Gayesi	86
II. İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL GÖRÜŞLERİ	90
A. Fıkıh Usulünün Mebdelerini İstimdad Ettiği İlimlerle İlişkisi	90
1. Kelâmî Mebdeler.....	94
2. Lugavî Mebdeler	100
2. 1. Elfaz Taksimi.....	101
2. 2. Hakikat ve Mecaz.....	107
2. 3. Dilde Kıyas Meselesi.....	115
2. 4. Vaz'ın Başlangıcı ve Dili Bilme Yolları	116
3. Fıkî Mebdeler: Hüküm Nazariyesi	119
3.1. Hüsün ve Kubuh Tartışması	120
3.2. Şer'î Hüküm ve Kısımları	124
B. Kaynak Nazariyesi: Şer'î Deliller.....	132
1. Kitap.....	133
2. Sünnet.....	134
2.1. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükümü.....	134
2.2. Haber Teorisi	138
2.3. Mütevatir Haber	141
2.4. Haber-i Vâhid.....	144
3. İcma.....	151
4. Kitap, Sünnet ve İcmâ Arasındaki Müşterek Konular.....	156
4.1. Emir-Nehiy.....	156
4.2. Umûm-Husûs.....	160
4.2.1. Umum Sigaları	163
4.2.2. Tahsis.....	164
4.2.3. Muhasıslar: Tahsis delilleri.....	167
4.3.3.1. Bitişik Tahsis Delilleri	167
4.3.3.2. Munfasıl Tahsis Delilleri	170
4.3. Mutlak-Mukayyed.....	174
4.4. Mücmel.....	175
4.5. Beyân-Mübeyyen	176

4.6. Zâhir ve Tevili (Müevvel).....	178
4.7. Mantûk ve Mefhûm	182
4.8. Nâsih-Mensuh	189
5. Kıyas.....	193
5.1. Kıyasın Tanımı ve Mahiyeti	193
5.2. Kıyasın Rükün ve Şartları	195
5.3. Mesâlik-i İlle: İlleti Belirleme Yolları	200
5.4. Kıyasın Çeşitleri	206
5.5. Kıyasın Hücciyeti ve Geçerli Olduğu Saha.....	207
5.6. Kıyasa Yöneltebilecek İtirazlar	210
6. İstidlâl.....	216
6.1. Telâzüm	219
6.2. İstishap	221
6.3. Şer‘u Men Kablenâ.....	223
7. Diğer Deliller.....	224
7.1. Sahâbî Kavli	224
7.2. İstihsan	225
7.3. Mesâlih-i Mürsele.....	226
C. İçtihat ve İftâ.....	227
D. Tercih Nazariyesi.....	235

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİH USULÜNDE ŞERH GELENEĞİ: *MUHTASARÜ’L-MÜNTEHÂ* ŞERHLERİ

I. <i>MUHTASARÜ’L-MÜNTEHÂ</i> ETRAFINDA OLUŞAN LİTERATÜR	242
A. Şerhler	242
B. Hâşiyeler.....	260
C. <i>Muhtasar</i> Üzerine Yazılan İhtisarlar	264
Ç. <i>Muhtasar</i> Üzerine Yazılan Manzum Eserler	265
D. <i>Muhtasar</i> Üzerine Yazılan Tahrîc Eserleri.....	266
E. Tekmile, Zevâid ve Diğer Çalışmalar	267
F. Hatalı Nispetler	268
II. BİR METİN NİÇİN ŞERHEDİLİR? <i>el-MUHTASAR</i> ŞERHLERİNİN SEBEB-İ TELİFLERİ	275
A. <i>Muhtasar</i> Şerhlerinin Yazılış Gerekçeleri.....	278

B. Değerlendirme	309

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ'NIN BAŞLICA ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ

I. İLK KAPSAMLI MUHTASAR ŞERHİ: KUTBÜDDİN EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN ŞERHU'L-MUHTASAR'I	316
1. Şîrâzî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri.....	316
2. <i>Şerhu'l-Muhtasar</i>	318
2.1. Adı ve Telif Tarihi.....	318
2.2. Kaynakları	319
2.3. Muhtevası ve Sistematiği	323
2.4. Şîrâzî'nin <i>Şerhu'l-Muhtasar</i> 'da Uyguladığı Şerh Yöntemi ve Şerhçiliği	324
2.5. Şîrâzî'nin <i>el-Muhtasar</i> Şerh-Hâşiye Literatüründe Yeri ve Etkisi	340
II. MEMZÛC BİR ŞERH: KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MİRSÂDÜ'L-İFHÂM'I	350
1. Beyzâvî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri.....	351
2. <i>Mîrsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm</i>	352
2.1. Telif Tarihi ve Yeri.....	352
2.2. Kaynakları	355
2.3. Eserin İçeriği ve Sistematiği.....	358
2.4. Beyzâvî'nin <i>Mîrsâd</i> 'da İzlediği Şerh Yöntemi	364
2.5. Beyzâvî'nin <i>Muhtasar</i> Şerh-Hâşiye Literatüründe Yeri ve Etkisi	381
III. MUHTASAR'IN ŞİÎ ŞÂRİHİ: İBNÜ'L-MUTAHHAR EL-HİLLÎ VE GÂYETÜ'L-VÜSÛL'Ü	390
1. Hillî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri.....	390
2. <i>Gayetü'l-vusûl ve îzâhu's-subul</i>	394
2.1. Eserin Muhtevası, Konu Tertibi ve Kaynakları.....	396
2.2. Şerhte İzlenen Yöntem	399
2.3. <i>Gâyetü'l-vusûl</i> 'ün <i>Muhtasar</i> Şerh Literatüründeki Yeri	404
IV. BÂBERTÎ'NİN MUHTASAR ŞERHİ: EŞ'ARÎ-MÜTEKELLİM BİR METNİN HANEFÎ ŞERH VE ELEŞTİRİSİ	409
1. Fıkıh Usulü Eserleri.....	409
2. <i>Muhtasar Şerhi: er-Rudûd ve'n-Nukûd</i>	411
2.1. Şerhin Kaynakları.....	413
2.2. Muhtevası ve Sistematiği	416
2.3. Bâbertî'nin <i>er-Rudûd</i> 'da Takip Ettiği Şerh Metodu.....	421

2.4. Şerhin Metni Açıklama Boyutu.....	423
2.4.1. Terim ve İstıhlara Dair Açıklamalar Getirmesi, Kavramları Tanımlaması	424
2.4.2. Gramer Tahlilleri Yapması.....	426
2.4.3. Mantık Kurallarına Başvurması	427
2.4.4. Münâza Üslûbunu Kullanması ve Muhtemel İtirazlara Cevap Vermesi	429
2.4.5. Benimsediği Görüşü Belirtmesi	430
2.5. Bir Eleştiri Olarak Şerh Yazımı: Bâbertî Şerhinin Eleştiri ve İtiraz Boyutu.....	432
2.5.1. İtiraz ve Eleştirileri İfade Etmede Kullanılan Terimler	433
2.5.2. Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib Eleştirisi	438
2.5.2.1. Metne Yönelttiği Eleştiriler: Dil ve Üslûp Sorunları.....	438
2.5.2.2. Meselelerin Muhtevasına Yönelik Eleştirileri	441
2.5.2.2.1. Görüş ve Yorum Farkı	441
2.5.2.2.2. Tanımlarla İlgili Eleştirileri	443
2.5.2.2.3. Delillendirmedeki Problemler	448
2.5.3. Mezhep Savunusu: Hanefî Görüşlere ve Usulüne Yönelik Eleştirilere Karşı Tavrı.	452
2.5.3.1. Kendi Mezhep Usûlünün Görüşlerine Yer Vermesi.....	452
2.5.3.2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etmesi.....	454
2.5.3.3. Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî Mezhebinin Görüşlerini Savunması	456
2.5.4. Bâbertî'nin Diğer Şârihleri Eleştirisi.....	462
2.5.4.1. Şârihlerin İbnü'l-Hâcib'e Yönelik Eleştirilerine Karşı Tavrı	462
2.5.4.2. Bâbertî'nin Önceki Şârihlere Yönelttiği Eleştiriler	463
2.6. Etkisi ve <i>Muhtasar</i> Şerh Literatüründeki Yeri	465
SONUÇ	469
KAYNAKÇA	475

KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellef
b.	: bin, ibn (oğlu)
bk.	: bakınız
bs.	: baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren, tercüme eden
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: editör
h.	: hicri
haz.	: yayına hazırlayan
hş.	: hicrî-şemsî
H.z.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
ts.	: basım tarihi yok
tsh.	: tashih eden
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
y.y.	: baskı yeri yık, yayınevi yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Bu çalışmada, müteahhirîn dönemi usul âlimlerinden İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü düşüncesi ve bu alanda kaleme aldığı *Muhtasaru'l-Münteha* adlı eseri ekseninde oluşan şerh geleneğinin incelenmesi hedeflenmektedir. Eyyûbîler devrinde Kahire ve Dımaşk'ta yaşamış olan İbnü'l-Hâcib, yetmiş altı yıllık ömrüne (570-646/1175-1249) fıkıh, fıkıh usulü ve dil alanlarında yoğunlaşan yirmi civarında eseri sığdırmış, fakih, dil ve usul âlimi kimliğiyle ve eserleriyle haklı bir şöhrete kavuşmuştur. İbnü'l-Hâcib'in yaşadığı devirde medreseler yaygınlaşmış, doğudan batıya İslâm dünyasının tamamına yayılan medreselerde okutulmak üzere ders kitabı olmaya aday çalışmalara ihtiyaç artmış, böylece pedagojik amaçlar güden küçük hacimli fakat muhtevası zengin, özlü bir dile sahip muhtasar eserler kaleme alınmıştır. Nitekim müteahhirîn devrinde medreselerde ve diğer ilim mahfillerinde çeşitli disiplinlerde asırlar boyu okunacak, eğitim faaliyetlerinin merkezî metinleri haline gelecek muhtasar metinlerin büyük bir kısmı VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıl ve sonrasında telif edilmiştir. Muhtasar tarzı eser yazımının öncülerinden olan İbnü'l-Hâcib, yaygınlaşan medresenin ihtiyaçlarını gözeterek sahip olduğu ihtisar kabiliyeti sayesinde eğitim amacına matuf muhtasar metin yazımının önde gelen örneklerini ortaya koymuştur. Onun muhtasar yazım tekniğinin en iyi örnekleri arasında yer alan bilhassa Arap nahvine dair *el-Kâfiye* ve sarfe dair *eş-Şâfiye*, Mâlikî fıkına dair *Câmi'u'l-ümmehât* ve usûl-i fıkha dair *el-Muhtasar* adlı eserleri, muhtevasının zenginliği, sistematigi, kavramsal örgüsü, özlü anlatımı ve veciz üslûbu sebebiyle ulemanın yoğun ilgisine mazhar olmuş, kısa sürede literatüre yön veren birer klasiğe dönüşmüştür. Bu eserlerin asırlarca medreselerde okutulmuş, uzun yıllar boyunca eğitim ve ilim faaliyetinin merkezî ve taşıyıcı metinleri olarak üzerlerine çok sayıda şerh ve hâşiyeler kaleme alınmış olması dolayısıyla ilim hayatında önemli etkileri olmuştur.

Bunlardan İbnü'l-Hâcib'in usul alanındaki şöhretini borçlu olduğu *el-Muhtasar*, fıkıh usulü tarihine damgasını vuran bir eserdir. İbnü'l-Hâcib'in yaşadığı dönem, fıkıh usulünün tarihi gelişimi açısından metod ve kavramlar düzeyinde önemli bir dönüşüm geçirdiği, İslam düşüncesi içerisinde fıkıh usulü de dahil teorik alanlar için ortak bir ilim dilinin belirleyici olduğu olgunluk evresine tekabül etmektedir. Zira onun içinde yaşadığı VII. (XIII.) yüzyıla gelinceye kadar fıkıh usulünün mesâili etraflıca işlenmiş, bu sahada farklı yaklaşımlar ve usul anlayışları teşekkül etmiş, fıkıh usulü yazımında temel eğilimler iyice belirginleşmişti. İbnü'l-Hâcib'in tevarüs ettiği ve daha sonra kendisinin de eklemlenerek katkı sağladığı mütekellimîn usulü, Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve yakın çağdaşı Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından dönemlerine kadar teşekkül eden mevcut birikim dikkate alınarak kendilerine has bir sistemarik ve

anlatımla *el-Mahsûl* ve *el-İhkâm*'da yeniden yazılmıştı. Fıkıh usulü tarihinde seçkin bir yere sahip olan bu iki eser, usul meselelerinin felsefe-mantık diliyle, tartışma ve münazara üslubu içerisinde yeniden ifade edilmesinde ve bu dilin fıkıh usulü yazımında belirleyici hale gelmesinde öncü roller üstlenmiş, sonraki dönem usul müellifleri için vazgeçilmez temel başvuru kaynakları olmuştur. Âmidî ile çağdaş olan İbnü'l-Hâcib, büyük ölçüde onun *el-İhkâm*'ını esas alarak önce *Münteha's-sûl ve'l-emel* adlı muhtasar eserini telif etmiş, sonra da bunu daha da ihtisar ederek anılan *el-Muhtasar*'ını oluşturmuştur.

Genel olarak ifade etmek gerekirse İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî sonrası dönemde mütেকellim usul geleneğinin Râzî ve Âmidî ile şekillenen metod ve üslup özelliklerini tevarüs eden, bu gelenek içinde bilhassa Âmidî çizgisini devam ettiren bir usulcüdür. Onun müteahhirîn dönemi felsefe-mantık dili üzerine kurulu usul yazımının en iyi örnekleri arasında yer alan *el-Muhtasar*'ı, fıkıh usulü konularını veciz bir dille anlatan, kendisine kadar ulaşmış olan hemen bütün usul meseleleriyle ilgili mütেকellim usul birikiminin ana hatlarıyla ortaya konulmuş bir hulâsası mahiyetindedir. Eser hacminin küçüklüğüne rağmen konu tertibinin sistematik, muhtevasının zengin olması ve usulle ilgili faydalı bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle büyük ilgi görmüş, bundan dolayı şerh, hâşiye, ta'lik, tahrîc, ihtisar ve nazma çekme türünde çok sayıda çalışmaya esas teşkil etmiş, klasikleşmiş bir usul muhtasarı olarak fıkıh usulü tarihinde yerini almıştır. *el-Muhtasar* üzerine VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanan şerhler VIII. (XIV.) yüzyılda büyük artış göstermiş, IX. (XV.) yüzyılda da yoğun olarak sürdürülen bu şerh çalışmaları daha sonra azalmaya başlamış, şerhlerin yerini hâşiyeler almıştır. Esere sadece VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinde Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Kâdî el-Beyzâvî (ö. 691/1292), Şemseddin Ebû Bekir el-Eykî (ö. 697/1298), İmâmüddin Ömer b. Sa'duddin el-Kazvînî (ö. 699/1300), İbn Dakîkû'l-îd (ö. 702/1302), Ziyâeddin et-Tûsî (ö. 706/1306), Zeynüddin el-Huncî (ö. 707/1307), Seyyid Rükneddin el-Mevsîlî (ö. 715/1315) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi şârihler tarafından on kadar şerh yazılmıştır. *el-Muhtasar* hakkında en yoğun şerh yazımının görüldüğü VIII. (XIV.) yüzyılda zirveye ulaşan bu şerh geleneği, genel olarak VII-IX. (XIII-XV.) yüzyılları kapsayan üç asırlık dönemde fıkıh usulü tarihinde hâkim şerh geleneği durumunda olmuştur. *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatürü içinde ilk örneklerine VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında rastlanan hâşiyeler ise daha ziyade bu eserin Adûdüddin el-Îcî (ö. 756/1355) şerhi ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bu şerhe yazdığı hâşiye üzerinden ilerlemiştir. Hâşiyeler ağırlıklı olarak Osmanlı uleması tarafından yazılmıştır. *el-Muhtasar*, üzerine yazılan bu çalışmalar ile fıkıh usulü tarihinde benzersiz bir etki oluşturmuştur. Öyle ki her mezhepten usul ulemasının yoğun ilgisine mazhar olan bu eser, doğuda ve batıda, İlhanlılar hâkimiyetindeki İran-Irak, Memlûkler hâkimiyetindeki Mısır-Bilâdüşşam ve Osmanlı coğrafyasında büyük bir yaygınlık ve hüsnu kabul görmüştür. Bu gelenek XX. yüzyıl başlarında, hatta günümüzde bile ürün vermeye devam etmiştir. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı ekseninde gelişen şerh-hâşiye literatürü, gerek şârihlerin mensup olduğu mezhep, coğrafya ve dönem

gerekse bu çerçevede telif edilen eserlerin sayısı ve etkisi açısından fıkıh usulü tarihinin en geniş ve etkili şerh geleneğini meydana getirmiş,¹ böylelikle İslam ilim geleneğinin en zengin literatürlerinden biri bu eser ekseninde teşekkül etmiştir. Ne var ki İbnü'l-Hâcib bu kadar önemli bir şahsiyet, *el-Muhtasar*'ı da bu kadar önemli bir metin olmasına rağmen *el-Muhtasar* etrafında gelişen bu şerh-hâşiye geleneği henüz bir çalışmaya konu olmamıştır. Dolayısıyla bu durum dikkate alındığında yapılan bu çalışmanın önemi açığa çıkacaktır. Aşağıda ayrıntılı olarak temas edileceği üzere İbnü'l-Hâcib'le ilgili yapılan araştırmalarda daha ziyade onun dil ilimlerindeki eserleri ve görüşleri incelenmiştir. Meşhur bir usûlcü olan İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü yönü ve *el-Muhtasar*'ı etrafında oluşan şerh geleneği ilk defa ve ayrıntılı olarak bu çalışmada ele alınmaktadır.

Bu çalışma giriş, dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, çalışmanın konusu, amacı, kaynaklar ve bunların değerlendirilmesine ayrılmıştır. Birinci bölümde İbnü'l-Hâcib'in kendisini merkeze alarak hayatı hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş, eserleri tanıtılmış, usul eserlerinin muhtevası ve sistematigi ve kaynakları ortaya konulmuştur. İbnü'l-Hâcib'in hayatı hakkında bilgi verirken tabakat kitapları ve çeşitli kaynaklarda bulunan bilgilerden hareketle hayatı hakkında kronolojik bir süreç izlenmiş, hocalarına da dönemsel anlatının içinde yer verilmiştir. Öğrencileri ise ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinin Âmidî'nin *el-İhkâm* ile olan yakın irtibatından dolayı eserlerinde takip ettiği sistematik ve kullandığı kaynaklar incelenirken sık sık Âmidî'nin usul eseriyle mukayese edilmeye çalışılmış, kendisine ait özgünlüğü vurgulanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde İbnü'l-Hâcib'in usul düşüncesi incelenmektedir. İbnü'l-Hâcib'in eserlerinde ortaya koyduğu şekliyle fıkıh usulü görüşlerinin tespit ve tasvir edilmesi, bu bölümün esasını oluşturmaktadır. Onun usul düşüncesi incelenirken, bir ilim dalı olarak fıkıh usulünün bütününe dair görüşleriyle, tek tek fıkıh usulü meseleleriyle ilgili görüş ve yaklaşımları iki ayrı kısımda ele alınmıştır. Bir bütün olarak fıkıh usulünün geneliyle ilgili görüşlerini ele aldığımız ilk kısımda, klasik dönemde bir ilmi tanımlamak, mahiyetini ve çerçevesini ortaya koymak, onu diğerlerinden ayırmak, amacını ve faydasını belirtmek üzere kullanılan tarif, mevzu, mebâdî, mesâil ve fâide gibi kavramlarla ilgili İbnü'l-Hâcib'in ve şârihlerinin kendi açıklamaları esas alınmak suretiyle bu kavramlar fıkıh usulüne tatbik edilmiş, böylelikle onun fıkıh usulü ilmine bakışı, bu ilmin mahiyeti, mevzuu, mebâdii ve meseleleri, gaye ve fâidesi ile ilgili görüşleri şârihleriyle mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerini muhtasar ve veciz bir üslûpla kaleme almış olması, hem fikirlerini ayrıntılı olarak ortaya koymasını hem de bunların anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu nedenle gerek bu konuları, gerekse tek tek fıkıh usulü meselelerine dair görüşlerini ele alırken kendi eserlerinin yanı sıra şârihlerinin bu konulardaki açılım ve açıklamalarından da azami ölçüde istifade etmeye çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hâcib'in usul görüşlerine dair Türkçe'de daha önce bir çalışma bulunmadığından, bu bölümde onun görüşlerinin ayrıntılı olarak ortaya konulması hedeflenmiştir. Çeşitli usul konularındaki görüşlerinin ele alındığı bu başlıkları büyük oranda *el-*

¹ Eyyüp Said Kaya, "Şerh (Fıkıh)", *DİA*, 2010, XXXVIII, 563.

Muhtasar'ın konu tasnifine riayet ederek işlemeye gayret ettik. Ayroca usul eserleri arasındaki yakın irtibattan dolayı bu bölümde de Âmidî'ye sıklıkla atıf yaptık. Bununla birlikte bu bölümün odak noktası bu iki âlimin usul görüşlerini ayrıntılı bir şekilde mukayese ederek usul anlayışları arasındaki benzer ve farklı yönleri bütünüyle ortaya çıkarmak olmadığından, yapılacak bu atıflarda Âmidî'nin usul görüşleri uzun uzadıya tartışılmamıştır.

Üçüncü bölümün ilk kısmında İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yapılan çalışmaların bir dökümü verilmiştir. Bu liste, *el-Muhtasar*'ı etrafında gelişen şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, nazım, tahrîc, tekmile ve zevâid gibi çalışmaları ihtiva etmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında şerhlerin yazılış gerekçeleri üzerinde durarak, *el-Muhtasar* üzerine niçin bu kadar çok şerh yazıldığı sorusunun cevabı araştırılmış ve belli başlı bulgulara ulaşılmaya çalışılmıştır. Şârihlerin şerhlerini yazma sebeplerine yönelik yaptıkları açıklamaların genellikle kitaplarının mukaddime bölümünde, sebeb-i telif kısmında yer aldığı görüldüğü için şerhlerin özellikle mukaddimleri incelenmiştir. Şerhlerin yazılış gerekçelerini tespit edebilmek amacıyla matbu veya yazma erişilebilir bütün şerhler incelenmeye çalışılmış, dolayısıyla bu bakımdan bir sınırlandırma yoluna gidilmemiştir. Bununla birlikte bu kısmın kapsamı şerhler ile sınırlanmış, başlarında yazılış gerekçelerinin genelde bulunmadığı hâşiye literatürü dışarıda bırakılmıştır. Yine bu eser ekseninde ortaya çıkan ihtisar, ta'lik, tahrîc vb. çalışmalar da kapsam dışında tutulmuştur. Böyle bu kısmın genel olarak şerhlerin yazılma sebeplerine yönelik çalışmalara bir katkı olmasını umuyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yetmiş civarında şerh yazılmış ve bunların yarısından çoğu günümüze ulaşmamıştır. Dördüncü bölümde *el-Muhtasar* üzerine yazılan şerhlerden belli başlıları olarak Kutbüddin Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı, Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Gâyetü'l-vusûl*'ü ve Bâbertî'nin *er-Rudûd ve'n-nukûd*'ü ayrıntılı olarak incelenmektedir. Burada söz konusu şerhlere dair bir tasvir sunulmakta, mukayeseli olarak tahlil yapılmaktadır. Bu çerçevede ele alınan şerhler içeriği, sistematigi, kaynakları, takip edilen şerh yöntemleri, işlevleri ve öne çıkan özellikleri açısından ele alınarak bazı tespitlerde bulunulmuştur. Bunlar eserlerden örnekler sunularak detaylı bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca şârihler arasındaki hoca-talebe ilişkisinin tespiti, birbirleriyle etkileşimi vurgulanmış, söz konusu şerhlerin *el-Muhtasar* şerh-hâşiye geleneğindeki yeri gösterilmeye çalışılmıştır. *el-Muhtasar* üzerine yazılan şerhler bunlardan ibaret olmamakla birlikte onların seçiminde eserlerin günümüze ulaşmış olması yanında, Şîrâzî'nin ilk kapsamlı *el-Muhtasar* şerhini kaleme alarak *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe kurucu bir rol oynaması, Beyzâvî'nin eserinin diğer şerhlerden farklı bir tarzda yazılmış olması, Şîi âlimi Hillî'nin müelliften hem itikadî hem de amelî olarak farklı bir mezhepten olması, Hanefî âlimi Bâbertî'nin ise şerhini metni ve müellifini tenkit etmek amacıyla kaleme alması gibi bazı hususlar etkili olmuştur. Bu şârihlerin hepsinin yaygın şöhretine rağmen söz konusu eserleri üzerine yapılan çalışmalar çok az ve yetersizdir. Hatta bildiğimiz kadar bunların bazıları Türkçe literatürde ilk defa bu çalışmada ayrıntılı olarak

incelenmektedir. Burada benzer gerekçeler ileri sürerek diğer şerhler de tercih edilebilirdi. Özellikle *el-Muhtasar*'a yazılan şerhler arasında üzerinde en çok hâşiye telif edilen ve bu yönüyle kendisi de bir alt gelenek oluşturan Adudüddin el-Îcî'nin şerhi bunlardan biri olabilirdi. Ancak çalışmanın sınırlılıklarından ve ayrıca Îcî şerhiyle ilgili Türkçe'de yakın zamanda bir makale telif edilmiş olmasından dolayı burada rahatlıkla yer alabilecek olan bu şerhin ayrıntılı incelenmesine eserden çokça istifade edilmekle birlikte bu çalışmada yer verilmemiştir. Bu çalışma temelde fıkıh usulü tarihinde önemli bir yeri bulunan bir âlimin düşünceleri, bu alanda telif ettiği bir eser etrafında gelişen şerhler üzerine yapılan bir araştırma olup, nihayetinde bu ilim dalının belli bir tarihî dönemdeki durumu, gelişimi ve literatürü hakkındadır. Bu çalışma yöntem olarak ele alınan konuyu tasvir, tanıtmaya, tespit ve değerlendirme yönüyle incelemeyi hedeflemektedir.

II. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamıza kaynaklık eden literatürü genel olarak üç kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım ulemânın hayatına dair malumatın yer aldığı tarihi kaynaklardır. Bu kaynakların büyük bölümü tabakât ve terâcim türü eserler, bio-bibliyografik çalışmalardır. İbnü'l-Hâcib hakkında biyografik bilgiler içeren oldukça fazla kaynak bulunmaktadır. Fakat bunların büyük bir çoğunluğu kendilerinden önceki kaynaklarda görülen bilgilerin daha sonraki âlimler tarafından büyük oranda aktarılması, önceki bilgilerin bir derlemesi ya da başka sözcüklerle yeni bir şekilde sunulması nedeniyle bu kaynakların hepsi İbnü'l-Hâcib hakkındaki bilgimize tamamen özgün katkılar sunmamaktadır. Bu durum, aynı zamanda mevcut kaynak bolluğunun aslında çok azının özgün içerik sunduğunu da ortaya koymaktadır. İncelemiş olduğumuz tabakât kitapları ve biyografi eserlerinde İbnü'l-Hâcib'in hayatıyla ilgili bahisler içeren ilk kaynaklar Ebü'l-Feth Ömer İbnü'l-Hâcib el-Emînî (630/1233), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi çağdaşları tarafından yazılmıştır. İbnü'l-Hâcib'den rivayette bulunan ve genç denilebilecek bir yaşta vefat eden, onunla aynı künyeye sahip Ebü'l-Feth Ömer İbnü'l-Hâcib el-Emînî'nin 1080 civarında hocasına dair *Mu'cemü's-şüyûh* adlı eserinin günümüze intikal ettiği bilinmemekle beraber kullandığımız sonraki kaynaklardan Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı* ile Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'sinde yer alan İbnü'l-Hâcib maddesinde Ebü'l-Feth Emînî'den alıntı ve aktarımlar yapılmaktadır. Dımaşk'ta doğan ve hayatının neredeyse tamamını Dımaşk'ta yaşayan Ebû Şâme'nin Zengîler ve Eyyûbiler tarihini kaleme aldığı *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* adlı eserine zeyil olarak yazdığı ve 590-665 (1194-1267) yıllarını içeren *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn (Terâcîmü ricâli'l-karneyn es-sâdis ve's-sâbi')* adlı eseri, doğrudan müracaat ettiğimiz kaynaklar içinde İbnü'l-Hâcib hakkında bilgi veren en erken tarihli iki temel kaynaktan biridir. Diğeri ise İbn Hallikân'ın yazımını 672'de (1273) bitirdiği ve 800'den fazla kişinin biyografisini alfabetik sıraya göre ele aldığı *Vefayâtü'l-a'yân* adlı meşhur eseridir. İbnü'l-Hâcib hakkındaki birçok bilginin kaynağı olan her üç yazar da onunla şahsen tanışmıştır. Ebû Şâme'nin aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk dönemindeki öğrencilerinden biri olması muhtemeldir. İbnü'l-Hâcib ile şahsen tanıştığını söyleyen İbn Hallikân'ın onunla Kahire'de

defalarca görüşmüş olması ve her görüşmelerinde ona çeşitli konularla ilgili sorular sorarak doyurucu cevaplar aldığını eserinde belirtmesi çalışmamız açısından dikkate değerdir. Birbirlerinden alıntı yapmadıkları için verdikleri bilgiler özgünse de İbnü'l-Hâcib'in çağdaşlarına ait bu eserler, onun hakkında söyleyecek çok az bilgiye sahiptirler.

Bu yazarların İbnü'l-Hâcib hakkında zikrettikleri bilgiler kendilerinden sonraki tabakât ve terâcim türü eserlerde ve tarih kitaplarında aynen aktarılmakla birlikte, isimlerini zikredeceğimiz sonraki bazı biyografik kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'e dair bu eserlerde yer almayan ayrıntılı bilgiler de bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle hemşerisi Ca'fer b. Sa'leb Üdfüvî'nin (ö. 748/1347) Yukarı Mısır'da (Saîd) bulunan Kûs civarında yetişen âlimlerin biyografisine dair kaleme aldığı ve 738 (1338) tarihinde tamamladığı *et-Tâli'u's-sa'idü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Sa'id* adlı eseri ile onun çağdaşı ve İbnü'l-Hâcib'in öğrencisinin öğrencisi olan Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* ve *Ma'rîfetü'l-kurrâ'sı* ve İbnü'l-Hâcib'in *Câmi'ü'l-ümmehât*'ını müellifine uzanan icazet yoluyla rivayet eden ve bu eser üzerine üç farklı çalışma yapan Muhammed b. Abdüsselâm el-Emevî'nin (ö. 795'den sonra) 795 (1392-1393) yılında telif ettiği *et-Ta'rîf bi'r-ricâli'l-mezkûrîn fî Câmi'i'l-ümmehât li'bni'l-Hâcib (el-Î'lâmu bimâ fî İbni'l-Hâcib mine'l-esmâ'i ve'l-a'lâm)* adlı eseri zikredilebilir.

Tabakât ve biyografi türündeki eserlere sadece İbnü'l-Hâcib hakkında malumat elde etmek için müracaat edilmemiş, çalışmamızın üçüncü bölümünü oluştururken de bu tür eserlerden çokça yararlanılmıştır. Bu çalışma için gerekli olan biyografik kaynaklardan erişebildiğimiz ne kadar çok çalışma varsa hepsi incelenmiştir. Bu kitaplar arasında VII. (XIII.) yüzyıldan günümüze kadar toplamda elliden fazla tabakât ve terâcim türü eserler ve tarih kitapları bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib başta olmak üzere çalışmamıza konu olan ulema hakkında bilgi edindiğimiz diğer bio-bibliyografik kaynaklar ise şunlardır: İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*; Kütübî el-Fevâtü'l-vefeyât; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât ve A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*; Tâceddin Sübkî *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*; Yâfiî, *Mir'atü'l-cenân*; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine, İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr ve Ref'u'l-isr'an kudâti Mısır*; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât ve Hüsnü'l-muhâdara*; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-Dîbâc*; İzzeddin el-Hüseynî, *Sılatü't-tekmile li-Vefeyâti'n-nakle*; İbnü'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*; Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi-mevsülü's-selef*; Hânsârî *Ravzatü'l-cennât*; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*; Ömer Ferruh *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*; Şevki Dayf el-Medârisü'n-nahviyye, *Mahlûf, Şeceretü'n-nûr*, Brockelmann, GAL ve Suppl.; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. Bu eserler de İbnü'l-Hâcib'e dair önemli bilgiler aktarmıştır. Yukarıdaki eserler dışında Vâdîâşî'nin *Bernâmecü'l-Vâdîâşî*, Tüçibî'nin *Bernâmecü't-Tüçibî*, Belevî'nin *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti 'ulemâ'i'l-meşrik*, Mücârî'nin *Bernâmecü'l-Mücârî* ve İbn

Gâzî'nin *Fihristü İbn Gâzî*'si gibi âlimlerin hocalarının biyografileri ile onlardan okudukları kitapların adlarını kaydettikleri fehrese, bernâme ve meşyeha türü eserlerden ve bazı rihle ve seyahatname kitaplarından da mümkün olduğu kadar istifade edilmiştir. Bu tür eserlerde özellikle icazet kayıtlarına da sıkça yer verilmiş olması İbnü'l-Hâcib'in eserlerinin eğitimdeki yerini tespit açısından önemli veriler sunmaktadır. Başvurulan biyografik kaynaklar konumuz gereği ağırlıklı olarak Şâfiî ve Mâlikî bilginlere aittir. Bununla birlikte Hanefî ve Şîî müelliflerce kaleme alınan tabakât kitapları ve biyografi eserlerine de yeri geldikçe başvurulmuştur. Ayrıca Hulusî Kılıç'ın *DİA*'da yazmış olduğu "İbnü'l-Hâcib" maddesi ve diğer bazı makale ve ansiklopedi maddelerine de müracaat edilmiş, akademik çalışmalardan istifade edilmiştir. Bu eserlerden hareketle İbnü'l-Hâcib'in hayatı, hocaları, talebeleri ve ilmî kariyeri hakkında bilgi vermeyi, öğrencileri üzerinden başta şârihlerine ve sonraki ulemaya uzanan eserlerinin rivayet icazetlerine dair ilim silsilesini, *el-Muhtasar* üzerine çalışma yapan bilginleri, onların birbirleriyle olan münasebetlerini, hoca-talebe ilişkilerini, *el-Muhtasar* ve şerhlerinin eğitim hayatındaki yerini, bunların kimler tarafından nerede ve ne zaman okutulduğuna dair kayıtları tespit etmeyi amaçladık.

Çalışmamızın ikinci bölümü doğrudan İbnü'l-Hâcib'in usul düşüncesini ve fıkıh usulü meseleleriyle ilgili görüş ve yaklaşımlarını konu edinmektedir. Bunun için öncelikle müellifin kendi eserlerine müracaat etmek gerekli olduğundan, bu noktada başvurduğumuz asıl kaynaklar İbnü'l-Hâcib'in usul görüşlerini havi olan *Münteha's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eseri ile bu eseri ihtisar ederek oluşturduğu *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eseridir. Ancak İbnü'l-Hâcib'in usul eserleri, özellikle de *el-Muhtasar*'ı hacim olarak kısa metinler olup fıkıh usulü meselelerini veciz bir şekilde ifade etmektedir. Eserde usul konuları ağırlıklı olarak mantık ve münazara terimleriyle örülü bir dil aracılığıyla işlenmektedir. Müellif, mantık kaidelerine uygun tarifler ve terimlerin hâkim olduğu, anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koymuştur. Eserin bu özlü yapısı ve veciz üslûbu aynı zamanda onun okunup anlaşılmasını da güçleştirmiş, metnin anlaşılabilmesi için de ayrıca şerh ve hâşiyeye yazma ihtiyacı duyulmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada genişçe ele almaya çalıştığımız İbnü'l-Hâcib'in usul düşüncesini ve fıkıh usulü meseleleriyle ilgili görüşlerini net olarak ortaya koyabilmek için tezimizin ana kaynakları olarak *el-Muhtasar* üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden de yararlanılmıştır. *el-Muhtasar*'ın günümüze intikal eden şerh ve hâşiyelerinin çoğu henüz yazma halindedir. Bu itibarla temel kaynaklarımız olan bu eserlerin matbu olanlarının yanı sıra henüz yazma halinde bulunan eserleri de kullandık. Fakat bazı şerh ve hâşiyeler diğerlerine nispetle daha fazla öne çıkmıştır. Bu bağlamda Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı, Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü, Seyyid Rükneddin el-Hasan b. Şerefşâh'ın *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal*'i, Bedreddin et-Tüsterî'nin (ö. 732/1332) *Mecma'ü'd-dürer*'i, Şemseddin es-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Beyânü'l-Muhtasar*'ı, Adûdüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Ref'u'l-hâcib*'i, Ruhûnî'nin (ö. 774/1372) *Tuhfetü'l-mes'ûl*'ü, Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *er-Rudûd ve'n-nukûd*'ü, Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *en-Nukûd ve'r-*

rudûd'ü, ayrıca Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin *el-Muhtasar*'ın İcî şerhine yazdıkları hâşiyeleri araştırmamıza referans teşkil eden, incelediğimiz konularda *el-Muhtasar* ile paralel takip ettiğimiz önemli eserlerdir. Henüz tahkikli neşri yapılmamış, kısmen neşredilmiş, yahut Bâbertî'nin *er-Rudûd*'u gibi tahkikli neşri yapılmış olsa bile nüsha farklılıklarından kaynaklanan birçok hata barındırdığı fark edilen bazı şerhlerin matbu nüshalarının yanı sıra zaman zaman yazma nüshalarına da müracaat ettik. Araştırmanın İbnü'l-Hâcib'in usul yönüyle sınırlı olması sebebiyle diğer eserleri çalışmaya doğrudan konu edilmezken gerekli yerlerde atıflar yapılmıştır.

Öte yandan İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinin gerek konu tertibi ve işlediği mesâil gerekse bu mesâilin ele alınış biçimi bakımından çağdaşı Âmidî'nin *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı ile sıkı bir bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinde en önemli kaynağı açıktan ismini zikretmese de Âmidî'dir. Dolayısıyla aralarındaki sıkı irtibat dikkate alındığında İbnü'l-Hâcib'in usul düşüncesini Âmidî'nin usulünden bağımsız olarak ele almak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle İbnü'l-Hâcib'in Âmidî ile olan irtibatı ve usul meselelerine ilişkin görüşlerinde bu iki usûlcü arasındaki benzer ve farklı noktaların tespiti çalışmamız açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Hâcib ile Âmidî arasında sık sık karşılaştırmalar yapılması, diğer usul eserlerine oranla *el-İhkâm*'a daha sık referansta bulunulması bundan dolayıdır. Çalışmamızda bu temel kaynakların yanı sıra İbnü'l-Hâcib'den önce ve sonra yazılmış başta Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı olmak üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile bu eserin Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ı, Sirâceddin el-Urmevî'nin *et-Tahsîl*'i ve Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ı gibi muhtasarlara, Âmidî'nin *Muntehe's-sûl ve'l-emel*'i ve Zerkeşî'nin *el-Bahrü'l-muhîl*'i gibi belli başlı usul eserlerinden de istifade edilmiştir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı ekseninde gelişen şerh geleneğini ele almış olduğumuzdan burada birinci bölümde başvurduğumuz tabakât ve biyografi kitaplarının yanında şerhler birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın ikinci tür kaynaklarını, başta İbnü'l-Hâcib'in kendi usul eserleri olmak üzere *el-Muhtasar* üzerine yazılan çok sayıda şerh ve hâşiyeler, ayrıca İbnü'l-Hâcib'den önceki ve sonraki döneme ait çeşitli fıkıh usulü eserleri oluşturmaktadır.

Çalışmamızda yararlandığımız üçüncü tür kaynaklar çağdaş dönemde İbnü'l-Hâcib ve eserleri üzerine yapılan çalışmalardır. Bunlar araştırmamızın daha ziyade ikincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Yurtdışında özellikle de Arap âleminde İbnü'l-Hâcib'in eserleri, çeşitli ilimlere ve konulara dair görüşleri üzerine sayıca henüz yeterli olmasa da birçok çalışma yapılmıştır. Daha çok dil alanında yapıldığı görülen bu çalışmalar arasında onun nahiv anlayışını, edebî yönünü ve dilciliğini, eserlerini ve dille ilgili çeşitli konulara dair görüş ve katkılarını konu edinen makale, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar, müstakil araştırmalar bulunmaktadır. Mesela

Abdülâlî Sâlim Mekram, “İbnü’l-Hâcib el-Mısırî ve eseruhû fi’d-dirâseti’l-lugaviyye”;² Târik Abdülavn el-Cenâbî, *İbnü’l-Hâcib en-nahvî: âsâruhû ve mezhebüh*; Fatıma Râşid er-Râcihî, *Ârau İbni’l-Hâcib en-Nahviyye fî Ebyât li’l-Mütenebbî*;³ İbrahim Muhammed Abdullah *İbnü’l-Hâcib en-nahvî*; İhlâs Hüseyin, *Menhecü İbni’l-Hâcib ve mezhebihi’n-nahvî min hilâl kitâbihî el-Kâfiye - dirâse ve tahlîl*;⁴ Ömer Mustafa, “Eserü’l-Emâlî İbni’l-Hâcib fî Muğni’l-lebîb mimma lem yusarrih bihi ibnü’l-Hişâm”;⁵ Süleyman Avde, *Usûlü’l-dersi’n-nahvî fî Emâlî İbni’l-Hâcib*;⁶ Ahmed İsmail Abdülkerim, “Mezâhirü’t-ta’lîlî’n-nahvî ‘inde İbni’l-Hâcib”;⁷ Nura Ali Muhammed Kerîmî, “ed-Dersü’n-nahvî fî’l-Kâfiye ve Şerhi’l-Mufasssal li’bni’l-Hâcib: dirâse ve mukârene”;⁸ Hüdeyl Abdülhalîm, *eş-Şâhidü’l-Kur’ânî ‘inde İbni’l-Hâcib en-Nahvî*⁹ ve Ahmed Muhammed el-Cündî, “Teârüzü ârai’ İbni’l-Hâcib en-nahviyye ve’s-sarfiyye -cem’ ve dirâse-”¹⁰ adıyla makale, tez, müstakil kitap şeklinde ilmî çalışmalar yapmışlardır. Bunların dışında Ebû Bekir Zâvî “Mekânetü kitâbi “Câmi’i’l-ümmehât” li’bni’l-Hâcib fî halaki’l-ilm bi’l-Mağribi’l-Evsat (h. 8-10. / m. 14-16)” adlı makalesinde¹¹ İbnü’l-Hâcib’in fîrû-i fikha dair eserini eğitimdeki yerini konu edinmiştir. Ayrıca yazmış olduğu eserler tahkik edilerek neşredilmiş, eseri tahkik eden veya yayımlayan tarafından yazılan dirâse kısımlarında müellif hakkında bilgi verilmiş, ilgili eser hakkında ayrıntılı tahlil ve incelemeler yapılmıştır.

Türkiye genelinde İbnü’l-Hâcib’le ilgili çok az çalışma yapılmıştır ve bunların kahir ekseriyeti makale, yüksek lisans tezi ve ansiklopedi maddesi türünde onun hayatı, eserleri ve nahiv yönünü ele alan çalışmalardır:

- İbrahim Yılmaz, “İbnü’l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi,” *AÜİFD*, sy. 13 (1997), s. 469-492.
- Mehmet Türkmen, “İbni Hâcib”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3 (1989), s. 333- 346.
- Ahmet Yüksel, “İbnü’l-Hâcib ve Risale fi’l-‘Aşr’ı”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, sy. 10 (2003), s. 145-154.

² Abdülâlî Sâlim Mekram, “İbnü’l-Hâcib el-Mısırî ve eseruhû fi’d-dirâseti’l-lugaviyye”, *el-Lisânü’l-arabî*, nşr. el-Munazzamatü’l-Arabiyye li’t-Terbiyye ve’s-Sekâfe ve’l-Ulûm – Mektebü tensiki’t-ta’rîb, c. 10, sy. 1 (1973), s. 162-168.

³ Fatıma Râşid er-Râcihî, *Ârau İbni’l-Hâcib en-Nahviyye fî Ebyât li’l-Mütenebbî*, Kuveyt Üniversitesi, 1418/1997.

⁴ İhlâs Nasrürrih Hüseyin, *Menhecü İbni’l-Hâcib ve mezhebihi’n-nahvî min hilâl kitâbihî el-Kâfiye -dirâse ve tahlîl*, basılmamış yüksek lisans tezi, Sudan, Câmi’atü Ümmü Dermâni’l-İslâmiyye, 1426/2005.

⁵ Ömer Mustafa, “Eserü’l-Emâlî İbni’l-Hâcib fî Muğni’l-lebîb mimma lem yusarrih bihi ibnü’l-Hişâm”, *Mecelletü Mecma’u’l-luğati’l-arabiyye*, c. 83, sy. 4 (2008), s. 867-894.

⁶ Süleyman Avde Ebû Saîlîk, *Usûlü’l-dersi’n-nahvî fî Emâlî İbni’l-Hâcib -dirâse, terkîbiyye, tatbikiyye-*, Dâru’l-Me’mûn, 2009.

⁷ Ahmed İsmail Abdülkerim, “Mezâhirü’t-ta’lîlî’n-nahvî ‘inde İbni’l-Hâcib”, *Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb bi-Kenâ*, C. 36, (2011), s. 352-380.

⁸ Nura Ali Muhammed Kerîmî, “ed-Dersü’n-nahvî fî’l-Kâfiye ve Şerhi’l-Mufasssal li’bni’l-Hâcib: dirâse ve mukârene”, *Mecelletü Külliyyeti dâri’l-ulûm*, sy. 100, (1438/2017) s. 15-90.

⁹ Hüdeyl Abdülhalîm Dâvud el-Bekir, *eş-Şâhidü’l-Kur’ânî ‘inde İbni’l-Hâcib en-Nahvî*, Umman: Dâru Dicle, 2018.

¹⁰ Ahmed Muhammed el-Cündî, “Teârüzü ârai’ İbni’l-Hâcib en-Nahviyye ve’s-sarfiyye cem ve dirâse”, *Mecelletü Külliyyeti’l-lugati’l-arabiyye*, sy. 34 (2021/1442), s. 1401-1500.

¹¹ Ebû Bekir Zâvî, “Mekânetü Kitâbi “Câmi’i’l-ümmehât” li’bni’l-Hâcib fî halaki’l-ilm bi’l-Mağribi’l-Evsat (kurûn h. 8-10. / m. 14-16)”, *Mecelletü’l-Kirtâs*, sy. 5, (2017), s. 178-191.

- Mahir Hamidov, *İbnu El-Hacib'il El-Kâfiye'se ile El-Beydavi'nin Lübbu'l Elbab Fi İlmi'l-İ'rabî'nin Mukayesesi*, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

- Candemir Doğan, “eş-Şâfiye ile Esâsü's-sarf'in Karşılaştırmalı Analizleri”, EKEV Akademi Dergisi, 12, sy. 34 (2008), s. 417-436.

- İsmail Karahan, *İbnü'l-Hâcib ve el-Kâfiye Adlı Eseri*, yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011.

- Ahmet Tekin, “İbnü'l-Hâcib ile Molla Halil es-Si'irdî'nin el-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sy. 3 (2018), s. 887-902.

Hulusi Kılıç tarafından kaleme alınan *DİA*'daki “İbnü'l-Hâcib” maddesinde müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, “el-Kâfiye” ve eş-Şâfiye” maddelerinde ise nahiv ve sarf ile ilgili yazmış olduğu eserleri tanıtılmıştır.

Konu ile ilgili bazı çalışmalar bulunmakla birlikte İbnü'l-Hâcib'in bir bütün olarak usul düşüncesini ve *el-Muhtasar*'ı ekseninde oluşan şerh-hâşiye geleneğini ele alıp inceleyen herhangi bir çalışma yapılmamıştır. İbnü'l-Hâcib'in usul eserleriyle ilgili modern dönemde yapılan bir çalışma, Bessâm Ali'nin *Münteha's-sûl*'ü merkeze alarak Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde hazırladığı (1405/1984) *el-Fikrû'l-usûlî inde İbni'l-Hâcib* adlı yüksek lisans tezidir. Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmanın giriş kısmında yazar konunun önemi ve metodu gibi hususları ele alırken, birinci bölümde siyasî, sosyal ve ilmî açıdan İbnü'l-Hâcib'in yaşadığı asırla ilgili bilgi vermekte, ailesi, eğitimi, hoca ve talebeleri ve ilmî hayatından bahsetmektedir. İbnü'l-Hâcib'in yaşadığı asrın usul düşüncesine hasrettiği ikinci bölümde medreseler, eğitim hayatı, dönemin usul telifatı ve İbnü'l-Hâcib'in usul eserinin kaynaklarına temas etmektedir. Yazar “el-Fikrû'l-usûlî inde İbni'l-Hâcib” başlığını taşıyan üçüncü bölümü üç kısma ayırmakta, ilk kısımda *Müntehâ*'nın adı, nüshaları, yazılış sebebi, üslûbu ve müellifin takip ettiği metot hakkında bilgi vermekte, kitabın içeriği olarak başlıca konularını sıralamakla yetinmektedir. İkinci kısımda İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'ye muhalefet ettiği yerler tespit edilmekte, üçüncü kısımda ise kendine mahsus bazı görüşleri ele alınmaktadır. Bu çalışma İbnü'l-Hâcib ile Âmidî arasındaki farklı görüşlerin olduğu noktaları tespit etmeye çalışması bakımından dikkate değerdir. Yazar İbnü'l-Hâcib'in çeşitli konularda Âmidî'ye muhalefet ettiği doksan mesele tespit etmiştir. Bununla birlikte merkezinde *Müntehâ*'nın bulunduğu ve daha çok tasvirî nitelikte olan bu çalışmada, eserin içerik tahlili, İbnü'l-Hâcib'in Âmidî dışındaki diğer kaynakları gibi konulara pek fazla yer verilmemiş, müellifin diğer eseri *el-Muhtasar*'dan ve şerhlerinden neredeyse hiç bahsedilmemiştir.

Mâcid b. Halîfe es-Sülemî 2009 (1430) yılında Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde hazırladığı *el-Mesâilü'l-usûliyye elletî hâlefe fihâ İbnü'l-Hâcib el-Âmidî cem'an ve dirâseten min hilâl kitâbeyi'l-İhkâm ve Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı yüksek lisans tezinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'da Âmidî'ye muhalefet ettiği hususları incelemektedir. Giriş ve üç ana bölümden oluşan bu çalışmanın giriş kısmında Âmidî ve İbnü'l-Hâcib hakkında bilgi verilmekte, araştırmaya konu olan usul kitapları kısaca tanıtılmaktadır. Birinci bölümde şer'î hüküm, sünnet ve icmâ konularında,

ikinci bölümde lugavî mebdeler ile lafız bahislerinden emir, umum-husus ve mücmel bahislerinde, üçüncü bölümde ise kıyas, istidlâl, tercih, ictihad ve taklit konularında İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'ye muhalefet ettiği yerler ele alınmaktadır. Bu çalışmayı birtakım teşebbüslerimize rağmen temin edemedik. Yine Muhammed Nâcî el-Ubeydî de “Muhâlefetü'l-İmâm İbnü'l-Hâcib li'l-İmâm el-Âmidî fi'l-icmâ min hilâl kitâbihî *Münteha's-sûl* (dirâse mukârene)” adlı makalesinde İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ* adlı kitabından hareketle onun icmâ konusunda Âmidî'ye muhalefet ettiği dört meseleyi ele almaktadır.¹²

İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ*'sı üzerine yapılan bir diğer çalışma da Ahmed Bouziane'nin 2009 (1430) yılında Cezayir Üniversitesi'nde hazırladığı *İhtiyârâtü İbni'l-Hâcib el-usûliyye elletî hâlefe bihâ fi'l-Müntehâ mezhebe'l-Mâlikiyye -dirâse, istikrâ'iyye, mukârene-* adlı yüksek lisans tezidir. Bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak Bouziane bu tezinde İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ*'sını onun Mâlikî mezhebine muhalefet ettiği konular açısından incelemektedir. Yazar bu çalışmasında ele aldığı meselelerde ilk önce tartışmanın odak noktası üzerinde durarak ele alınan meseleye ilişkin ittifak ve ihtilaf noktalarına işaret etmekte, ardından konuyla ilgili Mâlikî mezhebindeki görüşleri, İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği görüşü ve tarafların delillerini zikretmekte, akabinde bunları tartışmakta, sonda ise varsa ihtilafın pratik sonucuna temas etmektedir. Çalışma şer'î hükümler, deliller, lafız bahisleri, nesih, ictihad ve tercih konuları çerçevesinde ele alınmıştır.

Ferhat Koca *DİA*'daki “el-Muhtasar” maddesinde İbnü'l-Hâcib'in bu eserinin tanıtımını yapmış, içeriğiyle ilgili bilgi vermiş, kitap üzerinde yapılan bazı çalışmalara değinmiştir. Yaptığımız incelemede Koca'nın ansiklopedi maddesindeki “İbnü'l-Hâcib ve *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerinde Râzî etkisinin daha belirgin olduğu” şeklindeki tespitinin isabetli olmadığı kanaatine tarafımızdan ulaşılmıştır. Ayrıca söz konusu maddede Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye *el-Vâfî şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı bir eser nispet edilerek *el-Muhtasar* şârihleri arasında zikredilmesi de hatalıdır.

Bildiğimiz kadarıyla Türkçe'de İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve fıkıh usulü yönünü konu edinen müstakil bir eser veya araştırma bulunmamaktadır. Aynı şekilde *el-Muhtasar* etrafında gelişen şerh-hâşiye geleneğini konu edinen çalışmalar da yok denilecek kadar azdır. Bu bağlamda Tuncay Başoğlu'nun, *el-Muhtasar* şârihlerinden Adudüddin el-Îcî'yi çeşitli yönleriyle tanıtmayı hedefleyen *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* adlı derleme kitapta yer alan “Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı” başlıklı makalesi bu az sayıda çalışmalardan biridir.¹³ Yine Türkçe literatürde Kâdî Beyzâvî hakkında yapılmış on iki makaleden oluşan *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* adlı derleme de Beyzâvî'nin hayatına, çevresine, eserlerine, çeşitli yönleriyle düşünce dünyasına ve etkilerine nüfuz etmeyi ve eserleri üzerine gelişen şerh ve hâşiye tarzındaki literatürü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hacak ve Çelik,

¹² Muhammed Abdüssâhib Nâcî el-Ubeydî, “Muhâlefetü'l-İmâm İbnü'l-Hâcib li'l-İmâm el-Âmidî fi'l-icmâ min hilâl kitâbihî *Münteha's-sûl* (dirâse mukârene)”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, (2018), c. 2, sy. 53, s. 107-132.

¹³ Tuncay Başoğlu, “Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı”, ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* içinde, İSAM Yayınları, 2017, s. 429-476.

söz konusu derlemede yer alan “Kâdî Beyzâvî’nin Usul Düşüncesi” başlıklı makalede *Minhâcü’l-vüsûl* özelinde Beyzâvî’nin usule dair görüşlerini ayrıntılı olarak incelemiştir.¹⁴ Bu çalışmada *el-Muhtasar*’la ilgili diğer usul eseri *Mirsâdü’l-ifhâm* üzerinde pek fazla durulmamışsa da *Minhac*’dan hareketle Beyzâvî’nin mütekellimîn usul geleneğinde Fahreddin er-Râzî ve İbnü’l-Hâcib çizgileri bağlamında durduğu yere ve usul görüşlerine dair bazı önemli tespitler yer almaktadır.

¹⁴ Hasan Hacak –İ. Rabbani Çelik, “Kâdî Beyzâvî’nin Usul Düşüncesi” *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. M. Arıcı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 213-354.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÂCİB'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI

A. Adı, Ailesi ve Memleketi

İbnü'l-Hâcib diye bilinen Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus ed-Duvînî el-İsnâî el-Mısırî ed-Dımaşkî el-İskenderî el-Kürdî el-Mâlikî, 570 (1175) yılının sonunda Mısır'ın Yukarı Saîd bölgesinde yerleşen Kûs'a bağlı İsnâ (Esnâ)¹⁵ kasabasında doğdu.¹⁶ Bazı kaynaklarda 571'de doğduğu da söylenmektedir.¹⁷ Ebû Amr künyesi, Cemâlüddîn ise lakabıdır. Doğduğu yere nisbetle İsnâî, Mısır ve Dımaşk'ta yaşamış ve İskenderiye'de vefat etmiş olması sebebiyle de Mısırî, Dımaşkî ve İskenderî nisbeleriyle anılır.¹⁸ Ailesi aslen Duvîn şehrinde¹⁹ olup, ed-Duvînî, ed-Duvenî veya ed-Duveynî nisbesi bunu göstermektedir. Eyyûbîler'le yakın olan ve onlarla birlikte Duvîn'den ayrılp Mısır'a giderek İsnâ'ya yerleşen bir aileye mensuptur. Ailesi

¹⁵ Kelimenin ilk harfini kesre ile kaydeden Yâkût el-Hamevî, İsnâ'nın Yukarı Saîd bölgesinde Nil nehrinin güney batı kıyısında yerleşen bağ ve bahçeleriyle meşhur güzel bir kasaba olduğunu kaydeder (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, Beyrut: Dârü Sâdır, 1995, I, 189). Kelimeyi hemzenin fethasıyla *Esnâ* şeklinde kaydeden İbn Hallikân da Esnâ'yı Yukarı Saîd'in Kûs vilayetine bağlı küçük bir belde diye tanıtır (İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, III, 250; ayrıca bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût – Mahmûd el-Arnaût, Beyrut, VII, 405; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'idü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Sa'id*, nşr. Sa'd M. Hasan, Kahire 1966, s. 352).

¹⁶ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 250; İzzeddin Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, *Sılatü't-tekmile li-Vefeyâti'n-nakle*, thk. Beşşâr Avvâr Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî 2007/1428, s. 203; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, nşr. G. Bergstraesser, Kahire, I, 508; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut: 1405/1985, XXIII, 265; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 405; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, Beyrut, III, 559.

¹⁷ Çağdaşı olan tabakat yazarları doğum tarihi olarak çoğunlukla 570 yılını verirken Zehebî, İbnü'l-Cezerî ve Suyûtî gibi bazı müellifler 570 veya 571 yılında doğduğunu belirtmektedir (bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 265; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, Beyrut 1417/1997, s. 348; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl, II, 134). Ancak Zehebî ve İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği üzere 571 tarihi şüpheli olup yaygın kanaate göre İbnü'l-Hâcib 570 yılı sonunda doğmuştur.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefayât*, III, 248; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 265; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, nşr. Muhammed Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü'l-türâs, II, 189.

¹⁹ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 248; Muhammed b. Abdüsselâm el-Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâli'l-mezkûrin fî Câmi'i'l-ümmehât li'bni'l-Hâcib*, thk. Hamza Ebû Fâris - Muhammed Ebü'l-Ecfân, Trablus: Dârü'l-hikme, 1994, s. 311; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 265; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, Beyrut 1985, I, 138. Bugün Ermenistan sınırları içerisinde kalan Duvîn, kaynaklarda ayrıca Dvin, Devin, Duveyn ve Debîl şekillerinde de kaydedilmektedir. İbnü'l-Hâcib'in çağdaşı olan ve kendisiyle Kahire'de bilgi alışverişinde bulunmuş olan tabakat müellifi İbn Hallikân, Duvîn'in -dâl'in zammı ve vâv'ın kesriyle- Azerbaycan bölgesinin (iklim) kuzey tarafının sonunda Gürcistan ülkesiyle sınırdaki yer alan bir belde olduğunu söyler. Ona göre bu beldeden olanlar Duvînî/Duveynî ya da Duvenî olarak bilinir. Belde ismini Devin -dal harfinin fethasıyla- olarak kaydeden Yâkût el-Hamevî de bu şehrin Azerbaycan'ın Tiflis'e yakın sınırlarının sonunda Arrân nahiyesinde bulunduğunu belirtir. Bk. İbn Hallikan, *Vefayât*, I, 259, III, 248, 250; Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, II, 491. Söz konusu belde ile ilgili daha fazla bilgi için ayrıca bk. Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut 1997, I, 403; İbn Esîr, *Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdır, I, 517; Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdır, s. 109.

hakkında fazla bilgi yoktur. Kendisinden bahseden kaynaklarda Kürt asıllı olduğu belirtilmektedir.²⁰ Babası Ömer b. Ebû Bekr, Eyyûbîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) dayısının oğlu Kûs Emîri İzzeddin Mûsek el-Cekkû es-Salâhî'nin hâcibi olmuştur. İbnü'l-Hâcib lakabıyla tanınması ve şöhret bulması da bundan dolayıdır.²¹ Kaynaklar bu konuda neredeyse görüş birliği içindedir. Bununla birlikte yakın çağdaşı olan Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, *et-Tâli 'u's-sa'id* adlı eserinde, İbnü'l-Hâcib'in babasının hâcib olmadığı, ancak bazı emîrler ile dost ve arkadaş olduğu, babasının ölümü üzerine küçük yaşta yetim kalan Ebû Amr'ın bakımını hâciblerden birinin üstlendiği ve bu yüzden onun İbnü'l-Hâcib diye anıldığı şeklindeki bir rivayeti aktardıktan sonra önceki görüşün daha yaygın olduğunu bildirir.²² Zehebî, İbnü'l-Hâcib'in babasının mesleğini hâcib ve cündî (ordu mensubu) olarak kaydeder.²³ Bu da hâcibliğin o devirde sadece idarî âmirlik değil, aynı zamanda askerî bir rütbe olduğunu gösterir. Nitekim Sübkî de *Mu'idü'n-ni'am* adlı eserinde hâcibliğin önceki devirlerde kumandanlık diye isimlendirilen eski bir vazife olduğunu, hâcibe de ordu kumandanı dendiğini aktarır. Yine ona göre hâcib eskiden orduda davalara bakmaz, orduyu teftiş eder ve bu konuda emîre bilgi verirdi. Sübkî kendi döneminde ise Memlûklüler'in hâcibi davalara bakan biri olarak tanımladığını kaydeder.²⁴

B. Eğitim - Öğretim Hayatı

1. İsnâ'dan Kahire'ye: Tahsille Geçen Yıllar

Çocukluğunun ilk yılları İsnâ'da geçen İbnü'l-Hâcib, öğrenimine babasıyla birlikte küçük yaşta gittiği Eyyubilerin hâkimiyetinde olan Kahire'de başladı. Bu dönem Selâhaddin'in Fâtımî hanedanlığını ortadan kaldırıp Eyyûbîler hanedanlığını tesis ettiği bir dönemdi. İbnü'l-Hâcib'in hocaları ve okuduğu kaynaklar konusunda çok ayrıntılı olmasa da bazı bilgilere sahibiz. Bu bilgiler VI. (XII.) yüzyılın sonu ve VII. (XIII.) yüzyılın başında bu bölgedeki ilmî hayat hakkında birtakım fikirler vermektedir. İbnü'l-Hâcib, tamamen Eyyûbîler devrinde yaşamış ve ilmî faaliyetlerini de esasen Kahire ve Dımaşk'ta gerçekleştirmiştir. Eğitim öğretim bakımından İslâm tarihinin parlak bir dönemini teşkil eden Eyyûbîler devrinde Nureddin Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî ile halefleri, devlet adamları ve zengin kişiler tarafından başta Mısır ve Biladüşşam'da çok sayıda medrese inşa edilmiştir. İbnü'l-Hâcib'in yaşadığı bu dönemde İslâm dünyasının önemli merkezleri haline gelen ve ilmî bir canlılığa ev sahipliği yapan Kahire ve Dımaşk'ta güçlü bir medrese geleneği oluşmuş ve bu

²⁰ Örneğin bk. İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 248; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; a.mlf., , *el-'İber fî haberî men gaber*, nşr. Ebû Hacer Zağlûl, Beyrut 1985., III, 254; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508.

²¹ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 248; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, s. 265.

²² Üdfüvî, *et-Tâli 'u's-sa'id*, s. 356.

²³ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, s. 348; ayrıca bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134.

²⁴ Tâceddin es-Sübkî, *Makam ve Meselek Ahlakı, Mu'idü'n-ni'am*, haz. Harun Yılmaz, Muhammed Enes Midilli, İstanbul: YEK, 2019, s. 80-81; Hâciblik müessesesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, I, 490-491; Aydın Taneri, "Hâcib", *DİA*, XIV, 508-511; ayrıca bk. Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 212; Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 228-229.

medreselerde müderrislik yapan çok sayıda âlim yetişmiştir. Selahaddin devrinde Dımaşk'ta kırktan fazla, Halep ve Kahire'de on beşin üzerinde medrese bulunmaktaydı. Eyyûbîler dönemi sonunda Dımaşk ve Kahire'deki medreselerin sayısı giderek artarken, kurulan bu medreseler başka yerlerden âlimleri celbeden önemli ilim merkezlerine dönüşmüştür. Eyyûbîler dönemi boyunca siyasî açıdan Kahire öne çıkmış olmakla birlikte Dımaşk kültürel açıdan önemini korumaktaydı. Bu devirde sadece Dımaşk'ta doksandan fazla medresenin bulunduğu kaydedilmektedir.²⁵ Medrese Fâtîmî hanedanlığı sebebiyle Mısır'da nispeten geç ortaya çıkmıştır. Selâhaddin'in Fâtîmî hanedanlığını ortadan kaldırıp Eyyûbîler devletini kurduğu döneme gelinceye kadar, son dönem Fâtîmî halifelerinin Sünnî vezirlerince İskenderiye'de kurulmuş olan birçok medrese bulunmaktaydı. Selâhaddin Mısır'da ilk medreseyi 566 (1170) yılında Fustat'ta kurmuştu. Onun, haleflerinin, emirlerin ve diğer bazı kişilerin himayesinde Memlûk sultanlığının ilk yıllarına kadar Kahire ve Fustat şehirlerinde fıkıh ve diğer ilimlerin tedrisini yapmak için en az otuz iki medrese kurulmuştu.²⁶

İbnü'l-Hâcib, ilim tahsil sürecini başta Kahire medreseleri ve camileri olmak üzere farklı mekânlarda, farklı ilim dallarında ve her ilim dalı için farklı hocalardan ders okumak şeklinde gerçekleştirdi, çeşitli hocalardan kitaplar okudu ve bu kitaplar için icazet aldı. Eğitimine Kur'an'ı ezberlemekle başladı, ardından Mâlikî mezhebi fıkıhı üzere öğrenim gördü, daha sonra da Arap dili ve kıraatleri tahsil etti ve nihayet bu ilimlerde uzmanlaştı.²⁷ İbnü'l-Hâcib, o tarihlerde Kahire'ye yerleşen ve Fâziliyye Medresesi'nde kıraat, Arapça ve hadis dersleri veren, döneminde kıraat otoritesi olan Endülüslü Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'ye (ö. 590/1194)²⁸ bazı kıraatleri okudu; ondan Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) yedi kıraat (kırâat-i seb'a) hakkında yazdığı *et-Teysîr*'ini ve kendisinin bu medresede telif ettiği bahsi geçen eserin manzum şekli olan *Hırzû'l-emânî* (eş-Şâtîbiyye) adlı kasidesini²⁹ dinledi. Böylece kıraatler arasındaki farklılıkları zapt etme melekesi elde etti. Çeşitli ilimlere dair pek çok metni ezber bilen ve aynı zamanda hadis hâfızı olan bu hocasından ayrıca hadis dinledi, nahiv meclisinde hazır bulundu, dil ve edebiyat ilimleri (*teeddebe*)³⁰ tahsil etti.³¹ Meşhur nahiv ve kıraat âlimi Sıbtu'l-Hayyât'ın (ö. 541/1146) öğrencilerinden Ebû'l-Fazl Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî'den (ö. 599/1202) hocasının *el-Mübhic fi'l-kırâ'ati's-seb'a* adlı

²⁵ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, XII, 26; Nebi Bozkurt, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 325.

²⁶ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 19, 61.

²⁷ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 248; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, s. 264; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 314; Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508.

²⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bk. İbn Hallikan, *Vefayât*, IV, 71-74; Abdurrahman Çetin, "Şâtîbî, Kâsım b. Fîrruh", *DİA*, XXXVIII, 376-377.

²⁹ Şâtîbî'nin oldukça rağbet gören ve üzerine çok sayıda şerh kaleme alınan bu eserine şerh yazanlar arasında İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını ihtisar eden Takıyyüddin Ca'berî de bulunmaktadır. Ca'berî, bu esere *Kenzü'l-me'ânî* adıyla bir şerh yazmıştır.

³⁰ Klasik kaynaklarda dil ve edebiyat ilimlerinin öğretim ve öğrenimini ifade etmek için *teeddebe bi*, *teeddebe alâ* fiili kullanılır. Bu hem "birisinden edebiyat tahsil etmek" hem de "birisinin gözetiminde bu tahsili tamamlayıp mezun olmak" anlamına gelmektedir (bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 181).

³¹ Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 312; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 265; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353.

eserini okudu.³² Ders verdiği Kahire'deki Gaznevî Mescidi'ne nispetle Gaznevî diye anılan bu hocası, söz konusu mescitte mezhep dersleri veren bir Hanefî fakihî, nahiv ve kıraat âlimiydi.³³ Mısır'ın "şeyhü'l-kurrâ"sı olan³⁴ Ebü'l-Cûd Gıyâs b. Fâris el-Lahmî'den (ö. 605/1209) kıraat-i seb'ayı okudu. Aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in ders arkadaşı devrin tanınmış kıraat ve tefsir âlimi Mısırlı Alemüddin Sehâvî'nin de hocası olan Ebü'l-Cûd, bir süre Fustat'taki el-Câmiu'l-atîk diye adlandırılan Amr b. el-As Camii ve Emir Mûsek mescidinde, daha sonra da Şâtîbî'nin ölümü ile boşalan Fâziliyye Medresesi'nde vefatına kadar dersler vermiştir.³⁵ İbnü'l-Hâcib, Şâtîbî'nin yanı sıra İbnü'l-Bennâ'dan³⁶ ve diğer bazı hocalardan dil ve edebiyat alanında dersler aldı.³⁷ Ebû Tâhir İsmâil b. Sâlih b. Yâsîn (ö. 596/1199),³⁸ Mısırlı Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî (ö. 598/1201),³⁹ *Târîh-i Harrân* yazarı Ebu's-Senâ Hammâd b. Hibetullah el-Harrânî el-Hanbelî (ö. 598/1202),⁴⁰ muhaddis Fâtıma bint Sa'd el-Hayr (ö. 600/1203),⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd b. Hâmid el-Ertâhî el-Hanbelî (ö. 601/1205)⁴² ve başkalarından hadis dinledi. İbn Hallikân, adı geçen isimlerden edip ve kâtip olan Hibetullah el-Bûsîrî'nin hadiste "semâât-ı âliye ve rivâyât-ı müfrede"ye sahip olduğunu, âlî isnadlı rivayetlerde küçük ravileri büyük ravilere bağladığını ve yaşadığı VI. (XI.) yüzyılın sonunda onun mertebesinde bir benzerinin bulunmadığını zikreder.⁴³ İbnü'l-Hâcib'in hoca listesinden de anlaşılacağı üzere ilme ve ilmin aktarımına erkekler hâkimdi, ama kendisini hadis ilmine adanmış Fâtıma bint Sa'd el-Hayr gibi dikkat çekici bazı istisnalar da vardı.

³² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 315; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508, II, 286.

³³ Hayatı hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 286; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 464, 498.

³⁴ İbnü'l-Cezerî onun için *intehet ileyhi meşihatü'l-ikrâ' bi'd-diyâri'l-Mısıriyye* (Mısır diyarında kıraat şeyhliği ona kaldı) ifadesini kullanmaktadır (*Gâyetü'n-nihâye*, II, 4). Bu ifade kıraat alanında önceki şeyhin öldüğü ve şeyhliğin ona kaldığı anlamına gelmektedir.

³⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 320; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508, II, 4; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 498; a.mlf., *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134, 241.

³⁶ İbnü'l-Hâcib'in hocaları arasında zikredilen İbnü'l-Bennâ'nın kimliği konusunda net bir bilgi yoktur. Kılıç'ın adını Muhammed b. Ömer el-Bennâ olarak kaydettiği (Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, XXI, 55) bu zat, büyük ihtimalle *et-Tekmile* ve *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'da Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mevhûb İbnü'l-Bennâ olarak kaydedilen sûfidir. 536'da (1141-42) doğmuş ve 612 (1216) yılında Dimaşk'ta vefat etmiş olan İbnü'l-Bennâ, Şafîî fakihî mutasavvıf İbnü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin ihtisas öğrencisi olmuştur. Bağdat, Mekke, Mısır ve Şam'da hadis rivayet etmiştir. 607 (1210-11) yılında Mısır'a gelerek Kahire'deki Saîdiyye Hankahı'na yerleşmiş ve burada hadis rivayet etmiştir (bk. Zekiyyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm el-Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtü'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984/1405, II, 353-354; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 58-59; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 97). Bu zat daha zayıf bir ihtimalle Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerîm Nasr b. Mübarek el-Vâsîfî İbnü'l-Bennâ (ö. 622/1225) da olabilir. Bu zat, Mekke, Mısır, İskenderiye, Dimyat ve Kûs'ta hadis rivayet etmiştir. Bk. Münzirî, *et-Tekmile*, III, 140-141; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 247-248.

³⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134; Muhammed Bâkir Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmailiyyan, Kum: 1971, V, 176.

³⁸ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508; İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, VIII, 297.

³⁹ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508.

⁴⁰ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; İbn Nâsirüddin, *Tavzîhü'l-müştebih*, nşr. M. Nâim Araksûsî, Beyrut 1414/1993, IV, 60; İbn İmâd, *Şezerât*, VI, 545-546.

⁴¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; hayatı hakkında bk. İbn İmâd, *Şezerât*, VI, 564; M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma bint Sa'd el-Hayr", *DİA*, XII, 228.

⁴² Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 11; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 188.

⁴³ İbn Hallikan, *Vefayât*, VI, 67-68; ayrıca bk. Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 375.

İbnü'l-Hâcib'in Mısır'da usul okuduğu bir hocası Mâlikî şeyhi Ebû Mansûr Zâfir b. Hüseyin el-Ezdî el-İskenderânî'dir (ö. 597/1201).⁴⁴ Bu zat, doğum yeri olan İskenderiye'de İbn bint Mu'âfâ diye bilinen Ebû Tâlib Sâlih b. İsmâil'den Mâlikî fikhî tahsil etmiş ve ondan mezun olmuştur. Daha sonra Mısır'a gelerek buradaki el-Câmiu'l-atîk'e bitişik olan Mâlikîyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiş ve vefatına kadar uzun süre ders vermiştir. İbnü'l-Hâcib fikhî ve usul derslerini ondan bu sırada okumuş olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in öğrencilerinden olan hadis hâfızı Münzirî (ö. 656/1258), Ebû Mansûr Zâfir'den burada çok sayıda kişinin istifade ettiğini, Şâfiî ve Mâlikî bir topluluğun kendisinden mezun olduğunu belirtir ve onun bahsi geçen medresede günün ilk yarısında ders verdiğini, öğlen ile ikindi namazları arasında münâzara tertiplediğini, ikindiden sonra yine derse devam ettiğini, akşam ile yatsı namazı arasında tekrar münâzara düzenlediğini aktarır.⁴⁵

İbnü'l-Hâcib'in fikhî alanında ileri düzey eğitim aldığı bir diğer hocası fakih ve usul âlimi Şemseddin Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ali el-Ebyârî'dir (ö. 616/1219).⁴⁶ Ebyârî'nin hocası olduğu İbnü'l-Hâcib'in kendi ifadesiyle sabittir.⁴⁷ Kadî nâibliği yapan ve İskenderiye'de ders veren Ebyârî, kelâm, usul ve fikhî bilgisi konusunda dönemin önde gelen Mâlikî âlimlerinden biri idi. İbnü'l-Hâcib'in bu hocasından İskenderiye'de ders almış olması muhtemeldir. Usul alanında Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*'ına *et-Tahkîk ve'l-beyân* adıyla bir şerh yazmış, tasavvuf alanında Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* tarzında *Sefînetü'n-necât* ve fıkha dair *Tekmile* adlı eserler kaleme almış, ayrıca Mâlikî fakih Ebû Saîd el-Berâzî'nin (ö. 430/1039'dan sonra) fıkha dair *et-Tehzîb*'ini şerhetmiştir.⁴⁸ Şâfiî fakih ve dilci Bahâeddin İbn Akîl (ö. 769/1367) onun usulde Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) üstün olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹ Fikhî hocaları arasında kendisine itimat ettiği bu hocasının ayrı bir yeri vardır. İbnü'l-Hâcib, Ebyârî'nin gözetiminde uzun bir silsileye dayalı olarak Mâlikî fikhî okudu ve onun ileri seviyede öğrencisi durumuna geldiği bu tahsil süreci sonunda öğrendiği bu ilim dalında ondan mezun oldu.⁵⁰ *el-Hikemü'l-'Atâ'iyye* adlı eseriyle tanınan meşhur

⁴⁴ Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 311.

⁴⁵ Münzirî, *et-Tekmile*, I, 387-388; ayrıca bk. Zehebî, *el-İber*, III, 118; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 537; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 454; Tenbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 205.

⁴⁶ Üdfüvî, Zehebî ve bunları esas alan bazı kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'in fikhî eğitimi aldığı hocası Ebyârî'nin adı Ebû Mansûr künyesiyle geçmektedir (Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; a.mlf., *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, s. 348; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134). Hayatından bahseden kaynaklarda Ebû'l-Hasan Ali el-Ebyârî'nin kendisinden Ebû Mansûr künyesiyle söz edildiğine dair bir kayda rastlanmamıştır. Her ne kadar Kılıç Ebû Mansûr Ebyârî ve Ebû'l-Hasan Ebyârî'yi iki ayrı şahıs olarak zikrediyorsa da (Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", s. 55) biz bunların aynı şahıs mı, yoksa iki ayrı şahıs mı olduğunu tam olarak tespit edemedik. Bununla birlikte bunların aynı şahıs olma ihtimali daha yüksektir. Dahası burada İbnü'l-Hâcib'in kendisinden usul okuduğu yukarıda ismi geçen Ebû Mansûr Zâfir b. Hüseyin el-Ezdî'nin künyesiyle Ebyârî'nin künyesinin karıştırılmış olmasından kaynaklanan bir hata da söz konusu olabilir.

⁴⁷ Üdfüvî, *el-Bedrü's-sâfir*, I, 182-188; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, I, 244-245.

⁴⁸ Vefat tarihi bazı kaynaklarda 618 (1221) olarak zikredilir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, II, 121-123. Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 455; Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 166-167; Ebû'l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh* (neşredenin girişi), I, 127-139.

⁴⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, II, 122; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 454-55.

⁵⁰ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 478-479; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, I, 225; Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 239-241; Suyûtî Ebyârî'nin biyografisinden söz ederken, "İbnü'l-Hâcib ondan mezun oldu (*Ve teharrece bihi İbni'l-Hâcib*)" ifadesini kullanır (Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 455). Sözlükte "dışarı çıkmak, mezun olmak" anlamlarına gelen *teharrece* fiili,

sûfî İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) dedesi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Atâillâh (ö. 612/1215) da İbnü'l-Hâcib'in ders arkadaşı olmuş ve Ebyârî'den beraber fıkıh dersleri almışlardır.⁵¹ Bazı icâzetnâmelerde Ebyârî'nin fıkıh eğitimini fakih Ebü't-Tâhir İsmâil b. Mekkî b. Avf'tan (ö. 581/1185) aldığı, İbn Avf'ın da Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Endülüslü öğrencisi olan Ebû Bekr Muhammed et-Turtûşî'den (ö. 520/1126) okuduğu ifade edilmektedir.⁵² Buna göre İbnü'l-Hâcib'in hocası Ebyârî üzerinden önce mezhep imamı Mâlik'e ve ardından Hz. Peygamber'e ulaşan kesintisiz fıkıh silsilesi şu şekildedir: Ebü'l-Hasan el-Ebyârî > Ebü't-Tâhir İsmâil b. Mekkî b. Avf > Ebû Bekr et-Turtûşî > Ebü'l-Velîd el-Bâcî⁵³ > Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) > İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996) > Ebû Bekir İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî (ö. 333/944) > Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (ö. 289/902) > Sahnûn (ö. 240/854)⁵⁴ > İbn Ziyâd el-Absî (ö. 183/799), Abdurrahmân İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) ve Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820) > Mâlik b. Enes (ö. 179/795) > Nâfi' (ö. 117/735) > Abdullah b. Ömer (ö. 73/693).⁵⁵ Bu silsilede yer alan ve İbnü'l-Hâcib'in de fıkıha dair yazdığı muhtasar kitabında "üstad" diye atıfta bulunduğu⁵⁶ Ebû Bekr et-Turtûşî, VI. (XII.) yüzyılda Endülüs Mâlikî çevresi ile Mısır çevresi arasında bir köprü vazifesi görmüştür. İbn Haldûn, Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan ve zamanla birbirinden farklılaşan Kayrevan, Kurtuba, Irak çevresi ile bu sonuncusuna tâbi olan Mısır çevresinden söz ederken sonraları bu tarîklerin birleşip kaynaştığını, Mısır ve İskenderiye ahalisinin V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında (h. 476) Endülüs'ten doğuya göç ederek İskenderiye'ye yerleşen ve burada Mâlikî fıkıhını tedris eden Turtûşî vasıtasıyla Endülüs Mâlikî tarîki ile Mısır tarîkini birleştirdiklerini ifade eder.⁵⁷ İleride göreceğimiz üzere İbnü'l-Hâcib'in fıkıh eserine şerh yazan birçok şârihi onun öğrencileri vasıtasıyla İmam Mâlik'e bağlayan bu kesintisiz zincire dahil olacaktır. Öte yandan bu silsile Turtûşî'nin hocası Bâcî üzerinden onun hocaları Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Ebû Abdullah es-Saymerî gibi meşhur Şâfiî ve

dönemin kaynaklarında sıkça hususi bir ilim dalında muayyen bir hocadan "mezun olan" öğrenciyi göstermek üzere kullanılır. Bu terimin genel anlamı, öğrencinin öğrenim gördüğü muayyen bir ilim dalında eğitimini tamamladığıdır ve artık gözetim zorunluluğunun bulunmadığı ima edilmektedir. Mezun olan kişi, artık başkalarının öğrencisi olmaktan çıkar ve müstakil bir âlim olur (bk. Dewin Stewart, "Memlük Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası", s. 58-59).

⁵¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 167; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, I, 456. Ebû Muhammed Abdülkerîm İskenderiye'de tanınmış Maliki fakihî idi. Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* ve *et-Tehzîb* adlı eserlerini ihtisar etmiş, ayrıca ikincisine *el-Beyân ve't-takrîb fî şerhi't-Tehzîb* adlı yedi ciltlik hacimli bir şerh yazmıştır. Bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 167.

⁵² Ebyârî, *et-Tahkîk*, neşreden giriş, I, 138; Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *DİA*, XXXXI, 430.

⁵³ Bu icazet silsilesinde Ebü'l-Velîd el-Bâcî'de hocası Ebü'l-Asbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Kurtubî (ö. 486/1093) üzerinden ayrılan ayrı bir tarik için bk. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, thk. Muhammed Haccî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1408/1988, s. 453-454; Yine bu silsilenin Bâcî'nin hocası Ebû Zer el-Herevî ve onun hocası İbnü'l-Kassâr ile onun hocası Ebû Bekir el-Ebherî üzerinden İmam Mâlik'e uzanan diğer bir tariki için bk. Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâm eş-Şihâbü'l-Karâfî: Halkatü vasl beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik fi'l-karni's-sâbi'*, Rabat: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1417/1996, I, 211-213.

⁵⁴ Sahnûn Mâlik'in öğrencilerinden İbn Ziyâd el-Absî, İbn Kâsım ve Eşheb'in yanı sıra Kahire ve Medine'de onun başka öğrencilerinde de dersler almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn", *DİA*, XXXV, 534-538.

⁵⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 258; Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 322, 656, 661-662, 674.

⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 528.

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 195-196; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 75-76; a.mlf., *Mukaddime* (çev. Uludağ), II, 808-810.

Hanefî âlimlerine uzandığı gibi,⁵⁸ Bâcî'nin hocası olan *Sahîh-i Buhârî* râvilerinden Horosanlı hadis hâfızı Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) üzerinden de Mâlikî Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye uzanmaktadır.⁵⁹

Endülüslü meşhur seyyah İbn Cübeyr Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî de İbnü'l-Hâcib'in hocaları arasında zikredilir. Belensiyeli (Valencia) İbn Cübeyr, hicri 578-581 yılları arasında Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye'ye yaptığı seyahatle ilgili *Rihletü'l-Kinânî* veya *Rihletü İbn Cübeyr* olarak tanınan ünlü seyahatnamesini yazmıştır. O, 585-587 yılları arasında gerçekleştirdiği ikinci hac yolculuğunun arkasından 601 (1204) yılında çıktığı üçüncü hac yolculuğunun dönüşünde İskenderiye'ye yerleşmiş ve 614'te (1217) orada vefat etmiştir.⁶⁰ İbnü'l-Hâcib'in kendisinden ders aldığını kaydeden Mahlûf ondan ne okuduğunu belirtmemiştir.⁶¹ İbnü'l-Hâcib ondan muhtemelen bu üçüncü seyahati sırasında okumuş olmalıdır.

İbnü'l-Hâcib'in Kahire'de iken birkaç defa Dımaşk'a gittiği ve buradaki hocaların derslerine devam ettiği bilinmektedir. Ancak hangi hocalardan ilim aldığı ve hangi kitapları okuduğu hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Bununla birlikte sıkı bir şekilde derslerle işgal eden İbnü'l-Hâcib, bu konuda o kadar ilerledi ki Cezerî'nin kaydettiğine göre çalışkanlığı örnek gösterilir oldu.⁶² Muhaddis Ebû Muhammed Kâsım b. Ali İbn Asâkir'den (ö. 600/1203) Dımaşk'a geldiği bu yıllarda istifade etti. Dönemin büyük hadis bilgini Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) oğlu olan ve onun gibi hadis ve tarihçi yönüyle öne çıkan Kâsım İbn Asâkir, babasının ölümünden sonra Şam'da Emeviyye Camii'nde hadis okutmaya başlamış, daha sonra Nûreddin Mahmûd Zengî'nin yaptırdığı Dârü'l-hadis-Nûriyye'de vefatına kadar müderrislik yapmıştır.⁶³ Kâsım İbn Asâkir'in vefat tarihi göz önüne alındığında İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'a ilk geliş tarihinin 600 (1203) yılından önce olduğu ve kendisinden o sırada bahsi geçen mekanlarda hadis dinlediği söylenebilir.⁶⁴ Kendisinden rivayette bulunduğu Arap dili ve kıraat âlimi, muhaddis Ebü'l-Yümn Zeyd b. el-Hasen el-Kindî'den (ö. 613/1217) Dımaşk'ta istifade etmiş olabileceği gibi kendisinden Mısır seyahati sırasında da faydalanmış olabilir. Sıbtü'l-Hayyât'ın talebelerinden olan, dil ve edebiyat ilimlerinde devrinin yegânesi olarak görülen Ebü'l-Yümn'ün uzun yaşaması nedeniyle döneminde kıraat ve hadiste âlî isnada sahip tek kişi olduğu söylenir.⁶⁵

Yine hocaları arasında zikredilen Şam kâdîlkudâtı Şemseddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Halîl b. Saâde el-Huveyyî'den (ö. 637/1240) de Dımaşk'ta bulunduğu dönemlerde istifade etmiş

⁵⁸ Hayatı hakkında bk. Ahmet Özel, "Bâcî", *DİA*, 1991, IV, 414-415.

⁵⁹ Hayatı hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî", *DİA*, 1994, X, 269-270.

⁶⁰ Hayatı hakkında bk. Zehebî, *el-İber*, III, 163; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 45-46; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 174-175; Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Cübeyr", *DİA*, XIX, 400-402.

⁶¹ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 167; Abdullah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 65.

⁶² Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 182; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508-509.

⁶³ Kemal Sandıkçı, "İbn Asâkir Ebû Muhammed", *DİA*, 1999, XIX, 320-321.

⁶⁴ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 508-509.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefayât*, II, 339-342; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 312; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 34-40; Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *DİA*, X, 351-352.

olmalıdır.⁶⁶ Ahmed el-Huveyyî yoluyla İbnü'l-Hâcib'in hoca silsilesi Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) kadar gitmektedir. Doğduğu yer olan Azerbaycan'ın Huvey (Hoy) şehrine nisbetle İbnü'l-Huveyyî diye bilinen⁶⁷ Ahmed b. Halil, Sübkî'nin verdiği bilgiye göre Horasan'da Râzî'den kelim ve usul okumuştur. Başka bir rivayete göre ise Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin el-Mısırî'den (ö. 618/1221) okudu.⁶⁸ Ayrıca Şâfiî fakihi Râfiî'den fıkıh, Alâuddin Tâvûsî'den cedel ilmi tahsil etmiş, Dımaşk'ta İbnü's-Salâh'tan hadis dinlemiştir. İbnü'l-Hâcib'den on üç yaş küçük olan (doğumu 583/1187) fakat ondan daha erken vefat eden Huveyyî, 623 (1223) yılında Şam'a kâdilkudât olarak atanmıştır.⁶⁹ Fakih, usûlcü, mütekellim ve münazaracı yönüyle öne çıkan ve usul, felsefe, nahiv, aruz ve cedel gibi çeşitli ilimlere dair birçok eser telif eden Huveyyî, Rükneddin Amîdî'nin cedel ilmine dair muhtasar kitabı *el-İrşâd*'ı şerhetmiş, yine onun *en-Nefâ'is*'ini *'Arâ'isü'n-Nefâ'is* adıyla ihtisar etmiştir.⁷⁰ İbnü'l-Hâcib'in yukarıda adı geçenler dışında başka hocaları da vardır. Kendisiyle aynı hocalardan ders alan kıraat ve tefsir âlimi Alemüddin Sehâvî (ö. 643/1245)⁷¹ ve hadis ve ricâl bilgini İbn Nukta (ö. 629/1231) gibi isimlerden rivayette bulunmuştur.⁷² İbnü'l-Hâcib, Mısır ve Dımaşk'ta hadis rivayet etmiştir.⁷³

Ağırlıklı olarak Mısır ve kısa aralıklarla gittiği Dımaşk medreseleri, cami ve mescitler gibi diğer ilim merkezlerinde yetiştikten sonra ders vermeye başlayan İbnü'l-Hâcib'in, *el-Emâlî*'sinde düştüğü tarihlerden 609-616 (1212-1219) yılları arasında Kahire'de tedris faaliyetlerinin içinde olduğu ve burada mezun olduğu Fâziliyye Medresesi'nde belirli bir süre ders verdiği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Selâhaddin'in veziri ve divân reisi Kâdî el-Fâzıl (ö. 596/1200) tarafından 580 (1184) yılında Şâfiîler ve Mâlikîler için kurulan bu medreseye yüz bin cilt kitaptan oluştuğu söylenen muazzam bir kütüphane vakfedilmişti. Bu kütüphanede daha ziyade edeb ilimleri ve kıraat

⁶⁶ İbn Sübkî, *Tabakât*, VIII, 16.

⁶⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, II, 408; İsnevî, *Tabakât*, I, 240-241; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 320.

⁶⁸ İsnevî, *Tabakât*, I, 241; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 16; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 320. Kutbüddin el-Mısırî es-Sülemî aklî ilimlerde, özellikle İbn Sinâ felsefesinde oldukça yetkin biri idi. İbn Sinâ'nın *el-Kânûn*'unu ve Râzî'nin *el-Muhassal*'ını şerhetmiştir. Ayrıca Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) ve Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) de aklî ilimlerde hocası olmuştur. Bk. Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 26 (2011), s. 9-10.

⁶⁹ İbn Nazîf el-Hamevî, *et-Târîhu'l-Mansûrî: Telhîsü'l-Keşf ve'l-beyân fî havâdisi'z-zamân*, nşr. Ebü'l-İd Dûdû, Dımaşk: 1401/1981, s. 122.

⁷⁰ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 169; Zehebî, *el-İber*, III, 229; İsnevî, *Tabakât*, I, 240-241; İbn Sübkî, *Tabakât*, VIII, 16-17; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, II, 70-72; İmâd, *Şezerât*, VII, 320-321; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 121, Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 69, II, 1113, 1966.

⁷¹ Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 312; Tayyar Altıkulaç, "Alemüddin Sehâvî", *DİA*, XXXVI, 311-313.

⁷² Abdullah Aydınlı, "İbn Nukta", *DİA*, XX, 232; Zehebî, *el-İber*, III, 317-318; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 723-726.

⁷³ Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203.

⁷⁴ *el-Emâlî*'nin Kahire'de yazılan bölümleri için bk. İbnü'l-Hâcib, *Kitâbu Emâlî İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, Beyrut: Dârü'l-cil - Amman Dârü Ammâr, 1409/1989, (h. 609) I, 130, II, 687, 689, (h. 610) I, 136, 147, 357, (h. 612) I, 150, 183, 224, 643, (h. 613) I, 116, 118-119, 121, 123, 132-133, 138, 141-142, 146, 151-152, 154, 243, 304, 316, 342, II, 683, 691, (h. 614) I, 131, 143, 245, II, 684, 790, (h. 615) I, 124, 126, 179, 184, 215, 277, 375, II, 519, 520-521, 582, (h. 616) I, 127, II, 557, 691, 693-694, 701.

derslerinin verildiği okuma salonu (*kâ'atü'l-ikrâ*) da bulunmaktaydı.⁷⁵ İbnü'l-Hâcib'in Fâziliyye'deki tedris faaliyetinin ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, onun 615 (1218) yılında bu medresede bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁷⁶ Burada *mütesaddir* kadrosunda bulunan İbnü'l-Hâcib, bu büyük kütüphaneden yararlanma fırsatı bulmuş ve bu süre zarfında birçok talebe yetiştirmiştir.⁷⁷ Dile dair çeşitli açıklamalarını ihtiva eden emâlîlerine bakılırsa buradaki tedris faaliyetinin nahiv merkezli olduğu ve Arap dili ve edebiyatı konularındaki bu imlâ meclislerinin ilgi gördüğü anlaşılr. Nitekim *el-Emâlî*'sindeki bir kayda göre Kahire'de 612 yılında düzenlenen bir imlâ meclisi Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Kâmil Nasîrüddîn Muhammed'in (ö. 635/1238) huzurunda gerçekleşmiştir.⁷⁸ Kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'in Kahire'de Fâziliyye dışında derslerini nerelerde okuttuğuna dair hiçbir mekân vurgusu yoktur. İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair eserlerini telif etmeye başlaması Kahire döneminde olmuştur. Nitekim Arap nahvine dair meşhur muhtasar eseri *el-Kâfiye*'yi bu dönemde yazdığı anlaşılr. *el-Emâlî*'sinde yer alan ve 615 yılında Fâziliyye Medresesi'nde yazdırılan bazı emâlîlerde *el-Mukaddime* adıyla da anılan *el-Kâfiye*'ye dönük atıflar bulunması eserin bu tarihte veya öncesinde yazılmış olduğunu gösterir.⁷⁹

Muhtemelen beşinci Haçlı Seferi zamanı, Haçlıların 616'da (1219) Dimyat'ı ele geçirip Kahire'ye doğru yürümek için hazırlıklar yapmaları ve şehre yönelik tehditleri kuvvet kazanınca⁸⁰ Kahire'den ayrılarak Şam'a yönelen İbnü'l-Hâcib, *el-Emâlî*'sindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre 616 yılının sonlarına doğru birkaç ay Gazze ve Kudüs'te kalıp buralarda ders verdikten sonra⁸¹ 617 (1220) yılının başında Dimaşk'a geçmiştir.⁸² Onun Kudüs'ten ayrılıp Dimaşk'a gitmesinde burada baş gösteren siyasi çalkantılar ve iç karışıklıklar etkili olmuş olmalıdır. Zira dönemin kaynakları Selâhaddin tarafından fethinden beşinci Haçlı seferinin düzenlenişine kadar sıkı biçimde müslümanların elinde kalan şehrin, bu tarihte Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın Haçlıların Kudüs'e yönelme ihtimalleri kuvvetlenince, tekrar Haçlıların eline geçmesi ihtimaline karşı surlarını yıktırma yoluna gittiği ve bunun üzerine derin bir endişe ve korkuya kapılan halkın Kudüs'ü terk ederek başta Bilâduşşam'ın en önemli şehri olan Dimaşk olmak üzere daha güvenli olan başka

⁷⁵ Fâziliyye Medresesi ve kütüphanesi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-'itibâr bi-zikri'l-hitât ve'l-âsâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418, IV, 204-206; ayrıca bk. Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517) Scribes, Libraries and Market*, BRILL, 2018, s. 8-10.

⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, I, 519.

⁷⁷ Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; Hüseyinî, *Sılatü't-tekmile*, s. 203; *Mütesaddir* kadrosu ve bu terimin içerdiği anlam için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 297-307.

⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, II, 643-644.

⁷⁹ İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, II, 519-521, 582.

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Jean Richard, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Özge Özdemir, İstanbul: Selenge Yayınları, 2022, s. 312-319; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997, s. 183-194; a.mlf., "Haçlılar", *DİA*, XXIV, 539-540; M. Serdar Bekar, "el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed", *DİA*, XXIX, 68.

⁸¹ *Emâlî*'nin Gazze ve Kudüs'te yazılan bölümleri için bk. İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, I, 180, 365, II, 548-550, 701.

⁸² Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 180; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, II, 3-4.

şehirlere göç ettiğinden bahsetmektedir.⁸³ Dolayısıyla bu tarihte Kudüs'ü terk ederek Dımaşk'a gidenler arasında İbnü'l-Hâcib de bulunmaktaydı. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'in genel olarak Kahire'den ayrılıp Dımaşk'a gitme kararını sadece bahsi geçen olaylara bağlamak da yeterli bir açıklama olmayabilir. Bu tercihte bilmediğimiz başka durumlar de etkili olmuş olabilir.

2. Kahire'den Dımaşk'a Gidiş

Aslında daha önce gençlik yıllarında birkaç defa Mısır'dan Dımaşk'a giden İbnü'l-Hâcib son gidişi olan 617 (1220) yılına kadar oraya kalıcı olarak yerleşmemiştir.⁸⁴ İbnü'l-Hâcib Dımaşk'a gittiği dönemde kırk beş yaş civarındaydı, dolayısıyla ilmî kariyerinin olgunluk dönemindeydi. Endülüs'ten çıkıp Mısır, Hicaz ve Irak'a uzanan seyahati boyunca birçok şehir gören ünlü seyyah hocası İbn Cübeyr, 580 (1184) yılındaki ziyareti sırasında “Doğunun cenneti, İslâm beldelerinin mührü ve şehirlerin gelini” diye tavsif ettiği Dımaşk'ın güzelliklerinden övgüyle söz eder.⁸⁵ Dımaşk söz konusu dönemde İslâm dünyasının en önemli siyasi, ilmî ve kültürel merkezlerinden biri idi.⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, vatan edindiği Dımaşk'ta yoğun tedris faaliyetleri içinde bulundu, Emeviyye Camii'nde Mâlikîlere ait zâviyede ve Salâhiyye Medresesi'nde dersler vermeye başladı. Selâhaddin Eyyûbî'nin kurucusu (vâkıfı) olduğu Mâlikî zâviyesi, caminin batısında, Hanbelîler'e ait mihrabın kuzeyinde bulunmaktaydı. İbnü'l-Hâcib burada fıkıh, Arap dili ve kıraat dersleri verdi.⁸⁷ İnşasına Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 569/1174) zamanında başlanan ancak Selâhaddin döneminde tamamlanan Salâhiyye Medresesi'nin Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde Dımaşk'ta yapılan tek Mâlikî medresesi olduğu belirtilmektedir.⁸⁸ Nuaymî kitabında Dımaşk'ta bulunan Mâlikîler'e ait dört adet mekânı incelerse de⁸⁹ bahsi geçen zâviye ile Salâhiyye dışındaki diğer ikisi sonraki devirde kurulmuştur. Dolayısıyla Salâhiyye'nin en azından VII. (XIII.) asrın ikinci yarısına kadar Mâlikîler için Dımaşk'taki esasen tek medrese olma özelliği devam etti. Şehir surları içindeki Nûriyye bîmâristanının yakınlarında kurulan bu medrese, banisi Nûreddin Zengî'ye nispetle Nûriyye Medresesi diye de anılmaktadır.⁹⁰ Bu medresenin ilk müderrisleri arasında yer alan İbnü'l-Hâcib, burada Mâlikî fıkının yanı sıra nahiv, kıraat ve iki usûl (*asleyn*) yani usûlüddin denen kelâm ve fıkıh usulü gibi

⁸³ Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nureddin Elhüseyni, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, s. 226-230; Harun Yılmaz, “Eyyûbî Dönemi Beytülmağdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon”, s. 149.

⁸⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 182; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 314; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 176; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509.

⁸⁵ İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1964, s. 234; ayrıca bk. İbni Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2003, s. 191.

⁸⁶ Dımaşk'ın Eyyûbîler dönemindeki konumu ile ilgili bk. Cengiz Tomar, “Şam”, *DİA*, XXXVIII, 313.

⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, II, 545; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 160, 182; İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 249; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 315; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 134; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3-4, 9.

⁸⁸ İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, nşr. Sâmî ed-Dehân, Dımaşk 1375/1956, s. 253; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 314-315; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3, 8; Hasan Şümeysânî, *Medârisü Dımaşk fî'l-asri'l-Eyyûbî*, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1983, s. 96-97. Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 113.

⁸⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3-9.

⁹⁰ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 253; Emevî, *et-Ta'rîf bi'r-ricâl*, s. 314-315; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3, 8.

farklı ilim dallarında dersler verdi.⁹¹ Buradaki görevini Dımaşk'tan ayrılıp Mısır'a döneceği tarihe kadar yaklaşık yirmi yıl boyunca sürdürdü, daha sonrs şehirden ayrıldığında hem Mâlikî zaviyesindeki hem de Salâhiyye Medresesi'ndeki tedris vazifesini kendisinden sonra öğrencisi Zeynüddin Abdüsselâm b. Ali b. Ömer ez-Zevâvî (ö. 681/1282) devam ettirdi.⁹² İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'a geldikten sonra ders verdiği yerlerden birisi de kasır altındaki cami idi.⁹³

Onun için kullanılan kelimeler bu medreselerde mansıp sahibi olduğu anlamını taşımaktadır. Ebû Şâme İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'taki tedris faaliyetinden söz ederken onun için “müderres” ve “şeyh” unvanını kullanır. Müderres kelimesini onun fıkıh dersi verdiğini ifade etmek üzere kullanırken, “kıraat ve Arap dili ilimlerinde *müstefîdûn* (istifade edenler) için şeyh” olduğunu belirtir.⁹⁴ Bu iki terim ders veren kişiler arasında en yüksek düzeye ulaşmış olanları, medresede en yüksek rütbeli ilim adamını tanımlamak için kullanılırdı.⁹⁵ Bu, her ne kadar müderresin medresede yalnızca fıkıh dersi veren kimse olduğu⁹⁶ anlamına gelmiyorsa da İbnü'l-Hâcib'in hem müderreslik hem de şeyhlik mansıplarına sahip olduğunu gösterir. Yine Ebû Şâme'nin bildirdiğine göre kendinden önce Ebû'l-Kâsım Şâtıbî'nin yakın talebelerinden olan Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ömer el-Kürdî'nin riyaset ettiği Şam Emevî Camii'ndeki kıraat kürsüsünü 628 (1230-31) yılında ölümü üzerine İbnü'l-Hâcib devraldı.⁹⁷ Bununla görevi Kur'an dersi vermek, Kur'an ilimleri öğretmek olan *tasdîr* (*mütesaddir*) kadrosuna atanmış oldu. Camilerde bulunan bir kadro olan tasdîr, müderreslikten ayrı bir kadro idi ve özellikle Emevî Camii'nde tasdîr denildiği zaman daimî bir kadro akla geliyordu.⁹⁸ Eyyûbîler ve Memlûkler dönemi boyunca Dımaşk'ın en önemli eğitim müesseselerinden biri olarak faaliyet göstermeye devam eden⁹⁹ Emevî Camii'nde ders vermesi onun için önemli bir prestij anlamına geldiği gibi, bu aynı zamanda ilmî çevreler üzerindeki nüfuzunun ve saygınlığının da bir göstergesiydi.

Birden çok disiplinde bilgi sahibi bir üstad olarak İbnü'l-Hâcib'in burada farklı bilgi alanlarında verdiği dersler çok rağbet görmüş, derslerine çok sayıda öğrenci katılmıştır. Kaynaklarda fazilet sahibi kişilerin onun derslerine devam ettikleri ve ondan çokça faydalandıkları,¹⁰⁰ öğrencilerin onun gözetiminde yoğun bir şekilde çalışma yaptıkları (*işteğale 'alâ*), onlara ders vermeyi

⁹¹ Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 314-315; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3, 8.

⁹² İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 176, 246, 300-301; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3, 8-9.

⁹³ Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 315.

⁹⁴ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 160, 182; ayrıca bk. Hüseyinî, *Silatü't-tekmile*, s. 203

⁹⁵ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 233; Nebi Bozkurt, “Müderres”, *DİA*, XXXI, 467.

⁹⁶ Makdisi, *müderres* teriminin herhangi bir ilim dalı anılmadan mutlak olarak kullanıldığında fıkıh dersi veren kimse, fıkıh hocası anlamına geldiğini, hadis, kıraat, nahiv ve tasavvuf gibi diğer ilimleri öğreten kimseler için genellikle *şeyh* teriminin kullanıldığını belirtmektedir. Bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 233.

⁹⁷ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 160; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 216.

⁹⁸ *Tasdîr* kadrosu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 298-302.

⁹⁹ Hatim Mahamid, “Memlûkler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çev. Harun Yılmaz, *MÜİFD*, 41 (2011/2), s. 264; Dımaşk Emevî Camii hakkında ayrıca bk. İbni Cübeyr, *Endülü's'ten Kutsal Topraklara*, 195-200.

¹⁰⁰ Hüseyinî, *Silatü't-tekmile*, s. 203; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509.

sürdürdüğü,¹⁰¹ kendilerini onun gözetiminde yoğun eğitime adanmış ileri seviyede ihtisas öğrencilerinin (*ashâb*) ondan mezun oldukları kaydedilir.¹⁰² İbnü'l-Hâcib'in derslerine devam eden öğrencilere neler okuttuğuna dair kayıtlar son derece azdır. Bir müderrisin ne okutacağı ders verdiği medresenin bağlı olduğu vakıf tarafından konulmuş şartlara bağlı olabildiği gibi, daha ziyade müderrisin ilgisine ve bazen yöneticilerin bu konudaki müdahalelerine bağlıydı. Chamberlain'in tespitine göre bu dönemin Şam'ı hakkındaki geniş literatürde Şam medreselerinde öğrencilerin belirli ve sabit bir müfredatı takip ettiklerine dair bir delil bulunmamaktadır. Medreselerin kendi müfredatlarını zorunlu tuttuğuna delil olabilecek kayıt da yok denecek kadar azdır.¹⁰³

İbnü'l-Hâcib Dimaşk'ta bir yandan ders verirken bir yandan da eserlerini kaleme almıştır. *el-Emâlî*'sini 617-626 (1220-1228) yılları arasında yazdırmaya devam etti.¹⁰⁴ Muhtemelen diğer bazı meşhur eserlerini de bu dönemde yazdı.

İbnü'l-Hâcib, Bilâdüşşam'ın en önemli ilim ve cazibe merkezi olan ve farklı bölgelerden çok sayıda âlime ev sahipliği yapan Dimaşk'ta geniş bir çevre edinme fırsatı buldu. Onun bazı Eyyübî yöneticileriyle yakın ilişki içinde olmasına rağmen aşağıda daha ayrıntılı bahsedileceği üzere bazı yöneticilerle zaman zaman sorunlar yaşadığı, hatta kısa süreliğine de olsa hapse atıldığı söylenir. İlmî hareketliliğin canlı olduğu bir asırda yaşayan İbnü'l-Hâcib'in gerek Kahire'de gerekse Dimaşk'ta dönemin önde gelen âlim ve düşünürleriyle arkadaş olduğu anlaşılır. Başta Emevî Camii olmak üzere, Dimaşk medreseleri ve diğer benzeri kurumlar müderrisler için mansıp veren yerler olduğu kadar aynı zamanda ulema arasındaki etkileşimin gerçekleştiği mekanlardı. Bu dönemde özellikle medreseler ulemanın ikamet ettiği, etkileşim halinde bulunduğu ve öğrenci yetiştirdiği başlıca kurumlar olarak temayüz etmekteydi. Öğrencisi Ebü'l-Feth Ömer İbnü'l-Hâcib el-Emînî'nin (ö. 630/1233) *Mu'cemü's-şü'yûh*'unda aktardığına göre İbnü'l-Hâcib Dimaşk'ta Mâlikî Medresesi'nde ikamet etmekteydi.¹⁰⁵ İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Alemüddin Sehâvî (ö. 643/1245), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ve İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) gibi değişik ilim dallarında tebârüz etmiş ve muhtelif alanlarda çok kıymetli eserler yazmış birçok âlimle çağdaş olan İbnü'l-Hâcib'in, bunlar arasında bilhassa Şâfiî fakih Abdülaziz b. Abdüsselâm ile çok yakın dostluğu vardı.¹⁰⁶ İbn

¹⁰¹ İbn Hallikân, *Vefayât*, I, 249; Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 315

¹⁰² Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 265.

¹⁰³ Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, s. 112, 116-117.

¹⁰⁴ *el-Emâlî*'nin Dimaşk'ta imla edilen bölümlerinden bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *Emâlî*, (h. 617) I, 109-114, 174-178, 181-182, 368, II, 545 (Emevî Camii), 547, 556, 577, 704-705, 739-740, 782; (h. 618) I, 168-173, 308-314, 317-329, 331-342, 348-352, 358-364, 376-393, II, 495, 523-531, 536-541, 635, 706-708, 734-735, 757-760; (h. 619) I, 219, 292, II, 496, 500-501, 543-544, 723; (h. 620) I, 211, 294-295, 397, II, 509, 511-514, , 771; (h. 621) I, 156, 158-164, 195-196, 201-209, 248, 306, II, , 552-553, 623-624, 719; (h. 622) I, 210, 216-217, 233-236, 302-303, 347; (h. 623) I, 198-199, 250-258, 449, II, 601; (h. 624) I, 259-271, 450-454, II, 602; (h. 625) I, 272, 274-275, 466, II, 603, 794; (h. 626) II, 641.

¹⁰⁵ İbn Nâsirüddin, *Tavzîhü'l-müştebih*, IV, 60.

¹⁰⁶ İbnü'l-Fuvatî hocası Tâceddin'in *Tabakâtü'l-fukahâ*'sını referans göstererek Abdülaziz b. Abdüsselâm'ın İbnü'l-Hâcib'den edebiyat ve dil ilimleri okuduğunu (*teeddebe*) kaydederse de (İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, III, 398) bunu doğrulayacak başka bir bilgiye rastlanmamıştır.

Dakîkû'l-îd'den naklen İbnü'l-Hâcib'in İbn Abdüsselâm'ın Gazzâlî'den daha fakih, Şâfiî'den ise daha şedid olduğunu söylediği aktarılır.¹⁰⁷ İbnü'l-Hâcib'in bunlardan konumuz açısından ayrı bir önem arz eden Âmidî'yi şahsen tanınması mümkündür, ancak kaynaklar bu iki âlimle ilgili yazdıklarında bu tarz bir şeyden bahsetmemektedir. İbnü'l-Hâcib'in Âmidî ile olan ilişkisine ileride ayrıca temas edilecektir.

İbnü'l-Hâcib'in 617-638 (1220-1240) yılları arasında yirmi sene kaldığı Dımaşk'taki hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun kaynaklarda bu tarihler arasında meydana gelen birkaç olay münasebetiyle adı geçmektedir. İbnü'l-Hâcib'in adının kayıtlara geçtiği olaylardan biri, el-Melikü'l-Eşref Mûsa zamanında 628 (1230) yılında vermiş olduğu bir fetva dolayısıyla olmuştur. Kütübî'nin yer verdiği bir rivayete göre İbnü'l-Hâcib, İbnü's-Salâh ve İzzeddin İbn Abdüsselâm ile birlikte ibâha, peygamberlere iftira bulunma, fasıklık ve namazın terkiyle ilgili söz ve davranışlarından dolayı Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî'nin¹⁰⁸ (ö. 645/1247) katline fetva vermiştir.¹⁰⁹

İbnü'l-Hâcib'in isminin geçtiği bir diğer olay, devrin Dımaşk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) ile İzzeddin b. Abdüsselâm arasında Allah'ın kelamının mahiyeti konusunda geçen bir tartışma sebebiyle olmuştur. Olay şu şekilde gelişmiştir: Eş'arîler ile Hanbelîler arasında Allah'ın kelamının mahiyetine dair süregelen tartışma o dönemde de hala devam etmekteydi. İtikadda Eş'arî olan İzzeddin b. Abdüsselâm Allah'ın kelamının kendi zâtıyla kaim, kadîm ve ezeli bir mâna olup harf ve sestten ibaret olmadığı şeklindeki bilinen Eş'arî görüşünü savunmaktaydı. Hanbelî mezhebine mensup, iktidara yakın olan bazı mutaassıp kimseler, Hanbelî ve ehl-i hadis görüşlere meyleden ve medreselerde aklî ilimlerin öğretilmesi karşılığı ile bilinen¹¹⁰ el-Melikü'l-Eşref'e İbn Abdüsselâm'ın Eş'arî olduğunu, tevhid inancına aykırı bazı sözleri ve düşünceleri bulunduğunu, dolayısıyla savunduğu bu görüşün yanlış ve Selef'in inancına aykırı olduğunu telkin ederler. Bunun üzerine İbn Abdüsselâm'dan şikâyet edilen konularla ilgili bir fetva istenir, o da bu konularla ilgili kanaatini Ehl-i sünnet inancı üzere açıkladığı *el-Mülha fî i'tikâdi ehli'l-hakk* adlı bir risale kaleme alır¹¹¹ ve bunu emire gönderir. Yazdığı cevap el-Melikü'l-Eşref'e bir ramazan günü yanında ülkenin önde gelen fakihlerinin ve âyanın bulunduğu Dımaşk kalesinde düzenlenen bir iftar

¹⁰⁷ Üdfüvî, *el-Bedrî's-sâfir ve tuhfetü'l-müsâfir*, thk. Kâsım es-Semerrâ'i – Târik Tatmî, Rabât 2015, I, 480

¹⁰⁸ Rifâiyye tarikatının kurucusu Ahmed er-Rifâî'nin kız torunu olan Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî, Rûfâilîğin Harîriyye kolunun kurucusu olup Suriye'de Rûfâilîği başlatan ilk şeyh olarak bilinir (Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *DİA*, XXXV, s. 102).

¹⁰⁹ Ebü'l-Hasan Ali Harîrî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, nşr. İhsân Abbas, Beyrut 1973-74, III, 9; Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 180; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 154-155; R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, State University of New York Press 1977, s. 209-210.

¹¹⁰ İbn Kesîr'in aktardığına göre el-Melikü'l-Eşref 626'da Dımaşk hâkimi olunca tellal çıkarıp fukahadan hiç kimsenin tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri dışında bir ilim dalında ders veremeyeceğini ilan etti. O, mantık ve ulûm-i evâilde ders verenleri sürmekle tehdit etti (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 233). Nitekim Âmidî'yi Azîziyye Medresesi'ndeki mansıbını onun döneminde kaybetti.

¹¹¹ Risalenin metni için bk. İzzeddin b. Abdüsselâm, *Resâilü fî't-tevhîd* içinde, thk. İyâd Hâlid er-Tabbâ', Dımaşk, Dârü'l-fikr: 1995, 11-27.

sofrasında ulaşır. Risale ile tanış olan emir beklemediği karşılığı bulunca buna iyice sinirlenir ve tepkisini şu sözlerle dile getirir: “Biz bu adamın dönemin en âlim insanlardan biri olduğuna itikat ederdik. Ancak bu mektuptan anlaşıyor ki bu adam bir günahkâr, belki de bir kâfirdir.” Orada bulunanlardan hiç kimse bu konuda emire karşı çıkmaz, sadece âyandan birisi “Böyle bir ayda sultana yakışan affetmektir” demekle yetinir, diğerleri ise karşı mezhebin görüşünün geçerliliğini vehmettiren açıklamalar yapar. el-Melikü'l-Eşref'in İbn Abdüsselâm'ı kınadığı bu olay bütün şehre yayılır. Babasının yaşadığı bu olayla ilgili *Îzâhu'l-kelâm fîmâ cerâ li'l-İzz b. 'Abdüsselâm fî mes'eleti'l-kelâm* adlı bir eser kaleme alan Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf'in bildirdiğine göre mesele İbnü'l-Hâcib'in, daha sonra da Hanefî âlimi Cemâleddin el-Hasîrî'nin arabuluculuğuyla kısa sürede çözülür. Olaydan haberdar olan İbnü'l-Hâcib el-Melikü'l-Eşref'e takdim edilmek üzere İbn Abdüsselâm'ı savunan bir fetva yazıp toplantıya katılan kadılara ve önde gelen ulemaya imzalatır, aynı doktrine sahip olmalarına rağmen İbn Abdüsselâm'ı savunmayıp sustukları için onları şiddetle kınar. En sonunda yanıldığını kabul eden el-Melikü'l-Eşref İbn Abdüsselâm ile helalleşir.¹¹² Bu olayla ilgili herhangi bir tarih verilmemiştir, ancak büyük olasılıkla hicri 634 yılında gerçekleşmiştir.¹¹³

İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'tan ayrılıp Mısır'a gitmesiyle sonuçlanan diğer bir olay da yine İbn Abdüsselâm'la ilgili olarak 638 (1240) yılının sonlarına doğru meydana gelmiştir. Eyyübîler'in Dımaşk kolu hükümdarı Ebü'l-Hayş olarak bilinen el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil (ö. 648/1251) aralarındaki siyasi çekişme yüzünden yeğeni Mısır hâkimi el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb'a (647/1249) karşı Haçlılar'la anlaşmış, kendisini korumaları ve askeri yardımda bulunmaları şartıyla Safed, Sayda şehirlerini ve Şakîf Kalesi'ni onlara bırakmış ve onların Dımaşk pazarlarından silah satın almalarına imkân tanımıştı. Bunun üzerine o sırada Dımaşk Emevî Camii hatibi olan İbn Abdüsselâm, Haçlılar'a yardım ettiği ve müslüman kalelerini onlara bıraktığı için el-Melikü's-Sâlih'e minberden sert ifadelerle tepki gösterdi, Haçlılar'a silah satılmasının haram olduğuna dair bir fetva verdi ve cuma hutbelerinde ona dua etmeyi bıraktı. Bu konuda İbnü'l-Hâcib de onu destekledi. Bu sırada şehir dışında bulunan el-Melikü's-Sâlih, bu haber kendisine ulaşınca İbn Abdüsselâm'ın hatiplik görevinden azledilmesi ve tutuklanarak hapsedilmesi için emir verdi. Ona destek olup savunduğu için İbnü'l-Hâcib de tutuklandı ve İbn Abdüsselâm ile birlikte Dımaşk kalesine

¹¹² Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf, *Îzâhu'l-kelâm fîmâ cerâ li'l-İzz b. 'Abdüsselâm fî mes'eleti'l-kelâm*, Kahire: Dârü'l-envâr, 1951/1370, s. 1-11; el-Melikü'l-Eşref ile İbn Abdüsselâm arasındaki bu olayı ayrıntılı olarak nakleden Sübkî, İbn Abdüsselâm'ın *el-Mülha fî i'tikâdi ehli'l-hakk* adlı risalesini de olduğu gibi aktarır. Bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 218-238; ayrıca bk. Sayyid Rızwân Ali, *Izz al-Din al-Sulami His Life and Works*, İslamabad: Islamic Research Institute, s. 82-87; Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, XIX, 285.

¹¹³ Ali, *Izz al-Din al-Sulami*, s. 82.

hapsedildi. Kısa bir süre hapiste kalan bu iki âlim sultan başkente döndüğünde, halktan gelen baskılar ve rica üzerine serbest bırakıldı.¹¹⁴

3. Kahire'ye Dönüş

Dımaşk'ta yaklaşık yirmi yıl kaldıktan sonra, burada siyasi şartların artık aleyhlerine değiştiğini gören İbnü'l-Hâcib bu olaydan kısa bir süre sonra İbn Abdüsselâm ile birlikte 638 (1240) yılının sonunda Kahire'ye gitmek üzere Dımaşk'tan ayrıldı.¹¹⁵ İbn Abdüsselâm Kudüs'e, oradan da 639'da (1241) Kahire'ye gitti. İbnü'l-Hâcib önce Kerek'e gitti ve Eyyûbîler'in Kerek hâkimi (1229-1247) el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Dâvûd b. İsmâ'nın (ö. 656/1258) yanında bir süre kaldı. Bu esnada emirin isteği üzerine *el-Kâfiye* adlı eserini, *el-Vâfiye* adıyla manzum hale getirdi. Daha sonra Mısır'a döndü (639/1241) ve hayatının geri kalan yıllarını orada geçirdi.¹¹⁶ Kahire'de daha önce de görev yaptığı Fâziliyye Medresesi'ne müderris olarak atandı, yaklaşık beş-altı yıl orada çeşitli alanlarda dersler verdi ve aralarında Şehâbeddin el-Karâfi, İbnü'l-Müneyyir gibi meşhur âlimlerin ve kadıların da bulunduğu çok sayıda seçkin öğrenciyi ders halkasına cezbetti. İbnü'l-Hâcib'in dikkatini öncelikli olarak fıkıh usulüne çevirmesi de bu dönemde oldu. Nitekim onun *Münteha's-sûl*'ü ve onun ihtisarı olan meşhur *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sı bu döneme ait teliflerdir. Daha sonra İskenderiye'ye yerleşti, fakat oradaki ikameti uzun sürmedi.¹¹⁷ İbnü'l-Hâcib 26 Şevval 646'da (11 Şubat 1249) perşembe günü bir kuşluk vakti yetmiş altı yaşında İskenderiye'de vefat etti ve Bâbülbahr'ın (İskenderiye) dışında Şeyh İbn Ebû Şâme'nin türbesi yakınına defnedildi.¹¹⁸ Abdullah Mustafa el-Merâgî'nin bildirdiğine göre kabri Ebü'l-Abbâs el-Mürsî Mescidi'nin alt katındadır.¹¹⁹

¹¹⁴ Abdüllatîf, *İzâhu'l-keîlâm*, s. 14-16; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 210, 243-244; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer*, III, 169; Yâfiî, *Mir'atü'l-cenân*, IV, 78-79, 90; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, s. II, 421-422; Ali, *Izz al-Din al-Sulami*, s. 89-90; Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 266-267.

¹¹⁵ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 169; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509; Ebû Şâme, İbnü'l-Hâcib ile İbn Abdüsselâm'ın Dımaşk'tan çıkış tarihini 628 (1230) olarak vermekteyse de (bk. *ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn*, s. 182) hem el-Melikü's-Sâlih'in Dımaşk emirliği yılları (635-644) hem de diğer tarihi kayıtlar dikkate alındığında bunun hatalı olduğu anlaşılar.

¹¹⁶ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 169; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 210; Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne, *Ravzü'l-menâzır fî 'ilmi'l-evâ'il ve'l-evâhir*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1417, s. 251. Ebü'l-Fidâ ve onu takiben İbnü's-Şihne'nin anlatısı böyledir. İbnü's-Şihne'nin *Ravzü'l-menâzır*'da İbnü'l-Hâcib'in Kerek'e gitme tarihini 638 olarak kaydetmesine rağmen Kâtip Çelebi aynı esere referansta bulunarak İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'tan Kerek'e gidiş tarihini beş yıl öncesine çeker ve onun 633'te (1235) Kerek'e giderek orada *el-Kâfiye* adlı eserini el-Melikü'n-Nâsır için *el-Vâfiye* adıyla manzum hale getirdiğini söyler (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1374) Ancak İbnü's-Şihne'de böyle bir kayda rastlanmadığı gibi o, bu eserinde genel olarak 633 ve 634 yılında baş veren herhangi bir olay kaydetmemiştir (İbnü's-Şihne, *Ravzü'l-menâzır*, s. 249). İbnü'l-Hâcib'in Kerek'e iki defa gittiğini söyleyen Hulûsi Kılıç ise onun ilk gidişinin 633'te el-Melikü'n-Nâsır'ın daveti üzerine olduğunu ve burada ona *el-Kâfiye*'sini *el-Vâfiye* adıyla manzum hale getirip okuttuktan sonra Dımaşk'a döndüğünü belirtir. İkinci gidişi ise 639'da Dımaşk'tan Kahire'ye giderken olmuştur ("İbnü'l-Hâcib", s. 55-56). Kılıç, muhtemelen bu bilgiyi Çelebi'den almıştır. İbnü'l-Hâcib'in Kerek'e gidişi, öyle görünüyor ki 638'te gerçekleşmiştir.

¹¹⁷ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 250; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 266; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509.

¹¹⁸ İbn Hallikan, *Vefayât*, III, 250; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 182; Zehebî, *el-İber*, III, 254; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzeheb*, s. 191.

¹¹⁹ Abdullah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, Beyrut 1394/1974, II, 66.

C. Öğrencileri

Hayatı boyunca ilim tahsili ve öğretimi ile meşgul olan İbnü'l-Hâcib, Kahire'de Fâziliyye Medresesi'nde, Dımaşk'ta Emevi Camii ve Salâhiyye Medresesi'nde uzun yıllar çeşitli alanlarda dersler okutmuştur. Kırk yıldan fazla süren hocalığı sırasında aralarında eserleriyle meşhur olan birçok âlimin de bulunduğu pek çok isim ona talebelik etmiştir. Onun tanınmasında ve eserlerinin çok geniş coğrafyada yayılarak şöhret bulmasında öğrencilerinin önemli bir payı vardır. İbnü'l-Hâcib'in ilim silsilesi (talim senedi) öğrencileri vasıtasıyla nesilden nesile intikat etmiş, geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Onun fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerine ilk kuşak öğrencileri arasında şerh yazan birisine rastlanmamakla birlikte, kendisine öğrenci olmasa da öğrencilerinin kuşağından olan ya da öğrencilerinin öğrencileri olup eserlerini şerheden birçok isim vardır. Burada İbnü'l-Hâcib'in kaynaklarda adları geçen ve kendisinden ders aldığı bilinen öğrencileriyle olan ilişkileri hakkında bilgi verecek, eserlerinin geniş bir coğrafyada şöhret bulmasında öğrencilerinin rollerine işaret edeceğiz.

i. İbnü'l-Hâcib'in öğrencilerinden biri Kemâlüddin Abdülvâhid b. Abülkerîm ez-Zemlekânî'dir (ö. 651/1253). Zemlekânî, *el-Burhânü'l-kâşif an i 'câzü'l-Kurân* adlı eserinde İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.¹²⁰ Biyografisinden hareketle onun İbnü'l-Hâcib'e Dımaşk'ta talebelik ettiği söylenebilir.¹²¹ Hocası gibi o da Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ını şerhetmiş, *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân*, *el-Menhecü'l-müfid fî ahkâmi't-tevkîd* ve başka eserler kaleme almıştır.¹²²

ii. İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında Eyyûbîler'in Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Dâvûd b. Âsâ (ö. 656/1258) da bulunur. Dımaşk Eyyûbî meliki el-Melikü'l-Muazzam'ın (ö. 624/1227) oğlu olarak 603 (1206)'te dünyaya gelen Dâvûd b. Âsâ, babasının ölümünden sonra 624-626 (1227-1229) yılları arasında Dımaşk hâkimi oldu, daha sonra amcalarıyla arasında çıkan anlaşmazlık sonucunda Dımaşk'ı amcası el-Melikü'l-Eşref'e teslim ederek (626/1229) kendisi başta Kerek olmak üzere Ürdün ve Filistin'de hüküm sürdü.¹²³ Aynı zamanda ilimle uğraşan ve şair olan Melikü'n-Nâsır, İbnü'l-Hâcib'den rivayette bulunmuştur.¹²⁴ Dımaşk'ta bulunduğu devirde çeşitli ilim meclisleri tertip eden Melikü'n-Nâsır'ın bu meclislerine devrin önde gelen âlimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi Şemseddin Hüsrevşâhî (ö.652/1254), Seyfeddin el-Âmidî ve Tâceddin el-Urmevî gibi isimler de katılırdı.¹²⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Hâcib Kahire'ye gitmek üzere 638 yılında Dımaşk'tan ayrılırken Melikü'n-Nâsır'ın daveti üzerine önce

¹²⁰ Kemâlüddin Abdülvâhid b. Abülkerîm ez-Zemlekânî, *el-Burhânü'l-kâşif an i 'câzü'l-Kurân*, thk. Hafice el-Hadîsî, Ahmed Matlûb, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1394/1974, s. 270, neşreden giriş, s. 13.

¹²¹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 187; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 209.

¹²² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 209.

¹²³ Hayatı hakkında bk. Cengiz Tomar, "el-Melikü'n-Nâsır Davud", *DİA*, XXIX, 76-77.

¹²⁴ Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 312.

¹²⁵ İbn Vâsil el-Mâzinî, *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin Şeyyal, Hasaneyn Muhammed Rebî', Kahire, V, 39.

Kerek'e gitmiş, onun isteği üzerine *el-Kâfiye* adlı eserini *el-Vâfiye* adıyla manzum hale getirip ona okutmuştur.¹²⁶

iii. İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında zikredilen isimlerden biri Şerefeddin Abdullah b. Muhammed b. Ali İbnü't-Tilimsânî'dir (ö. 658/1260). İbnü't-Tilimsânî'nin İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi olduğu bilgisi *Tâcü'l-'arûs* sahibi Muhammed Murtazâ Zebîdî'nin (1205/1791) Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*'sına ait bir nüshasının hâmişine düştüğü bir kayda dayanır.¹²⁷ “Fıkıh ve asleynde (kelâm ve fıkıh usulü) imam” olarak nitelendirilen ve kelâm, fıkıh usulü, fıkıh ve dil ilimleri alanında eserleri bulunan İbnü't-Tilimsânî, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Meâlim* adlı kelâm ve fıkıh usulü eserine birer şerh yazmıştır.¹²⁸

iv. Bazı modern çalışmalarda *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* sahibi Şâfiî fakihî ve tarihçi Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) de İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında zikredilir. Klasik kaynaklarda bu iki isim arasında hoca-talebe ilişkisine dair bir kayda rastlayamadık. Bununla birlikte Ebû Şâme kendi eserine zeyl olarak kaleme aldığı *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*'de Muhammed Zeynüddin Ebû Abdullah el-Kürdî'den bahsederken onun 628'de (1230-31) Dımaşk'ta vefatı üzerine “(Dımaşk Emevî) Câmîi'nde onun yerine şeyhimiz (*şeyhunâ*) İbnü'l-Hâcib geçti” diyerek İbnü'l-Hâcib'in hocası olduğuna işaret eder.¹²⁹ Şu hâlde İbnü'l-Hâcib ile Ebû Şâme arasında bir hoca-talebe münasebeti varsa bu Dımaşk'ta gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak sadece bu ifadedden hareketle Ebû Şâme'nin ona öğrencilik yapmış olduğu ileri sürülemez, zira bu ifade bir saygı ifadesi olarak da düşünülebilir.

v. Meşhur dil âlimi İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) 630'lu yıllarda Dımaşk'ta ders aldığı hocaları arasında İbnü'l-Hâcib'in de bulunduğu söylenmektedir.¹³⁰ Tâceddin Ali b. Abdullah et-Tebriî'nin (ö. 746/1345) *Şerhü'l-Hâcibiyyeti'n-nahviyye*'de naklettiğine göre İbn Mâlik İbnü'l-Hâcib'in ders halkasında oturmuş ve kendisinden istifade etmiştir.¹³¹ Bununla birlikte İbn Mâlik'in *Teshîl* adlı eserine *Ta'likü'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id* isimli bir şerh yazan İbnü'd-Demâmînî (ö. 827/1424) ise böyle bir bilgiye vâkıf olmadığını ve Tebrizî'nin bu bilgiyi nereden aldığını bilmediğini söylemektedir.¹³² Dil âlimi olan ve Arap dili ve grameri yanında lugat ve kıraat alanında da otorite sayılan İbn Malik, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si üzerine *en-Nüketü'n-nahviyye 'alâ Mukaddimeti İbni'l-Hâcib* adlı bir eser telif etmiş, ayrıca İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden etkilenerek *el-Kâfiyetü's-şâfiye* adlı bir urcûze kaleme almış, daha sonra bunu *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye* veya *el-*

¹²⁶ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 169; İbnü's-Şihne, *Ravzü'l-menâzir*, s. 251.

¹²⁷ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 160 (dipnot).

¹²⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 413; İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, II, 107; İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim*, neşreden giriş, I, 126-135; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 185.

¹²⁹ Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 160, 180.

¹³⁰ Abdülbaki Turan, “İbn Mâlik et-Tâî”, *DİA*, XX, 169.

¹³¹ Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn 'Akil, Dârü'l-Fikr*, I, 7; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 309.

¹³² İbnü'd-Demâmînî, *Ta'likü'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Mufdi, 1983, I, 29-30.

Vâfiye fî şerhi 'l-Kâfiye adıyla şerhetmiştir.¹³³ *el-Kâfiyetü 'ş-şâfiye*'yi ayrıca *el-Elfiyye (el-Hulâsatü 'l-elfiyye)* adlı meşhur manzum eserinde özetlemiştir.¹³⁴

vi. İbnü'l-Hâcib'in önde gelen öğrencilerinden bir diğeri yukarıda kendisine atf yaptığımız Şam Mâlikî kâdilkudâtı Zeynüddîn Abdüsselâm b. Ali ez-Zevâvî'dir. Zevâvî'nin İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi olduğu bilgisi bir icazete dayanır.¹³⁵ 588 veya 589'da Bicâye'de doğan ve Kahire ve İskenderiye'deki öğrenimin ardından 617'de (1220) Dımaşk'a yerleşen Zevâvî, burada İbnü'l-Hâcib'den Arap dili alanında okumuş,¹³⁶ daha sonra Ümmü Sâlih Türbesi meşihatlığına tayin edilmiştir. Döneminde Dımaşk'ın şeyhülkurrâsı olan (*intehet ilehyi riyâsetü 'l-ikrâ' bi 'ş-Şâm*) ve Mâlikî mezhebinin fetva makamına yükselen Zevâvî, İbnü'l-Hâcib Dımaşk'tan ayrıldığında Emevi Camii'ndeki Mâlikî zâviyesinde ve Salâhiye Medresesi'nde ona halef olmuştur. Zevâvî aynı zamanda Dımaşk'ta kâdilkudâtlık makamının sayısının dörde çıkarılması üzerine Memlûk sultanı I. Baybars'ın (ö. 676/1277) fermanıyla 664'te (1266) Dımaşk Mâlikî kâdilkudâtlığına ilk tayin edilen kadı unvanına sahiptir. O, bu görevi 673/1274'te kendi isteği ile bırakmış, vefatına kadar tedris ve iftâ faaliyetlerini sürdürmüştür.¹³⁷

vii. İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk dönemindeki öğrencilerinden olan Necmeddin Ahmed b. Muhassin el-Ba'lebekî (617-699/1220-1300), usul, tıp ve felsefe alanlarında, özellikle de münazara ve cedel ilminde temayüz etmiştir. İbn Mellîy olarak bilinen Şâfiî fakihî Ahmed b. Muhassin, Dımaşk'ta İzzeddin b. Abdüsselâm'dan fıkıh, İbnü'l-Hâcib'den ise nahiv okumuştur.¹³⁸

viii. İbnü'l-Hâcib'in Mısır'da ders halkasında bulunan yakın talebelerinden biri de İbnü'l-Müneyyir olarak bilinen İskenderiye kadısı Ebü'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderânî'dir (620-683/1223-1284). Bir ulema ailesine mensup olan İbnü'l-Müneyyir'in İbnü'l-Hâcib'in yanına gelmeden önce onun fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili iki muhtasarını (*Muhtasarü 'l-Müntehâ* ve *Muhtasar fî 'l-fürû'*) ezberlediği söylenir. İbnü'l-Hâcib'den fıkıh okuyan İbnü'l-Müneyyir, onun ihtisas öğrencileri arasında yer almış, hocası kendisine fetva icazeti vermiştir. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in kendisini öven bir şiiri de kaynaklarda nakledilir.¹³⁹ Hocasının İskenderiye'de ölümü üzerine onun için bir mersiye yazan¹⁴⁰ İbnü'l-Müneyyir, edebiyat başta olmak üzere tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, nazar, Arap dili, belâgat ve ensâb gibi birçok ilim dalında

¹³³ İbnü'l-Hâcib de *el-Kâfiye*'sini *el-Vâfiye* adıyla manzum hale getirmiştir.

¹³⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", s. 169-171.

¹³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mücârî, *Bernâmecü 'l-Mücârî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1982, s. 117-118.

¹³⁶ Zehebî, *Ma 'rifetü 'l-kurrâ*, 364.

¹³⁷ İbn Şeddâd, *el-A 'lâku 'l-hatîre*, s. 253; Zehebî, *Ma 'rifetü 'l-kurrâ*, s. 363-364; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 176, 246, 300-301; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü 'n-nihâye*, I, 386-387; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 3, 8-9; Adem Yerinde, "Zevâvî", *DİA*, XXXIV, 305-306.

¹³⁸ İsnevî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*, II, 256; Üdfüvî, *el-Bedrü 's-sâfir*, I, 146-147; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 31-32; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü 's-sâfi*, s. II, 66; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, VII, 777-778.

¹³⁹ Üdfüvî, *el-Bedrü 's-sâfir*, I, 182-188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü 'l-müzheb*, I, 244-245; Dâvûdî, *Tabakâtü 'l-müfessirîn*, I, 90-91.

¹⁴⁰ Üdfüvî, *Tâli 'u 's-sâid*, s. 256; Safedî, *el-Vâfi*, XIX, 325.

yetişerek İskenderiye'nin önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Safedî onun edep ilimlerinde “yed-i tûla sahibi” olduğunu kaydeder.¹⁴¹ İbn Abdüsselâm Mısır diyarının iki ucundaki iki kişiyle iftihar ettiğini, bunlardan birinin İskenderiye’de İbnü’l-Müneyyir, diğerinin Kûs’ta İbn Dakîkul’id olduğunu söyler.¹⁴² İskenderiye kadılığı ve hatipliği görevlerinde bulunan ve çeşitli medreselerde hocalık yapan¹⁴³ İbnü’l-Müneyyir, aynı zamanda “Şârihu İbnü’l-Hâcib” olarak anılan *Câmi’u’l-ümmehât*’ı şerheden İbn Râşid el-Kafsî’nin de hocasıdır.¹⁴⁴ İbnü’l-Müneyyir’in Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ına yazdığı *el-İntisâf fimâ tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-i’tizâl* adlı eleştirel şerhi, *el-Keşşâf* literatüründe şerh formatında ilk eser kabul edilir ve bu eserle birlikte *el-Keşşâf* üzerine şerh yazım geleneğinin ilk defa Mısır’da ve reddiye amaçlı başladığı söylenir.¹⁴⁵

ix. Nâsirüddin İbnü’l-Müneyyir’in kardeşi Ebü’l-Hasan Zeynüddin Ali b. Muhammed el-Müneyyir de (629-695/1231-1296) İbnü’l-Hâcib’den fıkıh okumuştur. Mâlikî mezhebinde ictihad ve tercih ehli âlimlerden olan Zeynüddin İbnü’l-Müneyyir ağabeyinden sonra İskenderiye kadılığı görevine getirilmiştir. Hacimli bir Buhârî şerhi ve İbn Battâl’ın Buhârî şerhi üzerine hâşiyeleri vardır.¹⁴⁶

x. İbnü’l-Hâcib’in Mısır dönemindeki öğrencilerinden bir diğeri İskenderiye kadısı Nâsirüddin Ebû Muhammed Abdullah el-Ebyârî’dir (ö. ?).¹⁴⁷ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan bu zat, İbnü’l-Hâcib’in hocası Ebü’l-Hasan el-Ebyârî’nin oğlu olup *Câmi’u’l-ümmehât* adlı fıkıh eserini ıslah etmesi için kendisine izin verdiği yakın talebesidir.¹⁴⁸ Nâsirüddin el-Ebyârî aynı zamanda İbnü’l-Hâcib’in birçok eserine şerh yazan Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Hilâl er-Rabeî’nin (ö. 795/1393) de hoca silsilesinde yer almaktadır. *el-Muhtasar*, *Câmi’u’l-ümmehât* ve *el-Kâfiye* şârihi olan Rabeî’nin kendisinden fıkıh okuduğu hocası İbn Muhallita (Fahreddin Muhammed b. Ahmed), Nâsirüddin Ebyârî’nin öğrencisi Ebû Hafs Ömer b. Ferec el-İskenderî’nin öğrencisi olup, ondan fıkıh okumuştur.¹⁴⁹

xi. İbnü’l-Hâcib’in öğrencileri arasında hiç şüphesiz en meşhuru Ebü’l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî’dir (ö. 684/1285). Bu gerek bazıları zengin şerh geleneğine konu olan eserleri gerekse etkisi dikkate alındığında rahatlıkla söylenebilecek bir husustur. Karâfî, *el-Furûk*

¹⁴¹ Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 84.

¹⁴² Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 85; Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, I, 149; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, I, 245.

¹⁴³ Hayatı hakkında bk. Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 84-86; Suyûtî, *Hüsnü’l-muhâdara*, I, 316-317; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, I, 245-246; Süleyman Mollaibrahimoğlu, “İbnü’l-Müneyyir”, *DİA*, XXI, 156-157.

¹⁴⁴ Rûdânî, *Sılatü’l-halef*, s. 453; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, I, 298.

¹⁴⁵ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 52; İbnü’l-Müneyyir’in *el-İntisâf* adlı eserinde Zemahşerî’ye yönelttiği eleştirilerin genişçe ele alındığı bir çalışma için bk. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu’tazilî Zemahşerî’ye Eş’arî İbnü’l-Müneyyir’in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

¹⁴⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, II, 123-124; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 90; Tinbükî, *Neylû’l-ibtihâc*, I, 324-325; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, I, 269-270; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, VII, 234.

¹⁴⁷ Tinbükî, *Neylû’l-ibtihâc*, s. 392-393; Rûdânî, *Sılatü’l-halef*, s. 453; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, I, 241, 270, 662.

¹⁴⁸ Emevî, *et-Ta’rif bi’r-ricâl*, s. 313; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, II, 328.

¹⁴⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, X, 329; Mahlûf, *Şeceretü’n-nûr*, I, 270, 322.

adlı eserinde bizzat kendisi İbnü'l-Hâcib'den hocası (şeyhunâ) olarak bahseder.¹⁵⁰ Buna göre onun İbnü'l-Hâcib'e talebelik etmesi genç yaşlarında iken hocasının Mısır'a tekrar geldiği ömrünün son döneminde Kahire'de gerçekleşmiş olmalıdır. Zira 626 (1229) yılında Mısır'ın Behnesâ bölgesinde doğan ve ilk eğitimine doğduğu köyde başlayan Karâfî ilim tahsili için on-on bir yaşlarında Kahire'ye gelerek eğitimine burada devam etmiştir.¹⁵¹ İbnü'l-Hâcib'in 639 (1241) yılında Mısır'a tekrar gelişinde henüz on üç yaşlarında, yedi yıl sonra İskenderiye'de vefat ettiğinde ise yirmi yaşında olduğu göz önünde bulundurulduğunda Karâfî'nin ondan 639-646 (1241-1248) yılları arasında genç yaşta ders almış ve istifade etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Hocası İbnü'l-Hâcib için “Şeyh”, “el-İmâm”, “re'îsü zemânihi fi'l-ulûm (ilimlerde kendi devrinde reis)” ve “seyyidü vaktihî fi't-tahsil ve'l-fuhûm (tahsil ve fehimde kendi çağının efendisi)” şeklinde tâzimkâr ifadeler kullanan¹⁵² Karâfî eserlerinin birçok yerinde, onun *el-Emâlî* ve *Câmi'u'l-ümmehât* adlı eserlerinden alıntılar yapar ve bazı görüşlerine yer verir.¹⁵³ Bununla birlikte Karâfî'nin en önemli hocası uzun yıllar birlikte bulunduğu, İbnü'l-Hâcib'in de yakın arkadaşı olan İzzeddin İbn Abdüsselâm'dır. Kaynaklarda Karâfî'nin İbn Abdüsselâm'ın Mısır'a gelişinden vefatına kadar (639-660/1241-1262) yaklaşık yirmi yıl ondan ayrılmadığı belirtilir ki bundan onun ilmi kişiliğinin oluşumunda hocaları arasında en etkili kişinin İbn Abdüsselâm olduğu anlaşılır.¹⁵⁴

Başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere Arap dili ve kelâm gibi birçok alanda ve aklî ilimlerde derinleşen Karâfî, özellikle fıkıh ve usul alanında otorite idi.¹⁵⁵ İbnü'l-Hâcib gibi akaid alanında Eş'arî, fūrûda Mâlikî olan Karâfî, hocasından sonra zamanla Mısır'da Mâlikî mezhebinin fıkıh alanında reisi olmuş (*intehet ileyhi ri'âsetu'l-fikh 'alâ mezhebi Mâlik*),¹⁵⁶ mezhepte kendisine müracaat edilen dönemin fetva mercii konumuna gelmiştir.¹⁵⁷ Birçok ilimde sahip olduğu derin bilgisi sebebiyle bulunduğu bölgede döneminin en önemli birkaç bilgini arasında zikredilmiştir. Nitekim Kâdîkudât Takıyyüddin İbn Şükr'ün ifadesine göre “Mâlikîler ve Şâfiîler kendi döneminde Mısır'daki en büyük âlimlerin üç kişi olduğu konusunda hemfikirdirler: Köhne Mısır'da Karâfî, İskenderiye'de Nâsırüddin İbnü'l-Müneyyir ve Kahire'de İbn Dakîkü'l-îd.”¹⁵⁸ Bunlardan ilk ikisinin

¹⁵⁰ Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2003, I, 177; ayrıca bk. Emevî, *et-Ta'rif bi'r-ricâl*, s. 312; İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 196; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 75-76; Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, s. 453; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 241.

¹⁵¹ Hayatı hakkında bk. Vekîlî, *el-İmâm eş-Şihâbü'l-Karâfî*, s. 137-358; H. Yunus Apaydın, “Şehâbeddin Karâfî”, *DİA*, XXIV, 394-401.

¹⁵² Karâfî, *el-Furûk*, I, 177-184.

¹⁵³ Örnek için bk. Karâfî, *el-Furûk*, I, 177-184, III, 114; a.mlf., *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, Mekke-Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995, I, 124-125; a.mlf., *ez-Zahîre*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1994, I, 170, 173, II, 390, III, 414, IV, 399, VIII, 67.

¹⁵⁴ Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State*, s. 9-13; Apaydın, “Şehâbeddin Karâfî”, s. 394-395; Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 173; Karâfî'nin fıkıh ve usulde İmam Mâlik ve Şâfi'ye uzanan hoca silsileri için bk. Vekîlî, *el-İmâm eş-Şihâbü'l-Karâfî*, I, 189-230.

¹⁵⁵ Safedî, *el-Vâfi*, VI, 146; Apaydın, “Karâfî”, s. 395-396.

¹⁵⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 236.

¹⁵⁷ Vekîlî, *el-İmâm eş-Şihâbü'l-Karâfî*, II, 218.

¹⁵⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 238; Suyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, I, 316.

aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in de öğrencisi, sonuncusunun ise öğrencisinin öğrencisi ve eserlerinin şârihi olması dikkat çekicidir.

Karâfî, İbnü'l-Hâcib'in eserlerine şerh yazmamış olmakla birlikte onun mezhep imamı Mâlik'e kadar uzanan hoca silsilesinin, İbn Râşid el-Kafsî, İbn Kunfüz, Ebü'l-Hasan Ali b. Yûnus el-Hevvârî gibi Mâlikî ve daha başka şârihlerine intikalinde önemli bir halka olmuştur.¹⁵⁹ *Câmi'u'l-ümmehât*'a yazdığı *eş-Şihâbü's-sâkıb fî şerhi Muhtasarı İbnü'l-Hâcib el-fer'î* adlı şerhiyle bu eserin ilk şârihleri arasında yer alan İbn Râşid el-Kafsî, İbnü'l-Hâcib'in diğer iki öğrencisi Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir ve Kâdî Nâsirüddin el-Ebyârî'den İskenderiye'de fıkıh okuduktan sonra Kahire'ye gelerek Karâfî'ye mülâzemet etmiş, ondan fıkıh okumuştur. Karâfî de fıkıh ve fıkıh usulünde kendisine icazet vermiştir.¹⁶⁰ *el-Muhtasar* şârihi İbn Kunfüz'un eğitim silsilesi hocaları Ebû Muhammed Abdullah el-Vânegîlî ed-Darîr (ö. 779) ve Ebû Zeyd Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî (ö. 773) üzerinden Fas ulemasından Ebü'r-Rabî' Süleyman el-Lecâî ve hocası Karâfî yoluyla İbnü'l-Hâcib'e ulaşmaktadır.¹⁶¹ Abdurrahman el-Lecâî'nin babası ve aynı zamanda el-Vânegîlî'nin de hocası olan Süleyman el-Lecâî, İbnü'l-Hâcib'in usulle ilgili *el-Muhtasar*'ını ilk defa Mağrib'e getiren kişi olarak bilinir.¹⁶² Öğrencisi Fas müftüsü olan Vânegîlî'nin ise döneminde Fas'ta İbnü'l-Hâcib'in usul ve fûrû kitaplarının tek uzmanı olduğu kaydedilir. İbnü'l-Hatîb el-Kusantînî kendisinde *Muhtasarı İbni'l-Hâcib el-aslî*'yi hatmetmiştir.¹⁶³ *el-Muhtasar*'ın bir diğer şârihi Nureddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yûnus el-Hevvârî de Karâfî'nin öğrencisi olup ondan usulle ilgili *Tenkîhu'l-fusûl*'ünü okumuş, hem İbnü'l-Hâcib'in hem de hocasının bahsi geçen eserini şerhetmiştir.¹⁶⁴ Karâfî'nin talebelerinden olan Ebû Hayyân el-Endelüsî,¹⁶⁵ İbnü'l-Hâcib'in eserlerine şerh yazmamakla birlikte Muhibbüddin el-Konevî, İbn Abdülber es-Sübkî, Takıyyüddin ve oğlu Tâceddin es-Sübkî, Bâbertî, Şihâbeddin Ahmed b. Hilâl er-Rabeî ve Sefâkusî gibi birçok şârihinin hocası olmuştur.

xii. İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında zikredilen bir diğer önemli isim onun fıkıh eserinin İfrîkiye ve Mağrib-i Aksâ'da yayılmasında büyük katkıda bulunan Mağrib ulemasının büyüğü olan Nâsirüddin Ebû Ali Mansur b. Ahmed el-Meşazzâlî ez-Zevâvî'dir (ö. 731/1330). 631'de (1233) doğan ve Mağrip'teki Zevâve'den babasıyla beraber küçük yaşta doğuya doğru çıktığı seyahat esnasında yaklaşık yirmi yıl ikamet ettiği Şam ve Mısır'da birçok âlimin derslerine katılan Zevâvî, Karâfî gibi özellikle İzzeddin İbn Abdüsselâm'a mülâzemet ederek ondan istifade etmiştir. İbn

¹⁵⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 258; Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 322, 656, 661-662, 674.

¹⁶⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 328; Tinbüktü, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 392-393; Rûdânî, *Sılatü'l-halef*, s. 453; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 298.

¹⁶¹ İbn Kunfüz, *Ve Feyât*, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1973/1403, s. 369, 372-373; a.mlf., *Ünsü'l-fakîr ve izzü'l-hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî - Adolphe Faure, Rabat: 1965, s. 78.

¹⁶² İbn Kunfüz, *Ünsü'l-fakîr*, s. 68.

¹⁶³ Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 339.

¹⁶⁴ Hâlid b. İshâ el-Belevî, *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti 'ulemâ'i'l-meşrik*, nşr. Hasan es-Sâih, Rabat: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, ts., I, 134, 196-197, 208-209.

¹⁶⁵ Hayatı hakkında bk. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyan el-Endelüsî", *DİA*, X, 152-153.

Mahlûf, Zevâvî'yi İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında zikreder ve ondan rivayette bulunduğunu söyler.¹⁶⁶ Şayet İbn Mahlûf'un verdiği bilgi doğruysa Karâfî gibi onun da İbnü'l-Hâcib'den ders alması çok genç yaşta gerçekleşmiş olmalıdır. İbnü'l-Hâcib'in vefat ettiği dönemde henüz on beş yaşlarında genç bir öğrenci olduğu anlaşılan Zevâvî'nin onunla görüşmüş ve ders almış olma ihtimali bulunmakla birlikte buna dair somut bir bilgiye sahip değiliz. İbn Haldun Zevâvî'nin İbnü'l-Hâcib'in talebelerine yetiştiğini, Mısır'da onlardan ders aldığını, talimlerini (öğretim metotlarını) öğrendiğini, ayrıca Karâfî ile aynı meclislerde beraber okuduğunu kaydeder.¹⁶⁷ Zevâvî'nin öğrencilerine verdiği bazı icâzetnâmelerde de İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerini doğrudan müellifin kendisinden değil onun Dımaşk dönemindeki öğrencileriden Zeynüddin ez-Zevâvî ile Mısır dönemindeki öğrencisi Nâsırüddin İbnü'l-Müneyyir'den okuyup rivayet için icazet aldığını gösteren kayıtlar bulunmaktadır.¹⁶⁸ Buna göre Zevâvî'nin doğrudan İbnü'l-Hâcib'e öğrencilik yapmış olduğu bilgisi zayıf durmaktadır.

Aklî ve naklî ilimlerde otorite haline geldikten sonra İbn Haldun'un ifadesiyle “engin bir ilim ve faydalı bir talim metoduyla” Mağrib'e dönen Zevâvî, Bicâye'ye yerleşmiş, talim senedi buradaki talebeleri vasıtasıyla sonraki nesillere intikal etmiştir. Kaynaklarda “fakih, hâfız, imâm, allâme, müçtehid” gibi unvanlarla anılan Zevâvî'nin icthad derecesine ulaştığı söylenmektedir.¹⁶⁹ O, geri dönerken İbnü'l-Hâcib'in fıkıh kitabının bir nüshasını da yanında götürmüş ve böylelikle bu eserin Mağrib'de tanınmasına ve müfredata girmesine vesile olmuştur. Ebû Ali Nâsırüddin ez-Zevâvî İbnü'l-Hâcib'in *Câmi'u'l-ümmehât*'ını Mısır'dan, daha önce hiç bilinmeyen Cezayir'in sahil şehri Bicâye'ye hicri yedinci yüzyılın sonlarında ilk defa getiren kişi olarak kaydedilir. Eser Zevâvî'nin öğrencileri arasında özellikle Bicâye'de yayılmış, onlar vasıtasıyla oradan da Mağrib'in diğer bölgelerine intikal etmiştir.¹⁷⁰ Zevâvî, aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in bu kitabını tedris sürecine dahil ederek öğrencilerine okutmuştur. Nitekim öğrencisi Ebü'l-Kâsım Alemüddin Kasım Tüçibî (730/1329) bu eseri Bicâye'de ondan dinlemiş, hocasının Nâsırüddin İbnü'l-Müneyyir yoluyla İbnü'l-Hâcib'den rivayet ettiği bu eser de dahil tüm rivayetleri konusunda kendisinden umumi bir icazet almıştır.¹⁷¹ *Câmi'u'l-ümmehât*'a şerh yazan Sefâkusî (ö. 742/1342) de onun öğrencisi olup Bicâye'de kendisinden ders okumuştur.¹⁷² Öğrencilerinden Ebû Mûsa İmran b. Mûsa el-Meşezzâlî (745/1345) Tilimsan'a yerleşmiş ve hocasının öğretim metodunu burada yaymıştır.¹⁷³ Bunlar dışında Ebû Ali Mansur b. Ali b. Abdullah ez-Zevâvî (ö. 772) de İbnü'l-Hâcib'in eserinin başlangıç

¹⁶⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 241, 312.

¹⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 167, 196; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 38, 75-76.

¹⁶⁸ Tüçibî, *Bernâmec*, nşr. Abdülhafız Mansûr, Libya 1981, s. 272; Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 117-118; İbn Gâzî, *Fihrisü İbn Gâzî*, nşr. Muhammed ez-Zâhî, Tunus 1984, s. 185.

¹⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 167; Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 609-610.

¹⁷⁰ İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 196; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 776; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 241, 312.

¹⁷¹ Tüçibî, *Bernâmec*, s. 272.

¹⁷² Tayyar Altıkulaç, “Sefâkusî”, *DİA*, XXXVI, 287.

¹⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime* (Cüveydî), II, 167;

kısımlarını ona okumuştur.¹⁷⁴ Mansur b. Ali ez-Zevâvî aynı zamanda *el-Muvâfakat* sahibi eş-Şâtibî'nin hocası olup Şâtibî ondan İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sını okumuş ve icazet almıştır.¹⁷⁵

xiii. İbnü'l-Hâcib'in öğrencilerinden biri de Radyüddin Ebû Bekr b. Ömer b. Ali el-Kusantînî eş-Şâfiî'dir (ö. 695/1295). 607'de (1210) doğan ve çocukluğunu Kudüs'te geçiren Radyüddin el-Kusantînî, Arapça'yı İbn Mu'tî (ö. 628/1231) ve İbnü'l-Hâcib'den almıştır. Aynı zamanda İbn Mu'tî'nin damadı olan Kusantînî, Kahire'de döneminin en büyük Arap dili âlimlerinden biri idi.¹⁷⁶

xiv. Nusaybin doğumlu olan ve ilk eğitiminin ardından Mısır'a giden ve eğitimine orada devam eden Muvaffakuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Alâ' Muhammed b. Ali en-Nasîbî (ö. 695/1296), İbnü'l-Hâcib'den İskenderiye'de bulunduğu sırada nahiv ve kıraat okumuş, *el-Kâfiye*'sini semâ yoluyla kendisinden almıştır. Daha sonra Ba'lebek'e yerleşen ve kırk yıl ikamet ettiği burada şeyhü'l-kurrâ ve hankah şeyhi olan Nasîbî, ez-Zehebî'nin kendisinden ders aldığı isimlerden biridir. Zehebî 693 (1294) yılında Ba'lebek'e geldiğinde ondan cem' yoluyla bir hatmi elli günde tamamlamıştır.¹⁷⁷ İbnü'l-Hâcib'den *el-Kâfiye*'sini rivayet eden Nasîbî'nin bu rivayet icâzeti Zehebî ve oğlu Ebû Hüreyre Abdurrahman yoluyla İbn Hacer el-Askalânî'ye ulaşmaktadır.¹⁷⁸

xv. Sa'düddin b. Ahmed b. Ahmed el-Mağribî el-Beyyânî'nin (ö. ?) İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi olduğu bilgisi bir icazete dayanır. *el-Muhtasar*'ın Şiî şârihi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, 15 Şaban 723 tarihli (19 Ağustos 1323) öğrencisi Benî Zehrâ el-Halebî'ye verdiği *el-İcâzetü'l-kebîre*'de İbnü'l-Hâcib'e kadar uzanan hoca silsilesini şöyle aktarır: Hocası Cemâlüddin (Hüseyin b. Bedir) b. Âyâz en-Nahvî (ö. 681/1283) > onun hocası Sa'düddin b. Ahmed el-Mağribî el-Beyyânî (ö. ?) ve İbnü'l-Hâcib.¹⁷⁹ Hillî, Bağdat'ta gramer dersi aldığı Cemâlüddin en-Nahvî'den İbnü'l-Hâcib'in eserlerini okumuştur. Süyûtî, nahiv ve sarf alanında dönemin eşsiz âlimi olarak tanıttığı bu zâtın Beyyânî'den nahiv okuduğunu kaydeder.¹⁸⁰ Buradan hareketle Hillî'den İbnü'l-Hâcib'e uzanan bu hoca silsilesinin usulden ziyade nahvî çizgiyi temsil ettiğini söyleyebiliriz.

xvi. İbnü's-Şihne olarak bilinen Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr'ın İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi olduğu bilgisi de icazete dayanır. 730'da (1325) yüz yedi yaşında

¹⁷⁴ Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 610-612; İbn Meryem, *el-Bustân*, s. 293-294.

¹⁷⁵ Mücârî, *Bernâmecü'l-Mücârî*, s. 117, 119.

¹⁷⁶ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 470-471; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 757.

¹⁷⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349, 380; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509, II, 244-245; Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *DİA*, XXXIV, 180.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, thk. Muhammed Şekûr Meyâdinî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, s. 412.

¹⁷⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, "el-İcâzetü'l-kebîre el-ma'rûfe mine'l-Allâme li-Benî Zehra el-Halebî" (Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmî'a li-düreri ahbârî'l-e'immeti'l-ethâr* içinde), Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983/1403, CIV, 104; ayrıca bk. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 278.

¹⁸⁰ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 532, 577.

Dimaşk'ta vefat eden İbnü's-Şihne'nin öğrencileri arasında Zehebî, İbn Kesir, İbnü't-Türkmânî, Necmeddin Tarsûsî, Vâdiâşî ve Kütübî gibi ünlü birçok âlim bulunmaktadır.¹⁸¹

Bu isimlerden başka Ebü'l-Feth (Ebü'l-Hafs) İzzeddin Ömer b. Muhammed İbnü'l-Hâcib el-Emînî,¹⁸² hadis hafızı Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî (ö. 656/1258), öğrencisi muhaddis Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306),¹⁸³ Mansûr b. Selîm b. Mansûr el-İskenderânî (ö. 673/1275),¹⁸⁴ Ebû Amr Osman b. Abdullah b. Allâk b. Ta'ân el-Müdlîcî eş-Şâfiî (ö. 691/1292),¹⁸⁵ Zehebî'nin hocalarından Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Dâvûd el-Fâzîlî (ö. 692/1293),¹⁸⁶ Ebû Ali Hasan İbnü'l-Celâlî,¹⁸⁷ Ebü'l-Fazl ez-Zehebî,¹⁸⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Bakkâl¹⁸⁹ ve daha başkaları İbnü'l-Hâcib'den rivayette bulunmuşlardır. İmâd el-Bâlisî,¹⁹⁰ Yûnus ed-Debûsî,¹⁹¹ Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed b. Yenne¹⁹² gibi isimler ise ondan icazet yoluyla rivayet etmişlerdir. Kaynaklarda Ebü'l-Meali Muhammed b. Ebi'l-Fevâris ed-Dimaşkî,¹⁹³ Fâtıma bint Muhammed,¹⁹⁴ Zeynüddin İbnü'r-Raâd Muhammed b. Rıdvan (ö. 700/1300-01)¹⁹⁵ gibi isimlerin de İbnü'l-Hâcib'in öğrencileri arasında olduğu zikredilmektedir.

¹⁸¹ Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Mu'cemü's-şüüh*, nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988, I, 118-120; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 162.

¹⁸² İbn Nâsirüddin, *Tavzihü'l-müştebih*, IV, 60.

¹⁸³ Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 135.

¹⁸⁴ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 375-376; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 595; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 356.

¹⁸⁵ Hocasının *Câmi'ü'l-ümmehât*'ını icazet yoluyla rivayet eden Ebû Amr Osman el-Müdlîcî'nin bu icazet silsilesi Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Gumârî ve Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Reslân el-Bulkînî tarihiyle bu eserle ilgili *Tenbihü't-tâlib li-fehmi lugâti İbni'l-Hâcib*, *el-Î'lâmu bimâ fi İbni'l-Hâcib mine'l-esmâi' ve'l-a'lâm* ve *Gunyetü'r-râgib fi tashihî İbni'l-Hâcib* adlı üç farklı çalışma yapmış olan Muhammed b. Abdüsselâm el-Emevî'ye ulaşmaktadır. Söz konusu icazet silsilesi için bk. Muhammed b. Abdüsselâm el-Emevî, *Tenbihü't-tâlib li-fehmi lugâti İbni'l-Hâcib*, Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, Havallî: Dârü'z-ziyâ, 2011/1432, s. 53-54, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 8-9, 17; Ebû Amr Osman el-Müdlîcî için bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 2003, XV, 732.

¹⁸⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349; a.mlf., *Mu'cemü's-şüüh*, I, 135; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 14.

¹⁸⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 509.

¹⁸⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'id*, s. 353.

¹⁸⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, s. 349.

¹⁹⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 135.

¹⁹¹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 135.

¹⁹² 617'de (1220) Tilimsân'da doğan Abdülaziz b. İbrahim, İbnü'l-Hâcib'den başka meşhur hadis İbnü's-Salâh'dan da icazet almıştır. Bk. İbn Câbir Vâdiâşî, *Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdiâşî*, nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1981, s. 147.

¹⁹³ İbnü'l-Fuâtî, *Mecma'u'l-âdâb*, II, 502.

¹⁹⁴ İbn Gâzî, *Fihrisü İbn Gâzî*, s. 185.

¹⁹⁵ Üdfüvî, *el-Bedrü's-sâfir*, II, 779-781; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, III, 58-59; İbn Hâcer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, 181-183; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 103-104.

II. ESERLERİ

Eş‘arî ve Mâlikî olduğu bilinen İbnü’l-Hâcib, ağırlıklı olarak nahiv, sarf ve aruz gibi dil bilimlerinde, fıkıh, fıkıh usulü ve akaid alanlarında yirmi civarında eser telif etmiştir. Bunlar şerh, muhtasar, risale ve manzum çalışmalardır.

A. Dil İlimleri ile İlgili Eserleri

a. Nahiv

1. *el-Kâfiye: el-Mukaddime fi’n-nahv, Mukaddime-i İbnü’l-Hâcib, el-Hâcibiyye* gibi adlarla da anılan eser, nahve dair gayet veciz ve muhtasar bir metindir. İsimler, fiiller ve harfler olmak üzere üç ana bölümden oluşan eser, temel nahiv konularını özlü ifadelerle anlatan bir giriş niteliğindedir. İbnü’l-Hâcib *el-Kâfiye*’de yapı ve içerik olarak büyük ölçüde Zemahşerî’nin *el-Mufasssal*’ını esas almış, genelde Basra nahiv mektebine mensup âlimlerin görüşlerini, bazen de Kûfeli âlimlerin görüşlerini benimsemiş, yer yer önceki âlimlere muhalefet ederek kendi görüş ve yorumlarını ortaya koymuştur. İbnü’l-Hâcib’in nahiv alanındaki ününü borçlu olduğu *el-Kâfiye*, nahiv tarihinin en etkili eserlerindendir. *el-Kâfiye*, müellifin bizâtihi öğrencilerine okuttuğu, şerh ettiği, nazma çektiği ve bu manzum eserini tekrar şerhettiği bir metindir. Yazıldığı dönemden itibaren çok rağbet görmüş, hem Osmanlı medreselerinde hem de İslam dünyasının diğer yerlerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş, günümüzde de Arap nahvinin öğretiminde eski usulü takip eden öğretim kurumlarında hala okutulmaktadır. *el-Kâfiye* üzerine başta müellifi olmak üzere pek çok âlim tarafından şerh, haşiye, nazma çekme, ta‘lik, tercüme ve ihtisar kabilinden çok sayıda çalışma yapılmıştır. Eserin çoğu Arapça, bir kısmı Türkçe ve Farsça olan yüz elli kadar şerhi vardır. *el-Kâfiye* ilk olarak 1592’de Floransa’da yayımlanmış, daha sonra dünyanın birçok yerinde birçok baskısı yapılmıştır.¹⁹⁶

2. *Şerhu’l-Kâfiye*: Bir önceki eserin şerhi olup matbudur (İstanbul 1311, 1312). Bu şerh *el-Kâfiye*’nin ilk şerhi sayılmaktadır.

3. *el-Vâfiye*: *el-Kâfiye*’nin manzum şekli olup i‘rab (nahiv) ilmine dair 771 beyitlik bir urcûzedir. İbnü’l-Hâcib, eserini Eyyûbîler’in Kerek hâkimi olan el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ’nın geri çevrilemez talebi üzerine nazmettiğini girişinde belirtmiştir. Manzumenin giriş kısmında *el-Vâfiye* adını verdiği eser *el-Vâfiye nazmü’l-Kâfiye* adıyla da anılır.¹⁹⁷ Yazılış tarihi ihtilaflıdır. Eğer el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ’nın daveti üzerine Kerek’e 633 (1235-36) yılında gitmişse bu tarihte Kerek’te kaleme alınmıştır. Aksi takdirde 638 (1240) yılında nazmedilmiştir. *Kâfiye*’nin içeriğinin ve

¹⁹⁶ Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Kılıç, “el-Kâfiye”, *DİA*, XXIV, 2001, 153-154; Eser üzerine yapılan şerh, haşiye türü çalışmaların bir listesi için bk. Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1370-1376.

¹⁹⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb*, 191; Brockelmann, *Târihu’l-edebi’l-arabî*, V, 309-327.

konu tanziminin birebir takip edildiği eserde yer yer küçük bazı ilaveler yaptığı da görülmektedir.¹⁹⁸ İbnü'l-Hâcib daha sonra bu manzumesini şerhetmiştir. *el-Vâfiye*'nin müellifin kendisi tarafından yapılan şerhi dışında Muhammed b. Ömer el-Halebî ve müellifi meçhul iki şerhi daha vardır.¹⁹⁹ *Şerhu'l-Vâfiye*'nin içinde neşredilen eserin hicri 819 tarihli bir nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de (nr. 1409) bulunmaktadır.²⁰⁰ Brockelmann bir nüshasının Escorial Library'de (nr. 146) bulunduğunu kaydetmişse de²⁰¹ bu, *Şerhu'l-Vâfiye*'ye ait bir nüsha olup hatanın kaynağı muhtemelen yazmanın ilk varağında yer alan "Kitâbü'l-Vâfiye nazmü'l-Kâfiye" ibaresidir.

4. *Şerhu'l-Vâfiye nazmü'l-Kâfiye*: Bir önceki manzumenin şerhidir. İbnü'l-Hâcib, şerhinde eseri için bir başlık zikretmez; eserin adı kaynaklarda *Şerhu'l-Vâfiye*, *Şerhu'l-Vâfiye fî nazmi'l-Kâfiye*, *Şerhu Manzûmeti İbnü'l-Hâcib* olarak da geçmektedir. Yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Kerek'e gidiş tarihine bağlı olarak 633 (1235-36) veya 638 (1240) yılında/n sonra yazılmıştır.²⁰² Nahivle ilgili son eserlerinden olan *Şerhu'l-Vâfiye*'de, daha önce yazdığı *Kâfiye* ve şerhinde dile getirdiği görüşleriyle farklılık arz eden bazı noktalar bulunmakla birlikte, kanaatlerinde esaslı bir değişiklik söz konusu değildir.²⁰³ Yine de müellifin ilgili konularda zaman içerisindeki düşünce gelişimini ve nihaî görüşünü takip açısından bunlar önemlidir. Didaktik bir üslûbun hâkim olduğu eserde müellif, *Şerhu'l-Kâfiye*'sinde olduğu gibi zor bir üslûp kullanmaktan ve mevzu dışı tartışmalara girmekten kaçınmıştır.²⁰⁴ İlk defa Mûsâ Binây el-Alîlî tarafından tahkik edilerek yayımlanan eser (Necef 1400/1980), yakın zamanda Kahire'de de neşredilmiştir (thk. Muhammed b. Yusuf el-Kâdî, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2019).

5. *el-Îzâh fî şerhi'l-Mufasssal*: Zemahşerî'nin eserinin şerhi olan bu eser ilk olarak Mûsâ Binây el-Alîlî tarafından Kahire Üniversitesi'nde 1975 yılında doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve daha sonra iki cilt halinde yayımlanmıştır (Bağdat 1402/1982). Eser ayrıca İbrahim Muhammed Abdullah tarafından tahkik edilerek basılmıştır (Dimaşk: Dârü Sa'duddîn, 1425/2005).

6. *Emâlî İbni'l-Hâcib*: Eser Kahire (609-616), Gazze, Kudüs (616) ve Dimaşk'ta (617-626) 609-626 yılları arasında kaleme alınmıştır. Eserin çoğu kısmı Dimaşk'ta imlâ edilmiştir. Altı kısımdan meydana gelen eserde 638 imlâ bulunmaktadır. Arap dilinin inceliklerine dair önemli bahisler ihtiva eden eserin birinci kısmı âyetlerdeki nahiv meseleleri, ikinci kısmı Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı ile ilgili bazı meseleler, üçüncü kısmı nahivciler arasındaki bazı ihtilaflı meseleler, dördüncü kısım kendi eseri *el-Kâfiye*'deki çeşitli konular, beşinci kısmı şiir beyitleri, altıncı kısım

¹⁹⁸ Örnek için bk. İbnü'l-Hâcib, *Şerhu'l-Vâfiye nazmü'l-Kâfiye*, thk. Mûsâ Binây el-Alîlî, Necef 1400/1980, neşredenin girişi, s. 57-59.

¹⁹⁹ Yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *Gal Suppl.*, I, 531-539; a.e. *Târihu'l-edebi'l-arabî*, V, 326.

²⁰⁰ *Fihrisü'l-kütübî'l-'Arabîyyeti'l-mevcûde bi-Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye*, Kahire, 1345/1926, II, 174.

²⁰¹ Brockelmann, *Gal Suppl.*, I, 531-539; a.e. *Târihu'l-edebi'l-arabî*, V, 326.

²⁰² Eserin 10 Cemâziyelevvel 683 (25 Temmuz 1284) tarihli bir nüshası için bk. Escorial Library, nr. 146, vr. 123.

²⁰³ İki nahiv eseri arasında görüş farklılıklarının bulunduğu bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *Şerhu'l-Vâfiye*, neşredenin girişi, s. 65-67; Söz konusu nüshanın tanıtımı için bk. İbnü'l-Hâcib, *Şerhu'l-Vâfiye*, neşredenin girişi, s. 108-109.

²⁰⁴ İbnü'l-Hâcib, *Şerhu'l-Vâfiye*, neşredenin girişi, s. 67-71.

değişik konular hakkındaki açıklamaları ihtiva eder. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır: Hâdî Hasan Hammûdî, I-IV, Beyrut 1405/1985; Adnân Sâlih Mustafa, I-II, Devha 1406/1986; Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, I-II, Beyrut 1409/1989.

7. *el-Kasîdetü'l-müveşşaha bi'l-esmâ'i'l-mü'enneseti's-semâ'îyye*: Arapça'da kelimelerin erilliği-dişiliği (müzekker ve müennes) konusuna dair yazılmış yirmi üç beyitlik bir risâledir. İbnü'l-Hâcib, bu risalede dişil alameti taşımayan müennes isimlerin toplamıştır. Eser İhsan Ca'fer (el-Lisânü'l-'Arabî, XXI [Rabat 1983], s. 27-30) ve Târık Necm Abdullah (Ürdün 1405/1985, Beyrut 1411/1991) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

8. *Risâle fi'l-'aşr*: Arapça'daki “aşr” (on) kelimesinin “evvel” ve “âhir” kelimeleri ile kullanımına dair iki sayfalık bir risâledir. İbnü'l-Hâcib bu risalede bu kelimelerin müfred, müennes ve çoğullarını örnekleriyle birlikte vererek “aşr” sayısının bunlardan hengisiyle kullanımının doğru, hangisiyle yanlış olduğunu ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir. Müellifin *el-Emâlî*'sinin ekinde neşredilen bu risale (*el-Emâlî*, thk. Hâdî Hasan Hammûdî, Beyrut 1405/1985, IV, 160-163; thk. Adnan mustafa Sâlih, Devha, 1406/1986, II, 329-334), Ahmet Yüksel tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁰⁵

b. Sarf

1. *eş-Şâfiye*: Sarf kurallarını özlü ve sistemli biçimde açıklayan bir metindir. Eser hemen bütün sarf konularını kapsayan ilk muhtasar sarf kitabı kabul edilir. İbnü'l-Hâcib'in eserin girişinde belirttiğine göre isteğine muhalefet etmesi imkânsız birinin, nahiv ilminde yazdığı *el-Mukaddimetü fi'l-i'râb*'ı (*el-Kâfiye*) gibi sarf ilmi ve imlâ kuralları hakkında da bir mukaddime yazmasını kendisinden istemesi üzerine bu kitabını kaleme almıştır. Asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan eser üzerine başta müellifin şerhi olmak üzere çok sayıda şerh yazılmış, hâşiye, nazma çekme ve tercüme şeklinde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Eserin Batı dillerine, Farsça ve Türkçe'ye tercümeleri yapılmıştır. Eserin müstakil ve şerhleriyle çok sayıda baskısı yapılmıştır.²⁰⁶

2. *Şerhu'ş-Şâfiye*: Bir önceki eserin şerhidir. Hasan Ahmed el-Osman tarafından tahkik edilmiştir.

c. Aruz

el-Maksadü'l-celîl fi 'ilmi'l-Halîl: Aruz ilmine dair yüz yetmiş üç beyitlik manzum eserdir. Eser, ilk olarak Georg Wilhelm Freytag tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiş (*Darstellung der arabischen Verskunst* içinde, Bonn 1830, s. 334-371), daha sonra başka neşirleri de yapılmıştır (Muzaffer-i Bahtiyâr, *Kitâbdârî*, Tahran 1368, XII, 39-50). İbnü'l-Hâcib'e kaynaklarda bunlardan

²⁰⁵ Ahmet Yüksel, “İbnü'l-Hâcib ve ‘Risâle fi'l-Aşr’ı”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. III, sy. 10 (2003), s. 145-154.

²⁰⁶ Eser ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-tasrîf ve'l-hatt*, nşr. Hasan Ahmed el-Osman eş-Şâfiyecî, 2. bs., Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1435/2014, neşreden giriş, s. 37-83; Hulusi Kılıç, “eş-Şâfiye”, *DİA*, XXXVIII, 247-248.

başka dille ilgili Sîbeveyhi'nin eserine yazdığı *Şerhü'l-Kitâb, el-Müktefî li'l-mübtedî şerhu İzâhi Ebî 'Alî el-Fârisî ve Cemâlû'l-'Arab fî 'ilmi'l-edeb* adlı eserler de nispet edilir.²⁰⁷

B. Akîde ile İlgili Eseri

'*Akîdetü İbni'l-Hâcib*: Akaide dair büyük boy iki varak tutarında kısa bir risaledir. İmanın tarifi ile başlayan risale, ilâhiyyat, nübüvvât ve sem'îyyât konularından oluşur.²⁰⁸ Eser, Tâceddin es-Sübkî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû'l-Fazl Kâsım, İbn Zekrî et-Tilimsânî ve Ahmed b. Abbas el-Vehrânî tarafından şerhedilmiştir.²⁰⁹

C. Fıkıh ve Fıkıh Usulü ile İlgili Eserleri

1. *Câmi'u'l-ümmehât*: Mâlikî fıkına dair olan eser kaynaklarda *el-Muhtasar fî'l-fürû'*, *el-Muhtasarü'l-fer'î*, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib el-fer'î*, *İbnü'l-Hâcib el-fer'î* ve *Fürû'u İbni'l-Hâcib* gibi adlarla da anılır. Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1419/1998). *Câmi'u'l-ümmehât* üzerine aralarında İbn Râşid el-Kafsî, Halîl b. İshak el-Cündî, Sefâkusî, Muhammed b. Harun el-Kinânî, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Abdüsselâm el-Hevvârî, İbn Merzûk el-Hatîb ve İbn Ferhûn gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda âlim tarafından kırkın üzerinde şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.²¹⁰

2. *Münteha'l-vüsûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*: Mütakellimîn usul geleneğine göre telif edilmiş orta hacimli bir eseridir. *Münteha's-vüsûl*, matbu olup farklı neşirleri mevcuttur,²¹¹ ancak henüz tahkikli bir neşri yapılmamıştır. Eserin adında bir ihtilaf söz konusu olup, başlığında yer alan "Münteha's-vüsûl" tamlamasının kaynaklarda dört farklı şekilde zikredildiği görülür. Mevcut baskılara esas alınan yazma nüshasında eserin adı dibacesinde *Münteha'l-vüsûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* olarak geçmektedir. Ayrıca Kutbüddin Şîrâzî'nin *Muhtasar* şerhinde ve Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mukaddime Tercümesi*'nde de eserin adı bu şekilde kaydedilmiştir.²¹² Eserin baskılarında da bu isim esas alınmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda eser için daha yaygın olarak kullanılan isim *Münteha's-sûl (su'l)* şeklindeki adlandırmadır.²¹³ Öyle anlaşılmaktadır ki *Münteha's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* şeklindeki bu adlandırmada İbnü'l-Hâcib, âdetâ Âmidî'nin usûl-i fıkha dair *Münteha's-sûl fî ilmi'l-usûl*'ü ile cedele dair *Gâyetü'l-emel fî ilmi'l-cedel* adlı iki eserinin başlıklarını tek eserde birleştirmiştir. Süyûtî ve Brockelmann ise eserin adını *Münteha's-*

²⁰⁷ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 593, II, 1427, 1847; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, I, 654.

²⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1157; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, I, 655.

²⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akîdetü İbni'l-Hâcib", *DİA*, 1989, II, 257-258.

²¹⁰ Eser üzerine yapılan şerhlerin bir listesi ve bir kısmının yazma nüshası için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 373; *Suppl.*, I, 538; Bessâm Âlî, *el-Fikrû'l-usûlî 'inde İbni'l-Hâcib*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1405.

²¹¹ İstanbul 1326/1908; Kahire 1326/1908; Beyrut 1405/1985 ve 1432/2011. Bu çalışmada dipnotlar eserin Beyrut (1405/1985) baskısına göre gösterilmiştir.

²¹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 10; İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 83.

²¹³ Örneğin bk. Vâdiâşî, *Bernâmecü'l-Vâdiâşî*, nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut, 1400/1980, s. 48, 317; Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 4; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 665; Zerkeşî, *el-Mu'teber*, s. 23; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1625, 1853; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VI, 265; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 241; Merâgî, *Fethü'l-mübîn*, II, 66.

su'âl olarak vermektedir.²¹⁴ Taşköprizâde ve Bağdatlı İsmail Paşa gibi bazı kaynaklarda eserin adı hem *sûl* (*su'l*)²¹⁵ hem de *su'âl* kelimesiyle kaydedilmektedir.²¹⁶ Ancak bunlardan *Muntehe's-su'âl* şeklindeki adlandırmanın yanlış olduğu ifade edilmektedir.²¹⁷ Öte yandan bazı kaynaklarda eserin adı *el-Muhtasarü'l-evvel* ve *el-Muhtasarü'l-kebîr* şeklinde geçmektedir.²¹⁸ Bu şekildeki adlandırma İbnü'l-Hâcib'in bu eseriyle onun ihtisarı olan *Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı diğer muhtasarını birbirinden ayırt etmek içindir.

İbnü'l-Hâcib, son dönem eserlerinden olan *Muntehe's-sûl*'ü vefatından yaklaşık iki yıl sekiz ay önce, Zilhicce 643 (Nisan-Mayıs 1246) yılında tamamlamıştır. Zira eserin mevcut baskılarında esas alınan yazmanın ferağ kaydında, bu nüshanın 28 Cemâziyelevvel 737 tarihinde (2 Ocak 1337) müellif hattı nüsha ile mukabele edildiği ve asıl nüshanın sonunda müellifin kendi el yazısıyla eserin anılan tarihte tamamlandığı belirtilmektedir.²¹⁹ İbnü'l-Hâcib, büyük ölçüde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak meydana getirdiği bu eserini Dimaşk'tan Kahire'ye döndükten sonra, ilmi hayatının olgunluğa ulaştığı bir dönemde kaleme almıştır.

Muntehe's-sûl, “hutbetü'l-kitâb” adlı bir dibace ile dört ana bölüm halinde tertip edilmiştir. Asıl konulara geçmeden önce İbnü'l-Hâcib, dibacede hamdele ve salvelenin akabinde telif sebebi ve tarzına dair kısa bir bilgi verir. Buradaki ifadelerden anlaşıldığı üzere *Muntehe's-sûl*'ün telif sebebi, İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü alanında orta uzunlukta bir kitap yazma isteğidir. Onun bu kitabı yazmasının temel saiki ise kendi ifadelerine göre bu ilimde yazılıp kendisine ulaşan kitapların ya bıktırarak ölçüde uzun veya anlama zarar verecek ölçüde kısa olmasıdır. İbnü'l-Hâcib, eserin telif gerekçesini şu ifadelerle vermiştir:

“Fıkıh usulü pek değerli bir ilim olunca ve bu alanda yazılmış olan eserler ya bıkkınlık verecek ölçüde uzun (*imlâl*) veya mânayı bozacak şekilde kısa (*halel*) olunca, bu durum beni şiddetli susuzluk nedeniyle susamış olanları suya kandıracak ve hastalıklardan dolayı ona muhtaç olanlara şifa olacak muhtasar bir eser yazmaya sevk etti. Bunun üzerine ben de bu eseri yazdım ve onu *Muntehe'l-vüsûl* ve *l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl* ve *l-cedel* diye isimlendirdim.”

Muntehe's-sûl, sonraki usul müellifleri, özellikle de *el-Muhtasar* şârihleri tarafından bu metnin lafızlarının tahlilinde sıkça kullanılan bir eser olmakla beraber, doğrudan şerh veya hâşiyeye konu olduğuna dair teyit edilmiş bir bilgiye ulaşamadık. Eski ve yeni birçok kaynakta *el-Muhtasar'a*

²¹⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 456; Brockelmann, *Suppl.*, I, 537; ayrıca bk. H. Fleisch, “Ibn al-Hadjib”, *El²* (İng.), III, 781.

²¹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *es-Se'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhira*, thk ve trc., Sami Turan Erel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 159; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 14, 244, 284, 288, 527, 530, 580, 655; *Îzâhu'l-meknûn*, IV, 142, 572.

²¹⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âde*, II, 166; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 117, 153, 160, 167, 168, 171-172, 174, 213, 215.

²¹⁷ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853.

²¹⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 131; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 206, IV, 77; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 963.

²¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vüsûl*, Kahire 1326/1908, s. 171-172; (ayrıca bk. Beyrut 1405/1985, s. 229; Beyrut 1432/2011, s. 253).

ait bazı şerhlerin *Münteha's-sûl* şerhi olarak kaydedildiği görülmektedir. Örneğin Bağdatlı İsmail Paşa *el-Muhtasar* şerhlerini genelde *Münteha's-sûl* şerhleri olarak kaydetmektedir.²²⁰

3. *Muhtasarü'l-Müntehâ*: Bir önceki eserin muhtasarı olup, yaklaşık dörtte birlik bölümü hazfedilerek oluşturulmuştur. İbnü'l-Hâcib eseri için özel bir ad vermemiştir. Eser, yazma nüshaları, bio-bibliyografik eserler ve şerhleri gibi çeşitli kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında *el-Muhtasar*, *Muhtasarü'l-usûl*, *el-Muhtasarü'l-aslî* (usûlî), *Muhtasaru İbni'l-Hâcib*, *Usûlü İbni'l-Hâcib*, *Muhtasaru usûli İbni'l-Hâcib*, *el-Muhtasarü'l-Hâcibî*, *Muhtasarü'l-usûli'l-Hâcibî*, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib el-usûli* (el-aslî, fî'l-usûl), *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Muhtasarü'l-Münteha'l-usûlî*, *Muhtasaru Münteha's-sûl* (sü'l, su'âl, vüsûl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel, *el-Muhtasarü's-sagîr*, *el-Muhtasarü's-sânî* ve *el-Muhtasarü's-sânî fî usûli'l-fikh* gibi değişik adlarla anılmaktadır. Bunlar arasında daha çok *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* adlarıyla meşhurdur.²²¹ Kitabın “usûl, usûlî ve aslî” kayıtlarıyla birlikte anılması, müellifin fûrû-i fıkha dair *Câmi'u'l-ümmehât* adlı diğer muhtasarından ayırt edilebilmesi içindir. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Hâcib'in bu kitabı ile daha önce yazdığı *Münteha's-sûl*'ünü birbirinden ayırt etmek için öncekini “el-evvel” ve “el-kebîr”, sonrakini “es-sânî”²²² ve “es-sagîr” (*el-Muhtasarü's-sagîr*)²²³ sıfatlarıyla nitelemişlerdir. Eserin telif tarihi tam olarak bilinmemekle beraber müellif, onu Zilhicce 643 (Nisan-Mayıs 1246) yılında tamamladığı *Münteha's-sûl* adlı eserini müteakiben kaleme almıştır. Buna göre eserin müellifin hayatının sonlarına doğru 643-646 (1246-1249) yılları arasında Kahire'de telif edildiği söylenebilir.

4. *Risâle fî tahsîsi'l-kitâb bi'l-kitâb*: Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetin sünnetle tahsisine dair dört varaklık bir risale olup, bilinen tek yazma nüshası el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir mecmua (nr. 235) içerisinde (nr. 5775, vr. 25-30) kayıtlıdır.

²²⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 14, 117, 244, 284, 288, 352, 530, 580, 581, 720, 729, II, 112, 151, 153, 160, 165, 167, 168, 171-172, 174, 184, 213, 215, 228, 407, 409, 430, 493, 503; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, IV, 142, 572. Ayrıca bk. *DÎA*'nın “Tüsterî, Nasrullah b. Ahmed”, “Sübkî, Tâceddin”, “Nizâmeddin en-Nisâbü'rî”, “Fezârî, İbrahim b. Abdurrahman”, “Âmülî, Şemseddin” maddeleri.

²²¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853.

²²² İmâmüddin Ömer el-Kazvînî, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 1b.

²²³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 131.

III. MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ'NIN TAHLİLİ

A. Muhtasar'ın Kaynakları

İbnü'l-Hâcib'in *Münteha's-sûl*'ü ile *el-Muhtasar*'ının Âmidî'nin usul eseriyle sıkı bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu nedenle hem kaynaklarının tespiti hem de usul tarihi açısından Âmidî ile İbnü'l-Hâcib arasındaki irtibatın aydınlatılması özel önem arzeder. Burada ilk önce bu iki âlim arasındaki şahsi münasebete, sonra da eserleri arasındaki irtibata değinilecektir. Âmidî, 551 (1156) yılında doğmuş ve 631 (1233) yılında seksen yaşındayken vefat etmiştir. İbnü'l-Hâcib ise 570 yılında doğmuş ve 646 (1249) yılında yetmiş altı yaşındayken vefat etmiştir. Buna göre İbnü'l-Hâcib Âmidî'den on dokuz yaş küçüktür ve ilki vefat ettiğinde ikincisi altmış bir yaşındadır. İbnü'l-Hâcib'in tarihî olarak aynı coğrafyada yaşayan Âmidî'ye öğrencilik yapmış olması mümkünse de, bu iki âlim hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda aralarında hoca-talebe münasebetinin bulunduğunu gösteren açık bir kayda ulaşılamamıştır. Her ne kadar tabakat eserlerinde buna yönelik açık bir kayıt bulunmasa da Şemseddin el-Kirmânî'nin, *el-Muhtasar*'la ilgili kaleme aldığı *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı eserinin başında Âmidî'den onun "üstad"ı olarak bahsettiği görülür.²²⁴ Ne var şu kaynaklarda bunu doğrulayan başka bilgiye ulaşılmadığı için ilâve bilgiler ortaya çıkmadıkça sadece bu ifadedden hareketle İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'nin öğrencisi olduğunu söylemek şimdilik mümkün gözükmemektedir.

İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'den okuduğuna dair somut bir delilimiz yok ise de bu iki isim arasında bir tanışıklık olduğu, İbnü'l-Hâcib'in Kahire'de ve özellikle de Dımaşk'ta onunla görüşmüş olması yüksek bir ihtimaldir. Çünkü ikisi de aynı dönemde uzun yıllar boyunca bu iki şehirde bulunmuşlardır. Şöyle ki Âmidî'de doğan ve ilk öğrenimini burada yaptıktan sonra on dört yaşında Bağdat'a giderek ileri düzeyde eğitim alan Âmidî'nin, daha sonra Halep'e ve (582) Şam'a, oradan da Kahire'ye gittiği, ilk zamanlar Fustat'ta bir medresede kaldığı, daha sonra Nâsırıyye Medresesi'ne muîd olarak atandığı, ayrıca bir müddet Kahire'nin Zâfir Camii'nde ders okuttuğu bilinmektedir.²²⁵ Âmidî Kahire'ye 592 (1196) yılında yaklaşık kırk yaş civarında gitmiştir.²²⁶ İbnü'l-Hâcib bu zaman Kahire'de öğrenim gören yirmi bir yaşında bir talebe idi. Kelâm, felsefe ve fıkıh usulünde devrin en büyük otoriteleri arasında yer alan Âmidî'nin Kahire'de aklî ilimlerde ders verdiği, kelam ve fıkıh usulü kitaplarını okuttuğu, münâzara meclisleri düzenlediği, çok sayıda insanın ondan faydalandığı belirtilir.²²⁷ Kahire'deki ikameti sırasında bir ara İskenderiye'ye giden Âmidî'nin orada görüştüğü

²²⁴ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 15; [وهو اختصره من كتاب الإحكام في مدارك الأحكام لأستاذة الشيخ الإمام سيف الدين الأمدى]

²²⁵ Âmidî'nin biyografisi hakkında bk. Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kahire, 1391/1971, Mukaddime, s. 8-16; a.mlf., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali Şehrânî, el-Kısmü'd-dirâsî, I, 25-57; Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, III, 57-58.

²²⁶ Cemâleddin Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *Târihü'l-hükemâ*, nşr. Julius Lippert, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: 1999, s. 241.

²²⁷ İbn Hallikân, *Vefayât*, III, 293; İbnü'l-Kıftî, *Târihü'l-hükemâ*, s. 241.

kişiler arasında İbnü'l-Hâcib'in önde gelen hocası Ebû Bekir el-Ebyârî de vardır.²²⁸ Eğer aralarında gerçekten hoca-talebe ilişkisi varsa, İbnü'l-Hâcib ondan Kahire'de faydalanmış ve eserlerinden istifade etmiş olmalıdır. Kahire'de yirmi yıl kaldıktan sonra tekrar Suriye'ye dönen Âmidî, birkaç yıl Hama'daki Mansûriyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, ardından el-Melikü'l-Muazzam İsa b. Âdil tarafından Dımaşk'a davet edilmiş ve İbnü'l-Hâcib'in de Dımaşk'a geldiği 617 (1220) yılında on yıldan fazla görev yapacağı Emevî Camii yakınlarında Selâhaddîn Eyyûbî'nin türbesi yanında bulunan Azîziyye Medresesi'nin müderrisliğine tayin edilmiş ve bu görevini vefatından (631/1233) kısa bir süre önceye kadar sürdürmüştür. Âmidî, el-Melikü'l-Eşref Mûsâ zamanında buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. Âmidî'nin burada ilim ehlinin uğrağı olan bir meclis oluşturduğu, şer'î ve aklî ilimlerde ders verdiği, şöhretinin her tarafa yayıldığı, aralarında Abdülaziz b. Abdüsselâm ve Ebû Şâme el-Makdisî gibi meşhur kişilerin de bulunduğu çok sayıda seçkin öğrencinin kendisinden okuduğu belirtilir.²²⁹ Yukarıda İbnü'l-Hâcib'in 617-638 yılları arasında Dımaşk'ta bulunduğu bahsedilmişti. Yine İbnü'l-Hâcib'in İbn Abdüsselâm ile hususi dostluğunun bulunduğu, Ebû Şâme'nin ise onun da öğrencisi olduğu bilinmektedir. Âmidî'nin fıkıh usulüne yoğunlaşması da esasen bu dönemde olmuş, hem *el-İhkâm*'ı hem de onun ihtisarı mahiyetinde olan *Muntehe's-sûl*'ü bu dönemde telif etmiştir. Nitekim erken tarihli nüshalarının ferağ kaydına istinaden *el-İhkâm*'ın 5 Şaban 620 (1223) yılında tamamlandığı,²³⁰ *Muntehe's-sûl*'ün ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmese de, girişinde *el-İhkâm*'a atıf yapılmasından ve günümüze ulaşan Muharrem 626 (Aralık 1228) tarihli nüshasının varlığından hareketle yazımının *el-İhkâm*'dan sonra ve büyük ihtimalle müellifin Azîziyye Medresesi'nde ders verdiği dönemlerde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.²³¹ Rivayete göre el-Melikü'l-Muazzam'ın zamanında düzenli olarak her salı ve cuma günleri Dımaşk'taki Emevî Camii'nde münazara oturumları düzenlenmekteydi ve farklı mezheplere mensup dönemin büyük âlimleri ve talebeler bu oturumlara katılmaktaydı.²³² Hayatına dair bu kısa tasvirden Âmidî ile İbnü'l-Hâcib'in aynı tarihlerde Kahire ve Dımaşk'ta uzun dönem ikamet ettikleri, bu iki âlim arasında bir hoca-talebe ilişkisi olmasa bile aynı dönem ve çevrede en az otuz yıl bulundukları ve aynı ilmî muhiti paylaştıkları anlaşılmaktadır. Âmidî gibi kendisi de Eş'arî olan İbnü'l-Hâcib'in, Eş'arî-mütekellim usul düşüncesiyle irtibatlı ilim geleneğinde yetişen bir âlim olması dikkate alındığında, aralarında hoca-talebe münasebetinin ötesinde köklü bir düşünce birliği bulunduğu söylenebilir.

Muntehe's-sûl ile *el-Muhtasar*'ın *el-İhkâm* ile bağlantısına baktığımızda kaynaklarda erken dönemlerden itibaren bu iki eserin hep Âmidî'nin usul eseriyle ilişkilendirildiği görülür. Bu

²²⁸ Zerkeşî, *el-Mu'teber*, s. 272.

²²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 293-294; Mâzinî, *Müferricü'l-kürûb*, V, 37-41; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965, s. 650; Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 225-230.

²³⁰ Âmidî, *el-İhkâm* (Şehrânî), I, 67, 111.

²³¹ Nüsha hakkında bk. Âmidî, *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Yahyâ Sâlih Muhammed et-Tâ'î, Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2018/1439, I, 77, 132.

²³² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, XXII, 332-333; Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 226.

konudaki yaygın kanaat İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerini temelde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak telif ettiği, *Muntehe's-sûl* ile *el-Muhtasar*'ın büyük oranda *el-İhkâm*'ın ihtisarı niteliğinde olduğu şeklindedir. Değinildiği üzere Âmidî son dönem eserlerinden olan *el-İhkâm*'ı ile onun ihtisarı mahiyetindeki *Muntehe's-sûl* adlı eserini Dımaşk'taki ikameti sırasında kaleme alırken, İbnü'l-Hâcib usul eserlerini Kahire'ye döndükten sonra hayatının sonlarına doğru telif etmiştir. İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ*'nın başında eserinin fıkıh usulü sahasında yaptığı bıktırarak ölçüde uzun ve anlama zarar verecek ölçüde kısa olmayan orta uzunlukta muhtasar bir çalışma olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde *el-Muhtasar*'ın başında da uzun yazılmış eserlere yönelik himmetlerin yetersizliği, îcâz ve ihtisara yönelik eğilim nedeniyle fıkıh usulü sahasında bir muhtasar yazdığını, sonra da onu bu eserde ihtisar ettiğini kaydetmektedir.²³³ Bu ifadelerden *Muntehe's-sûl*'ün başka bir kitabın muhtasarı değil müstakil bir telif eser olduğu, *el-Muhtasar*'ın ise yine kendisine ait *Muntehe's-sûl*'ün bir muhtasarı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen *Muntehâ* ve onun daha öz hali olan *el-Muhtasar*'ın kaynaklarına ilişkin olarak klasik dönemden bu yana İbnü'l-Hâcib'in *el-İhkâm*'ı ihtisar ettiğine dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak bu iki eser arasındaki irtibata dikkat çeken isimlerden biri, İbnü'l-Hâcib'le Kahire'de defalarca görüşüğünü belirten çağdaşı İbn Hallikân'dır. Safedî'nin aktardığına göre İbn Hallikân, İbnü'l-Hâcib'in "Fıkıh usulünde Âmidî'nin *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ına benzer bir kitap yazılmamıştır" dediğini duyduğunu ve bu esere olan muhabbeti sebebiyle onu ihtisar ettiğini (ve *min muhabbetihî lehû ihtesarehû*) söyler.²³⁴ Bu rivayette *el-İhkâm*'dan özetlenen eserin müellifin hangi eseri olduğuna değinilmemiştir. Bu iki eser arasındaki ilişkiye dair daha geniş ve net bir açıklama, *el-Muhtasar*'ın ilk şârihi olarak kabul edilen Kutbüddin eş-Şîrâzî tarafından dile getirilmiştir. *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhin başında Âmidî'nin eserinden övgüyle söz eden Şîrâzî, onun usûl-i fıkıh konusunda *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adında câmi bir kitap yazdığını, gerek ondan önce gerekse sonrasında buna benzeri bir kitap yazılmadığını, çünkü bu kitabın alanında diğer eserlere ihtiyaç bırakmadığını ve onun "tahkik" zirvesine tırmanmak isteyenler için yeterli olduğunu söyler. Akabinde İbnü'l-Hâcib'in bu kitabı tertibine bağlı kalarak ihtisar edip bu muhtasarını *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* diye isimlendirdiğini, daha sonra *Muntehâ*'nın yaklaşık dörtte bir kadarını hazfetmek suretiyle *el-Muhtasar*'ı telif ettiğini bildirir.²³⁵ Yukarıda da kendisine atıf yaptığımız Adûdüddin el-Îcî'nin önde gelen öğrencisi ve şârihi Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) de aynı şekilde *el-Muhtasar*'ın girişiyle ilgili şerhindeki açıklamaları sırasında İbnü'l-Hâcib'in *Muntehe's-sûl*'ünü üstadı Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından ihtisar ettiğini, daha sonra ihtisar ettiği eserin *el-Muhtasar* olduğunu söyleyerek Şîrâzî ile aynı görüşü paylaşır.²³⁶ Öğrenimi sırasında *el-Muhtasar*'ı ezberleyen ve daha sonra onun

²³³ İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ*, s. 10; a.mlf., *Muhtasar*, I, 119-200.

²³⁴ Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 228.

²³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 9-10.

²³⁶ Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, (Muhammed Beşir Âdem, *Kitâbü'n-Nukûd ve'r-rudûd li-Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî eş-Şâfi – tahkik ve dirâse – min bidâyeti'l-kitâb ilâ nihâyeti'l-mebâdii'l-fıkhiyye*, I-II, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1416), I, 15.

hadislerini tahrîc eden İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbnü'l-Hâcib'in bu eserinin Âmidî'nin *el-İhkâm*'ının bütün "fevâid"ini içerdiğini belirtir.²³⁷ Bu ifadeden *el-Muhtasar*'ın içerdiği faydalı notlar, yorum ve tespitler bakımından büyük oranda *el-İhkâm*'a dayandığı anlaşılmaktadır. Kirmânî'nin akranı olan *el-Muhtasar*'ın Hanefî şârihi Bâbertî (ö. 786/1384) ise şerhinin girişinde, İbnü'l-Hâcib'in *el-İhkâm*'ı neredeyse anlaşılmayacak ölçüde ihtisar ettiğini kaydeder.²³⁸ Bâbertî gibi Tunuslu bernâmec yazarı Vâdiâşî (ö. 749/1348) de *Bernâmecü'l-Vâdiâşî* adlı eserinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını Âmidî'nin eserinden ihtisar ettiğini ileri sürer.²³⁹ Ayrıca *el-Muhtasar* şârihlerinden Cezayirli İbn Kunfüz el-Kustântînî (ö. 810/1407) de İbnü'l-Hâcib'in *el-Müntehâ*'yı *el-İhkâm*'dan özetlediğini, sonra da onu bir kez daha ihtisar ettiğini teyit eder.²⁴⁰ Benzer şekilde İbn Kunfüz ile çağdaş olan ve fıkıh usulünün tarihi söz konusu olduğunda kendisine sıkça başvurulanan İbn Haldûn da İbnü'l-Hâcib'i Âmidî çizgisinde konumlandırır ve onun *el-İhkâm*'ı *el-Muhtasarü'l-kebîr* diye meşhur olan kitabında hülâsa ettiğini (*telhîs*), sonra da bunu ayrı bir kitapta ihtisar ettiğini ifade eder.²⁴¹ Sıddîk Hasan Han (ö. 1890) da eserinde İbn Haldun'un görüşünü zikretmiştir.²⁴² İbn Haldun ve selefleri tarafından dile getirilen bu görüş, çağdaş dönemde Muhammed Hudarî (ö. 1927) ve Mustafa Saîd el-Hınn gibi birçok müellif tarafından da aynı veya benzer ifadelerle tekrar edilmiştir.²⁴³ Sonuç olarak müellif tarafından açıklanmamış olsa bile ortaya koyduğu eserlerin içeriği ve yapısından hareketle, gerek çağdaşları ve ilk şârihlerinden itibaren gerekse çağdaş dönemde dile getirilen yaygın görüşe göre İbnü'l-Hâcib Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını ihtisar ederek önce *Münteha's-sûl* adlı muhtasar eserini telif etmiş, sonra da bu eserini daha da ihtisar ederek fıkıh usulü tarihindeki en etkili metinlerden biri olan *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eserini meydana getirmiştir. Öte yandan Âmidî'nin usul eserinin *el-Muhtasar*'ın ana kaynağı olması, şârihlerinin de *el-İhkâm*'a ayrı bir önem atfetmelerine ve bu eserin onların da en temel başvuru kaynakları arasında yer almasına sebebiyet vermiştir.

Bazı modern dönem araştırmacılar tarafından yapılan İbnü'l-Hâcib'in usul eserinin kaynaklarına ilişkin değerlendirmelerde onun *Müntehâ*'da Âmidî'nin *Münteha's-sûl* adlı eserini ihtisar ettiği veya bu eser ile *Gâyetü'l-emel fî ilmi'l-cedel* isimli cedel eserini cemettiği şeklindeki ifadeler²⁴⁴ ise dayanaktan yoksun olup gerçeği yansıtmadığından bu görüş pek isabetli sayılmaz. İncelememiz sonucunda vardığımız kanaat İbnü'l-Hâcib'in bu eserinin Âmidî'nin *Münteha's-sûl* ve

²³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 302; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, II, 4.

²³⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 87.

²³⁹ Vâdiâşî, *Bernâmecü'l-Vâdiâşî*, s. 48, 317.

²⁴⁰ İbn Kunfüz, *Vefeyât*, s. 313.

²⁴¹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 963; ayrıca bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, III, 83.

²⁴² Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, nşr. Abdücebbar Zekkâr, Dimaşk 1978, II, 78.

²⁴³ Muhammed el-Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dârü'l-hadîs, s. 9; Mustafa Saîd el-Hınn, *Dirâse târihiyye li'l-fıkh ve usûlihi ve'l-itticâhât elletî zaharat fihimâ*, Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehîde, 1984, s. 198.

²⁴⁴ Örneğin bk. Hasnâvi İsmâ, "et-Tahkîk fî aslı Kitâb Münteha'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel li'bni'l-Hâcib (ö. 646)", *Mecelletü'l-isti'âb*, C. 4, sy. 02, (2022), s. 53. Hasan eş-Şâfî, *el-Âmidî ve ârâ'uhul-keîmiyye*, Kahire: Dârü's-selâm, 1998/1418, s. 70; Ahmed İbrâhim el-Hasenât, *Menhecü'l-İmâm Tâceddin es-Sübki fî usûli'l-fıkh*, (yüksek lisans tezi, Amman, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2002), s. 80; Me'mûn Muhammed Ebû Cabir, *el-Medresetü'l-usûliyye el-câmi'a*, (doktora tezi, Amman, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2006), s. 38.

Gâyetü'l-emel adlı eserlerinden ziyade -her ne kadar kaynakları arasında bunların da bulunmuş olması mümkünse de- içerik olarak büyük oranda bu iki eseri de kapsayan doğrudan *el-İhkâm*'ı ile irtibatlı olduğu şeklindedir. Burada vurgulanması gereken bir husus, Şîrâzî, Kirmânî gibi iki önemli şârihinin ve İbn Haldun'un da belirttiği üzere, *el-İhkâm* ile doğrudan irtibatlı ve onun ihtisarı niteliğinde olan metin *el-Muhtasar* değil, İbnü'l-Hâcib'in bu eserden önce kaleme aldığı ve ona nazaran usul konularını daha genişçe işlediği *Münteha's-sûl*'dür. Mamafih aralarında bazı farklar bulunmakla birlikte bu iki eser içerik ve yapısal olarak büyük oranda aynı oldukları için her iki eserin temel dayanağının da esasen Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı olduğu söylenebilirse de, bizzat müellifin *el-Muhtasar*'ın başında bu eserini *Münteha's-sûl*'den ihtisar ettiğini belirtmesine rağmen, bu eserin doğrudan *el-İhkâm*'dan ihtisar edildiğini söylemek kanaatimizce doğru değildir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı, doğrudan *el-İhkâm*'ın değil onun bu eseri esas alarak daha önce telif ettiği *Münteha's-sûl*'ün bizzat kendisi tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şeklidir. Öte yandan İbnü'l-Hâcib'in bu eserlerinde pek çok meselede Âmidî'ye muhalefet etmesi, çeşitli konularda kendi tercihlerini açıkça belirtmesi ve yer yer ona eleştirilerde bulunması dikkate alındığında eserin basit bir ihtisardan ibaret olmadığı anlaşılır.

İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinin büyük oranda Âmidî'nin usulüne dayanmış olması, *el-Muhtasar*'ın kaynaklarının da, bazıları doğrudan olmasa bile, *el-İhkâm*'da istifade edilen kaynaklar olduğunu göstermektedir. Fakat İbnü'l-Hâcib gibi Âmidî de bu eserinde kaynaklarını açık bir şekilde bildirmez, usulcülerini sadece isimleriyle anar ve genelde kitap isimlerini zikretmez. Bu ise eserini yazarken hangi müelliflerin görüşlerini bizzat eserlerinden, hangilerinin ise diğer eserlerden naklettiği konusunda bir belirsizlik doğurmakta ve kullandığı kaynakların çoğu bilinmemektedir. Bununla birlikte Âmidî'nin *el-İhkâm*'ının ana kaynakları konusunda bilgi veren İbn Haldun, bu eserin kaynaklarının temelinde Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-'Umed*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*, ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ* adlı eserleri olduğunu ve Âmidî'nin eserinde mütakellimîn metoduna göre yazılan bu dört kitabı telhis ettiğini ileri sürmüştür.²⁴⁵ İbn Haldun'u takip eden gerek klasik gerekse çağdaş dönemde birçok müellif de aynı görüşü paylaşmıştır. İbn Haldun'un bu bağlamda kullandığı "telhis" nitelemesinin hacimli bir eseri kısaltma veya özetleme ameliyesi olmadığı, bu kavramla bahsi geçen eserlerin özümzenerek onlardan yeni bir muhtevanın elde edilmesinin kastedildiği belirtilerek *el-İhkâm*'ı, kendi zamanına kadar teşekkül eden mütakellimîn usul birikiminin müellif tarafından kendisine has bir sistematik ve anlatımla gelişen usul diliyle yeniden ifade edildiği bir eser olarak kabul etmek gerektiği vurgulanmıştır.²⁴⁶ Kullandığı ifadelerden Âmidî'nin eserinde sadece bu dört kitaba dayanmayıp, tevarüs ettiği bu usul birikimine dönemindeki canlı tartışmaları, kendi görüş

²⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 963.

²⁴⁶ Salim Ögüt, "el-İhkâm", *DİA*, XXI, 534.

ve tercihlerini eklemenin²⁴⁷ yanı sıra çağdaşı ve kendisinden çeyrek asır önce vefat eden Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü²⁴⁸ ve İbn Berhân'ın *el-Vüsûl ile 'l-usûl*'ü²⁴⁹ gibi başka eserlerden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde İbnü'l-Hâcib'in eseri incelendiğinde *el-Muhtasar*'ın kaynağı olarak sadece *el-İhkâm*'ın gösterilmesinin doğru olmadığı anlaşılır. *el-Muhtasar*'ın tahkikli neşrini yapan Nazîr Hamâdî çalışmasının dirâse kısmında eserin usul kaynakları olarak *el-İhkâm*'ın yanı sıra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, Cüveynî'nin *el-Burhân*, Gazzâlî'nin *el-Menhûl* ve *el-Müstasfâ* ve Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserlerini de zikreder, fakat metnin oluşmasında bunlardan hangi kaynağın ne ölçüde katkıda bulunduğu noktasında bir şey söylemez.²⁵⁰ İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinde görüşlerine en fazla atıf yaptığı usulcülerin başında Gazzâlî gelir. Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de eserin çeşitli yerlerinde Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'daki görüş ve tanımlarını iktibas etmekte, bazen onun görüşünü benimsemekte, bazen de ona yönelik itirazlar serdetmektedir.²⁵¹ Bazen Gazzâlî'nin ismini vererek yaptığı atıflarında Âmidî'ye tabi olduğu da olur.²⁵² İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî'nin sadece görüşlerine atıf yapmakla kalmaz, onun *el-Müstasfâ*'da yaptığına benzer şekilde eserin baş tarafında mantık ilmine dair bir özet sunar ve özellikle mantıkla ilgili bu bölümde onun bu eserinden çokça istifade eder. Gazzâlî'nin İbnü'l-Hâcib üzerindeki etkisi en bariz şekilde bu kısımda görülmektedir. İbnü'l-Hâcib'in konuları takdim ve tehir etme, bazı konuları eserine almama gibi tasarrufları dikkate alınmazsa ilgili bölümde bu iki eser arasında konuların anlatımının genel hatlarıyla paralellik arz ettiği görülür. Şu hâlde bahsi geçen eserlerden özellikle *el-İhkâm* ve *el-Müstasfâ*'nın *el-Muhtasar*'ın iki temel kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'in mantıkla ilgili konuları anlatırken *el-İhkâm* ve *el-Müstasfâ*'da geçmeyen bazı konulara yer vermesi, onun *el-İhkâm*'la yetinmediğini veya ilgili bölümde sadece *Müstasfâ*'ya dayanmadığını gösterir. Nitekim Gazzâlî'nin ayrıntılı olarak ele almadığı iktirânî kıyasın dört şeklini daha sistematik biçimde ve ayrıntılı olarak işlemesinden²⁵³ bu konularda *el-Müstasfâ*'dan ziyade mantık eserlerinden istifade etmiş olabileceği tahmin edilebilir. Zira ilgili kısım, gerek konuların tertibi gerekse anlatım tarzı bakımından daha çok mantık eserlerini andırmakta ve onlara daha yakın durmaktadır.

²⁴⁷ Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dîn al-Âmidî*, Salt Lake City 2010, s. 22-23.

²⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, (Şehrânî), neşredenin girişi, I, 99-100.

²⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21-22; krş. İbn Berhân, *el-Vüsûl ile 'l-usûl*, nşr., Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983, I, 53-55.

²⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, neşredenin girişi, I, 85-91.

²⁵¹ Örneğin bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 11, 430, 436, 438-439, 491, 502, 568, 668, II, 695, 735, 758, 794, 810, 819, 880, 972, 1020, 1023, 1099, 1100, 1107, 1140, 1174, 1181; İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, I, 696; Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, III, 405.

²⁵² Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, IV, 351.

²⁵³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 213-216.

Eserde Gazzâlî öncesi usulcülerden kendilerine en çok atf yapılanlar Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî (ö. 403/1013),²⁵⁴ İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî²⁵⁵ ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'dir.²⁵⁶ Diğer Eş'arî usul kitaplarında olduğu gibi İbnü'l-Hâcib de eserinde mutlak olarak "Kâdî" şeklinde yaptığı atıfla Bâkılânî'yi,²⁵⁷ "İmâm" lakabıyla İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî'yi, "Üstâz" dediğinde Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi (ö. 418/1027) kastetmektedir. Mutlak olarak kullanılan "el-Basrî" lakabı ise ünlü Mu'tezilî usul ve kelâm âlimi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi değil, onun hocasının hocası ve aynı zamanda Hanefî fakihi Kerhî'nin öğrencisi olan Mu'tezilî-Hanefî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'yi (ö. 369/979) işaret etmektedir.²⁵⁸ Bâkılânî'nin görüşlerini bizzat eserlerinden ziyade *el-Müstasfâ*, *el-İhkâm* ve Cüveynî'nin eserleri gibi diğer kitaplardan aktardığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir yerde sahâbenin "Hz. Peygamber dedi ki" demesinin hadisin bizzat Peygamber'den işitilmiş olduğuna hamledileceğini belirten İbnü'l-Hâcib, bu konuda Bâkılânî'ye bunun işitmeye delalet etmediği, buna muhtemel olduğu görüşünü isnat eder. *el-Muhtasar* şârihlerinden Tâceddin es-Sübki, metinde Bâkılânî'ye isnat edilen bu görüşün yanlış olduğuna dikkat çekerek İbnü'l-Hâcib'in bu naklinde Âmidî'ye tâbi olduğunu, Kâdî'nin *et-Tahrîb*'deki ifadesinin de bu sözün işitmeye hamledileceği şeklinde olduğunu söyler.²⁵⁹

Her ne kadar eser ismi zikretmese de doğrudan müracaat ettiği anlaşılan kaynaklarından biri de özellikle Mâlikî çevrelerde çokça tutulan, mütekellim usulüne kaynaklık eden dört temel metinden biri olan Cüveynî'nin *el-Burhân*'ıdır.²⁶⁰ İbnü'l-Hâcib Cüveynî'nin *el-Burhân*'ına Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ına yazdığı *el-İzâh* adlı şerhinde de atıfta bulunmaktadır.²⁶¹ Yine ismini zikretmediği önemli kaynaklarından birinin de kendisinden usul ve fıkıh dersleri aldığı hocası Mâlikî fakihi Ebü'l-Hasan el-Ebyârî ve onun *et-Tahrîk ve'l-beyân* adlı *el-Burhân* şerhi olduğu söylenebilir. Açıkta bir atfı bulunmasa bile yer yer bu eserden istifade ettiği anlaşılır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in eserinde fıkıh usulünü lakap ve muzâf olarak iki şekilde tanımlaması, Gazzâlî ve Âmidî'den ziyade Ebyârî'nin *et-Tahrîk*'inden gelen bir uygulamadır.²⁶² Ayrıca *Müntehâ*'da Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine

²⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 241-243, 256, 269, 285, 295, 298, 301, 303, 312, 315, 358, 476, 491, 527, 531, 579, 581, 657, 664, 667, 669, 670-671, II, 715, 718, 735, 756, 795, 799, 807, 810, 827, 834, 855, 873, 1029, 1220.

²⁵⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, I, 92, 98; a.mlf., *Muhtasar*, I, 11, 204, 318, 440, 491, 538, 580, 583, 658, 664, 667-668, 686, II, 710, 716, 719, 827, 849, 855, 892, 949, 1099.

²⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512, 523, 525, 531, 556, 631, II, 695, 714, 717, 735, 786, 812, 849, 852, 865, 868, 888, 1111, 1118.

²⁵⁷ Bunun haberin tanımı konusundaki bir istisnası için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 511, neşredenin girişi, s. 110-111; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 289; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 382.

²⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 32.

²⁵⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 604; krş. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 408; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, IV, 373.

²⁶⁰ Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında geçmediği halde Cüveynî'nin görüşüne yapılan bir atf için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 949; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, III, 91; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 504. Başka bir konuda Cüveynî'nin delilini benimsediği görüşe dair zayıf bir delil olarak isim vermeden "üstüdille" lafzıyla aktardığına dair bk. *Muhtasar*, I, 440; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 327.

²⁶¹ Abdullah, İbrahim Muhammed, *İbnü'l-Hâcib en-nahvî*, Dımaşk: Dâru Sa'düddîn, 1426/2005, s. 167.

²⁶² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 201; Ebyârî, *et-Tahrîk ve'l-beyân*, I, 255; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 478-479.

atıfta bulunursa da aynı atfın *el-İhkâm*'da da geçtiği görülür.²⁶³ İbnü'l-Hâcib bu eserinde hiçbir şekilde diğer kitaplarının adını zikretmemiştir.

Adı geçen usulcüler kadar sık olmasa da, Nazzâm (ö. 231/845),²⁶⁴ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Cübbâîler,²⁶⁵ Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/942),²⁶⁶ Muhammed b. Ali Kaffâl (ö. 365/976),²⁶⁷ Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979),²⁶⁸ İbn Fûrek (ö. 406/1015), Kâdî Abdülcebbar,²⁶⁹ Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027),²⁷⁰ Şerîf el-Mürtazâ (ö. 436/1044)²⁷¹ ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)²⁷² de atıfta bulunduğu III-V. (IX-XI.) asırlarda yaşamış müellifler arasındadır. Eserin birçok yerinde Ebû Hanîfe,²⁷³ Hanefîler,²⁷⁴ ashâb-ı re'y,²⁷⁵ Mâlik b. Enes, Şâfiî,²⁷⁶ Şâfiîler,²⁷⁷ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî,²⁷⁸ Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîler²⁷⁹ gibi mezhep imamı ve müntesiplerine nispetle çok sayıda görüş zikredilir. Birçok yerde görüş sahiplerine “cumhur,”²⁸⁰ “çoğunluk,”²⁸¹ “muhakkik âlimler” (el-muhakkikûn) ve “fukahâ”²⁸² gibi genel ve müphem ifadelerle atıf yapılır. Eser genel olarak Eş'arî perspektifine göre kaleme alınmış olmakla birlikte yer yer başta Mu'tezile²⁸³ olmak üzere Zâhiriyye,²⁸⁴ Şîa ve Râfiziyye²⁸⁵ gibi ekollerin görüşlerine de yer verilir. Ancak İbnü'l-Hâcib'in kendilerine atıf yaptığı bu isimlerin eserlerine doğrudan müracaat ettiğini söylemek zordur. Çünkü *el-Muhtasar*'da müellif isimleri dışında herhangi bir usulcünün kitabının adı verilmemektedir. Bu durum dönemin telif geleneğine uygun olsa da, atıf yapılırken eser isminin verilmemesi kaynakları konusunda bir belirsizlik doğurmakta ve bunların tespiti zorlaşmaktadır. Ancak genellikle ana kaynaklarında da geçen bu

²⁶³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 209; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 200.

²⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 431, 433, II, 1110, 1112.

²⁶⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 65; a.mlf., *Muhtasar*, I, 275, 472, 546, II, 1220.

²⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 981.

²⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 549, II, 1111.

²⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 549, 627, II, 720, 722, 867, 949, 1127.

²⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 507, 677, II, 712, 716, 718, 722-723, 868, 1022.

²⁷⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 145, 244, 269, 272, 281, 322, 331, 659, 685.

²⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 812.

²⁷² İbnü'l-Hâcib'in Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye atfettiği bir görüşün (*Müntehâ*, s. 193; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1140; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 190) Şîrâzî'nin *el-Mülâhhas* ve *el-Me'ûne* adlı kendi kitaplarındaki görüşüne aykırı olduğuna dair Sübkî ve Zerkeşî'nin ifadeleri için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 427; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, V, 328.

²⁷³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 385, 561, 602-603, 613, 618, II, 732, 739, 745, 817, 827, 863, 949.

²⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 199-200, 300-301, 342, 424, 430, 522, 559, 583, 585, 630, 691, II, 709, 739, 743, 759, 763, 788, 810, 846, 849, 1020, 1067, 1088, 1130, 1175, 1191.

²⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 353.

²⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 413; 437, 501, 579, 630, 666, 690, 699, II, 728, 735, 737, 949, 1192.

²⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 582, II, 810, 813, 1019, 1067.

²⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 206, 269, 359, 496.

²⁷⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 316, 436, 491, 549, 618, 620, II, 708, 714, 717, 763, 765, 770, 775, 778, 807, 845, 879, 1019, 1034, 1187, 1191.

²⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 844, 845, 846, 848; 1002, 1008, 1012, 1013.

²⁸¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 396, 464, 578, 592, 618, 631, II, 787, 806.

²⁸² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 262, II, 699, 973.

²⁸³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 242, 296, 310, 366, II, 735, 949, 973, 1110.

²⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 245, 247.

²⁸⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 396, 434, 463, 548, II, 1110.

görüşlerin *el-İhkâm* ve *el-Müstasfâ* gibi eserlerden dolayı olarak alınmış olması kuvvetli bir ihtimaldir. Nitekim Âmidî'yi takip ederek kendilerine atıf yaptığı bazı usulcülerin eserlerini görmeden nakilde bulunması sebebiyle birkaç kere hataya düştüğü görülmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerinden haberdar olan İbnü'l-Hâcib, eserinde Âmidî gibi onun da ismini zikretmez, fakat zaman zaman onun *el-Mahsûl*'ünü de göz önünde bulundurur ve birkaç yerde onun görüşlerine atıf yapar. Ayrıca Âmidî'nin Râzî'nin de eserlerinden faydalanan bir düşünür olduğu göz önüne alındığında, İbnü'l-Hâcib'in onun vasıtasıyla da bu usulî mirasla irtibat kurduğu düşünülebilir. *el-Muhtasar*'da Râzî'nin adı geçmese de, tıpkı Âmidî gibi o da bazen “dendi ki” (*kîle*) diyerek onun görüşlerine yer verir, bazen de bunlara îmâ yoluyla işarette bulunur ve onun görüş ve delillerini yer yer tenkit eder.²⁸⁶ Nitekim eserin bir yerinde dilde vazedenleri yani dildeki kelimeleri ve kuralları bilme yolunun nakil olduğunu, naklin ise tevâtür ve âhâd şeklinde iki kısma ayrıldığını, tevâtür olarak nakledilmiş olan kısımlarla ilgili herhangi bir şüphe duyulmasının yersiz olduğunu ifade ederek, lafızların çoğunun zan yoluyla sabit olduğunu ve dilde kesinliğin bulunmadığını savunan Râzî gibi kimselerin görüşünü tenkit eder.²⁸⁷ Bu mesele aynı şekilde *el-İhkâm*'da da geçmektedir.²⁸⁸

Yapılan atıflardan *Müntehâ* ve *el-Muhtasar*'da kaynak olarak genellikle mütekellimîn tarzı usul eserlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserin birçok yerinde gerek “Hanefiler” şeklinde genel olarak gerekse tek tek isim verilerek Hanefî âlimlere atıflar yapılmaktadır. İbnü'l-Hâcib, Ebû Hanife dışında Hanefîler'den en çok Iraklı Hanefî âlimi Kerhî'nin (ö. 340/952) görüşlerine atıf yapar, dahası bazı konularda onun görüşlerini isabetli bulur ve onunla aynı görüşü benimser.²⁸⁹ Mâveraünnehirli Hanefî usulcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'den (ö. 430/1039) bir yerde alıntı yapılır.²⁹⁰ Ebû Yûsuf (ö. 182/798),²⁹¹ İsâ b. Ebân (ö. 221/836)²⁹² ve Ebû Bekir er-Râzî'nin (el-Cessâs [ö. 370/981]) görüşleri ise nadiren zikredilir.²⁹³ Hanefîler'e yönelik bu atıflar içerisinde belirtilen mütekaddimîn dönemi Hanefî fakihler dışında sonraki dönemden herhangi bir Hanefî fakihin ismine rastlanmaz. Öte yandan Mâtürîdî'nin kelâm görüşlerini dikkate alarak Hanefî usul anlayışını yeniden inşa etme girişiminde bulunan Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) gibi Semerkantlı Mâtürîdî-Hanefî usulcüler de *el-Muhtasar*'da hiç görülmez. Hanefî isimlere yönelik bu atıfların kaynağı konusunda da bir belirsizlik söz konusudur. İbnü'l-Hâcib'in bunları yukarıda anılan iki ana kaynağı olan *el-Müstasfâ* ile *el-İhkâm*'dan aktarmış olma ihtimali

²⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 205, 272, 510; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 642; Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd ve Hâşiyeteyi's-Sa'd ve's-Seyyid*, II, 648, Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 404-405.

²⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 272; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 31; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 32; Râzî'nin bu konudaki görüşü için bk. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 96-97.

²⁸⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 107.

²⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 84, 86; a.mlf., *Muhtasar*, I, 300, 320, 606, 627, II, 834, 839, 854, 867, 891, 1227, 1269.

²⁹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1086.

²⁹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 613, 620.

²⁹² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 834, 854.

²⁹³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 83; a.mlf., *Muhtasar*, I, 320, II, 714, 717, 774, 1127.

oldukça yüksektir. Zira eserde Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî çevreye nispetle çok sayıda görüş zikredilirse de Hanefî usulcülerin eserlerine doğrudan müracaat edildiğini gösteren bir işaret bulunmamaktadır. Dahası yaptığımız karşılaştırma sonucunda İbnü'l-Hâcib'in Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîler'e yaptığı ve *el-Muhtasar*'ın Hanefî şârihi Ekmeleddin el-Bâbertî'nin tashihlerine konu olan hatalı bütün atıflarında Âmidî'ye tâbi olduğu ve bunları doğrudan *el-İhkâm*'dan aktardığı anlaşılmaktadır.²⁹⁴

Kaynakları açısından dikkati çeken önemli bir husus, İbnü'l-Hâcib'in fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen *el-Muhtasar*'da kendinden önceki Mâlikî usulcülere neredeyse hiç atıfta bulunmamasıdır. Eserde kendi mezhebinin imamı Mâlik b. Enes'i²⁹⁵ ve *Müntehâ*'da bir yerde atıfta bulunduğu²⁹⁶ talebesi İbnü'l-Kâsım'ı (ö. 191/806) saymazsak mütekaddimîn dönemi Mâlikî-Eş'arî usulcü Kâdî Bâkılânî dışında herhangi bir Mâlikî fakihinin ismine rastlanmaz. Söz konusu isimler de büyük ölçüde *el-Burhân*, *el-İhkâm*, *el-Müstasfâ* gibi diğer eserlerde zikredilmeleri dolayısıyla yer almaktadır. Öte yandan Bâkılânî'ye yapılan atıflar da çoğu yerde onun görüşlerini tenkit etmek içindir.²⁹⁷ Mâlikî fıkıhına dair çok önemli bir eser telif eden ve usul eserlerini ömrünün son yıllarında yazan İbnü'l-Hâcib'in yetişme ve bulunduğu çevre bakımından Mâlikî usulcülerden ve eserlerinden haberdar olmadığı düşünülemeyeceğinden, Mâlikî âlimlere atıf yapmaması başka sebeplerden kaynaklanmış olmalıdır. Bunda eserin muhtasar oluşunun ve İbnü'l-Hâcib'in telif üslûbunun yanı sıra, bu eserde büyük oranda Âmidî'nin usulünün esas alınması ve müellifin daha çok Cüveynî-Gazzâlî-Âmidî üzerinden tevarüs edilen usul birikimine dayanmış olmasının etkisinin bulunduğu söylenebilir. Zira ihtisar oluşu göz önüne alındığında *Müntehâ* ve *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın kaynakları açısından Âmidî'nin eserinin etkisinde kalması beklenen bir durumdur. İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da meseleleri öz olarak yeniden inşa ve ifade ederken yeni bir kaynağa gitme ihtiyacı duymamış olabilir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde İmam Mâlik ve Mâlikîler'in usul görüşlerine çok fazla yer ayırmamış olması, *el-Muhtasar*'ın Mâlikî şârihlerinin de dikkatini çekmiş, yazdıkları şerhlerde bu eksikliği gidermeye çalışmışlardır. Örneğin bunlardan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Ruhûnî (ö. 774/1372) *Tuhfetü'l-mes'ûl* adlı şerhinde, İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak Mâlikî mezhebine ait görüşlere ağırlık vermiş, İmam Mâlik'in ve Mâlikîler'in usulle ilgili görüşlerini ön plana çıkarmıştır.²⁹⁸ Nitekim bizzat kendisi de eserinin girişinde usul konularını Mâlikî mezhebine göre açıkladığını ve kaleme aldığı bu eserin Mâlikîler tarafından kendi usullerinde dayanak kabul edilen bir eser olmasını hedeflediğini belirtmiştir.²⁹⁹

²⁹⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için çalışmamın “Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etmesi” başlığına bakınız.

²⁹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 27; a.mlf., *Muhtasar*, I, 267, 459, 616, 620, II, 922, 1099, 1205.

²⁹⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 27.

²⁹⁷ Örneğin bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 669-671.

²⁹⁸ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, II, 361-362, 436, III, 200-201, 224, 245, 289, IV, 228, 261.

²⁹⁹ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 125-128.

İbnü'l-Hâcib'in kaynakları arasında yukarıda zikredilen usul eserleri dışında hadislerle ilgili konularda Begavî'nin *Mesâbihü's-sünne'si*,³⁰⁰ dille ilgili konularda ise İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*'i³⁰¹ ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö.471/1079) *Delâiü'l-i'câz*'i³⁰² gibi dil ve nahiv eserleri de bulunmaktadır. Öte yandan *el-Muhtasar*'da çeşitli tahriç çalışmalarına konu olacak sayıda hadis zikredilmiştir. İbnü'l-Hâcib'in eserlerini yazım esnasında doğrudan hadis kaynaklarına mı müracaat ettiği yoksa Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı gibi diğer eserlerden mi yararlandığını bilmiyoruz. *el-Muhtasar*'daki hadislerin ekseriyetinin *el-İhkâm*'da da mevcut olduğu görülmektedir. Bundan hareketle onun hadisleri daha çok *el-İhkâm*'dan naklettiğini söylemek mümkündür.

B. Muhtevası ve Sistematiği

İbnü'l-Hâcib'in kitabında hangi meseleleri incelediğini, eserinin bu disiplinin hangi mesele ve bahislerini içerdiğini belirlemek, aynı zamanda onun fıkıh usulü anlayışını ve bu ilmin mahiyetine dair bakış açısını kavramamızı kolaylaştıracaktır. *el-Muhtasar*, müellifin kendi eseri *Münteha's-sûl*'ün özeti durumundadır ve bunlar yazarın her birinde farklı bir muhteva ortaya koyduğu farklı türden iki eser değildir. Eserin ihtisar özelliğinden dolayı bazı farklar bulunmakla birlikte, gerek meselelerin ele alınış ve ifade ediliş tarzı gerekse konu tertibi ve muhteva açısından İbnü'l-Hâcib'in bu iki eseri arasında önemli bir farklılık yoktur. Konular her iki eserde de dört ana başlık altında ele alınır ve meseleler halinde işlenir. Araştırmamızın merkezinde *el-Muhtasar* bulunduğundan anlatımımızı bu eser üzerinden sürdüreceğiz, bir farklılık halinde *Müntehâ*'ya da atıflar yapılacaktır. İbnü'l-Hâcib'in usul görüşleri ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği için, burada sadece eserin sistematiği ve muhtevası özet hâlinde verilecek ve yer yer Âmidî'nin usul eseriyle mukayeseler yapılacaktır.

Son derece sistematik bir tasnife sahip olan *el-Muhtasar* muhteva ve konu tertibi bakımından Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile büyük oranda aynıdır. İbnü'l-Hâcib'in eserinin sistematiğinde örnek aldığı *el-İhkâm*'da Âmidî kendisinden önceki diğer usulcülerden önemli ölçüde farklılaşan bir tertip geliştirmiş, usul konularını yeni bir sistematik içinde ele almıştır.³⁰³ Eserinin girişinde konu tertibi hakkında bilgi veren müellif bu kitabını dört “kaide” üzerine tertip ettiğini bildirir. Buna göre birinci kaide “fıkıh usulü” kavramının ve ilkelerinin (mebâdî) tahkiki; ikinci kaide sem'î delil, kısımları ve bunlara ilişkin hususlar (levâzim ve ahkâm); üçüncü kaide müçtehit, müftî ve müstefînin ahkâm ve halleri; dördüncü kaide ise metâlîbe ulaştırılan yolların tercihleri hakkındadır.³⁰⁴ *el-İhkâm* gibi *el-*

³⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 495; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 241.

³⁰¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 868.

³⁰² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 239.

³⁰³ *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* adlı eserinde fıkıh usulü sistematiğini yedi farklı örnek (Gazzâlî, Âmidî, Şîrâzî, Râzî, Karâfî, Ebû Ya'lâ ve İbnü's-Saykal) üzerinden ayrıntılı olarak açıklayan Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), bunlar arasında maksuda ulaştırmada en güzel ve en kısa olanlarının Âmidî ve İbnü's-Saykal'a ait olduğunu belirtir ve Âmidî'nin geliştirdiği bu tertibi bu ilimde ihtiyaç duyulan bütün konuları düzenleyen toparlayıcı (câmi') bir tertip olarak niteler (bk. Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 101, 107).

³⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 17.

Muhtasar da mebdâî, sem'î deliller, içtihat ve tercih şeklinde dört ana bölümden oluşur. Her iki eser de delilleri merkeze yerleştiren bir kurguya sahiptir. Bununla birlikte bunlar farklı ihtiyaçları karşılamak üzere yazılan farklı eserler olduğundan, İbnü'l-Hâcib'in bazı ilâvelerde bulunma, takdim tehir yapma gibi çeşitli tasarrufları sebebiyle bu iki eser arasında gerek alt başlıkların sıralanışı gerekse muhteva bakımından dikkate değer bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Konu tertibi ve muhtevada İbnü'l-Hâcib'in kitabının muhtasar bir eser olmasından kaynaklanan bazı hazifler de vardır.

el-Muhtasar'ın ilk bölümü olan *mebdâî* başlığından önce İbnü'l-Hâcib, dîbâcede hamdele ve salvelenin akabinde telif sebebi ve tarzına dair kısa bir bilgi verir. Mebdâî bölümünü üç kısma ayırır ve burada fıkıh usulünün tanımı, faydası ve diğer ilimlerden istimdad ettiği hususları ele alır. İstilahî anlamda fıkıh usulünün mebdelerini, bu ilim içerisinde tartışılmadan kabul edilen tasavvur (kavram) ve tasdikler (önergeler) oluşturur. Bunlar bu ilimde ispatlanmaz, çünkü bu ilmin meseleleri söz konusu mebdelere bina edilmektedir.³⁰⁵ Aşağıda daha ayrıntılı ele alınacağı üzere İbnü'l-Hâcib mebdâî kavramını bahsettiğimiz istilahî anlamda değil, bunu da içine alan kendine mahsus özel bir anlamda kullanmaktadır. Nitekim onun mebdâî başlığı altında ele aldığı usul ilminin tarifi ve fâidesi, kullandığımız istilahî anlamda mebdâî sayılmamaktadır; çünkü bu ikisi ilmin meselelerinin kendisi üzerine dayandığı şeylerden değildir.³⁰⁶ Fıkıh usulünün kelâm, Arabî ilimler ve fıkıhtan istimdad ettiğini belirten İbnü'l-Hâcib, mebdâî bölümünün üçüncü kısmı olarak ele aldığı istimdad başlığı altında fıkıh usulünün mebdelerini aldığı ilimler olan kelâm, dil ve ahkâmla ilgili bahisleri incelemektedir. Kutbüddin Şîrâzî'nin de vurguladığı üzere, mantıkçıların kullandığı terim anlamıyla fıkıh usulünün mebdelerini de esasen bu konular oluşturur.³⁰⁷

Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de fıkıh usulünün kelâmî mebdeleri olarak *delil*, *nazar*, *ilim* ve *zan* terimlerini tasavvur cihetiyle ele alır. Burada dikkat çeken bir husus, İbnü'l-Hâcib'in gerek delil, gerekse zan kavramını tanımlarken *el-İhkâm*'da bulunmayan ilâve bilgilere yer vermesidir.³⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, Âmidî'den farklı olarak bilgi ve ilgili terimleri tanımladıktan sonra, daha önce Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da yapmış olduğu gibi usul eserinde mantık ilmine dair bir özete yer verir. Tıpkı Gazzâlî gibi İbnü'l-Hâcib de mantık bahislerini, bilginin tasavvur veya tasdik şeklinde olmasından hareketle mantık kitaplarında yaygın olarak görülen tasavvurât ve tasdikât ayırımına denk düşecek şekilde iki bölümde inceler. Tanım bahsine ayrılan ilk bölümde tasavvur bilgisini sağlayan kavli-î şârih konularını ele alır, burada hakiki, resmî ve lafzî tanım türlerini, bunların şartlarını, zâtî ve arazînin kısımlarını yani beş tûmeli, sureti ve maddesi bakımından tanımdaki kusurları ve tanımın elde ediliş yolunu (tanımın burhanla elde edilmeyişi) işler. İkinci bölüm ise tasdik bilgisini sağlayan burhan konusuna hasredilmiş olup, iki kısımdan oluşur. Burhanın maddesine tahsis edilen birinci kısımda

³⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 9-10.

³⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 17-18.

³⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 22; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 15, 35.

³⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 206; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 14.

önermenin kısımları, niteliği ve niceliğinden kısaca bahsettikten sonra burhanın maddeleri olarak kıyasta kullanılan öncüller üzerinde durur. Burada kat'î ve zannî olan öncüller, kabulü zorunlu olan öncüllerin (zarurîyyât) kısımlarının açıklanması: batınî müşâhedât (iç gözlemler), evveliyyât (evveli öncüller, aprioriler), mahsûsât (duyulurlar, duyulara dayalı bilgiler), tecrîbiyyât (tecrübeler/deneyler) ve mütevâtîrât (mütevâtir rivayetler) konularına değinir. İkinci kısım ise burhanın sureti konusuna ayrılmıştır. Bu kısımda, genel olarak kıyas-ı iktirânî ve kıyas-ı istisnâî bahsi, tenâkuz ve şartları, düz döndürme (aks-i müstevi) ve ters döndürme (aks-i nakîz) gibi konular ele alınır, iktirânî kıyasın dört şekli, her bir şeklin netice verme şartları ve darpları (mod) çoğu kere fikhî konulardan örnekler verilerek ayrıntılı bir şekilde işlenir. Daha sonra istisnâî kıyas konusu incelenir, istisnâî kıyasın bitişik şartlı (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) çeşitleri, bunların sonuç verme şartları, hulf kıyası ve istisnâî kıyasın iktirânî kıyasa ırcası hakkında bilgi verilir. İbnü'l-Hâcib son olarak madde ve suret bakımından burhanda hata yapılan yerleri göstermek suretiyle mantık konularını tamamlar.

İbnü'l-Hâcib'in eserinde mantık bahislerini özetlerken Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sından istifade ettiği, fakat sadece bu eserle yetinmediği anlaşılmaktadır. Bu iki eserin mantıkla ilgili kısımları karşılaştırıldığında, aralarında önemli ölçüde benzerlik ve paralelliklerin olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde mantık ilmine dair bir özet sunması ve bu bölüm özelinde iki eser arasındaki benzerlikler, Gazzâlî'nin İbnü'l-Hâcib üzerindeki etkilerinin yansımalarıdır. Bununla birlikte ilgili bölüm özelinde bu iki kitap arasında dikkat çeken bazı farklar da vardır. Nitekim Gazzâlî mantık bahislerini kitabının başında müstakil bir mukaddime olarak ele alırken, İbnü'l-Hâcib bunları mebâdî başlığı altında inceler. Böylelikle ilk defa Gazzâlî ile başlamış olan fıkıh usulü eserlerinin başına mantıkla ilgili bir mukaddime koyma geleneğini İbnü'l-Hâcib değiştirmiş ve bu bahsi mebâdî çatısı altında kelâmî mebdelere ait alana yerleştirmiştir.³⁰⁹ Bunun yanında, İbnü'l-Hâcib'in konuları takdim ve tehir etme, bazı konuları hazfetme ya da tamamen başka bir yere yerleştirme, bazılarını daha ayrıntılı işleme, ibarelerin tercihinde yerleşik mantık terimlerine daha fazla ağırlık verme gibi tasarrufları ile Gazzâlî'den ayrıldığı, *el-Müstasfâ*'nın yanında başka mantık kitaplarından da yararlandığı anlaşılır. Nitekim Gazzâlî'nin ayrıntılı olarak ele almadığı iktirânî kıyasın dört şeklini daha sistematik biçimde ve ayrıntılarıyla inceler.

Daha ayrıntılı olarak ifade etmek gerekirse şunlar söylenebilir: Gazzâlî'den farklı olarak İbnü'l-Hâcib başlıklar için herhangi bir ifade kullanmamakla beraber her iki yazar da mantıkla ilgili bahisleri bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayrılmasından hareketle tanım ve burhan olmak üzere iki bölümde ele almaktadır. Buna göre tanım konuları her iki eserde de ilk bölümün tamamını oluşturur. Konuların takdim ve tehiri gibi bazı farklılıklar dikkate alınmazsa bu kısımda konu sıralaması genel hatlarıyla paralellik arz eder. Ancak *el-Muhtasar*'dan farklı olarak *el-Müstasfâ*'da tanım bölümü iki alt başlıktan oluşur ve "kanunlar" başlığını taşıyan ilk kısımda *el-Muhtasar*'da olduğu gibi tanım konusu incelenir. "İmtihanlar" başlığını taşıyan ikinci kısım ise tanımla ilgili ilk

³⁰⁹ Bu konuda daha önce yapılmış bir değerlendirme için bk. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 173.

bölümde işlenen kuralların, “tanım”, “ilim” ve “vâcip” terimlerinin tanımları üzerinden ayrıntılı olarak irdelenişine tahsis edilir. Gazzâlî’nin bu kısımda yaptığına benzer bir inceleme *el-Muhtasar*’da bulunmamaktadır. Yine araştırma ve akıl yürütme yoluyla elde edilmek istenen tasdikî bilgilere ulaştırmayı sağlayan burhan konusuna hasredilen ikinci bölüm *el-Muhtasar*’dan farklı olarak *el-Müstasfâ*’da üç fasıl (sevâbık, makâsıd ve levâhık) olarak düzenlenmiştir. Burhanla ilgili bir önbilginin ardından gelen “sevâbık” (ilk ölçütler) başlıklı ilk fasılda, lafızların mânalara delâleti, müfret mânaların incelenmesi ve müellef mânaların hükümleri ele alınır. İbnü’l-Hâcib burhan bölümüne önermeye dair kısa bir açıklamanın ardından doğrudan burhanın maddesi konusu ile başlar. Bu bölümde, Gazzâlî’nin ilk fasılda yer verdiği konulardan sadece müellef mânaların hükümleri başlığı altındaki çelişki (tenâkuz) konusuna değinilmektedir ki bu da burhanın maddesi kısmında değil, sureti kısmında işlenir. İbnü’l-Hâcib bunlardan lafızların anlamlara delaleti konusunu ise mantıkla ilgili bu kısımda değil, dille ilgili mebâdî başlığı altında ele alır. *el-Müstasfâ*’da “maksatlar” başlığını taşıyan ikinci fasıl da kendi içinde iki fasıldan oluşmaktadır. Burhanın suretine dair olan ilk fasılda burhanın bazı şekil ve darpları, bitişik şartlı önermelerin birbirini gerektirmesi (telâzüm) ve ayrışık şartlıların teânüdü konuları işlenmektedir. Burhanın maddesi başlığında ise yakîn ve öncüllerinden bahsedilir. “Levâhık” (eklentiler) başlığını taşıyan sonuncu fasılda ise muhtelitât, istikra/tümevarım, temsîl/analoji, sonucun öncüllerden çıkarılmasının gerekliliği ve burhanın delâlet ve illet kıyası olarak ayrımı gibi konulara yer verilmektedir.³¹⁰ Gazzâlî’nin aksine İbnü’l-Hâcib ilk önce burhanın maddesi, sonra ise suretiyle ilgili konuları ele alır, burhanın sureti konusunu Gazzâlî’ye göre çok daha ayrıntılı işler. Dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde, bu bahislerde *el-Müstasfâ*’dan ziyade mantık eserlerinden istifade edildiği anlaşılr. Zira ilgili kısım, hem konuların tertibi hem de anlatım şekli bakımından daha çok mantık eserlerini andırmakta ve onlara daha yakın durmaktadır. Bununla birlikte İbnü’l-Hâcib, tıpkı Gazzâlî’nin daha önce *Mihakku’n-nazar* ve *Mi’yaru’l-ilm*’de sonra da *el-Müstasfâ*’da yaptığı gibi konuları anlatırken zaman zaman fikhî örnekler vermeyi tercih eder. Söz gelimi iktirânî kıyasın birinci şeklini ve netice vermesinin şartını anlattıktan sonra, darplarını abdest üzerinden örneklendirir. Meselâ “Her abdest ibadettir” (küçük öncül); “Her ibadet niyet ileddir” (büyük öncül); “Öyleyse her abdest niyet ileddir” (sonuç) ve “Her abdest ibadettir” (küçük öncül); “Hiçbir ibadet niyet olmaksızın geçerli değildir” (büyük öncül); “Öyleyse hiçbir abdest niyet olmaksızın geçerli değildir” (sonuç) böyle fikhî misallere örnektir.³¹¹ Gazzâlî’nin yer verdiği burhanın eklentileri bölümü ise *el-Muhtasar*’da bulunmamaktadır. Âmidî eserinde, Gazzâlî ve İbnü’l-Hâcib’de olduğu üzere mantıkla ilgili bir özete yer vermezse de, İbnü’l-Hâcib’in kelâmî mebâdî bölümünde ele aldığı mantikî kıyas ve türlerini, şer‘î deliller kapsamında “istidlâl” başlığı altında ele almıştır.

³¹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 35-175.

³¹¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 213; ayrıca bk. I, 214-218.

Fıkıh usulü, kelâm ve mantık ilmi dışında lûgat (sözlükbilim), sarf, nahiv ve belâgat gibi çeşitli dil ilimleri ile de etkileşim içerisinde. İbnü'l-Hâcib, mantık bahislerinin ardından fıkıh usulünün dil ilimlerinden istimdad ettiği mebdelerini (*mebâdiu'l-lûga*) ele alır ve bu başlık altında yer verdiği konuları dört kısma ayırır: Dilin tanımı, kısımları, ilk vazedilişi ve dili bilme yolları. Dilin tarifinden sonra öncelikle lafzı, müfred ve mürekkep olarak ikiye ayırır, müfredi ise kendi içinde isim, fiil ve harf olmak üzere üçe taksim eder. Akabinde delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam kısımlarından bahseder. Bunlardan sonra lafzın diğer kısmı olan mürekkebi cümle ve cümle olmayan şeklinde ikiye ayırır, lafız taksimlerine yer verir. Lafızların taksiminin ardından ikisi müşterek, üçü müterâdif, altısı hakikat-mecaz, beşi ise müştak isimle ilgili olmak üzere toplamda on altı mesele ele alınır. Müştak isimle ilgili olanlar hariç bu meselelerin tamamı müfredin kısımlarından olan isim ve fiil arasında müşterek bahislerdir. İbnü'l-Hâcib, Âmidî'den farklı olarak ismin alem, sıfat, cins gibi kısımlarına değinmediği gibi, ayrı bir başlık olarak fiil ve kısımlarına da değinmez; müştak isim bahsinin son meselesi olarak ele aldığı dilde kıyas mesesinden sonra müfredin diğer kısmı olan edatlar (hurûf) başlığı altında Arap dilinde kullanılan belli başlı edatların anlamlarına ilişkin bilgiler verir. Dille ilgili mebdeler özelinde Âmidî'nin eseriyle yapılan karşılaştırmada İbnü'l-Hâcib'in ana hatlarıyla *el-İhkâm*'ı esas almakla birlikte, bu eserde bulunmayan bazı tanımlara yer verdiği, Âmidî'nin yaptığı tariflere ya hiç değinmediği veya bunları "kile" diyerek aktardığı ve ondan farklı tanımlar yaptığı (dil, müfredin ve müştak ismin tanımları), yer yer konuların sırasını değiştirdiği (mürekkep lafzın kısımları), bazı konuları atlarken (fiil ve kısımları), kimi yerde *el-İhkâm*'da olmayan ilave konulara yer verdiği (müştak isimle ilgili bazı meseleler) gözlenir.

Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de fıkıh ve şer'î ahkâm ile ilgili mebdeleri, hâkim, hüküm, mahkûm fih ve mahkûm aleyh olmak üzere dört bölümde inceler. Fıkıh usulünün mevzuunu hükümler olarak kabul eden Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da fıkıh usulü bahislerini hükümler, deliller, hüküm çıkarma yolları ve müçtehit şeklinde dört eksen etrafında toplamış, kendinden önceki usulcülerin eserlerinde birbirinden irtibatsız olarak dağınık ve farklı bağlamlarda ele aldıkları hüküm konularını tek bir başlık altında bir araya getirmek suretiyle deliller kadar hüküm bahislerine de merkezî bir yer vermiştir. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ise fıkıh usulünün mevzuunu deliller olarak kabul etmeleriyle doğrudan ilişkili olarak konu tertiplerinde hüküm bahislerine deliller kadar merkezî bir yer vermemiş, içerik olarak aynı konuları incelemekle birlikte hükümler bahsini fikhî mebdâî başlığı altında ele almışlardır.³¹² Hâkim başlığı altında hüsün-kubuh, mün'ime şükür ve şeriat gelmeden önce hükmün bulunup bulunmadığı meselesi incelenir. Hüküm başlığında şer'î hükmün hakikati, vâcib, mahzur, mendub, mekruh ve mübah gibi kısımları ve bunlara ilişkin konular, ayrıca vaz'î hüküm, sebep, mâni', şart, sıhhat, butlan ve ruhsat gibi hususlar ele alınır. Mahkûmun fih, yani mükellefin fiilleri konusundan bahsedilirken teklîf-i mâ lâ yutâk, teklifte şer'î şartın varlığının

³¹² Bu konuda yapılmış bazı tespit ve değerlendirmeler için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti*, s. 190-192.

mükellef tutulmada şart olup olmadığı (kâfirlerin İslam'ın fûruu ile mükellef olmaları); mahkûmun aleyhten, yani mükelleften bahsedilirken ise teklifin şartı, ma'dûma teklifin cevazı gibi meseleler açıklanır.

Eserin dörtte üçünü oluşturan ikinci ana bölüm şer'î delillere ayrılmıştır. İbnü'l-Hâcib bu bölümde kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl şeklinde beş şer'î delili ele alır. “Kitab” bahsi Kur'an'ın tanımına dair bir mukaddime ile başlar ve âhâd rivayetlerin Kur'an'dan sayılmayacağı, besmelenin her surenin başında başlı başına bir âyet olup olmadığı, yedi kıraat ve şaz kıraatlerle amel etmenin hükmü gibi konularla ilgili üç mesele ve Kur'an'da muhkem ve müteşabih konularına dair bir hatime içerir. Sünnet bahsinde peygamberlerin masumiyeti (ismet-i enbiyâ), Hz. Peygamber'in fiil ve takrirlerinin hükmü, söz ve fiilleri arasında tearuz gibi hususlarla ilgili dört meseleye yer verilir. Üçüncü şer'î delil olarak ele aldığı icmâ bahsi, icmân tarifi, sübutu ve delil oluşuna dair bir mukaddimenin ardından icmâ ehli, sahabe icmâ, Medine halkının icmâ, sahabe sonrası dönemde icmâ, icmân hükmü gibi konulara dair yirmi iki mesele ihtiva eder. İbnü'l-Hâcib ilk üç delili işledikten sonra “kitap, sünnet ve icmâ arasında müşterek olan konular” şeklinde bir başlık açar. Sened ve metin konularının işlendiği bu başlık altında Kitab'a ait dil konuları ve sünnete ait sened konuları birleştirilir, icmâ da bunlara dâhil edilir. Haber konularına tahsis edilen ve bu üç delilin “sened” yönünden ortak olduğu ilk kısımda haberin hakikati, çeşitleri, mütevatir haberin tanımı, tevatürün bilgi ifade etmesi, şartları ve ağırlıklı olarak âhâd haberlerle ilgili meseleler (haber-i vâhidin tanımı, şartları, râvinin müstenedi ve rivayet keyfiyeti, haber-i vâhidin reddedilmesi, haber-i vâhidin kıyasa muhalif olması ve mürsel haber gibi) incelenir. Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de sünnetle ilgili bütün meseleleri tek bir başlık altında toplamamış, bunları birbirinden ayrı bölümler olarak farklı bağlamlarda işlemiştir. Zira o, Hz. Peygamber'in fiilleri ve takrirleri konusunu ikinci delil olarak ele aldığı “Sünnet” üst başlığı altında işlerken haber teorisi ilgili konuları kitap, sünnet ve icmân sened yönünden ortak olduğu konular başlığında incelemiştir.

Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de fıkıh usulünde dille ilgili ele alınan konuları / elfaz bahislerini, eserlerinin sistematigi gereği dille ilgili mebdeler başlığı ile kitap, sünnet ve icmân metin yönünden ortak konuları başlığı altında iki ayrı yerde ele alır. Bu üçünün metin yönünden ortak olduğu konuları kendi içinde ikiye ayırır. Bunun sebebi bu delillerden her birinin matluba ya manzûmu/mantuku ile veya manzûmu dışında bir yolla delalet etmesidir. İlk kısımda emir, nehiy, umum-husus, tahsis, muhassis (tahsis delilleri), mutlak-mukayyed, beyan-mübeyyen, mücmel, zâhir-müevvel konuları incelenir. Âmidî'ye göre gayr-i manzûmun delaleti ise dört çeşittir: İktizanın delaleti, tenbih ve îmânın delaleti, işaretin delaleti ve mefhum. İbnü'l-Hâcib ise lafzı mânaya delaleti itibariyle mantuk ve mefhum şeklinde ikiye taksim eder, mantuku ise kendi içinde sarîh ve gayr-i sarîh olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre sarîh mantuk, lafzın mutâbakat ve tazammun yoluyla mânaya delaleti iken gayr-i sarîh mantuk, lafzın iltizam yoluyla delaletidir. İbnü'l-Hâcib gayr-i sarîh mantuku da kendi içinde iktizâ, îmâ (tenbih) ve işaretin delaleti olmak üzere üçe ayırır. Mefhumun

ise mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet şeklinde iki ayrıldığını belirtir. Eserde mebâdî başlığı altında işlenen dilin vaz'ı, kullanımı ve menşesine dair bazı konuları istisna edecek olursak, kitabın büyük bir kısmını oluşturan dil bahislerinin neredeyse tamamı, disiplinin temel meselelerinin ele alındığı deliller şemsiyesi altına yerleştirilmiş ve bunlar kitap, sünnet ve icmâin metin bakımından ortak meseleleri olarak ele alınmıştır. İbnü'l-Hâcib, bu üç delil arasında müşterek olan hususların devamında kitap ve sünnetin metin bakımından ortak olduğu tek konu olarak nesih konusuna yer verir ve bu bahsi bir mukaddime ve on beş mesele halinde işler. Bunun sebebi neshin, sadece kitap ve sünnette gündeme gelmesidir. Zira icmâin neshi söz konusu değildir.

Dördüncü delil kıyas konusuna hasredilmiş olup, kıyasın tarifi, rükün ve şartları, illeti belirleme yöntemleri, kıyasın türleri, delil olarak ispatı ve illete yöneltilen itirazlar gibi konular ele alınmaktadır. Âmidî, kıyastan sonra beşinci delil olarak ele aldığı istidlâl başlığı altında sebebin varlığı ile hükmün sabit olması, mâniin varlığı ya da şartın veya dayanağının yokluğu sebebiyle hükmün nefyi, mantikî kıyas şekilleri ve istishâbü'l-hâl konularını ele alır. Gazzâlî'yi izleyerek onun “mevhum deliller” başlığı altında incelediği usulcüler arasında tartışmalı olan şer'u men kablenâ, sahâbî sözü, istihsan ve mesâlih-i mürseleyi “sahih delil sanıldığı halde böyle olmayan” deliller başlığı altında işler. Âmidî *el-İhkâm*'da istidlâlî dört kısımdan ibaret olarak görürken, İbnü'l-Hâcib istidlâlin üç kısım olduğunu söyler ve burada işlenen deliller bakımından Âmidî'den ayrılır. O, Âmidî'den farklı içerikler yüklediği istidlâlin kısımları olarak yalnızca telâzüm, istishap ve şer'u men kablenâ delillerini işler. Âmidî'nin istidlâl çeşitleri arasında saydığı mantikî kıyas ve türlerini ise kitabın başındaki mebâdî bölümünde kelâmî mebdeler alt başlığı içinde mantık bahisleri arasında ele alır. Ayrıca Gazzâlî ve Âmidî'den farklı olarak, onların mevhum deliller arasında saydığı şer'u men kablenâyı istidlâl kapsamına yerleştirerek sahih deliller arasında sayar. Herhangi bir üst başlık kullanmaksızın bu konuların devamında ele aldığı mezhebü's-sahâbî, istihsan ve mesâlih-i mürseleyi zannedildiğinin³¹³ aksine istidlâl kapsamında değil, şârihlerinin de belirttiği üzere “amel edilmesi gereken sahih delil sanıldığı halde böyle olmayan” deliller olarak görür.³¹⁴ Kitabın şer'î delillerden sonra gelen üçüncü ana bölümünde içtihat, taklit, fetva, müftü ve müsteftâ (fetva soran) ile ilgili konular; en son bölüm olarak düzenlenen tercih başlığında ise, naklî ve aklî deliller ve tanımlar arasındaki tearuz türleri ve bunları gidermek için başvurulacak tercih yolları ele alınır.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib dört bölüm olarak tertip ettiği eserini Âmidî'de olduğu üzere deliller ekseninde yapılandırmıştır. Nitekim *el-Muhtasar*'ın tasnifine bakıldığında, deliller bahsinin eserin 3/4'ünü kapsadığı, geri kalan diğer üç bölümün ise 1/3'lik kısma tekabül ettiği görülmektedir. Biraz daha ayrıntılı bilgi vermek gerekirse eserin çalışmamızda esas aldığımız tahkikli baskısında

³¹³ Ansiklopedi maddesinde Koca bu konuda şu değerlendirmede bulunmuştur: “İbnü'l-Hâcib şer'u men kablenâ, mezhebü's-sahâbî, istihsan ve mesâlih-i mürseleyi de istidlâl kapsamında ele almıştır. Onun, söz konusu hüküm kaynağı ve yöntemlerini delil olarak kabul edilip edilmediğine bakmaksızın nitelikleri itibarıyla tasnif ettiği ve nas, icmâ ve kıyas (şer'î) dışında kalan bütün akıl yürütme ve hüküm çıkarma yöntemlerini istidlâl başlığı altında topladığı anlaşılmaktadır.” Bk. “*Muhtasar*”, *DİA*, s. 68.

³¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 5-11, 50, 63, 76; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1311-1313.

toplam bin yüz on iki (1112) sayfaya tekabül eden metin kısmının, yaklaşık %15'ini mebdâî (s. 199-369), %75'ini şer'î deliller (s. 370-1201), %6'sını içtihat (s. 1203-1265), %4'lük (s. 1267-1311) kısmını ise tercih bölümü oluşturur. İbnü'l-Hâcib'in eserinin sistematığının merkezine delilleri yerleştirmesinin, yukarıda da işaret edildiği üzere fıkıh usulünün mevzuunu deliller olarak kabul etmesiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Fıkıh usulünün mevzuunun, delillerin ahvalı, kısımları, farklı mertebeleri ve istinbat keyfiyeti gibi bu ilmin zâtına ârız olan halleri olduğunu belirten³¹⁵ İbnü'l-Hâcib, mevzu hususundaki bu kabulünü eserinin muhtevasına yansıtmakta ve fıkıh usulüne ait konuları deliller bahsinin merkezini oluşturduğu dört bölümde incelemektedir.

Öte yandan konu tertibi *el-İhkâm* ile aynı olmakla beraber *el-Muhtasar*'da ana ve alt bölümler için *el-İhkâm*'daki gibi özel başlıkların kullanıldığı görülmez. *el-İhkâm*'da ana bölümler için “kâide” başlığı tercih edilirken kaideden sonra alt başlık olarak “kısım”lar veya “bâb”lar yer alır. Bunu sırasıyla “asıl”, “nev’”, “fasıl” ve “mesele” takip eder. Ancak bu hiyerarşik bölümlere yeknesak olmayıp aşağıdaki tabloda görüleceği üzere bölümlere ve konunun mahiyetine göre farklılık gösterir. Nitekim bazı bölümlerde bu alt başlıkların hepsi yer almaz, konu “asıl” başlığından sonra doğrudan meseleler halinde işlenir. Bazen bu bölümlerde “kısım” veya “asıl” ara bölümleri bulunmadığı gibi meselelere de yer verilmez. Mesela üçüncü ana bölümde “kısım” başlığı yer almaz, konular “bâb” başlığı altında muhtelif sayıda meseleye yer verilir. Dördüncü ana bölümde ise mesele yoktur, konular sadece “bâb” ve “kısım” başlığıyla işlenir. Bazen alt başlık sayısı daha da artar ve ikinci ana bölümde olduğu gibi kısım, asıl, nev’, bâb, kısım, sınıf, bahs ve mesele şeklinde bir bölümlmeye tâbi tutulur. Değindiği üzere dört ana başlıktan oluşan *el-Muhtasar*'da konular genellikle “el-mes’ele” ifadesiyle başlamakta ve herhangi bir ara başlıklandırma bulunmamaktadır. Dolayısıyla *el-İhkâm* gibi *el-Muhtasar*'ın konu tertibinde de “mes’ele” en alt birime karşılık gelir. Âmidî *el-İhkâm*'da bu kabilden toplam 279 meseleye yer verirken, İbnü'l-Hâcib *Müntehâ*'da 232, *Muhtasarı'l-Müntehâ*'da ise 222 meseleye yer ayırır. İbnü'l-Hâcib'in eserlerinde ana ve alt bölümler için özel bir başlıklandırma bulunmazsa da konuların *el-İhkâm*'da olduğu üzere belirli bir sistematığa göre sıralanıp açıklandığı görülmektedir. İbnü'l-Hâcib eserlerinin konu tertibinde Âmidî'yi takip ettiğinden *el-İhkâm*'daki bu hiyerarşik bölümlere aynı şekilde *el-Muhtasar*'a da tatbik edilebilmektedir. Nitekim *el-Muhtasar*'ın Şîrâzî, Beyzâvî ve Mesîlî şerhlerinde Âmidî'nin eserine benzer bir iç sistem ve başlıklandırmanın uygulanması da bunu göstermektedir.

Âmidî'nin <i>el-İhkâm</i> 'ında Konuların Bölümlemesi			
I. Kâide	II. Kâide	III. Kâide	IV. Kâide
1. Kısım	1. Kısım	1. Bâb	1. Bâb
2. Kısım	1.1. Asıl (5 Mesele)	12 Mesele	1.1. Kısım
2. 1. Asıl	1.2. Asıl (5 Mesele)	2. Bâb	1.2. Kısım
2.1.1. Nev'	1.3. Asıl (27 Mesele)	8 Mesele	1.3. Kısım
2.1.1.1. Fasil	1.4. Asıl		2. Bâb
2.1.1.2. Fasil	1.4.1. Nev'		Hâtime

³¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4.

2.1.1.3. Fasil 2.1.1.4. Fasil (10 Mesele) 2.1.1.5. Fasil 2.1.1.6. Fasil 2.1.2. Nev' 2. 2. Asil 3. Kısım 3. 1. Asıl (3 Mesele) 3. 2. Asıl 3.2.1. Fasil (7 Mesele) 3.2.2. Fasil (3 Mesele) 3.2.3. Fasil (2 Mesele) 3.2.4. Fasil 3.2.5. Fasil (5 Mesele) 3.2.6. Fasil 3.2.6.1. Sınıf 3.2.6.2. Sınıf 3.2.6.3. Sınıf 3.2.6.4. Sınıf 3.2.6.5. Sınıf 3.2.6.6. Sınıf 3. 3. Asıl (5 Mesele) 3. 4. Asıl (5 Mesele)	1.4.1.1. Bâb 1.4.1.2. Bâb (6 Mesele) 1.4.1.3. Bâb 1.4.1.3.1. Kısım (7 Mesele) 1.4.1.3.2. Kısım (8 Mesele) 1.4.1.3.3. Kısım (5 Mesele) 1.4.1.3.4. Kısım (10 Mesele) 1.4.2. Nev' 1.4.2.1. Bâb 1.4.2.1.1. Kısım 1.4.2.1.1.1. Sınıf 1.4.2.1.1.1.1. Bahs 1.4.2.1.1.1.2. Bahs 1.4.2.1.1.1.3. Bahs 1.4.2.1.1.1.4. Bahs (12 Mesele) 1.4.2.1.2.2. Sınıf (3 Mesele) 1.4.2.1.2.3. Sınıf (25 Mesele) 1.4.2.1.2.4. Sınıf (2 Mesele) 1.4.2.1.2.5. Sınıf 1.4.2.1.2.5.1. Kısım 1.4.2.1.2.5.1.1.Nev'(5 Mesele) 1.4.2.1.2.5.1 2. Nev' 1.4.2.1.2.5.1.3. Nev' 1.4.2.1.2.5.1.4. Nev' 1.4.2.1.2.5.2. Kısım (14 Mesele) 1.4.2.1.2.6. Sınıf 1.4.2.1.2.7. Sınıf (8 Mesele) 1.4.2.1.2.8. Sınıf (8 Mesele) 1.4.2.1.2.9. Sınıf (8 Mesele) 1.4.2.1.2. Kısım 1.4.2.1.1.1. Nev' 1.4.2.1.1.2. Nev' 1.4.2.1.1.3. Nev' 1.4.2.1.1.4. Nev'(9 Mesele) 1.4.2.2. Bâb 1.4.2.2.1. Fasil 1.4.2.2.1. Fasil 1.4.2.2.1. Fasil 1.4.2.2.1. Fasil (20 Mesele) 1.5. Asıl 1.5.1. Bâb 1.5.1.1. Kısım 1.5.1.2. Kısım (20 Mesele) 1.5.1.3. Kısım 1.5.2. Bâb 1.5.3. Bâb 1.5.4. Bâb (6 Mesele) 1.5.5. Bâb 1.6. Asıl (2 Mesele) 2. Kısım 2.1. Nev'(2 Mesele) 2.2. Nev'(2 Mesele) 2.3. Nev' 2.4. Nev'		

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL DÜŞÜNCESİ

I. İBNÜ'L-HÂCİB'İN FIKİH USULÜ İLMİNE BAKIŞI

A. Fıkıh Usulü İlminin Çerçevesi ve Başlangıç Unsurları

Klasik anlayışta herhangi bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce, o ilmi tahsil etmek isteyen kişinin öğrenme sürecinde basiret üzere bulunmasını sağlamak, söz konusu ilmin diğerlerinden farkını temyiz etmek, ayrıca ilim tâlibinin çabasının boşa gitmemesini temin etmek bakımından bilinmesi gereken hususlar, ilgili ilim dalına dair eserlerin baş taraflarında “mukaddime” başlığı altında ele alınırdı. Bu anlayışa göre her ilmin, öğrenmeden önce bilinmesi gereken birtakım mukaddimleri vardır. İlmin mukaddimesi, ilmin meselelerinin kendisine dayandığı ya da ilme başlamanın (şurû') kendisine bağlı olduğu şeylerden ibaret olup bu başlık altında genellikle ilmin tarifi, mevzuu, faydası, mebâdii ve mesâili gibi temel bilgilere yer verilir.³¹⁶

Bununla birlikte mukaddime kavramının ihtiva ettiği hususların neler olduğu konusunda görüş birliğinin olmadığı, bu başlık altında incelenen kavramlar listesinin müelliflere göre değişiklik gösterdiği görülmektedir. Meselâ İbnü'l-Hâcib şârihlerinden Kutbüddin eş-Şîrâzî *Şerhu'l-Muhtasar*'ın baş tarafında usûl ilminin derinliklerine dalmadan önce mukaddime kabilinden sadece mevzu, mebâdî ve mesâil kavramlarına yer verirken Ziyâeddin et-Tûsî *Kâşifu'r-rumûz* adlı şerhinde mukaddimede bilinmesi gereken şeyleri ilmin tarifi, faydası, mevzuu, mebâdii ve mesâili şeklinde sıralar.³¹⁷ Adûdüddin el-Îcî ve şârihi Cürcânî ise, *el-Mevâkıf* ve şerhinde mukaddimede zikredilmesi gerekli olan şeyleri şöyle sıralamaktadırlar: İlmin tarifi, mevzuu, faydası, mertebesi (disiplinler hiyerarşisindeki mevkii), mesâili ve isimlendirilmesi (tesmiye). Cürcânî, ilmin başında zikredilmesi gereken bu şeylerin aklî değil, örfî yani pedagojik anlamda bir gereklilik olduğunu söyler.³¹⁸

Diğer yandan Kutbüddin er-Râzî, *Şemsiyye* üzerine kaleme almış olduğu *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye* adlı şerhde “ilme başlamanın kendisine dayandığı şey” anlamında mukaddime başlığı altında şu üç hususa yer vermektedir: İlmin tasavvuru yani tarifi, ilme olan ihtiyacın açıklanması yani gâyesi ve mevzuu.³¹⁹ Cürcânî, bu şerh üzerine yazdığı hâşiyede, bu üç hususu ilmi

³¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 12-16; Ziyâeddin et-Tûsî, *Kâşifu'r-rumûz ve muzhiru'l-künûz*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 3a-4b; Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, Nşr. Muhsin Bidârfer, 2. bsk., Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1426/2005, s. 25-30; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 225; İsmâüddin İsferyânî, el-Atvel: *Şerhu't-Telhîs*, nşr. Abdülhamîd Hindavî, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001, I, 156-157.

³¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 12-17; Tûsî, *Kâşifu'r-rumûz*, I, vr. 3a-4b.

³¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 130-154.

³¹⁹ Kutbüddin Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye*, s. 25-27.

herhangi bir şekilde (bi-vechin mâ) veya “resm” yoluyla tasavvur etmek, ilmin faydasının ne olduğunu bilmek ve ilmin mevzuunu tasdik yoluyla bilmek (et-tasdîk bi-mevzûiyyeti'l-mevzû) şeklinde açıkladıktan sonra, ilave olarak lafız bahislerini, ilmin diğer ilimler arasındaki mertebesini, şerefini, vaz edenini (vâzı), isminin niçin öyle konulduğunu açıklamanın ve ilmin meselelerine icmâlî olarak işaret etmenin de mukaddimede zikredilmesi gereken şeylerden olduğunu belirtir. Ona göre sözü edilen bu dokuz şeyden sekizi talep edilen ilimle ilgili olup bunlar ilmin talebe nezdinde daha çok ayrışmasını ve ilmi öğrenme sürecinde fazla basiret üzere bulunmasını gerektirir. Bunlardan lafız bahisleri ise ilmin ifadesi ve istifadesiyle ilgili olup ifade ve istifade lafızların hallerini bilmeye bağlı olduğu için, lafız bahislerinin mukaddimede ele alınması münasip olur. Cürcânî'ye göre öğretimde en güzel (ahsen) olan ilk önce bunların hepsine yer verilmesidir, ancak bunların bir kısmıyla da yetinilebilir.³²⁰

Bunlardan başka yine Kutbüddin Şîrâzî'nin, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Hikmeti'l-İşrâk* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhin girişinde herhangi bir kitabı şerh etmeye girişen kimsenin, maksud olana başlamadan önce, eserinin başında değinmek zorunda olduğu sekiz husustan bahsettiği görülür. Kadim filozoflardan (kudemâ) itibaren söz konusu edilen ve literatürde “er-ruûsu's-semâniye” şeklinde nitelendirilen bu sekiz unsur; amaç (garaz), yarar (menfaat), isimlendirme (kitabın adı), müellif, ilmin türü (hangi disiplin içinde yer aldığı), mertebe (disiplin içindeki konumu), kısımlandırma (kısmı) ve öğretim metotlarından (enhâ-i tâlimiyye)³²¹ ibarettir.³²²

Şu hâlde aşağıda, mukaddime başlığı altında bilinmesi gerekenler olarak Tûsî'nin *Kâşifu'r-rumûz*'undaki kavramlar listesini esas alarak, bunları fıkıh usulüne tatbik etmek suretiyle bir ilim dalı olarak fıkıh usulünün tarifi, mevzuu, mebâdîsi, mesâili ve gayesi üzerinde durulacak, bu konularda İbnü'l-Hâcib'in ve şârihlerinin görüş ve yaklaşımları ortaya konulacaktır.

B. Fıkıh Usulünün Tarifi ve Mahiyeti

Bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce, bilinmesi gerekenler olarak üzerinde durulan ilk husus, söz konusu ilmi herhangi bir şekilde tasavvur etmektir. Bu da, o ilmin mahiyetini açıklayan bir tarif elde etmekle mümkün olur. İlmin tarifinin ilmin başında zikredilişinin gerekçesi olarak, ilme tâlip olan kişinin bu işe basiret üzere başlaması ve o ilmi diğerlerinden temyiz etmesi için gerekli oluşu gösterilir. Bu bakımdan bir ilme başlayan kişinin, öncelikle o ilmin mânasını herhangi bir

³²⁰ Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerîf alâ Tahrîri'l-Kavâidu'l-Mantikiyye*, s. 28-29.

³²¹ Öğretim metotları ile bölme (taksim), çözümleme (tahlil), tanım ve kanıtlama (burhan) kastedilir.

³²² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 27-33; Şîrâzî'nin söz konusu ettiği bu sekiz unsura özellikle Aristoteles şârihlerinden itibaren pekçok eserde rastlamak mümkündür. Bu hususların yer aldığı bazı temel kaynaklar için bk. Muhammed b. A'la et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996), I, 14-16.; M. Cüneyd Kaya, “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, Felsefe Arkivi, 2011, sy. 34, s. 65-67, özellikle dipnot 62; Zahit M. Tiryaki, “Sa'deddin Teftâzânî'nin Tehzîbu'l-Mantık isimli Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme”, Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 2012, XVII, sy. 32, s. 166; Hümeysra Özturan, “Fârâbî'nin kayıp *Nikhomakhos Ahlâkı Şerhi*'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2015, sy. 28, s. 9-10, 15.

şekilde tasavvur etmesi veya “resm” yoluyla bilmesi gerekli görülür. Zira kişi, bir ilmi tarif yoluyla tasavvur ettiği zaman, o ilmi kuşatarak onu derleyip toparlayan ve kendisi dışındaki şeylerden ayırıştıran bir durum bakımından söz konusu ilmin tamamını kuşatmış ve onun muhtevasına dair icmâlî bir bilgi edinmiş olur. Böylelikle ilmin bütün meselelerine icmâlen vâkıf olmak ve onu diğerlerinden temyiz etmek suretiyle her bir meselenin o ilimle ilişkisini kurabileceği için, karşısına çıkan bir meselenin tanımını bildiği ilme ait olup olmadığını da tam anlamıyla bilebilecek duruma gelir.³²³

İbnü'l-Hâcib'in mebâdî başlığı altında fıkıh usulünün tarifini yapması ve faydasından bahsetmesi, şârihler nezdinde cihet-i vahdeyi gündeme getirmiştir. Şöyle ki mahiyeti itibariyle çok ve muhtelif meselelerden teşekkül eden her ilmin tarifi, o ilmin kendisini oluşturan çok sayıdaki meseleleri belirli bir düzen içerisinde zapt eden ve bunları tek bir şey saydıran “cihet-i vahde”sinden elde edilir. Zira pek çok meseleden müteşekkil olan ve bu itibarla da bir “çokluk” (kesret) oluşturan her ilmin, dâhili bütünlüğünü ve birliğini sağlayan, kendisini oluşturan bu çokluğu içinde bulunması gerekenleri dışarıda bırakmayacak bir şekilde zapt altına alan ve onu itibarî bir birlik haline getiren bir “birlik ciheti” vardır. Literatürde *cihet-i vahde* olarak anılan bu birlik ciheti, esasında müteaddit ve çok sayıda olan meselelerin tek bir şey addedilmesini, belirli bir isme sahip bir ilmin çatısı altında toplanıp bütünlüğe kavuşmasını ve müstakil olarak tedvin olunmasını sağlayan şeydir.³²⁴ Adudüddin el-Îcî *Şerhu'l-Muhtasar*'da bu hususu şöyle ifade eder:

“Birlik yönüyle (*cihet-i vahde*) bir arada tutulan (zaptedilen) bir çokluğa (kesret) tâlip olan her kişinin hakkı [yani durumuna en uygun olan], o çokluğu bu birlik cihetiyle bilmektir. Çünkü kişi, eğer bu çokluğu [birlik cihetiyle] zaptedilmeden önce talep etmeye yönelirse, kendisini ilgilendiren şeyleri kaçırmadığından ve ilgilendirmeyen şeylerle de uğraşıp vaktini zayi edip etmediğinden emin olamaz. Şüphesiz her ilmin, çok sayıda meseleleri derleyip toparlayan bir birlik yönü vardır. Bu itibarla [o meseleler] tek bir ilim sayılmakta, müstakil olarak tedvin edilip öğretilmektedir. İlmin tarifi de bu cihetten elde edilir. Eğer [elde edilen] tarif, o ilmin isminin müsemmasının hakikati olursa, bu onun [tam veya eksik hakiki] tanımını (*had*) olur. Aksi hâlde tarifi bu hakikatin ayırışmasını (temeyyüz) gerektirmesi gerekir. Bu ise onun betimi (*resm*) olur. Öyleyse her ilim tâlibinin öğrenme isteğinde basiret üzere bulunması için öğrenmek istediği ilmi, [cihet-i vahdesinden elde edilen bir tarifle] tasavvur etmesi veya resm yoluyla bilmesi gerekir. Çünkü ilmi bu şekilde tasavvur etmeyen kişi, ne yaptığını tam bilmeden bir işe körü körüne koyulan ve önünü göremeyen kimseye benzer.³²⁵

İlmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan cihet-i vahde, zatî (özel) ve arazî (özel olmayan) olmak üzere ikiye ayrılır. Zatî birlik yönü (cihet-i vahdet-i zâtiyye), mevzudan, arazî birlik yönü (cihet-i vahdet-i araziyye) ise gayeden ibarettir. Buna göre bir ilim, mevzuu ve gayesine göre iki

³²³ Tûsî, *Kâşîfu'r-rumûz*, vr. 3a; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44; Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, 25-26; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 130-131; a.mlf., *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâid*, s. 27-28; Mehmed Emin Şirvânî, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 7; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 54-55.

³²⁴ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 3, 9; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 7; Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 641.

³²⁵ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44; ayrıca bk. Tefâtânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 45; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 46-48.

şekilde tarif edilebilir.³²⁶ Mevzuu esas alarak yapılan tarif, tarif edilen ilmin kavramını (mefhûmunu) ve hakikatini tasavvur yoluyla ortaya koyar ve o ilmin hakiki tarifi (*hadd-i hakikî*) olur.³²⁷ Arazî cihete göre yapılan tarif ise gayeden elde edilen bir tarif olduğu ve o ilmi arazî bir unsurla diğerlerinden ayırdığı için “resm” şeklinde bir tarif kabul edilir.³²⁸ Başka bir deyişle hadd şeklindeki tanım, bir şeye öze ait şeylerden hareketle delalet ederken resm şeklindeki tarif, o şeye arazî şeylerden hareketle delâlet eder. Dolayısıyla her ilim zâtî veya arazî bir cihet-i vahde ile zaptedilmiş olan bir çokluktan ibaret olduğu ve bu çokluğa tâlip olan herkesin de onu bu cihetle bilmesi gerektiği için, bilginler eserlerinin başlarında ilimleri bu iki yönden biriyle tarif etmeyi ve onların mevzu ile gayesini açıklamayı, ilimlerin meselelerine takdim etmeyi âdet edinmişlerdir.³²⁹ Nitekim İbnü'l-Hâcib'in tavrı da böyle olmuş, kitaplarının baş tarafında fıkıh usulünün tarifine, faydasına ve mevzuuna yer vermiştir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, bir ilme tâlip olan kişinin, talebinde basiret üzere bulunması için o ilmi evvela had veya resm yoluyla tasavvur etmesi, söz konusu ilmi diğerlerinden ayırıştırması için mevzuunu öğrenmesi ve gayretini önemsiz bir şeye sarfedip lüzumsuz bir işle zaman kaybetmemesi için de o ilmin gayesinin ne olduğunu bilmesi gereklidir.³³⁰

Meseleleri tedvin edilmiş sistematik bir disiplin halinde teşekkül etmiş bütün ilimlerin isimleri, (i) bazen söz konusu ilmin meseleleri, (ii) bazen bu meselelerin delillerinden tasdik yoluyla idraki (tasdikât), (iii) bazen söz konusu idrâk ve tasdiklerin tekrarından hâsıl olan meleke,³³¹ (iv) bazen de bu meselelerin tamamına şâmil küllî-icmâlî bir kavram (mefhum) için kullanılır. İlk üç anlama göre ilimler mûtat olan tarzda tarife kabil değildir. Bunlardan sadece küllî bir kavram olarak ilimlerin bilgisine ulaşılabilir ve efrâdını câmi‘ ve ağıyârını mâni‘ bir tarifi yapılabilir. Bir ilmin hakikati, esasında o ilmin meseleleri ya da o meselelere dair tasdikler olduğu için, ilmin hakiki tarifi de ilme ait meselelerin tasavvuruyla ya da bu meselelere taalluk eden tasdiklerin tasavvuruyla olur.³³²

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi bir disiplin anlamında fıkıh usulü denilince, kendine mahsus meseleler bütününi içeren küllî-icmâlî bir kavrama karşılık ad olarak vazedilmiş bir ilim kastedilir. İbnü'l-Hâcib fıkıh usulüne dair iki tarif verir. Bunlardan ilki lakap, diğeri ise muzâf olarak yaptığı tariftir. Onun fıkıh usulü için lakabî ve izâfî tarif şeklinde iki tarif yapması, Âmidî'den

³²⁶ Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, s. 15-16; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 9, 11; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 7; Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 641.

³²⁷ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 45.

³²⁸ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi'*, I, 10.

³²⁹ Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, s. 16; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 9, 13

³³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 19; Bâbertî, *el-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 92-93.

³³¹ Meselelere dair idrâk ve tasdiklerin tekerrür ve mûmâresesi sayesinde hâsıl olan bu meleke ile bazen “istihzâr melekesi”, yani meselelerden daha önce öğrenilmiş olanların zihne çağırılması, onların zihinde hazır hale getirilmesi, bazen de murat edilen şeyin bilgisini talep noktasında kişideki yeterliliği ifade eden “tam bir vukufiyet” (teheyü' tâm) hali kastedilir. Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 6.

³³² Herevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, I, 49; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 14; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 6; Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 641.

ziyade hocası *el-Burhân* şârihi Ebû Bekir el-Ebyârî'den gelen bir uygulamadır.³³³ Zira Âmidî fıkıh usulü için sadece izâfî tarif yapmıştır.³³⁴ Lakap övgü veya yergi bildiren bir özel isimdir (alem).³³⁵ “Usûlü’l-fıkh” tabiri, *usûl* ve *fıkh* kavramını bir araya getiren, terkip eden bir isim tamlaması (mürekkeb-i izâfî) olup sonradan bu ilmin özel ismi olmuştur.³³⁶ Usûlü’l-fıkh terkinin, bir isim tamlamasının içerdiği izâfet anlamından nakledilen bir lakap olduğu, izâfet olarak bu terimin içerdiği anlamın (mefhûm-ı izâfî) onun lakabî anlamını (mefhûm-ı lakabî), yani bir ilim dalı için özel isim olarak ihtiva ettiği anlamı karşılamadığı ifade edilir. Başka yönden ise fıkıh usulünün, dünyada yaşam düzenini (nizâmü’l-meâş), ahirette ise hüsnühâl üzere bulunmayı sağlayan şer’î hükümleri istinbata vesile olan bir ilim olması hasebiyle övgü ifade eden bir lakap olduğu vurgulanır.³³⁷

Usûlü’l-fıkh tabiri, gramer bakımından iki kelimeden oluşan bir tamlama ise de lakap ve alem olması itibariyle müfret olduğu için bir ilim dalına ad olarak kullanıldığında bunda unsurlarının durumu dikkate alınmaz ve ilme işaret eden özel anlamıyla tarif edilir. İzâfet oluşu itibariyle ise mürekkep (bileşik) olduğu için bunda unsurlarının durumu göz önünde bulundurulur. Lakabî ve izâfî tarifler arasındaki farka ilişkin olarak fıkıh usulünün lakap mânasına göre ilim, izâfî mânasına göre ise mâlûm (veya ilmin taalluk ettiği şey) olduğu söylenir. Yine lakabî tarifinden farklı olarak bu terimin izâfî tarifinin, fıkıh usulü ilminin ihtiva ettiği bazı kısımları kapsamadığından dolayı -tam veya eksik- hakiki tanım (hadd) olmasının mümkün olmadığı, daha ziyade betim (resm) şeklinde bir tarif olabileceği ifade edilir.³³⁸

Usul-i fıkhın, muzâf (usûl) ve muzâfun ileyhten (fıkıh) mürekkep bir izâfet terkihi oluşu itibariyle yapılan tarifi, bir ilim dalı için özel isim oluşu itibariyle yapılan lakabî tarifini varlık olarak öncelediği için bazı müellifler izâfî tarifi öne almışlardır. Zira mürekkebin parçalarının bilgisi, zorunlu olarak mürekkebin bilgisinden önce gelir. Ancak fıkıh usulü ile ilgili yapılan tarifler arasında asıl amaçlanan lakabî tarif olduğu için İbnü’l-Hâcib gibi bazı usulcüler ilk önce onu zikretmeyi uygun bulmuştur.³³⁹ İbnü’l-Hâcib *fıkıh usulünü* “kendileri vasıtasıyla, tafsilî delillerinden hareketle şer’î fer’î hükümler istinbat etmeye ulaşılan kaidelerin bilgisidir” şeklinde tarif eder.³⁴⁰ Onun, usulün

³³³ Nitekim Ebyârî Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı üzerine yazdığı şerhte bu konuda şöyle der: Bil ki usûl-i fıkıh, lakap ve muzâf olmak üzere iki şekilde kullanılır. Lakap olarak kullanıldığında herhangi bir fenden ibaret olur ve bütün mâlûmları (bilinenleri) kapsar. Bunlar şer’î hükümler ve bunların hakikatleri ve kısımları; şer’î hükümlerin ürünvereni (müsmir) yani deliller ve bunların kısımları ve delâlet şartları, yani manzum-mefhûmü mâna-ma’kûl bakımından delillerden hüküm çıkarmanın (istismar) keyfiyeti ve delillerden hükümleri elde eden kimselerdir. İşte fıkıh usulü denilen ilim budur. Usul-i fıkıh muzâf olarak kullanıldığında ise belirli delillerden ibaret olur. Bk. el-Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-beyân fî şerhi’l-Burhân*, I, 255.

³³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 19-21.

³³⁵ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 14; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63.

³³⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 239; Şirâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 19-20.

³³⁷ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 14; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63.

³³⁸ Şirâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 20; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69; Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 5a.

³³⁹ Şirâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 19-20; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 44; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 118; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69.

³⁴⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 201; أما حدّه لقياً: فالعلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

arazî olan cihet-i vahdesini yani gayesini esas alarak yaptığı bu tarif meşhur hale gelerek yaygınlaşmış ve sonraki usulcülerce ya olduğu gibi ya da küçük değişikliklerle tekrar edilmiştir. Tarifin bilinmesi, kendisini oluşturan unsurların -onda vâki olmaları bakımından- bilinmesine bağlı olduğundan³⁴¹ şârihler, fıkıh usulünün mahiyetine vâkıf olmak ve bir ilim olarak kapsam ve sınırlarını belirlemek amacıyla tarifte yer alan terimleri kavramsal bir analize tâbi tutmak suretiyle izah ve tahlil etmişler, ondaki ihtirâzî kayıtları açıklamışlardır. Bu açıklamalara göre tanımda kullanılan “ilim” (bilgi) kelimesi, bu tanımın “cins”ini, “ahkâm” (hükümler) ifadesi ise “fasl”ını oluşturur.³⁴² Muhaşşî Seyyid Şerif Cürcânî, ilim kelimesinin tanımda masdar olarak (yani “bilmek” şeklinde) değil, isim mânasıyla kullanıldığını belirtir.³⁴³ Tüsterî, İsfahânî ve Sübkî gibi şârihlere göre, ilim kelimesi ile bu kavramın muhtemel olduğu anlamlardan biri olan “yakîn” anlamı, yani “kesin bir gerektirici nedeniyle sabit, örtüşen, kesin itikat” mânası, Teftâzânî’ye göre ise ya “(vâkıya) mutâbık kesin itikat” mânası ya da “meleke” mânası kastedilmektedir.³⁴⁴

Tarifte dikkat çeken bir husus, İbnü’l-Hâcib’in fıkıh usulünü kendileriyle fikhî hükümlere ulaşılan küllî kaideler (*kavâid*) ilmi olarak tasavvur etmesidir. Zaman zaman “asıl, kânun ve zâbıt” kavramlarıyla³⁴⁵ eş anlamlı olarak kullanılan *kâide* terim olarak, “kapsamı altındaki tikellere (cüz’i) uygulanan ve kendisinden tikellerinin hükmü çıkarsanan küllî bir durum (emr)” şeklinde tanımlanır.³⁴⁶ Meselâ haber-i vâhidin veya kıyasın zan ifade etmesi fıkıh usulünde yer alan birer kaidedir.³⁴⁷ Tarifte yer alan *el-kavâid* (kaideler) ifadesi harf-i ta’rifli çoğul olarak kullanıldığı için umum ifade eder. Bununla da bir kısım usul meselelerini ve/veya bazı kaideleri yahut cüz’ileri bilmek tarifi dışında kalır. Çünkü bir kısmını bilmekle bir şeyin tamamı bilinmiş olmaz.³⁴⁸ Rükneddin el-Mevsilî ve Kirmânî gibi şârihler icmâ, haber, kıyas vb. küllî şer’î delillerin, ayrıca ictihâd ve tercihin küllî olmaları bakımından birer kaide olduğunu ifade ederler.³⁴⁹ Ruhûnî ise kavâidin küllî deliller şeklinde açıklanmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre kaide daha ziyade tıpkı

³⁴¹ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 120.

³⁴² Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 22; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 44-45; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 141.

³⁴³ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69.

³⁴⁴ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 120; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 14, 20; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, I, 243; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 64.

³⁴⁵ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63; Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri’l-Kavâid*, s. 60.

³⁴⁶ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 120; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 14; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 64; Kutbüddîn-i Şîrâzî kaideyi “kânun” ile eş anlamlı olarak “kendisinden kapsamı altındaki tikellerinin/cüz’ilerinin hükümleri bilinen tümel/küllî bir suret” (Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 30; ayrıca bk. Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 4^b); Cürcânî ise, “konusu kapsamına giren cüz’ilerin hükümlerini bilkuvve kuşatması bakımından küllî bir kazıye” ya da “cüz’iyyâtının tamamına uygulanan küllî bir kazıye” şeklinde tanımlar. Bu cüz’ilerin hükümlerine *fürû’* adı verilir, cüz’ilerin küllî olan kaziyeden hükümlerinin elde edilmesine ise *tefrî’* denir (Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri’l-Kavâid*, s. 60; a.mlf., *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69; a.mlf., *et-Ta’rifat*, s. 171).

³⁴⁷ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 17.

³⁴⁸ Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 4^b; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 72.

³⁴⁹ Rükneddin, *Hallu’l-’ukâd*, I, 202-203; Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 5a.

“Kitap hüccettir” ya da “sünnet hüccettir” sözümüz gibidir. Çünkü kitabın bizzat kendisi, istinbata ulaştırır şeylerden değildir, aksine başka bir şeyle kitaptan istinbat edilir.³⁵⁰

Tanımda yer alan “hükümler” (*ahkâm*) kaydıyla kendisiyle amelin amaçlandığı “fikhî hükümler” kastedilir³⁵¹ ve bununla zâtlar, sıfatlar ve fiiller tarif dışında bırakılır.³⁵² Tanımda geçen “şer’î” kaydıyla aklî ve istilâhî gibi şer’î olmayan hükümler dışarıda kalırken, “fer’î” kaydıyla icmâ veya kıyasın delil olması gibi usûlî hükümler dışarıda bırakılmıştır. Şârih İbn Hatîb Cibrîn “fer’î” kaydıyla kendileriyle fer’e ilişkin olmayan şer’î hükümlerin istinbatına ulaşılan kelam, mantık gibi ilimlerin dışarıda bırakıldığını söyler. “Tafsilî deliller” ile kastedilen her bir olayla ilişkin ve o olayın hükmünü gösteren cüz’î (tikel) delillerdir. Bununla da icmâlî-küllî delillerden çıkarılan şer’î fer’î hükümleri bilmek tanım dışında bırakılır. Zira bunlar usul ilminin değil fikhin inceleme konusudur. Usul ilminde ise icmâlî-küllî deliller hücciyeti ve delâleti bakımından icmâlî (genel) olarak incelenir.³⁵³ Beyzâvî, tanımda yer alan “kendileriyle ulaşılan” kaydıyla kelâm ve fıkıh ilmi gibi kendileriyle başka bir ilme ulaşılmayan ilimlerin tanım dışında bırakıldığını ifade eder.³⁵⁴ Öğrencisi Tüsterî’ye göre, tanımdaki “tavassul” (ulaşma) ifadesi, “kavâid”i niteleyen bir sıfattır. Zira kaideler, kendileriyle fikhî ahkâma ulaşılan küllî kaziyelerdir. Hükümlerin “şer’î” kaydıyla nitelenmesi ise hükümlerin kaynağının Şer’ olmasından dolayıdır. Tüsterî buradan hareketle fıkıh usulünün, zâtî gereği maksut olmadığını, bu ilmin fikhî hükümler elde etmeye vesile olmak gibi bir işleve sahip olduğunu ileri sürer.³⁵⁵

Şârih Adudüddin el-Îcî’nin söz konusu tarifin hakikatini açığa çıkarmak amacıyla bu bağlamda yaptığı nazârî bir açıklama, fıkıh ve usulünün ortaya çıkışı ve bu iki ilmin birbiriyle olan irtibatına dair önemli bilgiler sunar. Buna göre hükümler,³⁵⁶ öncelikle şeriattan alınanlar (şer’î hükümler) ve şeriattan alınmayanlar (aklî ve hissî hükümler) olmak üzere ikiye ayrılır. Şeriattan alınan hükümler de, kendi içinde bir tasnife tâbi tutulur; bunlardan inançla ilgili olanlara “itikâdî/aslî hükümler”, amelle ilgili olanlara ise “amelî/fer’î hükümler” denir. Şer’î-fer’î hükümler bir sayı ile sınırlanamaz, bilakis bunlar olayların peş peşe gerçekleşmesiyle gün geçtikçe artar. Bu nedenle

³⁵⁰ Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 140.

³⁵¹ İsfahânî’nin aktardığı ve *Muhtasar’a el-Mu’teber fî Şerhi’l-Muhtasar* adında bir şerh yazan Zeynüddin Ali b. Rûzbihân el-Huncî’ye ait olduğu anlaşılan bir açıklamaya göre, tanımdaki “hükümler” kaydı ile tüm hükümler kastedilir ve böylece hilaf ilmi bu tanımın dışında tutulur. Çünkü hilaf ilmi, kendileriyle hükümlerin tümünün değil, bir kısmının istinbat edildiği kaideler ilmidir. İsfahânî’ye göre bu görüş tartışmalıdır (fihi nazar), çünkü böyle bir izah, hilaf ilminin fıkıh usulünün bir parçası (cüzü) olmasını gerektirir, hâlbuki durum böyle değildir. Ona göre doğru olan, hilaf ilminin tarifte geçen “istinbat” kaydı ile dışarıda tutulduğudur. Çünkü hilaf ilmi, kendileriyle istinbat edilmiş hükümleri korumaya veya reddetmeye ulaşılan kaidelerin ilmidir. Buna göre ilm-i hilaf ile istinbata ulaşılamaz. Bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15-16; Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 5b.

³⁵² Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 241.

³⁵³ Rükneddin, *Hallu’l-’ukûd*, I, 207; İbn Hatîb Cibrîn, *Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib*, Escorial Library, nr. 1043, vr. 2a; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15, 19; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, I, 243; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 70.

³⁵⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 239-241.

³⁵⁵ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 120; Ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 140.

³⁵⁶ Cürçânî hükümlerin burada mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitaplar anlamında değil de “tasdikler” anlamında kullanıldığını ifade eder (*Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69, 72).

bunların tamamı kuşatılamaz. Şu hâlde bu hükümler sayısız oldukları ve buna bağlı olarak da ihtiyaç anında tamamının hıfzedilmesi imkânsız olduğu için şâri‘ bunları umum lafızlar ve illetlerden oluşan tafsîlî (ayrıntılı) küllî delillere bağlamış ve böylelikle ihtiyaç halinde tek tek her meselenin hükmünün istinbat edilmesi sağlanmış. Ayrıca hükümlerin istinbat süreci, tahsil edilmesi uzun zaman gerektiren birtakım araçlara dayandığı, herkesin bu istinbat araçlarını tahsil etmesi ve onlarla hüküm istinbatında bulunması mümkün olmadığı ve diğer dinî ve dünyevî maksatların da âtil bırakılmaması gerektiği için insanların bir kısmı hüküm istinbatıyla uğraşmış ve böylece insanlar müctehitler ve onları taklit edenler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zamanla tafsîlî delillerden istinbat edilen mesâil ve hükümler tedvin edilmiş, böylelikle müctehitlerin fikhî meselelerin hükümlerini tafsîlî delillerden istinbat etmeleriyle ortaya çıkan bu ilme *fıkıh* adı verilmiştir. Bu istinbat ameliyesinde ise küllî mukaddimelere ihtiyaç duyulmuş, her bir mukaddimeye de birçok hüküm bina olduğu için bazen bunlar karışmış ve ihtilâf meydana gelmiş, bunun üzerine fakihler farklı görüşleri savunan gruplara ayrılmış, her bir grup bu mukaddimelerin açıklamasına dair meseleleri düzenlemiş, onları açıklamak (*tahrîr*), ispat edip delillendirmek (*ihcâc*) ve itirazları cevaplandırmak (*cevâb*) suretiyle işlemiş, kendilerinden sonra gelenlere hakkı göstermek ve hakkı kolayca kavramalarına yardımcı olmak üzere bu küllî mukaddimleri bir araya getirmiş ve onları tedvin etmişlerdir. İşte bunlardan hâsıl olan ilme de *usûl-i fıkıh* tesmiye olunmuştur.³⁵⁷

İbnü’l-Hâcib ikinci tarifte fıkıh usulünü izâfî mânasına göre, yani iki kavramdan oluşan bir terkip olması bakımından unsurlarına göre tanımlar. Usûl’l-fikh tabiri, muzâf ile muzâfun ileyh’den oluşan bir mürekkeptir. Mürekkep, ancak kendisini oluşturan müfredler bilindikten sonra anlaşılabilir. Bu nedenle usulcüler izâfî tarifte usulü’l-fikh terimini kavramsal bir analize tâbi tutmak suretiyle unsurlarının vazolunduğu anlama delâletinin niteliği bakımından “usûl”, “fıkıh” ve “fıkıh usulü” kavramlarına ait tanımları zikrederler.³⁵⁸ Usûl’l-fikh tamlamasında yer alan *usûl* kelimesi, “asl”ın çoğulu olup *asıl*, “kendisine başkasının dayandığı şey”, “başkasına ihtiyaç duymayan şey” veya “kendisine muhtaç olunan” gibi mânalarda kullanılmaktadır.³⁵⁹ İbnü’l-Hâcib muzâf olan *usûl* kavramını izâfet mânasıyla alarak “(küllî) deliller” şeklinde açıklar; muzâfun ileyh olan *fikh* ise terim olarak, “tafsilî delillerinden istidlâl yoluyla elde edilen şer‘î-fer‘î hükümleri bilmektir” şeklinde tarif eder.³⁶⁰ Dolayısıyla izâfî tarife göre fıkıh usulü “fikhin delilleri” demek olur. İbnü’l-Hâcib’den farklı olarak usul ilmini yalnızca izâfî itibara göre tanımlayan Âmidî, fıkıh usulünü terim anlamıyla “edilletü’l-fikh” şeklinde açıkladıktan sonra, buna delillerin şer‘î ahkâma delâlet etme

³⁵⁷ Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63; ayrıca bk. Tefâtânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 64-66; Cürçânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 69-75; Başoğlu, “Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî’nin *Şerhu’l-Muhtasar*’ı”, s. 450.

³⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 78; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 45; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 18; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63.

³⁵⁹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 167; *Muhtasar*, II, 1031-1032; Aslın çeşitli anlamlarıyla ilgili bk. bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 240; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 18; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, 63-64.

³⁶⁰ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 3; a.mlf., *Muhtasar*, I, 201.

cihetleri ve delillerden tafsîl yönünden değil de icmâl yönünden hüküm elde eden müstedillin hâlinin keyfiyeti unsurlarını da ilave eder.³⁶¹

Şârih İsfahânî, “fıkıhın delilleri” şeklindeki tarifin, usûl sözcüğünün lugat anlamından hareketle yapılan lafzî bir tarif olduğunu, delillere usûl denmesinin sebebi olarak da hükümlerin bunlara ihtiyaç duyduğunu ve bunlar üzerine dayandırıldığını söyler.³⁶² Beyzâvî’ye göre izâfî terkip, muzâf (usûl) lafzının kendisine delâlet ettiği şey yönünden muzâfun ileyhe (fıkha) tahsisini ifade eder.³⁶³ İcî ise bu tahsisin yalnızca zât üzerine zâit bir mânaya delâlet eden “mâna isimleri”ne (*ismü’l-ma’nâ*) özgü olduğunu iddia eder. Ona göre “zât isimleri”nden (*ismü’l-‘ayn*) farklı olarak “mâna isimleri”nin izâfeti, muzâfın muzâfun ileyhe, muzâf lafzının delâlet ettiği şey yönüyle özgünlüğünü ifade eder.³⁶⁴ Buna göre “asıl” kelimesi bir ilme izâfe edildiğinde onunla söz konusu ilmin “delil”i kastedilir. Mâna isminin izâfeti, muzâf lafzının delâlet ettiği şeyde tahsislik ifade ettiği için burada nakil işlemine ihtiyaç duyulur. Çünkü fıkıh usulü terimi delil anlamıyla bu ilmin ihtiva ettiği tercih ve icthad bahislerini kapsamaz. Bununla birlikte izâfet olarak bu terimin fıkıhın delilleri anlamında olması ve daha sonra nakil ameliyesi sonucunda yukarıdaki terim anlamına nakledilmesi bir zorunluluk ifade etmez. Bundan dolayı İcî, usûl kavramının lugat anlamıyla fıkha hamledilmesi halinde, usûl-i fıkıh teriminin “fıkıhın kendisine dayandığı, istinat ettiği şey” anlamında aslı anlamından nakil işlemine gerek kalmaksızın fıkıh usulünün temel bütün bahislerini (deliller, icthad ve tercih konularını) kapsayacağını söyler.³⁶⁵

Fıkıh tarifinde geçen kayıtları şârihlerin izahlarından hareketle kısaca açıklamak gerekirse özetle şunlar söylenebilir: Tanımdaki “ilim” kelimesi fıkıh usulü tarifinde olduğu gibi bu tanımın “cins”ini oluşturukten, tanımın geri kalanı “faslı” gibidir.³⁶⁶ Şemseddin el-İsfahânî ve onu takiben Ruhûnî ve Bâbertî’ye göre hükümleri bilmekle (ilim) kastedilen onların tasavvuru değildir, çünkü hükümlerin tasavvuru, fıkıh usulünün mebdelerinden olup delil ile elde edilmez. Aynı şekilde bundan kasıt, hükümlerin kendiliklerinde sübutunu tasdik etmek de değildir, zira bu, kelâm ilminin meseleleri arasında yer alır. Bununla kastedilen tıpkı “Nebiz içmek haramdır” veya “Alışveriş (bey’) helâldir” sözümüzde olduğu gibi hükümlerin mükelleflerin fiilleriyle olan ilişkisini tasdik yoluyla

³⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21; Ayrıca bk. Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 5^a;

³⁶² İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 18; Benzer bir açıklama için bk. Rükneddin, *Hallu’l-‘ukad*, I, 205-206; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, I, 123.

³⁶³ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 244.

³⁶⁴ Teftâzânî “mâna isimleri”ni (*ismü’l-ma’nâ*), “zât üzerine zâit bir mânaya delâlet eden isimler”, zât isimleri”ni (*ismü’l-‘ayn*) ise “zâtın kendisine delâlet eden isimler” şeklinde tanımlar. Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*’de ismin bir şeye izâfetinde, muzâfın, kendisi için tayin edilen mânada muzâfın ileyhe tahsis ifade edeceğini söyler (bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 80). Ancak bu bütün isimlerde genel geçer bir durum (muttarid) olmadığından İcî bunu sadece mâna isimlerine özgü kılar (bk. Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 67). Cürcânî’ye göre mâna isimleri “bir şeye mâna, yani o şeye ârız olan bir sıfat itibarıyla delâlet eden isimlerdir”; zât isimleri ise böyle olmayan isimlerdir. Ona göre mâna isminin izâfeti, muzâf mefhumuna dâhil olan sıfat itibarıyla ihtisâs ifade eder. Zât isminin izâfeti ise, muzâfın müsemmasına dâhil olan bir sıfatla kayıtlanamaksızın mutlak olarak ihtisâs ifade eder (Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 74).

³⁶⁵ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, 64; ayrıca bk. Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 67-68; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 74-75.

³⁶⁶ Rükneddin, *Hallu’l-‘ukad*, I, 206; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 100; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 146.

bilmektir. Tasdikle de zan, taklid ve yakîn arasındaki ortak mâna (el-kadrü'l-müşterek) olan “baskın inanç” kastedilir. Dolayısıyla ismi geçen şârihlere göre, tanımdaki ilim kavramından ilmin “yakîn” anlamı değil, “baskın inanç” (râcih itikad) anlamı anlaşılır.³⁶⁷ Bâbertî, “ahkâm” ile hitâbullahın “ahkâm-ı hamse” olarak bilinen kısımlarının (vücûb, hurmet, nedb, ibâha, kerâhet), “fer‘î” ifadesiyle de şâriin mükelleflerin fiillerine iktizâ ve tahyîr cihetiyle taalluk eden hitabının kastedildiğini belirtir.³⁶⁸ Tarifte yer alan “tafsilî deliller”den kasıt emârelerdir. Emâreleri “sebepler” şeklinde açıklayan Bâbertî, bunu namaz vakitlerinin namazın farziyeti, ramazan ayının girmesinin orucun vacip oluşu ve nisab miktarına mâlik olmanın zekâtın vücûbu için birer sebep olması gibi misallerle örneklendirir.³⁶⁹

Beyzâvî, Tûsî, Şîrâzî, Hillî ve Îcî gibi şârihlere göre tanımdaki “istidlâl” kaydıyla dinden oluşu zaruretten bilinen namazın, orucun ve zekâtın vücûbiyetine dair bilginiz, yine Cibril’in, Hz. Peygamber’in ve Allah’ın bilgisi fıkıh dışında kalmaktadır.³⁷⁰ Ancak İsfahânî ile öğrencisi Bâbertî bu görüşe katılmaz ve belirtilen hususların istidlâl kaydı ile değil, “tafsilî delillerinden” ifadesiyle tanım dışında bırakıldığını iddia ederler. Onlara göre “istidlâl” kaydı, fıkıh bilgisini taklit yoluyla elde eden müstefînin kesin inancı ve kanaatini (itikad) tanım dışında bırakma amacına matuftur.³⁷¹ Şârih Ruhûnî, “tafsilî delillerinden” ifadesinin taallukuna bağlı olarak her iki yorumun da imkân dâhilinde olduğu belirtir.³⁷² Tarifteki “tafsilî” kaydı fıkıhî, delillerinden elde etmenin, usul ilminden farklı olarak ancak tafsil yoluyla olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü usûlcü delillerle tafsil cihetinden değil, cümle cihetinden ilgilenir. Tafsilî kaydı ile icmâlî deliller ile bilinen şeyler dışarıda tutulur. Zira fıkıh fukahânın kullanımında icmâlî delillerden değil, tafsilî delillerden hareketle bilinen hükümlere ıtlak olunur.³⁷³

İbnü'l-Hâcib fıkıh ilmini tarif ettikten sonra bu tarife yönelik dile getirilen bir itiraza yer vererek bunu cevaplandırır. Bu itiraz, mezkûr tarifi “tard/ittirad” (mâni‘) ve “aks/in‘ikâs (câmi‘) şartlarını taşımadığıyla ilgilidir. Genel kabule göre tarifi tarif edilen şeye denk olması, onunla tam örtüşmesi ve kapsamı altındaki bütün fertlerini kuşatması gerekir. Bu da, tanımın tard ve aks şartını taşıması anlamına gelir. *Tard*, tanımın (had) her var olduğu yerde tanımlananın (mahdûd) da var olması; *aks* ise, tanımın bulunmadığı hiçbir yerde tanımlananın da bulunmamasıdır.³⁷⁴ “İctihadın bölünmesi” (*tecezzüü’l-ictihâd*) meselesine ilişkin tartışmalarla bağlantılı olduğu anlaşılan³⁷⁵ bu itiraza göre, mezkûr fıkıh tarifi ne muttarid ne de mün‘akisdur. Zira yukarıda tanımlandığı üzere

³⁶⁷ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 20; Ruhûnî, *Tuḥfetü’l-mes’ûl*, I, 146; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 101.

³⁶⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 103.

³⁶⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 103-105.

³⁷⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfḥâm*, I, 242; Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 6^a; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 24; Hillî, *Gâyetu’l-vüsûl*, I, 45; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 64.

³⁷¹ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 20-21; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 100-101.

³⁷² Ruhûnî, *Tuḥfetü’l-mes’ûl*, I, 152.

³⁷³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 23; Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 6^a; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, I, 245.

³⁷⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 208; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 77.

³⁷⁵ Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, I, 128; Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Şehîd Ali Paşa, nr. 1735, vr. 8a.

fıkıh, şer‘î-fer‘î hükümleri, tafsîlî delillerinden hareketle bilmektir. Buna göre tanımda kullanılan “hükümler” ifadesiyle ya hükümlerin bir kısmı veya tamamı kastedilir. Eğer hükümlerin bir kısmı kastedilirse, bu durumda mukallid de hükümlerin bir kısmını tafsîlî delillerden istidlâl yoluyla bilmesi halinde, tarîfin kapsamına dâhil olur ve böylelikle söz konusu tarîf, muttarid/mâni‘ olmaz. Zira ictehad meretebesine ulaşmamış birisi anlamında mukallid, fakih olarak isimlendirilmediği ve bilgisi de fıkıh kapsamında görülmediği halde bazı konularda bilen (âlim) olabilmektedir. Eğer “hükümler” ifadesiyle hükümlerin tamamı kastediliyorsa, bu durumda da fakih olarak nitelendiği halde şer‘î hükümlerin tamamını bilmediği için bazı kimseler tarîfin kapsamı dışında kalır ve böylece bu tarîf mün‘akis/câmi‘ olmaz. Zira hükümlerin tümünü bilmediği halde fakih olarak isimlendirilen pekçok âlim vardır. Öyle ki fakih olduğunda herhangi bir şüphe bulunmayan İmam Mâlik’in, kendisine sorulan kırk sorunun otuz altısına “Lâ edrî” yani “Bilmiyorum” cevabını verdiği rivayet edilir. Kutbüddin eş-Şîrâzî bu itirazın sadece fıkıhın tarîfine yönelik olmadığını, diğer ilimlerin tarîflerine yönelik olarak da varit olabileceğini ifade eder.

İbnü’l-Hâcib bu itirazı kabul etmez ve her iki şıkkın da mümkün olduğunu ve bunun tarîfe bir hâlel getirmeyeceğini göstermeye çalışır. Ona göre “hükümler” ifadesi ile hükümlerin bir kısmının kastedilmesi mümkündür ve bu durumda tarîf iddia edildiğinin aksine muttarid olur. Zira tarîfte geçen “deliller” ifadesiyle hükmün sübutuna dair zan ifade eden ve müctehidi hükümleri bilmeye götüren “emâreler” kastedilmiş olup bununla da mukallid tanım dışında tutulur. Zira mukallidin şer‘î hükümleri bilmesi emâreler ile değildir. Delillerin emâreler olarak adlandırılması, onların hükmü gerekli kılan (mücib) değil, hükmün sabit olduğunu gösteren birer alâmet olması anlamındadır. Aynı şekilde hükümlerin tamamının kastedilmesi halinde de in‘ikâs şartı sağlanmış olur. Zira hükümlerin tamamını bilmek demek, onların tamamını bilfiil olarak bilmek demek değildir; onları bilen kimsenin onlara tam bir hazırlık halinde (*teheyyü’*) olmasıdır. Yani kendisine müracaat edildiğinde bir müddet düşünmesi gerekse bile bunları araştırma ve incelemede yeterli olacak kadar bir melekeye sahip olmasıdır.³⁷⁶ İbn Mutahhar el-Hillî bunun, cüz‘î hükümleri küllî kaidelerden çıkarsama kudretine sahip olmak anlamında fiile yakın tam bir isti‘dâd hali olduğunu ifade eder. Teftâzânî ise, ilimlerin böyle bir teheyyü’ye ıtlak edilişinin örfte yaygın bir durum olduğunu belirtir. Nitekim biri nahiv ilmini biliyor denildiğinde, bununla nahve ait bütün meselelerin o kişinin zihninde tafsîlî olarak hazır olduğu kastedilmez. Ona göre bu, “ilim, kendisiyle cüz‘î idrâklara güç yetirilen bir melekedan ibarettir” denilen şeydir.³⁷⁷

İbnü’l-Hâcib’a ait gerek fıkıh usulü gerekse de fıkıh tarîfine yönelik başka itirazlarda da yapılmıştır. Şîrâzî, İsfahânî Sübkî ve Ruhûnî gibi şârihler, bu itirazlardan bazılarını şerhlerinde

³⁷⁶ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 3; *Muhtasar*, I, 201; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 46-48; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 30-34; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 96; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhu’l-Muhtasar*, I, 97.

³⁷⁷ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 48; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhu’l-Muhtasar*, I, 98.

aktarmış ve bunları cevaplandırmışlardır.³⁷⁸ Bâbertî ise sadece kendisinden önceki şarihler için bu itirazları aktarmakla kalmamış, kendisi de başka itirazlarda bulunmuştur. Nitekim fıkıh tarifiyle ilgili yukarıdaki itirazları ve bunlara verilen cevapları aktardıktan sonra bunları birkaç noktadan eleştiren Bâbertî, diğer şârihlerden farklı olarak yeni bir fıkıh tarifi de önermektedir. Kendisi fıkıhı “tafsîlî delillerden hareketle istidlâl yoluyla Allah’ın, iktizâ ve tahyîr bakımından mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitabını tasavvur etmek” şeklinde tarif eder.³⁷⁹

C. Fıkıh Usulünün Mevzuu

Yukarıda da bahsedildiği üzere herhangi bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce, o ilme basiret üzere başlanması ve kendisi dışındaki diğer ilimlerden ayırt edilmesi bakımından ilmin mevzuunu tasdik yoluyla bilmenin gerekli olduğu kabul edilmiştir.³⁸⁰ Bundan dolayı bazı usul müellifleri kitaplarının giriş bölümlerinde fıkıh usulünün mevzuuna dair bilgilere yer vermişlerdir. Ayrıca klasik düşüncede ilimlerin biçimsel yapısı, mahiyeti ve sınırlarına ilişkin yaygın olarak benimsenen ve sonraki dönem ilimler tasnifine dair eserlerde de yerleşmiş olan anlayışa göre bütün ilimlerin, özellikle de nazarî ilimlerin mevzuları (*mevzûât*), meseleleri (*mesâil*) ve mebdeleri/ilkeleri (*mebâdî*) vardır. Bunlar aynı zamanda “ilimlerin cüzleri” (*eczâu’l-ulûm*) olarak da nitelendirilir. İbn Sînâ felsefî ilimler bağlamında ele aldığı bu üç kavramı felsefî bilginin temelini teşkil eden kendi “burhân” teorisiyle irtibatlandırmış ve *eş-Şifâ* külliyyatının *el-Burhân (İkinci Analitikler)* bölümünde bu kavramları ayrıntılarıyla incelemiştir. Burada yaptığı açıklamaya göre mebdelerden burhan oluşturulur, meseleler için burhan getirilir ve mevzular hakkında burhan oluşturulur.³⁸¹

Bir ilmin cüzlerini o ilmin mevzuu, meseleleri ve mebdeleri oluşturmakla beraber, esasında bir ilmin hakikatini ve esas amacını meseleleri teşkil ettiği için, mevzu ile ilmin meselelerinin kendileri üzerine bina olduğu şeyler olan mebdeler, meselelerle olan sıkı ilişkisi ve kendilerine çokça ihtiyaç duyulması nedeniyle ilmin cüzü olarak kabul edilir. Mevzuun ilmin cüzleri arasında kabul edilmesi, mevzuun var olup olmadığını / sübûtunu (helliyye) tasdik yoluyla bilmek itibariyledir.³⁸² Bu bağlamda mevzua dair dört farklı veçhaye dikkat çeken Teftâzânî’ye göre, tıpkı adedin aritmetik

³⁷⁸ İtirazların serdi ve verilen cevaplar için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 25-27; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15-16, 23-26; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, I, 246-250; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, I, 142-145.

³⁷⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 94-98, 107-109; Bâbertî, eserinin başka bir yerinde fıkıhı daha ayrıntılı olarak şöyle tarif eder: Fıkıh, “sem’î delillerden hareketle emâreler üzerine yapılan istidlâl sonucunda hâsıl olan sebeplerden yola çıkarak Allah’ın, iktizâ ve tahyîr bakımından mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitabını tasavvur etmektir.” Bk. *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 105.

³⁸⁰ Cürçânî, talep ettiği ilmin mevzuunu bilmekle ilim tâlibinde meydana gelen ayrışmanın, asıl olarak mâlûmlara (bilinenlere) ve ikincil olarak (tab’an) da ilimlere yönelik olduğunu söyler. Ona göre ilmin tarifi ile meydana gelen ayrışma ise, bunun aksinedir. Yine ona göre ilmin mevzuunun ne olduğunu bilmek, ilme başlamak için değil, ilme ziyade basiret üzere başlamak için gereklidir. Buna göre bir ilmin mevzuu, o ilme basiret üzere başlamanın kendisine dayandığı şeyler arasında yer alır. Bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 136-137; *Hâşiyet alâ Tahrîri’l-kavâid*, s. 28.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 59-61, 102; Ayrıca bk. Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 366.

³⁸² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 150-151; a.m.f., *Hâşiyet alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 47; Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 6; Muhammed b. A’la et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, I, 7.

ilminin konusu oluşu gibi, mevzuun “helliyet”ini, yani varlığının sübutunu tasdik yoluyla bilmek, ilmin cüzleri arasında kabul edilirken mevzuu tasavvur yoluyla bilmek o ilmin tasavvurî mebdeleri arasında sayılır. İbn Sînâ’ya atıfta bulunarak mevzuun varlığını (inniyye) tasdik yoluyla bilmenin tasdikî mebdelerden olduğunu belirten Cürçânî, mevzuun bu itibarla tek başına değil, tasdikî mebdelere mündemiç olarak ilimden bir cüz sayıldığını ifade eder. Öte yandan örneğin “Adet, aritmetik ilminin konusudur” şeklindeki bir önerme yoluyla adedin aritmetik ilminin konusu olduğunu tasdik etmek gibi, ilmin mevzuunun ne olduğunu tasdik yoluyla bilmek (tasdik bi-mevzûiyyeti’l-mevzû) o ilme başlamanın “mukaddime”leri arasında kabul edilir ve mevzuun mevzu oluşunu tasdik, görüş birliğiyle ilmin hâricindedir. Mevzuun kendisini, yani mevzu kavramını “ilimde, zatî arazları araştırılan şeydir” şeklinde bir tarif ile tasavvur yoluyla bilmek ise, mantık ilminin burhan sanatına aittir.³⁸³

Bir ilmin amacının belirginleşmesi için o ilmin mevzuunu ortaya koymak gerekir.³⁸⁴ Her bir ilmin mevzuu, o ilimde, kendisine ait zatî arazların incelendiği şey/ler/dir. Araz, bir varlığın hâricinde olup o varlığa hamledilen şey demektir. Zatî arazlar ise bir şeye ya zâtından dolayı; tıpkı insana ilişkin şaşırma gibi veya zatına müsâvi olan bir şey vasıtasıyla; örneğin insana hayret vasıtasıyla ilişkin gülme gibi veyahut da o şeyin mahiyetine dâhil olan ve ondan daha genel bir durum vasıtasıyla ilişkin arazlardır; meselâ cisim olması vasıtasıyla insana ilişkin hareket etme niteliği gibi.³⁸⁵ Dolayısıyla bir ilmin mevzuunu, o ilimde, kendisine ya zâtî veya müsâvîsi ya da başka bir şey gereği bitişen zatî arazları araştırılan şey veya şeyler oluşturur. Meselâ “insan bedeni”nin tıp ilminin mevzuu oluşu böyledir. Çünkü tabip tıp ilminde hastalanması ve sağlığa kavuşması bakımından insan bedenini inceler ve bu yönden ona ârız olan şeylerle meşgul olur. Buna göre tıp ilminin mevzuu, insan bedeni; hastalık ve sağlık ise bedene ârız olan iki zâtî arazdır. Buna bir başka örnek, fıkıh ilmidir. Fıkıh ilmi, helal, haram, sahih ve fasit olmaları bakımından “mükelleflerin fiilleri”ni mevzu edinir. Çünkü fakih bu ilimde, vücûb, nedb, ibâha, hürmet, kerâhet, sıhhat ve fesat bildirmesi bakımından mükelleflerin fiillerine ârız olan durumları araştırır. Buna göre fıkıh ilminin mevzuu mükelleflerin fiilleri, zatî arazları ise bu fiillere ârız olan vücûb, nedb ve hürmet gibi hükümlerdir.³⁸⁶

Bir ilimde mevzuun kendisi müsellemler kabul edilir ve bu sebeple ilimde bizzat mevzu için burhân talep edilmez. Çünkü her ilimde talep edilen, o ilmin mevzuuna ait zâtî arazlardır ve bir şey, kendi kendisinin zatî arazı olamaz. Dolayısıyla hiçbir ilim, kendi mevzuunu ispatlamaz, bilakis mevzuun varlığı ya kendiliğinden apaçık (beyyin) olur ve herhangi bir ilimde izah edilmesine gerek kalmaz ya da o ilimden daha üstte yer alan bir başka ilimde kanıtlanır ve böylece bu ilmin mevzuu, diğer ilmin mevzuunun zatî arazı olur. Bu da, yukarıya doğru “var olması bakımından var olanı”

³⁸³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998/1419, I, 171; a.mlf. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 44-45; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 150-151; a.mlf. *Hâşiye alâ Tahrîri’l-kavâid*, s. 470; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti’l-vahde*, s. 26; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 63.

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 8.

³⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 12; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7-8.

³⁸⁶ Tûsî, *Kâşifu’r-rumûz*, vr. 3a-b; Râzî, *Tahrîri’l-kavâidi’l-mantikiyye*, s. 29.

kendisine konu edinen en yüce ilme (İlm-i ilâhî/Metafizik) varıncaya kadar gider.³⁸⁷ Bu şöyle izah edilir: Bir ilmi ilim yapan ve onda açıklanması istenen şey, bir şeye ait zatî arazların belirli bir durumda varlığını (helliyye-i mürekkebe) ispat etmektir. Açıktır ki bu, o şeyin var olup olmadığını (helliyye-i basîta) tasdik yoluyla bilmekten sonra gelir. Çünkü var olduğu bilinmeyen bir şey için nelerin var olduğu talep edilemez. Dolayısıyla mevzu kendiliğinden açık olduğunda ya da mevzuun ispatı mevzuu daha genel olan üst bir ilimde açıklandığında, ilgili ilim tarafından teslim alınır. Bir ilimde varlığı kabul edilerek teslim alınan şey (müsellemü's-sübût), başka bir deyişle mevzuun varlığı ve mahiyetinin belirlenmesi, o ilimde açıklanması talep edilen bir şey olamaz. Şu hâlde bir ilimde mevzuun kendisi değil, zatî arazları/halleri incelenmektedir. Mevzuun varlığı ise ilimde açıklanan zatî bir araz değildir.³⁸⁸

Bazen bir ilmin, tek bir konusu olur. Bu da, ya mutlak olarak elde edilir; meselâ aritmetik ilmi için sayı gibi. Ya da ilmin mevzuu mutlak olarak değil, mevzua bir ârızın ilişkisi cihetinden elde edilir; bu da ya zatî ya da garîb (uzak/yabancı) bir ilişkin yönünden olur. Değişmesi bakımından tabii cismin, doğa ilminin (fizik) mevzuu oluşu birinciye, hareketli kürenin küreler ilminin mevzuu oluşu ikinciye örnektir. Garîb araz ile mâhiyete, ya mahiyetin hâricinde olan ve ondan daha genel olan ya da hâriçte daha özel olan yabancı bir şey aracılığıyla ilişkinler kastedilir. İlimler ancak mevzuları için zatî olan ârızları araştırır.

Bir ilimde mevzu birden fazla şey de olabilir. Bu durumda, mevzuların arasında bir uyum (münasebet, bağıntı, ilişki) bulunması gerekir. Bu uyum, mevzuuların kendilerini birleştiren ya zatî ya da arazî bir şeyde ortak olmalarıdır. Mevzuların zatî olan bir hususta ortaklığına örnek, geometri ilmidir. Nitekim çizgi, yüzey ve ta'limî cismin, geometrinin konuları kabul edilmesi halinde bunlar, kendilerini birleştiren bir cinsten, yani bitişik sürekli nicelikte (kemm-i muttasıl) / miktarda ortak olurlar. Mevzuların cinsten müşterek olmaları ise zatî bir durumdur. Mevzuların arazî olan bir şeyde ortaklık taşımasına örnek olarak sağlık hususunda ortaklıkları bulunan tıp ilminin mevzuları verilebilir. Zira insan bedeni, uzuvları, ilaçlar ve gıdalar tıp ilminin konuları olarak alındıkları takdirde bunlar, bu ilmin gayesinde yani sağlığa nispetlerinde ortak olurlar.³⁸⁹ Dolayısıyla bu

³⁸⁷ Filozoflar en üstteki bu küllî (tümel) ilmin, varlığın zatî arazlarını inceleyen İlk Felsefe (Felsefe-i ûlâ) yani Metafizik ilmi olduğunu, bazı kelimacılar ise, benimsedikleri anlayışa uygun olarak en yüce ilmin kendisine “malûm”u konu edinen kelâm ilmi olduğunu söylerler. Kelamcılara göre bütün şer'î ilimler sonuçta en yüce ilim olan kelâm ilmine varır ve şer'î ilimlerin mevzuları ve bu mevzuları hangi bakımdan inceledikleri kelâm ilminde sübût bulur. Örneğin bk. İbn Sina, *Metafizik*, s. 11; Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, (İbn Sînâ'nın *İşârâtı* ile birlikte), I, 483; Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, s. 187; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 136-137, 140, 142, 152-153.

³⁸⁸ İbn Sina, *Metafizik*, s. 3-4, 11; Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin *Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-Kelâm* Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri, s. 276-279; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 171, 184; Şîrvânî, *Hâşiye alâ Cihet-i vahde*, s. 17; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 8.

³⁸⁹ Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 474; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 12-13; Cürçânî, *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâid*, 71; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 7; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 10. İbn Sînâ'ya göre ilmin mevzuu birden fazla şey olduğunda bu mevzuular, kendilerini birleştiren bir şeyde ortak olurlar. Bu ise birkaç şekilde olur. Birincisi, birleşmeyi sağlayan şey olan bir cinsten ortak olmalarıdır; tıpkı, çizgi, yüzey ve cismin, bunları birleştiren bir cinsten, yani ölçüde ortak olmaları gibi. İkincisi, aralarındaki bitişik sürekli bir münasebette ortak olmalarıdır; nokta, çizgi, yüzey ve cismin ortaklığı böyledir. Üçüncüsü, aynı gayede ortak olmalarıdır; tıpkı tıp ilminin konularının sağlığa nispetlerinde ortak olmaları gibi.

mevzular arasında arazî bir ilişki söz konusudur. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere ilmin gayesi arazî bir durum arzeder.

Klasik düşüncede yaygın olarak benimsenen anlayışa göre, ilimlerin birbirinden ayrışması, ancak mevzularının birbirinden ayrışması ile olur (*temâyüzü 'l-ulûm bi-temâyüzi 'l-mevzûat*).³⁹⁰ Bu da, ilimlerin mevzularının ya zat veya cihet ve itibarlar sebebiyle birbirlerinden farklı olmalarıyla gerçekleşir. Aksi takdirde ortada farklı ilimler olmaz ve hepsi de aynı olur. İlimlerin zat bakımından ayrışması, mevzularıyla olur. Zira her ilmin hakikatini, o ilmin meseleleri teşkil eder, meseleler de mevzu ve mahmulden ibarettir. Meselelerin mevzuları ya ilmin mevzuunun kendisi olduğu ya da ilmin mevzuuna rücu ettiği için mevzu, ilmin bir cüzünü oluşturur, cüz ile ayrışma da zat bakımından gerçekleşen bir ayrışmadır. Zat bakımından ilimlerin farklılığına tıp ile fıkıh ilimlerinin mevzuları örnek verilebilir. Zira tıp ilmi sağlıklı ve hasta olması yönünden insan bedenini mevzu edinirken fıkıh ilmi şâriin hitâbının kendilerine taalluk etmesi bakımından mükellefin fiillerini mevzu edinir. Dolayısıyla bu iki ilim, öz bakımından birbiriyle farklılaşır.

İlimlerin itibar ve cihet bakımından farklılığı ise haysiyet kaydıyla alakalıdır. Buna örnek, tefsir ve fıkıh usulü ilimleridir. Zira bu iki ilmin mevzuu birbiriyle aynı olsa da bakış açıları farklıdır. Şöyle ki, her iki ilim de Kur'an'ı mevzu edinir ama müfessir Kur'an'ı mânası açısından incelerken usul ile uğraşan onu hükümlere delâlet etmesi bakımından inceler ve araştırır. Dolayısıyla fıkıh usulü zat açısından aynı mevzuu paylaştığı tefsir ilminden, Kur'an'a dair ele aldığı meseleleri şer'î hükümlere delalet etmesi haysiyetiyle incelemesi yönüyle ayrışır.³⁹¹ Başka bir deyişle bu iki ilmin farklılığı, her birinin mevzuu diğerinin incelediğinden başka bir yönden incelemesi ve böylece mevzuun bir açıdan bunun konusu, başka bir açıdan da öbürünün konusu olmasıdır.

Mevzu, daha önce de temas edildiği üzere ilmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan ve bunları itibarî bir birlik haline getirerek tek bir ilim sayılmasını sağlayan cihet-i vahdenin zatî olanına (cihet-i vahdet-i zâtiye) tekabül eder ve bir ilmin mevzuu esas alınarak yapılan tarif, hakiki tanım olup o ilmin hakikatini tasavvur yoluyla ortaya koyar.³⁹² Buna göre fıkıh usulüyle ilgili yapılan tariflerden içerisinde delillerin veya hükümlerin incelendiğinden bahsedilen tarifler mevzua göre,

Dördüncüsü, tek bir ilkede ortak olmalarıdır; kelim ilminin konuları böyledir. Bunlar ya şeriata itaat ya da ilahi olmaları ilkesinde ortaklırlar (İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ II. Analitikler*, s. 104).

³⁹⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 109; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I, 18; Râzî, *Tahrîrü 'l-kavâidi 'l-mantikiyye*, s. 29; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Muhtasar*, I, 47; İlimlerin birbirinden temayüz etmesi mevzu ile olabileceği gibi tarif ile de olabilir. Ancak tarif ile gerçekleşen temayüz kavram (mefhûm) bakımından olurken mevzu ile gerçekleşen temayüz mâsadak bakımından olur (bk. Kirmânî, *en-Nukûd ve 'r-rudûd*, vr. 4.a). İlimlerin birbirinden mevzu ve tarif dışında, meselelerinin mahmulleri ile de ayrışacağına dair görüş ve savunusu için bk. Mehmet Emin Şîrvânî, *el-Fevâidü 'l-Hâkâniyye*, s. 577; İzmirî, *Hâşiye ale 'l-Mir'ât*, I, 70-74-75.

³⁹¹ Tûsî, *Kâşifu 'r-rumûz*, vr. 3b; Müftizâde Mehmed Sâdık, *Hâşiye-i Tasavvurât*, İstanbul: Dersaadet (Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye) Matbaası, 1307, 47-48.

³⁹² Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Muhtasar*, I, 45.

tafsilî delillerden hareketle şer'î hükümler istinbat etme amacını içeren tarifler ise gayeye göre yapılan tariflerdir.³⁹³

İlimlerde kendisine itibar edilen cihet-i vahdenin mevzu ve gayeden ibaret olduğu genel kabul görmekle beraber, ilimlerdeki birlik yönünün bu ikisi dışında başka şeylerle de sağlanabileceği ifade edilir. Zira cihet-i vahde, ilmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan şey (emr) olduğuna göre, bu irtibatı sağlayan şey, mevzu veya gaye olabileceği gibi mahmul (yüklem) gibi başka şeyler de olabilir. Buna aklen hiçbir mâni bulunmamakla beraber bunların vâkıada bir karşılığının olmadığı da söylenir. Cürcânî'nin bu noktayı beyan sadedinde yaptığı açıklamaya göre; belirli ve müdevven her ilim, bir cihet-i vahde ile zaptedilmiş olan çok sayıda meseleden ibaret olup, bu cihet-i vahde bunları (bu çokluğu) tek bir ilim haline getirir. Zira bütün ilimler, tasdiklerden oluşma ve bir şeyler ile başka bir şeyler hakkında verilen hükümler ihtiva etme noktasında ortaktırlar. Başlangıçta dağınık ve birbiriyle ilgisiz duran bu hükümler kümesi, zamanla farklı gruplara (tavâif) ayrılmış ve her hükümler grubu, kendi içinde bunları birbiriyle irtibatlı kılan bir şey (emr) vasıtasıyla ayrı birer ilim haline gelmiş ve böylece her bir grup diğerlerinden ayrılmıştır. Şayet böyle olmasaydı her ilim tek başına müstakil bir ilim olarak kabul edilmez ve ayrıca tedvin edilmesi ve kendi başına öğretilmesi hoş karşılanmazdı. Bu şey, ilmin meselelerinin mevzularının tek bir şeye, yani ilmin mevzuuna râci olacakları şekilde ilmin mevzuu olabileceği gibi, ilme ait meselelerin aynı gayede birleşmeleri şeklinde ilmin gayesi de olabilir. Mevzuu sayı olan aritmetik ilminde bu birlik ciheti, mevzu yönünden; gayesi sağlık olan tıp ilminde ise gaye yönünden olur. Nitekim insan bedeni, uzuvları, ilaçlar ve gıdalar tıp ilminin mevzuuları olarak alındıklarında bunlar sağlık etrafında toplanmaları bakımından gaye birliği oluştururlar. Bu iki cihet ilimlerde bazen ayrı ayrı bulunur, bazen de bir arada bulunur. Ahkâmın istinbatı için sem'î delilin hâllerini inceleyen fıkıh usulü gibi bazı ilimlerde bu iki cihet birleşmekte ve böylece bu iki cihete göre iki farklı tarif yapılmaktadır. Yine meseleleri birbiriyle irtibatlandıran bu şey, her ne kadar fiilen vâki olmasa da tıpkı mevzuda olduğu gibi, ilmin meselelerinin mahmullerini (yüklemlerini) kendisinde cemedan bir şey altına girebilecekleri şekilde mahmullere ve ayrıca aklen söz konusu olabilecek diğer bazı ihtimallere râci olabilir. Ancak kendisine itibar edilmesi noktasında cihet-i vahdede aslolan, mevzudur. Çünkü ilimlerin amacı, mevzuun ahvâlini beyan etmektir. Oysa mahmuller, mevzuların zâtından dolayı talep edilen niteliklerdir. Bilginlerin bu bağlamda söyledikleri “ilimlerin temayüzü ancak mevzularının temayüzü ile olur” şeklindeki sözlerinden kasıt da budur. Zira bir ilimde tek bir şeyin veya birbiriyle ilişkili (mütenasip) olan birden fazla şeyin ahvâli incelenirken başka bir ilimde başka bir şeyin veya birbiriyle ilişkili şeylerin ahvâli incelenir. Dolayısıyla bu hususta mahmullerin, onları kapsayan tek bir şeye rücû etmesine itibar edilmediği gibi ilimlerin birbirlerinden mahmulleri ile ayrıştırılmasına

³⁹³ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 131.

da itibar edilmez. Çünkü eğer mahmul ile ilimlerin temayüzü söz konusu edilseydi, tek bir ilim birçok meseleler kümesini kapsadığı için aynı zamanda birçok ilim olurdu.³⁹⁴

Mevzu ile ilgili bu genel değerlendirmeden sonra özel olarak fıkıh usulünün mevzuuna gelince, usulcülerin usul ilminin mevzuunu ya tek başına deliller veya tek başına hükümler olarak ya da delillerle birlikte hükümler veya başka hususlar olarak belirledikleri görülür. İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımı ise, daha önce Âmidî'nin benimsediği tutumu destekler mahiyette olup, Âmidî gibi o da fıkıh usulünün mevzuu hakkında delillere özel vurgu yapar. Şöyle ki, Âmidî, kendisinden önce Gazzâlî'nin "hükümler" olarak belirlediği fıkıh usulünün mevzuunu, "deliller" olarak tespit eder. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*'de fıkıh usulünün mevzuunu delillerden elde edilmesi bakımından vücut, hazr ve ibâha gibi "şer'î hükümler" olarak belirler. *el-Müstasfâ*'da ise usulcünün bu ilimde yaptığı incelemenin (nazar), sem'î delillerin şer'î ahkâma delâlet yönlerini araştırmaya yönelik olduğunu, esas amacın da hükümlerin delillerden elde edilmiş keyfiyetini bilmek olduğunu; bunun için de hükümleri, delilleri ve kısımlarını, hükümlerin delillerden elde edilmiş keyfiyetini ve bu işi yapacak olan kişinin vasıflarını incelemek gerektiğini belirtir ve böylece fıkıh usulünün kendisine mahsus inceleme ve araştırma alanının sınırlarını da belirlemiş olur.³⁹⁵

Âmidî, *el-İhkâm*'da usulcülerin usul ilmindeki araştırmalarının, şer'î hükümlere ulaştıran delillerin ahvâli, kısımları, farklı mertebeleri ve bunlardan şer'î hükümleri küllî bir tarzda çıkarma keyfiyetinin dışına çıkmadığı gerekçesiyle söz konusu hususların usul ilminin mevzuu olduğunu ileri sürer; *Münteha's-sûl* adlı eserinde ise fıkıh usulünün mevzuunun "deliller" olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.³⁹⁶ Her ne kadar İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da fıkıh usulünün mevzuuna dair açıkça bir şey söylemiş olmasa da *Müntehâ*'da mebâdî kapsamında gördüğü usul ilminin mevzuunun, delillerin halleri, kısımları, mertebeleri ve hüküm çıkarma (istinbat) keyfiyeti gibi kendi zâtına ârız olan halleri olduğunu ifade eder.³⁹⁷ İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'yi takiben delilleri merkeze alan yaklaşımı, eserinin konu tertibi ve sistematüğini de belirlemiştir.

Genel olarak şârihlerin tavırları da mevzu olarak delilleri kabul etmekten yanadır. Meselâ Kutbuddin Şîrâzî, Ziyâeddin et-Tûsî ve Tüsterî, Ruhûnî gibi şârihler delil(ler)in mevzu olduğunu açıkça ifade ederler.³⁹⁸ Bununla birlikte şârihler arasında mevzuun kapsamına delillerle birlikte

³⁹⁴ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 47; ayrıca bk. Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 10-11; Müftüzâde, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 48.

³⁹⁵ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 367; a.mlf., *el-Müstasfâ*, I, 18.

³⁹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21, 23; a.mlf., *Münteha's-sûl*, s. 8.

³⁹⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4. Cüneyd Köksal, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi âlimlerce zikredilen fıkıh usulünün mevzuunun deliller, icthad ve tercih olduğu şeklindeki bir görüşü, usul bahislerini mebâdî, deliller, icthad ve tercihle sınırladığı gerekçesiyle İbnü'l-Hâcib'e nispet eder (*Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 135, 201). Ancak İsfahânî, Bâbertî ve Kirmânî gibi şârihlerinin de eserlerinde yer verdiği bu görüşün sahibi İbnü'l-Hâcib değil, *Muhtasar* şârihi Seyyid Rükneddin el-Esterâbâdî'dir (bk. Rükneddin, *Hallu'l-'ukad*, I, 199-200). Ayrıca Şâfî usulcülerden İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) de bu görüşü savunmaktadır (Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, neşredenin girişi, I, 99).

³⁹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 13-14; Tûsî, *Kâşifu'r-rumûz*, Fâzıl Ahmed Paşa, vr. 2b; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 135; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 157.

ictihad ve tercih kavramlarını veya sadece ictihadı dâhil edenler de bulunmaktadır ve bunlar mevzu olarak iki veya üç ayrı unsuru gösterirler. Örneğin Rükneddin el-Mevsılî, fıkıh usulünün mevzuunu, sem'î deliller, ictihad ve tercih olarak belirler ve bu üçünün fıkıh usulünün tamamını teşkil ettiğini, usul ilminin mevzuunun bu üçü dışına çıkmadığını söyler. Bu görüşüne gerekçe olarak da usûlcünün bu ilimde şer'î hükümlere ulaştıran delillerin ahvâlini, küllî bir tarzda bunlardan hüküm çıkarmanın (istismâr) keyfiyetini, müctehid, müftî ve müstefûlerin hallerini ve delillerin birbirlerine tercihlerini araştırdığını ifade eder. Buradan hareketle fıkıh usulünün mesâilinin de bu ilimde araştırılan şeylerin ahvâlî olduğunu ileri sürer.³⁹⁹ Muhaşşîlerine göre Adudüddin el-Îcî'nin ifadelerinde de böyle bir îmâ söz konusudur. Cürçânî, Herevî ve Cîzâvî gibi muhaşşîler, Îcî'nin fıkıh usulünün tarifi bağlamında yaptığı bir açıklamaya dayanarak onun usulün mevzuunun bu üç unsurun mecmuundan ibaret olduğunu ve fıkıh usulünün bünyesini bu üçünün oluşturduğunu îmâ ettiğini ileri sürerler.⁴⁰⁰ Bâbertî ise fıkıh usulünün mevzuunu deliller ile birlikte ictihad olarak belirler.⁴⁰¹ İctihad ve tercihin ahvâlinin gerçekte semî delillere râci olduğunu söyleyen Cürçânî'ye göre usul ilminde bizâtîhî maksut olan, sem'î delillerin -ya mutlak olarak ya tearuz etmeleri ya da kendilerinden hükümler istinbat edilmesi itibariyle- hükümlere delalet etmesi haysiyetinden ahvâlî olduğuna göre sem'î deliller bu ilmin mevzuunu teşkil etmektedir.⁴⁰²

Öte yandan Kutbüddin eş-Şîrâzî, bir ilmin mevzuunun aralarında uyum olması şartıyla birden fazla olabileceği görüşünden hareket ederek şer'î delillerin her birini müstakil birer unsur olarak kabul etmek suretiyle bunların fıkıh usulünün mevzularını teşkil ettiğini iddia eder. Bu deliller ya zâtî olan bir şeyde, yani şer'î hükme ulaştıran delil olmak noktasında ortaklırlar⁴⁰³ ya da arazî olan bir şeyde, yani bu ilmin gayesi olan Allah'ın hükümlerini bilmeye nispetlerinde ortak olurlar. Şîrâzî'ye göre fıkıh usulünün konusu tek bir şey de olabilir. Bu da, şer'î hükme ulaştıran “delil”dir.⁴⁰⁴ Bu şey veya şeylere, bu ilmin konusu denir; çünkü ilmin meselelerinin konuları,⁴⁰⁵ ya ilmin konusunun kendisi ya bu konunun altına giren bir cüz'î ya ilmin konusunun bir cüzü/parçası ya da ilmin konusunun zâtî bir arazî olması nedeniyle ilmin konusuna râci olur. Şîrâzî bunlara fıkıh

³⁹⁹ Rükneddin, *Hallu'l-'ukad*, I, 199-200; İsim vermeksizin Seyyid Rükneddin'e ait bu görüşü şerhinde aktaran Şemseddin el-İsfahânî ve öğrencisi Bâbertî bu yaklaşımı doğru bulmayarak bu görüşe karşı çıkarlar (bk. *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 9-10; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 88-89). Kirmânî, İsfahânî'nin Rükneddin'e yönelik bu itirazını kabul etmemekle beraber, usulcülere göre her ilmin, mebâdî ve mesâil olmak üzere iki cüzden mürekkep olduğunu savunduklarını, çünkü her ilmin, o ilimde amaç olan ile söz konusu amaca ulaştıran vesileden ibaret olduğunu belirtir ve İbnü'l-Hâcib'in de *Müntehâ*'da mevzu mebâdî kapsamında zikretmekle bunu açıkça ifade ettiğini söyler. Bk. Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 3b.

⁴⁰⁰ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 74-75; Herevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, I, 84; Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd*, I, 95; krş. Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64.

⁴⁰¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 92.

⁴⁰² Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 28.

⁴⁰³ Cürçânî, usul ilminin konusunun deliller olması halinde sem'î delilin kısımlarının hükümlere delâlet noktasında ortaklık taşımalarını arazî bir hususta ortaklığa örnek olarak zikreder (*Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 47).

⁴⁰⁴ Fıkıh usulünün mevzuu konusunda Zerkeşî de benzer bir açıklama yapmak suretiyle Şîrâzî'nin görüşünü kabul etmişe benzemektedir (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 31).

⁴⁰⁵ Burada konu ile meselelerde yüklem (mahmul) mukabili olan ve hakkında hüküm verilen şey anlamına gelen mevzu kastedilir. Mesela “Zeyd çıktı” cümlesinde “Zeyd” konu, “çıktı” ise yüklem.

usulünden sırasıyla “Şer’î delil beş kısma ayrılır; İcmâda daha sonra gelenlerin ittifakına itibar edilmez; Yedi kıraat (kırâat-i seb’a) tevatür yoluyla gelmiştir; Yedi kıraate aykırı olan şâz kıraatlerin bazısı kendisiyle amel edilmesi gereken bir hüccettir” sözlerini örnek olarak verir.⁴⁰⁶

Dolayısıyla delilleri mevzu kabul etmenin o dönemde usulcüler arasında yaygın bir tavır olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Teftâzânî’nin bu tutumu cumhurun görüşü olarak sunması,⁴⁰⁷ bu yaklaşımın söz konusu dönemde yaygın bir biçimde kabul gördüğünü gösterir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev gibi bazı muahhar usulcüler mevzua hükümleri de eklerler ve delillerle hükümleri beraberce mevzu olarak kabul ederler. Bu görüşü savunanlara göre, her fıkıh usulü meselesinin mevzuu en nihayetinde ilmin mevzuuna, mahmûlû de delillerle sübût bulması bakımından hükümlerin hallerine râcî olduğu için, fıkıh usulüne ait bütün bahisler delillerin ve hükümlerin ahvâline rücû eder. Dolayısıyla fıkıh usulüne ait bütün meseleler deliller ve hükümlerle alâkadar olduğuna göre, bu ilimde deliller ve hükümlerin zafî arazları incelenir. Bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişki, ispat-sübût ilişkisidir. Buna göre deliller hükümleri ispat ederken hükümler de delillerle sabit olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu ilmin meselelerinin bütün mahmulleri ispat ve sübuta râcidir.⁴⁰⁸

D. Fıkıh Usulünün Mebdeleri (Mebâdî)

Mebde’ (ilke) kelimesinin çoğulu olan mebdâî, klasik felsefeden itibaren birbiriyle irtibatlı pek çok mânada kullanılmıştır. Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde bu kavrama yüklenen birçok anlam üzerinde durmuş ve bunları tek tek sıralamıştır.⁴⁰⁹ Ancak mebde kavramının bizim açımızdan burada kastedilen anlamı, daha ziyade ilimler hakkında geçerli olan kullanımıdır. Bir önceki bahiste bütün ilimlerin mevzu, mesâil, mebdâiden teşekkül ettiği ve bu üç hususun “ilimlerin cüzleri”ni

⁴⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 13-14.

⁴⁰⁷ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 23.

⁴⁰⁸ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 65; a.mlf. *et-Telvîh ale’t-Tavzîh*, I, 37 vd.; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâtî’l-Vüsûl*, Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321, s. 12. Fıkıh usulünün mevzuu ve bu konudaki tartışmalarla ilgili daha fazla bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 134-142, 183.

⁴⁰⁹ Aristoteles’in bu bağlamda kullandığı kavram, “arkhê”dir. Klasik Arapça’da “mebde ve ibtidâ” olarak karşılanan bu kavramın modern Türkçe’deki karşılığı “ilke, başlangıç, hareket noktası, nihaî ana madde”dir (bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 50-52) Aristoteles’in açıklamasına göre ilke/mebde şu anlamlarda kullanılır: i. “Bir şeyin öncelikle kendisinden hareket ettiği şey”; tıpkı uzunluğun ilkesi/başlangıcı gibi. ii. “Bir şeyin kendisinden oluşması çok iyi olacak şey”; örneğin öğretim gibi. iii. “Bir şeyde bulunan ve o şeyin ilk olarak kendisinden oluştuğu şey, yani farklı parçalardan oluşmuş şeylerde o şeyi oluşturan ilk parça”; meselâ evin temeli, esası böyledir. iv. “Bir şeyin ilk olarak kendisinden oluştuğu ve fakat o şeyde bulunmayan şey”; tıpkı çocuğun baba ve anneden oluşması gibi. Bu bir şeyin faili, oluşturunucusu anlamında ilkedir. v. “İhtiyârî (seçimi) dolayısıyla hareket edenin hareket ettiği, değişenin de değiştiği şey”; örneğin şehirlerdeki hükümdarlar ve melikler gibi. Bu, oluşun kendisinden dolayı meydana geldiği şey demek olan “gai sebep” anlamında ilkedir. Bu anlamda ilke sanatlarda, özellikle de sanata başlangıç aşamasında talep edilen ilkedir. vi. “Bir şeyin öncelikle kendisinden bilindiği şey”; örneğin burhandaki öncüller ve tanımlar gibi. İbn Rüşd bunu şerh ederken ilkenin “talimin ilkesi” şeklindeki bir kullanımdan daha bahseder. Ona göre bu kullanım burhandaki öncüllere ve tanımlara benzese de ondan başkadır. Çünkü bu, sanatın öğrenilmesinin, yani öğrenime kendisiyle başlamanın ilkesi iken diğeri sanatlarda talep edilen bilgilerin meydana gelmesinin ilkesidir. Sanatın öğrenilmesinin ilkesi onda talep edilen bilginin ilkelerinden başkadır. İbn Rüşd’e göre kısaca bütün ilkeler ya varlığın ilkesidir veya talimin (öğretimin) ilkesidir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 139; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, I, 752-762.

teşkil ettiği söylenmişti. Bununla birlikte esasında ilme başlamanın “mukaddime”leri (mukaddimât-ı şürû‘) arasında kabul edilen ve “eczâu’l-ulûm”un hâricinde düşünülen mebâdinin, kendisine şiddetle ihtiyaç duyulduğu için tesâmuhan ilmin cüzü kabul edildiği belirtilir.⁴¹⁰ Buradaki kullanımıyla mebâdî kelimesi, “ilmin meselelerinin kendisi üzerine bina olduğu şeyleri” ifade etmektedir. Bunlar, tasavvurî ve tasdikî mebdeler olmak üzere iki çeşittir:

1- Tasavvurî mebdeler, ilimde kullanılan şeylerin tanımlarıdır. Bu da, ya mevzuun ya mevzuun altındaki cüz’ünün ya da mevzuun bir parçasının (cüz) veyahut da zâtî bir arazının tanımı olur. Bu şeyler, varlığını tasdik etmenin ilmi öncelediği ve varlığını tasdik etmenin bizzat o ilimde tahsil edildiği şeyler olmak üzere ikiye ayrılır. İlkini, mevzu ile ona dâhil olan şeyler (cüzler), ikincisini ise, bu ikisi dışında kalan zâtî arazlar gibi hususlar oluşturur. Zira mevzuun ve ona dâhil olan şeylerin varlığını tasdik, o ilmi önceler. Zâtî arazların varlığını tasdik ise, bizzat o ilimde talep edilir. Mevzu ve cüzlerinin tanımları mahiyet bakımından tanım olur. Zâtî arazların tanımları ise musâdara olarak alındığı zaman isim bakımından tanım olur. Bunlar varlığını o ilimde tasdik ettikten sonra mahiyet bakımından tanım hâline gelebilirler.

2- Tasdikî mebdeler ise, kendilerinden ilmin kıyaslarının/delillerinin oluşturulduğu öncül ve önermelerdir (mukaddime ve kaziyeler). Bunlar iki kısımdır. Birincisi, kendinde apaçık (bedihî) olup kabulü zorunlu olanlardır ki, bunlara *ulûm-i/kaziye-i müte‘ârife* (aksiyomatik önermeler) denir. Bunlar ya mutlak olarak her ilmin ilkesidir, çünkü başka ilme nazaran mesâil olmazlar ya da bazı ilimlerin ilkesidir. İkincisi ise, kendinde apaçık olmayan, yani nazarî olan ve kendileri üzerine dayanıldığı için, kabul edilmesi zorunlu olan öncüllerdir. Bunlar ya mebde olarak kabul edildiği ilimden başka bir ilimde açıklanırlar ya da açıklamanın kısır döngüye yol açmayacağı şekilde o ilmin kendisinde açıklanırlar ve kendilerine dayanan ilme nazaran mebâdî, diğer ilme nazaran da mesâildirler. Eğer bu kabul, söz konusu ilme (hocaya, otoriteye) duyulan iyi niyet (hüsnüzan) ve hoşgörü (müsamaha) yoluyla olursa, bunlara *usûl-ı mevzû‘a* (vazedilmiş asıllar) adı verilir. Eğer bunlar mahallinde ortaya çıkıncaya kadar inkâr ve şüphe ile alınırsa bunlara *müsâderât* denir. Birincinin örneği, fakihin “Bu mesele, icmâ ile haramdır” sözü; ikincinin örneği ise, “Bu hüküm istihsan yoluyla sabit olmuştur” sözüdür. Nitekim icmâ, fıkıh ilminin doğruluğu kabul edilmiş mebdelerinden, fıkıh usulünün ise mesâilindendir. Yine bir kısım fakihe göre istihsanın delil olarak kabul edilmesi, müsâderât yoluyla. Özetle her ilmin mebdeleri, o ilim içerisinde doğruluğu tartışılmaksızın kabul edilen ve meseleler için dayanak teşkil eden kavram (tasavvur) ve önermelerdir (tasdikler). İlimlerde meseleler ispatlanırken kullanılan deliller zikredilen bu şeylerden oluşturulur.⁴¹¹

⁴¹⁰ Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 645.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1413/1992, I, 475-477; a.mlf., *Kitâbu’s-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 59-61, 102; Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, (İbn Sînâ’nın *İşârâtı* ile birlikte), I, 475-476; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 22; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 15-17; Tüsterî,

İbnü'l-Hâcib'in mebâdî kavramı ile kastettiği açıkladığımız bu ıstılâhî anlamda mebâdî değildir. Zira *el-Muhtasar*'ın konu sistematüğını mebâdî, sem'î deliller, ictihad ve tercih şeklinde düzenleyen İbnü'l-Hâcib, eserin bu dörtlü yapısının ilkinı teşkil eden "mebâdî" bölümünde fıkıh usulünün tanımını, faydasını ve başka ilimlerden istimdadını (yardım alması) ele alır. *Müntehâ*'da bunlara mevzuu da ilave eder.⁴¹² Mebâdî bölümünün alt kısımlarından biri olarak ele aldığı istimdad başlığı altında ise fıkıh usulünün mebdelerini istimdad ettiğı ilimler olan kelâm, dil ve ahkâma dair bahislere yer verir ve ayrıca bu başlığın kelâmî mebdeler kısmında mantıka dair bir özet sunar. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in usul ilminin tarifi ve faydası gibi mebâdî başlığı altında saydıkları hususların bir kısmı, ilmin meselelerinin kendisi üzerine dayandığı şeylerden olmadığı için yukarıdaki anlamda mebâdî sayılmaz. Nitekim daha önce ilgili yerde açıklandığı üzere bunlar ilme başlamanın mukaddimleri arasında kabul edilir.⁴¹³ Buradan hareketle İbnü'l-Hâcib'in mebâdî kavramını, ulemâ arasında yaygın olarak bilinen ıstılâhî anlamda değil, kendine mahsus bir anlamda kullandığı ve bununla daha kapsamlı bir şeye atıfta bulunduğı söylenebilir. Bu noktayı açan Kutbüddin Şîrâzî, ilmin tarifi ve faydasının,⁴¹⁴ ilmin kendileri üzerine dayandığı şeylerden olmadığını, dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in kullandığı mebâdî kavramının ıstılâhî anlamıyla mebâdî sayılmayacağını ifade ettikten sonra, takipçisi olduğı Âmidî'nin *el-İhkâm*'daki yaklaşımının da kitabının ilk bölümünde bu ikisini mebâdîden ayırması itibariyle buna açık bir şekilde delalet ettiğini söyler. Ona göre ilmin tarifi, zımnen ilmin mevzuunun tasavvurunu da gerektirdiğı için tarifi mebâdîden sayılması mazeret olarak kabul edilebilirse de faydanın tarifi, mevzuun tarifinin nevinin onu gerektirmesinden ötürü mebde olarak kabul edilemez. Bunun nedeni mevzuun birden fazla şey olabilmesidir. Şîrâzî faydanın mebâdîye dâhil olmadığını "ittifâkî şartı önerme" ile açıklamaya çalışır. Kısacası Şîrâzî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in kullandığı "mebâdî" kavramı, her ne kadar yukarıdaki terim anlamına hamledilemese de bu kavram, "bilinmesi ilimde bulunan şeylerin bilgisini

Mecma'u'd-dürrer, I, 114; Râzî, *Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantûkiyye*, s. 469; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 15-17; Şîrvânî, *Hâşîye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 28; Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 6; Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 645-647.

⁴¹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 3; a.mlf., *Muhtasar*, I, 201; Teftâzânî İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'da mebâdî başlığı altında mevzuu yer vermemesini, mevzuun tasavvurunun istimdadın yani özel anlamda mebâdînin kapsamına dâhil olmasına bağlar. Zira mevzuun burada zikredilmesi halinde bununla şu üç hususun kastedilmesi muhtemeldir: Mevzuun tasavvuru, mevzuun mevzu olduğunu tasdik etmek (et-tasdik bi-mevzüiyyeti'l-mevzû') ve mevzuun varlığını tasdik yoluyla bilmek. İlki, istimdad (mebâdî) kapsamında görülürken ikincisi, ilme basiret üzere başlamanın "mukaddimleri" arasında kabul edilir. Üçüncüsü ise, başlangıcın kendisi üzerine dayandığı şeylerden olmayıp ilmin cüzlerinden birini teşkil eder. Teftâzânî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 44; ayrıca bk. Herevî, *Hâşîye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, I, 50-51.

⁴¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 17; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 137.

⁴¹⁴ Şîrâzî gibi Allâme Hillî de faydanın mebâdîden kabul edilmesinin tartışmaya açık (fihî nazar) olduğunu söyler (bk. *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43). Şîrâzî ve Hillî'ye ait bu görüşe atıfta bulunan Tüsterî'ye göre, şayet bununla kastedilen faydanın sonra mebâdînin önce gelmesi, dolayısıyla ilkinin ikinciden olmayacağı ve böylece birincinin memnû olacağı ise buna şöyle cevap verilir: Fayda, fâil oluş illetinin illiyetinin illetidir. Fâil oluş illeti, fayda illeti ile illet haline gelir. Dolayısıyla her ne kadar faydanın hariçte varlığı diğer illetlerin varlığından sonra gelse de zihinde önce gelir. Bir şeyin bir itibarla mebde olması, diğer bir itibarla böyle olmaması aklen çelişki oluşturmaz. Eğer bununla kastedilen bunun dışında bir şey ise onu kabul etmek veya reddetmek için önce tasavvur edilmesi, yani ne olduğunun açıklanması sonra da tasdik edilmesi gerekir. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 117-118.

veren şey” (*mâ yufîdu ma ‘rifetuhu ifâde mâ fi ‘l- ‘ilm*) anlamını mahmul olur ve bu mânasıyla hem ilmin tarifini hem de faydasını kapsar.⁴¹⁵

Ziyâeddin et-Tûsî de İbnü’l-Hâcib’in mebâdî kavramını ulemâ arasında bilinen anlamda değil, had, fâide ve istimdad anlamında kullandığını belirtir.⁴¹⁶ Mebâdîi özetle “ilme başlamanın kendisine dayandığı her şey” olarak açıklayan Rükneddin el-Mevsîlî ise, İbnü’l-Hâcib’in fıkıh usulünün mebdeleri ile “usul ilmine başlamanın (*şurû‘*) ve bu ilimde araştırma yapmanın (*bahs*) kendisine dayandığı şeyleri” kastettiğini ifade eder.⁴¹⁷

Şârihler *el-Muhtasar*’da mebâdî başlığı altındaki konuların sayısının üçle sınırlı olmasının (hasr) istikraî olduğunu, yani aklen bütün seçenekleri tüketici bir taksim olmadığını söylerler ve üç kısma ayrılmasının gerekçesini sunarlar.⁴¹⁸ Bedreddin et-Tüsterî bu taksimi temellendirirken aynı zamanda burada kullanılan mebâdî kavramının anlamını da açıklığa kavuşturur. Ona göre mebâdî üç kısımdır; çünkü bu ilim, ya “tasavvur” itibariyle kendisi üzerine dayanır ya da böyle dayanmaz. Eğer ilki ise bu usul ilminin tarifi olur. İkincisi ise bu ya “başlangıç” (*şurû‘*) itibariye kendisi üzerine dayanır ya da başlangıç itibariyle kendisine dayanmaz. Birincisi olursa bu usul ilmin faydası olur. İkincisi olursa bu zat ve başlangıç itibariyle değil, aksine istimdad amacıyla “varlık” itibariyle kendisine dayanır. Mutlak tarifi mebdede kabul edilmesi, ilmin meselelerinin bilinmesinin, ilmin tasavvuruna dayanmasından dolayıdır. Fayda da böyledir; çünkü ilme başlama, ilmin gayesini ve ondan amaçlananı tasavvur etmeye bağlıdır. Bu sebeptendir ki herhangi bir ilme talip olan kişi, ilmin gayesinin ne olduğunu bilmez ise talep ettiği ilme başlaması ve o ilme ait meseleleri bilmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde istimdad da böyledir. Tüsterî’ye göre açıkladığı anlamda mebâdî tanım ve fâideyi de kapsadığından Şîrâzî’nin yaptığı gibi onu farklı anlama yorumlamaya da gerek kalmaz. Diğer taraftan bununla tariflerin de -bunlar ister ilmin tarifi isterse ilimde kullanılan şeylerin tarifi olsun- tasavvurî mebdelerden olduğu sabit olur. Zira ilimleri oluşturan cüzler, mebâdî, mevzû ve mesâil ile sınırlı olduğuna ve ilmin tarifi de mevzû ve mesâilden sayılamayacağına göre, bunun mebâdîden olduğu açığa çıkmış olur.⁴¹⁹

Mebâdînin ilimler hakkında geçerli olan başka kullanımları da bulunmaktadır ki bir kullanıma göre mebâdî, “bir ilme başlamadan önce, o ilimle olan genel irtibatından dolayı kitapların başında yer alan ve kendisiyle o ilme başlanılan şey” anlamına gelmektedir. Mebde kimi zaman “mukaddime” ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte açıklanan anlamıyla, bir ilme mutlak olarak veya kâmil basiret ve oldukça istekli bir şekilde başlamanın kendisine bağlı olduğu şey anlamında “mukaddime”den daha geneldir. Fakat “bir ilmin tahsil edilmesine yardımcı olan şey” anlamında

⁴¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu ‘l-Muhtasar*, I, 17-18.

⁴¹⁶ Tûsî, *Kâşifu ‘r-rumûz*, vr. 4a-b.

⁴¹⁷ Rükneddin, *Hallu ‘l- ‘ukâd*, I, 198-199.

⁴¹⁸ Ruhûnî, *Tuhfetü ‘l-mes ‘ûl*, I, 136; Kirmânî, *en-Nukûd ve ‘r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 4a.

⁴¹⁹ Tüsterî, *Mecma ‘u ‘d-dürer*, I, 116-117.

mukaddimenin mebdeden daha genel olduğu ifade edilir.⁴²⁰ Cürçânî'ye göre mebâdî, meselelerin kendisi üzerine hiçbir aracı olmaksızın (bilâvâsita) dayandığı şey iken mukaddime, meselelerin kendisine gerek bir vâsita ile (bilvâsita) gerek de hiçbir vâsita olmaksızın, yani mutlak olarak dayandığı şeydir.⁴²¹

Mebâdî kavramının ilimler hakkında “bir ilimde bizâtihi, yani ilk amaç olarak maksûd olmayan şey” şeklinde başka bir kullanımı daha bulunmaktadır⁴²² ki şârih Adûdüddin el-Îcî mebâdii bu anlamda kullanır. Ona göre mebâdî “bizzat maksûd olmayan, bilakis böyle olanın kendisi üzerine dayandığı şeydir.”⁴²³ Îcî, tanım, fayda ve istimdadı kapsayacak şekilde kullanılan mebâdinin, genelleme (*tağlîb*) yoluyla ilmin cüzü sayılabileceğini ifade eder.⁴²⁴ Teftâzânî'ye göre ise burada mebâdî ile lugavî anlamı, yani ister ilmin dışında kalan ve tanım ve gaye bilgisi, mevzu ve istimdâdın açıklanması gibi “mukaddimeler” diye isimlendirilen şeyler olsun, isterse de ilme dâhil olan ve mevzu ve zâtî arazların tasavvuru ve kendilerinden bu ilmin kıyaslarının oluşturulduğu tasdikler gibi “mebâdî” diye isimlendirilen şeyler olsun fark etmez “bu ilimde doğrudan maksat olan şeylere (*makâsîd*) başlamadan önce kendisiyle ilme başlanılan şeyler” kastedilir. Çünkü mebâdî kelimesiyle onun ıstilahî anlamı kastedilirse tarif, fayda ve icmâlen istimdâdın mebâdî kabul edilmesi doğru olmaz.⁴²⁵

Mebâdî, bazen de “maksûd olanın zât, tasavvur veya başlangıç itibariyle kendisine tevakkuf ettiği şey” anlamında kullanılır. Bu kullanıma göre mebâdî, ilmin cüzlerinden olmayan tarif, gaye gibi hususları da içerdiğinden ilimlerden bir cüz sayılmadığı gibi bu anlamda kullanılan mebâdiden de daha genel olur.⁴²⁶ Şemseddin el-İsfahânî, Ruhûnî,⁴²⁷ Bâbertî,⁴²⁸ Cürçânî, Şemseddin el-Kirmânî

⁴²⁰ Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 28.

⁴²¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 225.

⁴²² Mehmed Emin Şîrvânî, mebâdii bu kullanımı ile ilimlerin cüzleri arasında kabul edilen yukarıdaki kullanımı birbirinden ayırır ve bunları iki farklı kullanım olarak sunar (Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 28). Buna karşın mebâdii mantıkçıların ıstilahında “maksûd olanın sadece zâtı kendisine dayandığı için, zâtı gereği amaç olandan (*maksûd*) önce söz konusu edilen hususlar” anlamında kullanıldığını ifade eden Şemseddin el-İsfahânî bununla bu iki anlam arasında bir fark gözetilmediğine de işaret eder. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 12; ayrıca Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd*, I, 36.

⁴²³ İlimde bizâtihi maksûd olanın (yani kendisi bakımından doğrudan amaç olanın) bu şeye dayanması, ilme başlayan ilmi tahsilinde ziyade basiret sahibi olması için gereklidir, yoksa ilmi tahsilin bunlar olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu anlamında değildir. Zira ilmin tarifi, faydası ve istimdâdının böyle olmadığı kesin olarak sabittir. Bk. Teftâzânî, I, 24.

⁴²⁴ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 23; Kirmânî, *er-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 2b; Îcî'nin ifadelerini olduğu gibi tekrarlayan Sübkî bu konuda Îcî ile aynı görüşü paylaşır. Bk. *Ref'u'l-hâcib*, I, 239.

⁴²⁵ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 24, 44.

⁴²⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 13; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 25-26; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 28.

⁴²⁷ Ruhûnî'nin aktardığına göre usulcülerin çoğunluğunun kullanımına göre mebâdî, maksud olanın bir yönden (bi-vechin) kendisine dayandığı şeydir. Eğer ilim tasavvur cihetiyle kendisine dayanırsa tanım; başlangıç itibariyle kendisine dayanırsa fayda; meselelerini araştırma yönünden kendisine dayanırsa istimdâd olur. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 137.

⁴²⁸ Bâbertî usulcülerin ıstilahında mebâdii, ilmin ya meseleleri ya tasavvuru ya gayesi ya da istimdâdı kendisi üzerine dayandığı için meselelere başlamadan önce kendisiyle başlanılan hususlar” anlamına geldiğini ifade eder. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 92.

ve Hasan el-Herevî⁴²⁹ gibi şârih ve muhaşşilere göre İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulünün mebdeleri ile kastettiği bu anlamda mebâdîdir. Bu görüşü savunanlara göre, mebâdî ilmin, istimdad gibi zât, tarif gibi tasavvur ve gaye bilgisi gibi başlangıç bakımından kendisine dayandığı şey anlamında kullanıldığında, İbnü'l-Hâcib'in bu başlık altında saydıklarının tamamı, usul ilminin cüzleri arasında sayılmaz, bilakis bunlar kitabın kısımları (eczâ') ve onun içerdiği şeylerin cüz'ileri (tikelleri) olur. Çünkü ilmin tasavvuru ve gayesinin bilgisi, ilmin kapsamı dışında olup ilmin hakiki olarak kapsadığı şeyin cüz'iyatından da değildir.⁴³⁰

E. Fıkıh Usulünün Mesâili

Kimi müelliflerce⁴³¹ bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce kitapların başlarında mukaddime başlığı altında bilinmesi gerekenler olarak üzerinde durulan hususlardan biri de öğrenilmesi amaçlanan ilmin meselelerine (mesâil) kısaca işaret edilmesidir. Meseleler, ilmin kapsadığı, ait olduğu ilim içerisinde açıklanan ve üzerine burhan getirilen matluplardır (*metâlib*). Diğer bir deyişle ilimlerin meseleleri, her ilim dalına özgü olan ve bu ilimlerde nefy ispat (olumluluk) veya (olumsuzluk) şeklinde bilinmesi talep edilen önermeler kümesini ifade eder. Meselâ fıkıhta “bu eylem, helal, haram veya vaciptir” sözü böyledir.⁴³² İlimlerin cüzlerini mevzu, mebâdî ve mesâil oluşturmakla birlikte, esasında bir ilimde esas maksud ve matlup olan meselelerdir. Bir ilimde ele alınan bütün konular tekdüze ve aynı kategoride olmadığından her ilmin mebâhisi, o ilimde asıl maksat olanlar (*makâsıd*) ile söz konusu maksatlara ulaştıran vesilelere (*vesâil*) münhasır olur. Bu maksatların halleri üzerine düşünüp akıl yürütmek ve onların arazlarını incelemek, ilimde ilk amaçlanan şeydir. Dolayısıyla meseleler, ilimdeki asıl maksatlar olup bunlar ilmin esas bünyesini ve hakikatini oluşturduğu gibi, ilmin gayesi de doğrudan doğruya bu maksatlar sonucunda gerçekleşir. Başka bir deyişle her ilmin hakikati, o ilmin meseleleri ya da meselelere dair tasdiklerdir. Bu sebeple bir ilmin zâtı ve hüviyyeti, meselelerini tafsili olarak tasdik etmekle ortaya konulur. Mebâdî ve mukaddimeler ise ilimlerde asıl amaç olan makâsıd ve mesâile götüren vesâil ve zerâi'den ibaret olup ilmin hakikatinin hâricindedir.⁴³³

Her ilim, aslında tek bir mevzuda ortak olan müdevven meselelerin toplamıdır. Böylece meseleler, ilmin mevzuu (yani helliye-i basîta) olur ki, bu da onun varlığıdır.⁴³⁴ Her bir meselenin

⁴²⁹ Herevî mebâdî kavramı ile “maksûd olanın zât veya başlangıç olarak kendisi üzerine dayandığı şeyin” kastedildiğini belirtir. Bk. Herevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, I, 29, 50.

⁴³⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 13; Bâberî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 92; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 28; Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, vr. 2b, 4a; Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd*, I, 36, 38.

⁴³¹ İlimin meselelerine işaret etmenin mukaddime meyanında kabul edilmesi hususunda konuyla ilgili görüş belirten müellifler arasında görüş ayrılığının bulunduğu yukarıda ifade edilmiştir.

⁴³² Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm*, s. 366; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 478; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 17; Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye*, s. 470; Çelebî *Keşfü'z-zunûn*, I, 10; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 10-11.

⁴³³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 236; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 45; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 150-151; a.mlf. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 27, 47; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 29; Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 641.

⁴³⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 9-10.

mevzu ve mahmulü, yani hakkında hüküm verilen bir konusu ve kendisiyle hüküm verilen bir yüklemi vardır. Buna göre bir ilmin meselelerinin mevzuları: (i) Bazen o ilmin mevzuu olur; (ii) bazen ilmin mevzuunun türü (nev'i) olur; (iii) bazen ilmin mevzuunun zatî arazı olur; (iv) bazen mevzuun türünün bir arazı olur; (v) bazen zatî arazla beraber ilmin mevzuu olur; (vi) bazen zatî arazla beraber mevzuun türü olur; (vii) bazen de zatî bir arazın zatî arazı olur. Kısaca meselelerin mevzuları, ya ilmin mevzuları ya mevzuların cüzleri ya zatî arazları ya da cüz'iyâtıdır. Meselelerin mahmulleri ise, ilmin mevzuunun zatî arazları olup mevzularının hâricinde olması gerektiği ifade edilir. Bunun sebebi olarak bir şeyin cüz'ünün, burhan ile talep edilen olmasının mümtenî oluşu gösterilir. Çünkü cüzlerin söz konusu şey için sabit oluşu (sübûtu) açıktır.⁴³⁵ İbn Sînâ'ya göre meselelerin mevzuları ilmin mevzuu olursa, mahmulleri de ilmin zatî arazları, arazlarının cinsleri, fasılları ve arazlarının arazlarından olur; eğer mevzuları ilmin zatî arazlarından olursa yüklemelerinin, mevzuun cinsinden, türlerinden, fasıllarından, arazlarından ve arazlarının arazlarından ve bunların yerini tutan başka şeylerden olması mümkündür.⁴³⁶

Her ilmin mesâili, yüklemli (hamliyye), olumlu (mûcibe), zaruri ve küllî önermeler olur; eğer kesbî ve nazarî olurlarsa o ilim içerisinde kendileri hakkında burhan talep edilir. Abdünnâfi Efendî'ye göre, her ilmin meselelerinin yüklemli, olumlu, zaruri ve küllî olması gerektiği için bazı ilimlere ait kitaplarda şartlı (şartıyye), olumsuz (sâlîbe), mühmel olumlu (mûcibe-i mühmele), cüz'î (cüz'iyye) ve zaruri olmayan küllî olumlu (mûcibe-i külliye-i gayr-i zarûriyye) olarak vâki olan meselelerin de bunlara rücû etmesi gerekir.⁴³⁷

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi fıkıh usulünün mesâili denilince, bu ilmin ihtiva ettiği, bilgisi bu ilim içerisinde talep edilen, açıklamasını ve kanıtlamasını bu ilmin üstlendiği meseleler kastedilir. Âmidî'ye göre fıkıh usulünün konusu deliller olduğuna göre, usul ilminin meseleleri de bu ilimde incelenen delillerin ahvâlidir.⁴³⁸ Bu yaklaşıma göre usul ilminin temel muhtevasını ve aslî mesâilini bunlar teşkil eder. Her ne kadar kendisi bunu açıkça ifade etmiş olmasa da, delilleri mevzu olarak kabul etmesinden hareketle İbnü'l-Hâcib'in de bu anlayışı paylaştığı söylenebilir. Şârih Rükneddin ise usulün mevzularını şer'î deliller, ictihad ve tercih olarak belirlemesine paralel olarak mesâilinin de bu şeylerin halleri olduğunu belirtir.⁴³⁹

F. Fıkıh Usulünün Faydası ve Gayesi

Klasik anlayışa göre bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce mukaddime başlığı altında bilinmesi gerekenlerden bir diğeri de o ilmin fayda ve gayesinin ne olduğunu bilmektir. Bu da, kişinin bir ilmi öğrenirken neyi amaçladığını bilmesi ve boşa çaba harcamaması için gereklidir.

⁴³⁵ Bahsedilen hususlarla ilgili örnekler için bk. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, s. 152; Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-mantikiyye*, s. 470-471; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 11.

⁴³⁶ İbn Sînâ, II. *Analitikler*, s. 105, 107.

⁴³⁷ Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 643-645.

⁴³⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21.

⁴³⁹ Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 199.

Çünkü bir ilmi öğrenmeye başlamak, ihtiyârî bir fiil olup ilmi öğrenen kişi, onda hiçbir faydanın olmadığına inanırsa o ilme yönelmesi ve öğrenmeye başlaması düşünülemez. Buna göre ilme başlarken öncelikle bu ilmin herhangi bir faydasının olduğunun bilinmesi gerekli görülür, aksi takdirde mutlak olarak ilme başlamanın imkânsız olduğu ifade edilir. Yine bu faydanın, söz konusu ilme terettüp eden bir fâide olması ve bunun da o ilmi tahsil etmekle meşgul olanların karşılaştacağı meşakkate nazaran kayda değer olması gereklidir; aksi hâlde bu fayda, o ilmi öğreninin amacına uygun olmaz, buna bağlı olarak da ilme başlaması ve tahsilindeki çabası örfen abes sayılır. Şu hâlde kişinin ilmin gayesini ve ondan amaçlananın ne olduğunu bilmesi halinde, gayreti boşa gitmeyeceği gibi, öğrendiği faydası nedeniyle o ilmin önemli olması durumunda ilme olan ciddiyeti artacak ve ayrıca amacına uygun olmadığı takdirde de zamanını boşuna harcamamış olacaktır.⁴⁴⁰

Gaye, bir ilme basiret üzere başlamanın kendisine dayandığı hususlardan birini teşkil etmenin yanında, ayrıca ilmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan ve bunların tek bir ilim sayılmasını sağlayan cihet-i vahdenin arazî olanını (cihet-i vahdet-i araziye) ifade eder.

Literatürde ilimlerin amaç ve gayesini ve onlardan umulan fâideyi belirtmek üzere birbiriyle irtibatlı bazı kavramlar kullanılmaktadır. Buna göre, bir fiile bir sonuç (eser, hikmet, maslahat) terettüp ettiğinde, bu sonuç o fiilin sonunda ve nihayetinde bulunması bakımından *gâye*, fiilin sonucunda ortaya çıkması, neticesi ve semeresi olması bakımından ise *fâide* ismini alır. Gaye ve fâide, zât bakımından aynı olmakla beraber itibar bakımından birbirinden farklı şeyler olup ihtiyârî olan ve olmayan eylemleri içerirler. Bir ilmin gayesi denilince, bundan o ilmi vaz ve tedvin edenin belirlediği ve müdevvini o ilmi tedvine yönlendiren gaye anlaşılır. Fâide ise fâilin taşıdığı ve onu eyleme kalkışmaya yönlendiren şeydir. Bu iki şeyle isimlendirilen sonuç, eğer fâilin fiili kendisi sebebiyle yaptığı şey ise öğrenilmek istenilen şey olması bakımından fâile nispetle *garaz* ve *maksûd*, fiile nispetle *gâî illet* (illet-i gâîyye)⁴⁴¹ adını alır. Aynı şekilde garaz ve gâî illet de zât bakımından bir olup itibar bakımından farklıdır. Fiile bağlanan bu sonuç, eğer fâilin o fiile kalkışmasının sebebi değilse, sadece gaye ve fâide olur.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 116; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 146-147; a.mlf., *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 48; a.mlf., *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâid*, s. 27; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 7-8.

⁴⁴¹ Ma'lûlün kendisi için var olduğu gâî illet, ilk illet kabul edilir. Zira gâî illetin illet olması, diğer illetlerden önce gelir ve diğer illetler illet-i gâîyye ile illet haline gelirler. Nitekim bir şeyi yapmayı arzu eden, öncelikle yapılacak bu şeyin gayesini varsayar ve gayeden önceki diğer şeyler de o gayeden dolayı çıkarılır. Bu nedenle gaye ve fâidenin, fâil oluş illetinin illiyetinin illeti olduğu söylenir. Bununla birlikte gayenin varlığı, diğer illetlerin varlığından sonra gelir; önce gelen sadece gâî illetin illet oluşudur. Buna göre bir fiile elde edilmesi umulan neticeyi ifade eden fâide, hariçte sonra gelse de zihinde önce gelir. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 498; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, I, 760; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 116-118.

⁴⁴² Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 48; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 7-8; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 10; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 6. Babanzâde Ahmed Naim, bu kavramlarla ilgili farklı açıklamalara işaret ettikten sonra hülâsa olarak şöyle der: “Gaye mâna-yı e’ammında -fiilden evvel tasavvur edilsin edilmesin, maksudun bi’z-zât olsun olmasın-fiilin sonu, müntehâsı, tarafı, müeddâ ileyhidir. Bu mâna-yı e’ammından taraf ve müntehâ mülâhazasını hazfederek yalnız fiile terettüp eden mânası maksûd olursa fâide ve nihâyet diyorlar. Fiile şürû’dan evvel tasavvur, kasd taalluk ettimi gayenin mânası garaz ve illet-i gâîye müradifi olarak tahassüs ediyor. Bazıları gaye-i maksûdeyi de zaman -daha doğrusu tasavvur ve husûl- itibariyle tefrik ederek icad-ı ma’lûlden evvel tasavvur olunan şeye garaz, ma’lûlün vücuduyla hâsil

Bizzat gaye olup olmama esasına dayalı olarak yapılan bir tasnife göre ilimler, alet ilimleri ve alet olmayan ilimler olmak üzere ikiye ayrılır. Mehmed Emin Şîrvânî'nin de dikkat çektiği gibi ister alet ilmi olsun ister olmasın bütün ilimlerin gayesi ve faydası vardır.⁴⁴³ Bir ilmin gayesi, o ilmin, kendisi için talep olunduğu şeydir.⁴⁴⁴ Bununla birlikte ilimlerin kendi aralarındaki hiyerarşiyle ilgili olarak birbirlerine yardımcı olmak ve bir ilmin başka bir ilmin elde edilmesine vesile olmak gibi başka yarar ve faydaları da bulunmaktadır. Buna göre alet olmayan ilimlerin gayesi, bizzat kendilerinin meydana gelmesidir. Çünkü bu tür ilimler, bünyelerinde başka yararlar taşısa da, bizzat kendileri amaç (maksûd) olup başka bir şeyi elde etmeye yönelik araç işlevi görmezler. Buna karşın, alet ilimlerinin gayesi ise kendilerinden başka şeylerin oluşmasıdır. Zira böyle ilimler, esasında amelin niteliğiyle ilgili olup bunlardan maksûd, amelin -ister bu amel bizzat maksûd olsun isterse o ilimlerin en son gayesi olan başka bir şey için söz konusu olsun farketmez- hâsıl olmasıdır.⁴⁴⁵

Gaye ve ilgili kavramlara ilişkin bu genel bilgilerden sonra fıkıh usulünün faydası ve gayesiyle ilgili yaklaşımlara gelecek olursak, tıpkı Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de fıkıh usulünün faydası ve gayesini kısaca "Allah Teâlâ'nın hükümlerini bilmek" şeklinde tespit eder⁴⁴⁶ ve böylece usul ilminin fikhî hükümler elde etme işlevine vurgu yapar. Kutbüddin Şîrâzî, Rükneddin el-Mevsılî, Tüsterî, İcî ve İsfahânî gibi birçok şârihi, İbnü'l-Hâcib'in tek bir cümle ile ifade etmiş olduğu bu hususu, Âmidî'yi izleyerek şer'î-amelî hükümleri bilmenin ulaştırdığı sonuç, yani gayenin gayesi ve nihaî amaç itibarıyla "kendisi sayesinde dünya ve âhiret saadetine erişilen Allah'ın hükümlerini bilmek" şeklinde açıklarlar.⁴⁴⁷ Ancak şârih Bâbertî bu yaklaşımı doğru bulmaz ve kendisinden önceki şârihlere bu noktada katılmaz. Ona göre fıkıh usulünün amacı ve faydası, şer'î hükümleri bilmek değildir, bilakis hükümlerin delillerden nasıl elde edileceğini (istinbat keyfiyetini) bilmektir.⁴⁴⁸ Fıkıh usulünün faydasını yukarıdaki şekilde açıklayan İcî de fıkıh usulünün aslî amacının (maksûd, garaz), sem'î delillerden hükümleri istinbat etmek olduğunu söyler. Bu amacı sağlayan şey ise ictihattır.⁴⁴⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye göre ise, fıkıh usulü şer'î ahkâma götüren yollara yönelik akıl yürütmeden ibaret olunca, ondan amaçlanan da uhrevî mutluluğu kazanmak için kendileriyle mükellef tutulan şer'î hükümleri bilmeye ulaştıran yolu/tarikı elde etmektir.⁴⁵⁰

olana *gaye* demek istemişlerdir. Bunlara göre fiil garaz ile gaye arasındadır. Hikmet ve maslahat da fiilden maksûd gaye mânâsıdır. Fakat garaz ile illet gâiye-i fâile, hikmet ve maslahat ise fâilin mâdasına nazaran gayedir. Bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s. 162-163.

⁴⁴³ Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 12.

⁴⁴⁴ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 10.

⁴⁴⁵ Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 12; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 10; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 6; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 105-106.

⁴⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4; a.mlf., *Muhtasar*, I, 201.

⁴⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 35; Rükneddin, *Hallu'l-'ukad*, I, 211; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 131; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 15, 106; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 29.

⁴⁴⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 110, 113; *Belâğu'n-nühâ* sahibi şârih Hasan b. Ahmed el-Celâl de benzer görüşü savunur. Bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 131 (dipn. 9).

⁴⁴⁹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 23.

⁴⁵⁰ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 48.

Öte yandan Beyzâvî, Tüsterî, Ruhûnî ve Seyfeddin el-Ebherî gibi bazı şârih ve muhaşşiler, fıkıh usulünün fıkıh ilmine ulaştıran bir alet⁴⁵¹ ilmi olması yönüne dikkat çekerler ve onu amaç yönünden fıkha tâbî ve onu elde etmeye yarayan bir alet ilmi olarak değerlendirirler. Nitekim usul ilminin faydasının fikhî hükümleri bilmek olduğu fikrini tekrar eden Beyzâvî, fıkıh usulünün kendi zâtı dolayısıyla (li-aynihi) talep edilen bir şey olmadığını, aksine fıkıh ilmine ulaştırıcı olması itibarıyla matlup olduğunu ve fıkıh ilminin onun gayesini teşkil ettiğini ifade eder.⁴⁵² Talebesi Bedreddin Tüsterî de “kendisi vasıtasıyla fıkha ulaşılan küllî kaideler ilmi” olarak gördüğü fıkıh usulünün bizâtihi maksut olmadığını söyler ve bu ilmin fikhî sonuçlar vermeyi hedefleyen bir alet ilmi olması yönüne dikkat çeker.⁴⁵³

⁴⁵¹ Alet, “fâil ile münfail arasında fâilin eserinin münfaile ulaşması noktasında vasıta olan şey” olarak açıklanmıştır. Bk. Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Ciheti'l-vahde*, s. 12.

⁴⁵² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 244.

⁴⁵³ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 120, 131; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 140; Seyfeddin el-Ebherî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, nr. Süleymaniye Ktp. Laleli nr. 725, vr. 3b.

II. İBNÜ'L-HÂCİB'İN USUL GÖRÜŞLERİ

İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulünün bütününe yönelik görüşlerine dair yukarıda verilen bilgilerin ardından, çalışmanın bundan sonraki kısmında onun usul düşüncesi üzerinde yoğunlaşacak, fıkıh usulü meseleleri ve bunlara ilişki görüşleri ele alınıp incelenecektir.

A. Fıkıh Usulünün Mebdelerini İstimdad Ettiği İlimlerle İlişkisi

İbnü'l-Hâcib mebdâî başlığı altında fıkıh usulünün tarifi ve gayesinin ardından bu ilmin diğer ilimlerden istimdad ettiği konuları inceler. İstimdad ile fıkıh usulünün kendisinden yardım aldığı ve meselelerinin tasavvur veya tasdik olarak kendisi üzerine dayandığı ilimler kastedilir.⁴⁵⁴ Fıkıh usulünün diğer ilimlerden istimdad ettiği bu konular, mantıkçıların kullandığı terim anlamıyla fıkıh usulünün “mebdeleri”ni teşkil eder.⁴⁵⁵ Bu anlamda fıkıh usulünün mebdeleri denildiğinde, usul ilminin kendisi üzerine bina olduğu, kanıtlanmadan bu ilim içerisinde kabul edilen ve meseleleri için dayanak teşkil eden kavram ve önermeler anlaşılmaktadır.⁴⁵⁶

İstimdadın açıklanmasının icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki veçhesi bulunmaktadır. İlki usul ilminin açık olmayan ve başka ilimde açıklanan mebdelerinin, ihtiyaç duyulduğunda kendilerine müracaat edilebilmesi için hangi ilimlerden alındığının icmâlî olarak açıklanmasıdır. Meselâ “Usul ilmi kelâm, Arap dili ve fıkıhdan istimdad eder” demek böyledir. Bundan özet biçimde bahsedilmesi, genel tasavvurun sunulması için yeterli gelir. İkinci veçhe ise, ilmin meseleleri kendileri üzerine dayandığı için, (i) bu ilimde kullanılan mevzu, mevzuun cüzleri, cüz'iyâtı ve zatî arazlarının tanımları gibi tasavvuru, (ii) kendinde açık olmayıp bu ilimde veya başka bir ilimde açıklanan tasdikler gibi teslimi (iii) veyahut da kendinde açık olup kabulü zorunlu olan tasdikler gibi tahkiki gerekli olan mebdelerin tafsîlî olarak beyan edilmesidir.⁴⁵⁷ Bunlar hakkındaki tam açıklama uygun yerlerine havale edilir.

Fıkıh usulünün kendisine dayalı olduğu ve mebdelerini istimdad ettiği ilimler arasında genellikle kelâm, fıkıh ve Arap diline dair ilimler gösterilir. Tikel olan her ilmin mebdeleri, o ilim içerisinde tartışılmadan doğru kabul edilen (müsellem) türde değilse, bunlar o ilmin kendisinden istimdad ettiği herhangi bir ilimde burhan yoluyla ispatlanan meseleler olur. Çünkü bu tür mebdeler, mebdeler olarak kabul edildiği ilimde kanıtlanmak istenirse bu devre yol açar.⁴⁵⁸ Buna göre usul ilminde kullanılan ve bu ilim için dayanak hükmünde olan beyana muhtaç mebdeler, esas itibariyle söz konusu ilimler içerisinde açıklanırlar ve bu ilimlere nazaran da mesâil olurlar.

⁴⁵⁴ Beyzâvî, *el-Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 238; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 117; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 48.

⁴⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 35; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 30.

⁴⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 22; Beyzâvî, *el-Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 238, 244-245; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 136.

⁴⁵⁷ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 242; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 45-46; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 48-49.

⁴⁵⁸ Beyzâvî, *el-Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 245.

Fıkıh usulünün mebdelerini aldığı ilimlerle ilişkisi, mütekellim usul geleneği içinde özellikle Cüveynî'den itibaren özel önem verilen bir konu olmuştur. Cüveynî, fıkıh usulünün kelâm, Arap dili ve fıkıhtan istimdad ettiğini ve bu üç ilmin fıkıh usulünün maddî verilerini (mevad)⁴⁵⁹ teşkil ettiğini ifade eder.⁴⁶⁰ İbn Berhân, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve diğerleri tarafından da tekrar edilen bu görüşün, o dönemlerde disiplin içerisinde yaygın bir kanaat olarak yerleştiği anlaşılmaktadır. Hatta Âmidî ve Beyzâvî gibi usulcüler fıkıh usulünün istimdad ettiği ilimleri sayarken usul ilminin mebdelerinin bu üç ilim dışına çıkmadığını açıkça ifade ederler.⁴⁶¹ *el-Muhtasar* şârihleri de genellikle bu hâkim görüşü sürdürmüşlerdir.

İbnü'l-Hâcib ve şârihleri fıkıh usulünün kelâm, Arap dili ve fıkıhtan istimdad edişinin gerekçeleri üzerinde de durmuşlardır. Fıkıh usulünün kelâm ilminden istimdad edişinin gerekçesi olarak, bu ilimde incelenen kitap, sünnet, icma vb. küllî-icmâlî delillerin, bizzat delil olmaları bakımından sıhhat ve sübûtunun ve bunların şer'î hüküm ifade etmesinin, her şeyden önce yaratıcının varlığını ve onun sıfatlarını bilmeye ve bunların mübelliği olan peygamberin doğruluğunu ispat etmeye bağlı oluşundan bahsedilir.⁴⁶² Bu anlamda bütün İslâmî ilimler kelâma muhtaç konumundadır. Şöyle ki, fakihin akıl yürütmesi şer'î hükümler, usulcünün akıl yürütmesi hükümlere delâlet etmesi cihetinden ilâhî hitabın bilinmesi, müfessirin akıl yürütmesi ilâhî kelâmın anlamları, muhaddisin incelemesi de sahih ve zayıf olması açısından hadisler üzerinedir. Bütün bu ilimler, Allah'ın bir hitabının olmasına mebnidir. Dolayısıyla âlim, kâdir, mütekellim, peygamber gönderen ve kitaplar indiren bir yaratıcının varlığı ispatlanmadığı ve mucizelerin şartları ve bunların peygamberlerin doğruluğuna delalet keyfiyeti bilinmediği sürece bu ilimlerde inceleme yapmanın bir anlamı olmayacağı gibi, gerçekte bu ilimlerin varlığı da düşünülemez.⁴⁶³ Bunların hepsi, şer'î ilimlerin temeli kabul edilen kelâm ilminde beyan edilen meseleler olup kelâmın bu konuları açıklamayı üstlenmesinden dolayı fıkıh usulü kelâma ihtiyaç duymuştur. Dolayısıyla usul ilmi kelâmdan delillerin sübûtu ve şer'î hüküm bildirmesi noktasında yardım alır.

Fıkıh usulünün Arap diline dair ilimlerden istimdad edişinin gerekçesi olarak, Kur'an ve Sünnet'tteki lafzî delillerin Arapça oluşu ve lafızların mânalarına delaletini bilmenin, dilde vaz edilenleri (*mevzûât-i lugaviyye*) hakikat-mecâz, emir-nehî, umum-husûs, mutlak-mukayyed, hazf-izmâr, mantûk-mefhûm, iktizâ-işâre, tenbîh-îmâ vb. açılardan bilmeye bağlı oluşu gösterilir.

⁴⁵⁹ *el-Burhân* şârihi Ebyârî, mâddenin, eklendiği nesneye “bitişik (muttasıl) olan ziyade” anlamına geldiğini ifade eder. Bk. *el-Ebyârî, et-Tahkik ve'l-beyân*, I, 244, 256.

⁴⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 7.

⁴⁶¹ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 53; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21-22; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 201; Beyzâvî, *el-Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 245.

⁴⁶² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 202; ayrıca bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 132; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 106. Bâbertî, delillerin hücciyeti için sadece peygamberin (mübelliğin) doğruluğunu ispatın yeterli olacağı kanaatindedir. Ona göre bunun için Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmeye gerek yoktur. Bunlar iman etmek cihetinden gereklidir. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 110-11.

⁴⁶³ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 22-23; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 146-147.

Fıkıh usulünün fıkıh/ahkâmdan istimdad edişine gelince, İbnü'l-Hâcib'e göre bu, hükümlerin "tasavvur"u cihetiyle olur ve böylece hükümlerin fıkıh usulü meselelerinde ispat (olumlama) ve nefyi (olumsuzlama) mümkün olur; aksi takdirde "devr" lazım gelir, yani tek tek her meseleye dair hükümlerin tasdik yoluyla bilinmesi kısır döngüye yol açar.⁴⁶⁴ Bu noktayı açan şârihlere göre fıkıh usulü fıkıhtan sadece tasavvurî mebdeler cihetiyle istimdad etmektedir. Çünkü hükümlerin bu ilimde ispat veya nefyedilebilmesi için öncelikle onların tasavvur edilmesi gereklidir. Zira örneğin "vücûb"u tasavvur etmeksizin ne vücubun delilden çıkarılması ne de "Emir vücûb içindir" hükmünün ispat edilmesi mümkün olur. Dolayısıyla delillerin zatî arazlarını incelemek ve bunların hükme delâletini bilmek "ahkâm-ı hamse"nin tasavvuruna bağlıdır. Bundan dolayı İbnü'l-Hâcib, hükümlerin tasavvurlarını fıkıh usulünün mebdeleri arasında kabul ederken hükümlerin mahmulleri olan tasdikleri bu ilmin mebdelerinden saymamaktadır.⁴⁶⁵

Şemseddin el-İsfahânî, fıkıh usulünün fıkıhtan istimdad ediş keyfiyetini ve bunun kısır döngüye yol açma ihtimalini daha ayrıntılı olarak şu şekilde ifade etmektedir: Usulcünün amacı, delillerden hüküm çıkarmanın keyfiyetini bilmeye yönelik olup hiç şüphesiz bunu yapabilmesi de hükümleri tasavvur yoluyla bilmesine bağlıdır. Çünkü hükümler, tıpkı "Emrin muktezâsı vücûbdur" ve "Nehyin muktezâsı tahrimdir" sözünde olduğu gibi ya fıkıh usulüne ait meselelerin mahmulleridir; ya da "Âm lafız tahsis edildiğinde, tahsisten sonra geride kalanlar hakkında hüccettir" sözünde olduğu gibi mahmullerin taalluk ettiği şeylerdir. O hâlde ispat veya nefyedilebilmeleri için hükümlerin tasavvur yoluyla bilinmesi gereklidir. Devre yol açacak olan şey, hükümlerin tasdik yoluyla bilinmesidir ki bu da, ya hükümleri, mükelleflerin fiillerine taalluk etmesi bakımından tasdik yoluyla tafsilî olarak bilmekle olur ya da hükümleri, usul meselelerinin mahmulleri veya bunların taalluk ettiği hususlar olması haysiyetiyle tasdik yoluyla bilmekle olur. Mükelleflerin fiillerine taalluk etmesi bakımından hükümlerin tafsilî olarak bilinmesinin, fıkıh usulü için mebde olmamasından dolayı bu, usul ilminin fıkıhtan istimdad ettiği bir şey değildir. Zira bu şekilde tasdik, fıkıh usulüne mevkuf bir ilim olan⁴⁶⁶ fıkha ait meseleler olduğundan, usul ilminin bunları istimdadda bulunması kısır döngüye yol açmaktadır. Aynı şekilde meseleler mebdelere dayandığı için, hükümleri usul meselelerinin mahmulleri veya bunların taalluk ettiği hususlar olması haysiyetiyle tasdik yoluyla bilmek de fıkıh usulü mebâdisi arasında değildir. Çünkü bu bir fıkıh usulü meselesi olup usulün kendi meselelerinden istimdad etmesi, kendisine dayandığı için imkânsızdır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla fıkıh usulünün fıkıhtan istimdad edişi, ne hükümlerin delillerden istifade etmesi bakımından ispat ve nefyinin tasdik yoluyla bilinmesi cihetiyle ne de hükümlerin fiillere

⁴⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 202; ayrıca bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 133-135; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 106; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 157-161.

⁴⁶⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 36-37; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 113; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 109-110; Teftâzânî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 107-108.

⁴⁶⁶ Bâbertî, hükümlerin tasavvuru bakımından ahkâmdan ibaret olan fıkıhın, fıkıh usulüne bu haysiyetle değil, hükümlerin delillerden çıkarılması hasysiyetiyle bağımlı bir ilim olduğunu ifade eder (Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 114).

⁴⁶⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 31-32; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 113-114.

taalluk etmesi haysiyetiyle olur. Çünkü ilkinde bu, fıkıh usulünün mebdelerinden ziyade meseleleri olurken ikincisinde, bu ilmin sonucunda ortaya çıkan fâidesidir.⁴⁶⁸ Hükümlerin bizzat kendisini yani hüküm olması bakımından hükmün varlığını tasdik yoluyla bilmek ise, kelâm ilmine ait bir mesele olup bunları bilmek fıkıh usulü mebdeleri arasında yer alır.⁴⁶⁹

Kutbüddin eş-Şîrâzî ise Âmidî'yi takiben usul ilminin fıkıhtan istimdad edişini, fıkıh usulü meselelerini izah etmeyi ve bir kuralın veya bir ifadenin doğruluğunu kanıtlamak ve bunları açıklamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla misal ve örnek (şevâhid) verebilmeyi mümkün kılacak miktarda fıkıh bilmek gerekliliğiyle açıklar.⁴⁷⁰

Diğer yandan Rükneddin el-Mevsîlî, fıkıh usulünün fıkıhtan istimdadı ile ilgili söyledikleri üzerinden İbnü'l-Hâcib'e bir itiraz yöneltir ve fikhî mebdâ/ahkâm başlığı altında ele alınan ve fıkıh ilmiyle alakalı oldukları söylenen mebdelerin aslında kelâm ve fıkıh usulü ilimleriyle ilgili meseleler olduğunu iddia eder. Bu itiraz şöyledir: İbnü'l-Hâcib'in ahkâmla kastettiği, ilgili yerde açıkladığı üzere hâkim, hüküm, mahkûm bih ve mahkûm aleyh bahisleridir. Hâkim ile Allah, mahkûm aleyh ile mükellef, mahkûm bihle fiiller kastedilmiş olup bu hususlar, bunların şartları ve hâlleri kelâm ilminde incelenir. Dolayısıyla fıkıh usulünün bu konuları istimdad etmesi, kelâm ilmine râci olduğundan, bunların kelâmî mebdeler kategorisi içerisinde düşünülmesi gerekir. Şer'î hükmün tarifi, vücûb, nedb, hürmet, kerâhet ve ibâha kısımlarına bölünmesi, bunların tarifi ve ahvâli ise fıkıh usulü içerisinde incelenen konular olup esasında bu ilmin meseleleri arasında yer almaktadır. Böyle olunca fıkıh usulünün bunları istimdad ettiğini söylemek doğru olmaz. Diğer bir itiraz ise, mantık ilmiyle ilgili olup Seyyid Rükneddin'e göre, eğer mantık fıkıh usulünün kendisine ihtiyaç duyduğu bir ilim ise, o zaman mantık ilminin de fıkıh usulünün istimdad ettiği ilimler arasında gösterilmesi gerekir; değilse İbnü'l-Hâcib'in yaptığına aksine mantıkla alakalı bahislerin bu ilim içerisinde ele alınmaması icab eder. Ona göre, burada fıkıh usulünün mantık ilmine muhtaç olduğunu ancak İbnü'l-Hâcib'in onu kelâm ilminde mündemiç olarak ele aldığını söylemek de anlamlı değildir. Çünkü mantık kelâm ilmi kapsamında değildir; aksine usul ilmi gibi kelâm da mantıkla ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷¹

Bu itirazlara şerhinde yer veren Şemseddin el-Kirmânî, bunları cevaplamaya çalışır. Kirmânî bu itiraza cevabında hâkim, mahkûm aleyh ve mahkûm bih başlığı altında incelenen meselelerin kelâm ilmine râci olmadığını, zira kelâmda bu konuların mükelleflerin fiillerine taalluk etmesi haysiyetiyle değil, dinî akideler olması cihetiyle incelendiğini ifade eder. Yine ona göre, bir şeyin fıkıh usulünde bilinmesi, o şeyin bu ilme ait bir mesele olmasını gerektirmez; bu bazen fıkıh usulünün mebdeleri de olabilir. Dolayısıyla bu noktada fıkıh usulünün meselelerinin mebdelerinden istimdad ettiği söylenebilir. Hatta kendisinden istimdadda bulunulan bazı meselelerin iki yönünün

⁴⁶⁸ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 111.

⁴⁶⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 32; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 160-161.

⁴⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 22; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 35-37.

⁴⁷¹ Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 212-214.

bulunması itibariyle bazı meselelerin diğerlerinden istimdad etmesi de mümkündür. Yani bazı meseleler bir bakımdan fıkıh usulünün meseleleri iken bir bakımdan da başka meselelerinin mebdeleri olur. Kirmânî, mantık ilmiyle ilgili itiraza cevabında, Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki "Mantık ilminde vech-i delil ile vech-i tarif ve bunların şartlarından bahsedilir ki, bunlar da kelâm ilmine dâhildir." şeklindeki ifadesine⁴⁷² atıfta bulunarak mantığın kelâm ilmi kapsamında ve onun meselelerinden olduğunu iddia eder ve mantığın, kelâmın kendisine muhtaç olduğu ve mebdelerini aldığı bir ilim olması halinde ondan daha yüce bir ilim olma özelliğine sahip olacağını, bunun ise batıl olduğunu vurgular.⁴⁷³ Bu son hususa ilişkin olarak İcî ve Cürcânî gibi bazı kelimciler her ne kadar buna şiddetle karşı çıksa da Teftâzânî, tıpkı fıkıh usulünün Arabî ilimlerden istimdad etmesi ve mebdelerinin bir kısmının bu ilimlerde açıklanması gibi, şer'î bir ilmin mebdelerinin şer'î olmayan bir ilimde açıklanabileceği kanaatindedir.⁴⁷⁴ Buna göre kelam ilmi mantıktan bazı mebdelerini istimdad edebilir.

1. Kelâmî Mebdeler

Âmidî eserinde fıkıh usulünün kelâmî mebdeleri olarak *delil*, *nazar*, *ilim* ve *zan* terimlerini ele alır. O, fıkıh usulü için kelâm ilminden ihtiyaç duyulan mebdeler olarak sadece bu terimlerin tarifleriyle yetinir ve esasında kelâm ilmini ilgilendiren bu kavramların niçin fıkıh usulünde söz konusu edildiğinin gerekçesi olarak fıkıh usulünün "fıkıhın delilleri" olduğunu, bu hususta konuşabilmek için *delili* ve onun *ilim* veya *zan* ifade eden kısımlarını bilmeye ihtiyaç olduğunu, diğer yandan buna ancak *nazar* (akıl yürütme) vasıtasıyla ulaşabildiğine göre ayrıca nazarın da bilinmesi gerektiğini söyleyerek *delil*, *nazar*, *ilim* ve *zannın* anlamını "tasavvur" ve "tanım" cihetiyle açıklamak gerektiğini ifade eder.⁴⁷⁵ Bu gerekçelendirme Kutbüddin Şîrâzî, Allâme Hillî gibi bir çok şârih tarafından da aynen tekrar edilmiştir.⁴⁷⁶ Bu ifadelerden fıkıh usulü için gerekli olduğu mülâhazasıyla kelâmdan istimdad edilen bu bahislerin, kavram tarifinden ibaret olan tasavvurî mebdeler olduğu anlaşılmaktadır.

Âmidî'yi izleyerek fıkıh usulünün kelâmî mebdeleri olarak söz konusu kavramları tasavvur cihetiyle ele alan İbnü'l-Hâcib, ilk olarak *delil* kavramı üzerinde durmakta ve *delili* önce lafzî sonra da ıstılâhî olarak tanımlamaktadır. İbnü'l-Hâcib, *delilin* sözlükte "mürşid" (yol gösteren) ve "kendisiyle irşadın yapıldığı şey" olmak üzere iki anlamda kullanıldığını, mürşidin ise "nâsib (alâmeti koyan)" ve "zâkir" (zikreden/hatırlatan) anlamlarına geldiğini belirtir. Şîrâzî ve Sübkî gibi şârihler İbnü'l-Hâcib'in ifadelerini bu şekilde açıklarlar.⁴⁷⁷ Bununla birlikte onun *delilin* sözlük anlamıyla ilgili bu sözleri İsfahânî, İcî ve Bâbertî gibi şârihlerin de dikkat çektikleri üzere, "Delil

⁴⁷² Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Marife, I, 22.

⁴⁷³ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, vr. 9a-b.

⁴⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 182; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 152-153.

⁴⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11.

⁴⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 38-39; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 50.

⁴⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4; a.mlf., *Muhtasar*, I, 203; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 39-40; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 252.

sözlükte mürşid anlamına gelir, mürşid ise nâsib, zâkir ve kendisiyle irşadın vuku bulduğu şeydir” şeklinde de anlaşılabilir.⁴⁷⁸ Buna göre delil mürşid anlamında olup, verilen diğer mânalar bu kelimenin yüklendiği anlamları ifade eder.

Âmidî’nin delilin terim anlamıyla ilgili iki tarife yer vermesine karşın İbnü’l-Hâcib ilk ikisi mütekaddimîn, diğer ikisi ise muahhar dönem bilginlere ait olan dört tarif zikreder. Buna göre *delil*, fakihlerin ıstılahında “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey” şeklinde tanımlanmıştır. Delil ile ulaşılan sonuç, kesin bilgi (ilim) olabileceği gibi zan/nî bilgi de olabilir. Bu delilin geniş kapsamlı tarifi olup hem kat’î hem de zannî bilgi ifade eden delili kapsar. Âmidî’nin aktardığına göre fakihlerin örfünde delil, her ikisini de ifade edecek şekilde kullanılır. Ancak usulcüler bu ikisi arasında bir ayırım yapmışlar ve kesin bilgiye ulaştırana *delil*, zannî bilgiye ulaştırana da *emâre* demişlerdir. Buna usulcülerin kullanımında delil, daha dar kapsamlı olarak “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî sonucun bilgisine ulaşılması mümkün olan şey” anlamına gelir ve böylece zannî bilgi ifade eden emâre delil tanımının dışında kalır. Tanımdaki “haberî sonuç” (*matlûb-i haberî*) ifadesiyle yargısal/tasdikî bilgiler (yani hükümler) kastedilir ve bununla tanım ve betim ile elde edilen kavramsal/tasavvurî bilgiler tarifi dışında bırakılır.⁴⁷⁹

İbnü’l-Hâcib’in delille ilgili yer verdiği diğer iki tanım ise iki öncülün düzenlenmesi suretiyle yeni bir öncüle ulaşmayı ifade eder. Buna göre kimileri delili, “kendilerinden, başka bir öncül ortaya çıkan iki ya da daha fazla öncül (*kavl*)” şeklinde tanımlamıştır. Kimileri de delili, “bizatihi başka bir öncülü gerektiren iki ya da daha fazla öncül” şeklinde tarif etmiştir. Bu tanımına göre delil mantikî kıyasın dört şeklini ve istisnai kıyası içermektedir.⁴⁸⁰ İcî bu üçüncü tanımın mantıkçıların delil tanımı olduğunu ifade eder. Buna mukabil Bâbertî, bahsi geçen bu tanımlardan ilk ikisinin sırasıyla mütekaddimîn dönemi fukaha ve mütekellimîne (kelamcı usulcülere), son ikisinin ise muahhar dönem fukaha ve mütekellimîne ait tanımlar olduğunu kaydeder.⁴⁸¹

İbnü’l-Hâcib *nazar* kavramıyla ilgili Kâdı Bâkılânî’ye ait olduğu anlaşılan şu tanımı benimser: “Nazar, kendisiyle bir bilginin veya zannın talep edildiği fikirdir.” Kutbüddin Şîrâzî, bu tarifi şerh ederken şu açıklamalarda bulunur: Fikir bazen zihnin bilkuve hareketi için kullanılır ve zihnin hareketi mâkullerde olduğunda fikir, duyulurlarda olduğunda tahayyül adını alır. Fikir bazen de zihinde meydana gelmiş olan bilgilerden tahsil edilmek istenen bilgilere intikali ifade etmek için kullanılır. Bu kendisiyle bir bilgi veya zannın talep edildiği fikir demek olur ve bu durumda nazar adını alır. Şîrâzî bu tanımın, sahih veya fasit olsun hem tasavvurlara hem de tasdiklere ulaştıran nazarı kapsadığını belirtir.⁴⁸² Âmidî’nin bazı sorunlarından dolayı Bâkılânî’ye ait bu tanımı yeterli

⁴⁷⁸ Şârihlerin bu konudaki değerlendirmeler için bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 33-34; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 124; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 114-115.

⁴⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 23-24; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 203-204; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 39-41.

⁴⁸⁰ Söz konusu tanımlarla ilgili daha fazla bilgi için bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 35-37.

⁴⁸¹ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 124; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 116.

⁴⁸² Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 44-45.

görmeyerek yeni bir tanım yapmış olmasına rağmen, öyle görünüyor ki ne İbnü'l-Hâcib ne de şârihi Şîrâzî onun bu tanımını benimsemiştir.⁴⁸³

İbnü'l-Hâcib, kelâmî ilkeler kısmında delil ve nazar terimlerinin ardından “bilgi” (*ilm*) kavramını ele alır. Bilgi çok anlamlı bir kelime olup geniş anlamıyla bütün bilme durumlarını kuşatır.⁴⁸⁴ Dar anlamıyla bilgi, “kesin bir gerektirici nedeniyle sabit, örtüşen, kesin inanç”, “gerçeğe mutabık kesin inanç” ve “meleke” gibi anlamlara gelir.⁴⁸⁵ Bu anlamda bilginin hakikati ve tanımlanması hususunda ihtilaf edilmiş ve farklı tanımları yapılmıştır. Şemseddin el-İsfahânî bu ihtilafın nedeni olarak bilginin kapalı olmasını değil, bilakis oldukça açık olmasını gösterir.⁴⁸⁶ İbnü'l-Hâcib geleneğe uyarak öncelikle bilginin zorunlu mu yoksa nazarî mi olduğu noktasındaki tartışmalara değinir. İlk görüşün savunucusu olan Fahreddin er-Râzî, bilgi hakkındaki tasavvurumuzun zorunlu olduğunu, zira bilgi dışındaki şeylerin ancak bilgi aracılığıyla bilindiğini, dolayısıyla kendisinden başka bir şeyle bilgiyi tarif etme girişiminin kısır döngüye yol açacağını ifade eder. Ayrıca herkesin kendi varlığına dair bilgisinin zorunlu ve apaçık (*bedîhî*) olduğunu ve her insanda kendi varlığına dair meydana gelen bu özel bilginin mutlak bilgi tarafından öncelendiğini ileri sürer.⁴⁸⁷ İbnü'l-Hâcib bilginin meydana gelişi ile onun tasavvurunun farklı şeyler olduğunu öne sürerek bu görüşü reddeder. Ona göre bilgi kavramının tasavvuru, kendisinden başka bir şeyin tasavvuruyla oluşur. Bilginin dışındaki şeyin tasavvuru ise, bilginin tasavvuruyla değil, o şeye ilişkin bilginin kişide meydana gelmesiyle oluşur. Dolayısıyla kısır döngü olmaz. Diğer taraftan zorunlu olan, kişinin varlığına dair bilgisinin meydana gelmesidir. Bir şeyin meydana gelmesi ise o şeyin tasavvurundan başka bir şey olup tasavvurunu gerektirmediği gibi tasavvurunun takaddümünü de gerektirmez.⁴⁸⁸ Sübkî de Râzî'nin *el-Mahsûl*'de bilginin tanımlanamayacağını değil, zorunlu olduğu görüşünü ileri sürdüğünü söylemektedir.⁴⁸⁹ Seyyid Şerif Cürcânî'nin aktardığına göre ise er-Râzî bilginin zarurî olduğu görüşünden döndükten sonra bilgiyi, “bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inanç” olarak tanımlamıştır.⁴⁹⁰

Cüveynî ve Gazzâlî bilginin zorunlu olmayıp nazarî olduğunu ama hakikatini ortaya koyacak şekilde cins ve faslını kuşatan özlü bir ifadeyle tanımlanmasının son derece güç olduğunu, bu yüzden bilginin ancak *taksîm* (bölümleme) ve *misâl* (örnekleme) yoluyla tanımlanabileceğini söylerler.⁴⁹¹ Bilginin nazarî ve dolayısıyla tanımlanabilir olduğunu düşünenler ise bilginin terim mânası üzerinde

⁴⁸³ Âmidî'nin nazar kavramıyla ilgili tanımı için bk. *el-İhkâm*, I, 25.

⁴⁸⁴ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, ed. M. Cüneyt Kaya, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, İstanbul: Klasik, 2015, s. 28.

⁴⁸⁵ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 120; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 14, 20; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 243; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 64.

⁴⁸⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 39.

⁴⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1404/1984, s. 144-145, 148-149; ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 156-160.

⁴⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4-5; a.mlf., *Muhtasar*, I, 204-205.

⁴⁸⁹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 260; ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85-86.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 168-169.

⁴⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 77; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 258-259.

ihtilaf etmiş ve birbirinde farklı tarifler yapmışlardır. Ancak bu tanımların çoğu kusurlu olup kabul görmemiştir.⁴⁹² Bilginin tanımlanabilir olduğunu savunan İbnü'l-Hâcib'e göre yapılan tarifler arasında bilginin sahih tanımı şöyledir: Bilgi, “çelişğe muhtemel olmayan bir temyiz gerektiren bir sıfattır.” Daha ziyade kelimciler tarafından tercih edilen bu tanıma göre duyuların idraki de bilginin tanımına dâhil olmaktadır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi duyuların idrakini bilgi olarak kabul edenler⁴⁹³ bu tanımla yetinmişlerdir. Şîrâzî'ye göre duyuların idraki, çelişğe ihtimal kalmayacak şekilde ayırtırmayı gerektiren şeylerden olmadığı için bunların bilginin kapsamına girmesi tartışmalıdır. Zira duyu bir şeyi, olmadığı hal üzere idrak edebilir. Bundan dolayı duyuların idrakini tarifi dışında bırakmak isteyenler bu tanıma “mâna ile ilgili şeylerde” (umûr-u mâneviyye) kaydı ilave etmişlerdir. Bu durumda duyuların idraki bilgi tanımının dışında kalır.⁴⁹⁴

Âmidî kelâmî mebdâî arasında son olarak *zan* kavramını ele alır ve zannı “kesinlik olmaksızın, nefiste bir şey hususunda mevcut iki ihtimâlden birinin diğerine daha ağır basmasından ibarettir” şeklinde tanımlar.⁴⁹⁵ İbnü'l-Hâcib Âmidî'nin bu tanımına değinmeksizin kendisinden bilgi, sahih ve fasit inanç, zan, şek ve vehim gibi kavramların tanımlarının açığa çıkacağı bir bölümlemeye (taksim) başvurur. O, bu taksimin hareket noktası olarak “hüküm ifade eden zikrin (*ez-zikrû 'l-hükmî*) kendisinden kaynaklandığı şeyi”, *Müntehâ*'daki tabiriyle “nefsî zikri” (*ez-zikrû 'n-nefsî*) esas alır.⁴⁹⁶ Şîrâzî'nin açıklamalarına göre İbnü'l-Hâcib'in hüküm yerine bunu taksimin başlangıç noktası olarak alması, bu şeyin taksim yapılan bu altı kavram arasında müşterek olması nedeniyledir. Zira şek ve vehim de dâhil burada açıklanan kavramların her biri ondan neşet eder. Şârih bu şeyin, gerçekte hüküm olmasa da hükme benzeyen bir şey olduğunu söyler. Ona göre bu şey, kayıtlamalı (takyîdî) mürekkebe (örneğin “düşünen canlı”) gibi tasavvurî şeyleri de içerdiği için yalnızca tasdikî bilgiye

⁴⁹² Bilgi (ilim) kavramının analizi ve klasik literatürde çeşitli açılardan yapılmış on beş kadar bilgi tanımının sıralanışı ve değerlendirilişi için bk. Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, I, 3-4.

⁴⁹³ Sübkî, bu görüşün Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin önceki görüşü olduğunu, sonraki görüşünde duyuların idrakini bilgi kabul etmediğini aktarır. Bk. Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, I, 268.

⁴⁹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 4-5; a.mlf., *Muhtasar*, I, 205-206.

⁴⁹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Hâcib'in burada kullandığı “hükümî zikir” ve “nefsî zikir” tabirleri şârihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Şârih Şemseddin el-İsfahânî ilkinin haber mânasına delâlet eden haberî kelâm; ikincisini ise haberî kelâmın mefhûmu olarak izah ederken Beyzâvî hükümî zikrin kendisinden kaynaklandığı şeyi “zihnî hüküm” şeklinde açıklar (Beyzâvî, *Mirsâd*, I, 255; İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, I, 52). İcî bu iki ifadeyi şöyle örneklendirmektedir: Meselâ “Zeyd ayaktadır” veya “Zeyd ayakta değildir” dendiğinde bir hüküm zikredilmiş olur. Bu, hüküm ifade eden bir zikir (zikr-i hükümî) olup zihindeki bir şeyin olumlanması veya olumsuzlanmasından haber verir. Zihindeki bu şey, hükümî zikrin kendisinden kaynaklandığı şey olup, bazen nefsî zikir olarak da isimlendirilir (İcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, I, 210). Teftâzânî *Şerhu 'l-Muhtasar*'a yazdığı *Hâşiye*'de İcî'nin bu ifadelerine şöyle bir izah getirir: Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin benimsediği görüşe göre tasdik, ilim, zan, inanç, şek ve vehim kısımlarına ayrılır. Şek ve vehmin tasdik kısımları kabul edilmesi, gerçeğe aykırı olunca İcî, hükümî zikrin kendisinden kaynaklandığı şeyin, şek ve vehmi de kapsadığını, dolayısıyla hüküm ve tasdikten daha genel olduğunu ileri sürmüştür. Allâme Şîrâzî ise bu şeyin kayıtlamalı (takyîdî) mürekkebe nispet gibi tasavvurî şeyleri de içerdiğini iddia etmiştir. Ancak Teftâzânî'ye göre Şîrâzî'nin anladığı şekliyle bu, ilmin tasavvur ve tasdik şeklinde ayrılan iki kısmı ile tasdik kısımları dışında kalan üçüncü bir anlamı olup henüz bunu tanımlayan herhangi bir ıstılah orta konulmuş değil. Yine Teftâzânî'nin aktardığına göre şârihlerin cumhuru hükümî zikri, nispeti de içeren lafzî kelâm; nefsî zikri ise nefsî kelâm olarak yorumlamışlardır. İcî ise hükümî zikri zikredilen hüküm, hükümî zikrin kendisinden kaynaklandığı şeyi ise aklî (ma'kul) hüküm olarak açıklamıştır (Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Muhtasar*, I, 211).

tahsis edilemez. Bundan dolayı İbnü'l-Hâcib şek ve vehmi kapsamadığı ve bütün bu kavramlar arasında ortak olmadığı için “hükümün kendisinden kaynaklandığı şey” tabiri yerine “hüküm ifade eden zikrin (zikr-i hükmî) kendisinden kaynaklandığı şey” ibaresini kullanmayı tercih etmiştir. Ancak şek ve vehmi hüküm olarak görenler bu ikisini tasdikî bilginin altına yerleştirmişlerdir.⁴⁹⁷ Anlaşılan o ki bu tercihiyle İbnü'l-Hâcib şek ve vehmi tasdikî kısımları olarak gören Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinden ayrılmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in yaptığı bu bölümlemeye göre örneğin “Zeyd ayaktadır” veya “Zeyd ayakta değildir” sözü gibi olumlama veya olumsuzlama şeklinde zikredilen bir hükümün kendisinden kaynaklandığı zihni hükümün (nefsî zikrin) taalluk ettiği şey (yani zihinde bulunan “Zeyd ayaktadır” sözünün tarafları [mevzu ile mahmûl] arasındaki nispet) ya bir yönüyle çelişğe muhtemel olur veya çelişğe muhtemel olmaz. İkincisi olursa bu *bilgidir (ilim)*. İlki olursa bu ya zikreden kimsede onu varsaydığında çelişğe muhtemel olur veya böyle olmaz. İkincisi olursa, yani zihnin hükmünün taalluk ettiği şeyi varsaydığında zikreden kimsede çelişğe muhtemel olmazsa bu *inanç (itikad)* olur. İnanç vakıaya mutabık ise sahih, mutabık değilse fasit olur. Birincisi olursa bu ya çelişğe muhtemel olur, bu râcih (baskın, tercihe layık) olandır veya böyle olmaz, aksine mercûh veya müsâvi olur. Tercih edilen tarafa, *zan*; terkedilen tarafa (mercûh) ise *vehim* denir. Baskın taraf ile diğer taraf eşit olursa *şek* adını alır. Böylelikle bölümlemenin sonucunda bu kavramların her birinin tanımı da ortaya çıkmış olur. Örneğin buna göre bilgi, taalluk ettiği şeyin bir yönüyle çelişğe muhtemel olmadığı nefsi zikir yani zihinde bulunan bir mâna demek olur.⁴⁹⁸

İbnü'l-Hâcib bilgi ve ilgili terimleri tanımladıktan sonra bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayırır ve bunların her birini zarurî ve matlub bilgi (araştırma yoluyla talep edilen) şeklinde bir ayırıma tabi tutar. Tasavvurun matlub çeşidi tanım yoluyla elde edilirken, tasdikî matlub çeşidi delil yoluyla elde edilir. Onun kelâmî mebdeler başlığı altında buradan itibaren ele aldığı konular doğrudan mantık ilmini ilgilendiren bahislerdir. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Hâcib Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da yapmış olduğu gibi usul eserinde mantık ilmine dair bir özete yer verir. Bilindiği üzere Gazzâlî kitabının başına mantık bahislerini özetleyen bir mukaddime koymuş ve fıkıh usulüne bir ilave mesabesinde gördüğü bu mukaddimenin sadece bu ilme mahsus olmadığını, bütün ilimlerin mukaddimesi olduğunu, ayrıca bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimsenin bilgisine güven olmayacağını belirtmiştir.⁴⁹⁹ İbnü'l-Hâcib, fıkıh usulü yazımında ilk defa Gazzâlî'nin başlatıcısı olduğu⁵⁰⁰ ve çağdaşı Hanbelî usûlcü İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) de *Ravzatü'n-nâzir* adlı eserinde sürdürdüğü⁵⁰¹ bu uygulamayı devam ettirmiştir. Ancak o, mantık özetini Gazzâlî ve onu takiben İbn Kudâme'nin yaptığı gibi fıkıh usulü eserinin başına müstakil bir mukaddime koymak şeklinde değil, mebdâî çatısı altında yerleştirerek kelâmî mebdelere ait kısımda ele almıştır. Böylece fıkıh usulü tarihinde Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı ile başlamış olan usul eserlerinin baş tarafına esas bahislerle

⁴⁹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 60-62.

⁴⁹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 5; a.mlf., *Muhtasar*, I, 206; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 63.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 30.

⁵⁰⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 101.

⁵⁰¹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr Abdülkerim b. Ali en-Nemle, Riyad: Dârü'l-âsime, 1998, I, 64-144.

ilişkisi doğrudan kurulmaksızın mantıkla ilgili bir mukaddime koyma geleneğini bir bakıma değiştirmiş ve bunu mebâdî arasında belli bir yere oturtmuştur.⁵⁰² Onun fıkıh usulü tarihinde mantık bahislerini kelâmî mebdeler bünyesine katarak mebâdî çerçevesinde inceleme şeklinde başlatıcısı olduğu bu uygulama, gerek şârihleri gerekse de Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi⁵⁰³ bazı muahhar usulcülerce de takip edilmiş, özellikle *el-Muhtasar* üzerine yazılan çok sayıda şerh ve hâşiye vasıtasıyla yaygınlık kazanmıştır.

İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü eserinde mantık ilmiyle ilgili bir özetle yer vermesi bazı şârihleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Aklî ilimlerde allâme kabul edilen ve bilhassa bu alanlarda telif ettiği eserleriyle öne çıkan Kutbüddin eş-Şîrâzî, düşünme faaliyetinde zihni hata ve yanlışla düşmekten koruyan bir âlet ilmi olarak mantığın ameli ve nazarî bütün ilimler için önemini kabul etmekle birlikte⁵⁰⁴ bu ilme ait meselelerin mebâdî çerçevesinde olsa bile fıkıh usulünün bünyesine dâhil edilmesini ve bu ilmin çatısı altında genişçe ele alınıp incelenmesini doğru bulmaz. Bu karşı çıkışın altında yatan temel sebep, mevzu ve metot bakımından farklı iki ilmin ve bunların meselelerinin birbirine karıştırılmasından duyduğu endişe ve rahatsızlıktır. Şîrâzî bu yaklaşımı eleştirmekle birlikte, eserinde İbnü'l-Hâcib'in özet olarak sunduğu mantıkla alakalı bahisleri şerhetmeyi de ihmal etmemiştir. Ancak bu kısmı şerh ederken konulardan genel olarak İbnü'l-Hâcib'in temas ettiği kadarıyla bahsedeceğini, başka konulara girmeyeceğini, ihtiyaç duyulan ve ihmal edilmemesi gerektiğini düşündüğü konulara ise yüzeysel değineceğini, zira bu konularda daha derinlikli açıklamanın kendi yerine yani konuyla ilgili detaylı bilgiler içeren eserlere uygun düşeceğini de ayrıca belirtir.⁵⁰⁵ Mantık ilminde yetkin bir isim olarak Şîrâzî'nin buradaki yaklaşımı, daha ziyade müstakil bir disiplin olarak gördüğü mantık ilminin meselelerinin fıkıh usulüne karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektir. Eserini başka bir metne tâbi olarak oluşturduğu için de bütünlüğü bozmamak adına bu kısmı kitabından çıkarmamış ve bu bahisleri şerh etmeye devam etmiştir.

Öte yandan şârih İsfahânî İbnü'l-Hâcib'in kelâmî mebâdî çatısı altında yer verdiği konuların tamamının kelâma ait mebdeler olmadığını söyler. Ona göre bu başlık altında ele alınan delil bahsi ile mantıkî kaideler kelâma mahsus olmayıp, bunların kelâma nispetiyle fıkıh usulüne nispeti eşittir. Zira mantık bütün kesbî ilimlerin âletidir. Bu konuda öğrencisi Bâbertî de onunla hemfikirdir.⁵⁰⁶

⁵⁰² Bu konuda daha önce yapılmış bir değerlendirme için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 173.

⁵⁰³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, I, 49-80; Fıkıh usulü ve mantık ilmi arasındaki ilişkinin Molla Fenârî'nin merkeze alınarak incelendiği nitelikli bir çalışma için bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü ve Klasik Mantık Molla Fenârî Merkezli Bir Okuma*, Ankara: İlâhiyât, 2020.

⁵⁰⁴ Şîrâzî *Şerhu'l-Muhtasar*'dan sonra (694/1295'te) kaleme aldığı *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* adlı eserinde mantık ilminin ilimlerin tahsilindeki önemine özellikle vurgu yapmıştır. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 28.

⁵⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64-66; ayrıca bk. I, 78, 108, 123, 128, 132, 174.

⁵⁰⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 33; Bâbertî, *el-Rudûd*, I, 115, 202.

Şemseddin el-Kirmânî ise bunların kelâma mahsus olmadığı noktasından İsfahânî'ye itirazda bulunur ve mantikî kaidelerin kelâmın bir cüzü olduğunu söyler.⁵⁰⁷

2. Lügavî Mebdeler

İbnü'l-Hâcib, fıkıh usulünün kelâm ilminden istimdad ettiği mebdelerini ve mantık kaidelerini zikrettikten sonra bu ilmin dille ilgili mebdelerini ele alır. Bu konuları anlatmaya girişmeden önce Âmidî'nin yaptığı gibi dil bahisleri için genel bir giriş ve çerçeve olarak dilin önemini temellendiren bir mukaddimeye yer verir. Buna göre dil, insanlar arası iletişim için ilâhî bir lütuf olarak *ihdas* edilmiştir.⁵⁰⁸ Çünkü doğası gereği medenî bir varlık olan insan, birlikte yaşamaya mecbur oluşu nedeniyle iletişime muhtaç olduğundan bunu sağlayacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu da insan dilinden başka bir şey değildir. Onun, “Lügavî vaz‘ları ihdâs etmesi Allah Teâlâ’nın lütuflarındandır” sözüyle tek bir cümle olarak ifade ettiği bu husus, *el-Muhtasar* şârihi Tüsterî tarafından şu ifadelerle açıklanır:

“Bil ki; insan, hayatı boyunca gerek duyacağı yeme, içme, giyinme ve benzeri temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayıp yaşamını sürdüremez. Çünkü bir insan, bütün vaktini herhangi bir alanda ihtiyaç duyduğu şeyleri elde etmeye adasa bile yine de ömrü onları elde etmeye yetmez. Bu durum apaçık ortadadır. Böylece hemcinsi olan öbür insanların teâvün ve yardımına ihtiyaç duyar ki bununla da geçimlerini sağlama konusunda birbirleriyle sırt sırta verip karşılıklı yardımlaşsınlar. Karşılıklı yardımlaşma (*tezâhür*) ise, birinin ötekisinin zihninde olana (zamîr) vakıf olmasına bağlıdır. Bunun için ise bir araç (tarîk) gerekir. Hal böyle olunca Yüce Yaratıcı geniş lütfuyla ihsanda bulunmuş ve kendisi sayesinde bildirişim (*teârûf*) kurabilsinler diye lügavî vaz‘ları (*mevzûât-i lügaviyye*=dilte vazedilenler) meydana getirmiştir. Dilin umumi faydası şudur ki işaret, alamet ve benzerlerinin aksine, ister soyut (*mücerred*) veya somut (*maddî*) olsun hem mevcûdları isterse mümkün veya mümteni’ olsun hem de ma’dûmları kapsamaktadır. Bunlar [lügavî vaz‘lar=harfler veya lafızlar] insanın zorunlu nefesine (nefs-i zarûrî) ilişkin nitelikler olduğu için bunlarla doğrudan doğruya ve zahmetsiz/kolayca [iletişim kurmak, işaret, alamet vb. vasıtasıyla iletişim kurmaktan] daha rahattır. “İnsan doğası itibarıyla medenîdir” (*el-insân medenî bi’t-tab’*) sözünün anlamı da bundan ibarettir. Yazar [İbnü'l-Hâcib], “Lügavî vaz‘ları ihdâs etmesi Allah Teâlâ’nın lütuflarındandır.” (*Ve min lutfillâhi Teâlâ ihdâsü'l-mevzûât-i lügaviyye*) sözüyle bu hususa işaret etmiştir.”⁵⁰⁹

İbnü'l-Hâcib, bu mukaddimenin ardından lügavî mebdâî başlığı altında ele aldığı konuları dört kısma ayırır: Dilin/dilde vazedilenlerin tanımı, kısımları, vaz‘ın başlangıcı, yani ilk vazedilişin tevkîfî bir ıstılâhî mi olduğu (dillerin kökeni) ve dili/dilde kullanılan kelimeleri ve kuralları bilme yolları. İbnü'l-Hâcib dili (*mevzûât-i lügaviyye*), “bir mâna için vazedilmiş bütün lafızlar” [كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ]

⁵⁰⁷ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 143.

⁵⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 16; *Muhtasar*, I, 220.

⁵⁰⁹ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 242-241; Antik Yunan filozoflarından itibaren çeşitli vesilelerle dile getirilen bu düşünce, *Mukaddime*'nin Prizâde çevirisinde şu şekilde ifade edilir: “Usul-i fıkıh ilminde nâsın tekellüm ettiği lügatleri isbat siyâkında ulemâ-yi fenn-i usûl dediler ki çün ki tevâif-i beniâdem tahsil-i kût ve kesb-i meâş ile hayât-ü bekâlarında birbirlerine mu’âvenete muhtaç oldukları cihetle vech-i arzda ictimâ’a mecbûl olmalarıyla kalplerinde muzmer olan murâd u maksûdlarını birbirlerine ifâde vü tefhîm iktizâ edip ve herhâl âğrâzlarından bir şey ile ta'bîre muhtâc olmuşlardır. Eğer ahresler ve bi-zebânlar gibi işârât-ı muhtelif ile murâdlarını edâ etseler cümle a'zâ vü cevârihlerini tahrik ile su'ûbet mukarrer ve ehaff-i a'zâ olan lisânı isti'mâlde sühulet muhakkak olmakla elfâz-ı muhtelif ve ibârât-ı mütenevvî'a ile murâdlarından ta'bîri ihtiyâr edip her tâife muhâvere ve mükâlemelerinde bir türlü lügât ile tekellüm ettiler, diye lügât ü elfâzın vücûd ve sübutunu beyân eylediler.” Bk. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, I, 157-158.

شكلى تانىملار.⁵¹⁰ Şarihlerin açıklamalarına göre tanımda yer alan küll (her biri, hepsi, bütünü, tamamı) ifadesiyle ayrı ayrı her bir lafız değil, “küll-i mecmûi” yani lafızların toplamı, bir bütün olarak mecmûu kastedilir.⁵¹¹ Şârih İsfahânî, tanımdaki “lafız” ve “mâna” sözcüklerinin master olduğunu ve lafızlar ve mânalar şeklinde çoğul olarak kullanıldığını belirtir. Buna göre lafız burada “melfûz” (konuşulan) mânasındadır.⁵¹²

2. 1. Elfaz Taksimi

İbnü'l-Hâcib dille ilgili ilkeleri ele aldığı kısımda lafızları farklı açılardan tasnife tâbi tutmuştur. *el-Muhtasar* şârihi Hillî lafızların, delalet ettikleri mâna ile olan ilişkileri, birbirlerine olan nispetleri ve bizzat kendileri bakımından kısımlara ayrılabileninden bahseder.⁵¹³ İbnü'l-Hâcib lafız ilk olarak bizzat kendileri bakımından sınıflandırarak, müfred ve mürekkeb kısımlarına ayırır, daha sonra bunları da kendi içinde alt bölümlere taksim eder. Müfred lafızla ilgili biri nahivcilere, diğeri mantıkçılara ait iki tanım zikreder. Dilciler müfredi “tek bir kelime ile telaffuz edilen lafız” şeklinde tanımlamışlardır.⁵¹⁴ İbnü'l-Hâcib de bu tanımlı benimsemiştir. Mantık âlimleri ise müfredi, “bir

⁵¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 16; a.mlf., *Muhtasar*, I, 220; [أما هذا: كل لفظ وضع لمعنى] Tanımda yer alan “küll” (her biri, hepsi, bütünü, tamamı) ifadesiyle tek tek her lafız değil, “küll-i mecmûi” yani lafızların toplamı kastolunmaktadır. Nitekim şarihlerin açıklamalarına göre de “mevzûât-i luğaviyye” ile lafızların ayrı ayrı her bir ferdi değil, bir bütün olarak mecmûu kastedilir (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 183-184; Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 297; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 243; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 150). Ayrıca İsfahânî, tanımdaki “lafız” ve “mâna” sözcüklerinin master olduğunu ve lafızlar ve manalar şeklinde çoğul olarak kullanıldığını belirtir. Buna göre lafız, “melfûz” (konuşulan) manasındadır (*Beyânü'l-Muhtasar*, I, 151; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 288; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 205).

⁵¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 16; a.mlf., *Muhtasar*, I, 220; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 183-184; Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 297; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 243; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 150.

⁵¹² *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 151; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 288; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 205

⁵¹³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 132.

⁵¹⁴ İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği dilcilere ait bu tanımın [المفرد: اللفظ بكلمة واحدة] izahı noktasında şârihler arasında bir farklılığın olduğu dikkat çekmektedir. Zira bir grup şârih tanımda geçen “lafız” sözcüğünün ism-i mef'ûl anlamında kullanıldığını düşünmekte ve bu sözcüğü “melfûz”, yani konuşulan, telaffuz edilen şey olarak açıklamaktadır (bk. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 439; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 351; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 291; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 205-206; Cürcânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ*, I, 441). Buna karşılık, “el-lafız” sözcüğünün cins isim, başındaki harf-i ta'rîfin de ahd için olduğunu düşünen kimi şârihler söz konusu tanımın, “tek bir kelimeden ibaret olmak şartıyla bir manaya vazedilmiş lafız” şeklinde anlaşılmasında ısrar ederler. Onlara göre “tek bir kelime” denmesi de müfredin vazedilmiş iki kelime içermemesi, böylece mürekkeplerden ayrılabilmesi içindir (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 186; Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 298; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 152; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 291). “Lafız” sözcüğünü masdar anlamında alan ve “telaffuz” kelimesi ile açıklayan Hillî ve Tüsterî gibi şârihlere göre ise müfred, “bir manaya vazedilmiş tek bir lafız ile telaffuz etmek” demektir [معناه هو التاللف بلفظ موضوع بشرط أن يكون واحداً] (bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 245; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 132). Ne var ki, Şîrâzî, Ruhûnî, Bâbertî ve Cürcânî gibi şârihler buna karşı çıkar ve bu yorumu doğru bulmayarak tenkit ederler. Zira onlara göre müfred demek kelime ile telaffuz etmek demek değildir; kelimenin ta kendisidir (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 186; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 291; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 206; Cürcânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, I, 441). Bir başka şârih Rükneddin el-Mevsîlî, İbnü'l-Hâcib'in müfred tanımının tartışmalı olduğunu, “lafız” sözcüğünün gerek masdar gerekse de ism-i mef'ûl anlamında alınmış olsun her iki durumda da bu tanımın fasit olacağını belirtmektedir (Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 298). Beyzâvî ise, İbnü'l-Hâcib'in müfredi tanımlarken tarifte müfredle eşanlamlı olan ve ondan daha açık olmayan “kelime” sözcüğünü kullanmasını gerekçe göstererek mezkûr tanımlı yerinde bulmaz ve tenkit eder. Zira İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye*'de tanımladığı şekliyle kelime مفرد لمعنى مفرد yani “bir mânaya vazedilen müfred bir lafız” ya da “müfred olan bir mânaya vazedilen lafız” demektir (bk. İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, Mektebetü'l-Buşrâ, 2011, s. 7-8). Tanımda yer akab مفرد kaydı ile ilgili bir ihtilaf söz konusu olup kısaca ifade etmek gerekirse “müfred” sözcüğü mecrur olup “mâna” kelimesinin sıfatı olabileceği gibi, merfu olup “lafız” kelimesinin sıfatı da olabilir. Molla Câmî, her ne kadar مفردا şeklinde hattın yazılışı izin vermese de [مفردا] lafzının tahtında gizli olan zamirden

mânaya vazedilmiş olan ve cüzü mânasının cüzüne delâlet etmeyen lafız” şeklinde tarif etmişlerdir. Mürekkebe her iki tarife göre de müfredin mukabili anlamdadır.⁵¹⁵ Buradan hareketle İbnü'l-Hâcib'in vaz'ın sadece müfredlere has bir durum olmadığı, müfred lafızlar gibi mürekkebe lafızların da vaz'a konu olduğu (mevzû) görüşünü benimsediği söylenebilir.⁵¹⁶ Mürekkebe lafzın vaz'a konu olmasından kasıt, lafzın parçalarının anlamın parçaları karşılığında vazedilmiş olmasıdır.⁵¹⁷

Müfred ve mürekkebin tarifinden sonra müfred lafzı kendi içinde farklı açılardan üç farklı tasnife tâbi tutar. Müfred lafzı / kelimeyi⁵¹⁸ ilk olarak isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayırarak, aynı zamanda bunların tanımlarını ortaya koyar. Buna göre müfred bir lafız, herhangi bir zamanla ilişkilendirilmeden kendi nefsinde bir anlama delalet ediyorsa buna isim,⁵¹⁹ anlama delaletinde üç zamandan birine bağlıysa fiil, başlı başına bir anlama delalet etmiyorsa harf denir. Harf başkasında ortaya çıkan bir mânaya delalet ettiğinden kelimada bir cüz oluşturabilmesi için bir isme veya fiile ihtiyaç duyar.⁵²⁰ Bu kısımlardan her biri şer'î delillerde vâki olduğuna göre bunlar usûlcünün bilmesi gerekli olan konular arasında yer almaktadır.

İbnü'l-Hâcib ikinci olarak lafzı delalet ettiği mânası ile ilişkisi bakımından tasnife tabi tutar. Lafzın mânaya delaleti ya vaz' ya akıl ya da tabîi yolla olur. Dil; İbnü'l-Hâcib'in de işaret ettiği üzere mânaya vaz' vasıtasıyla delalet eden lafızlardır.⁵²¹ Vaz' ise bir şeyi başka bir şeye, ilki söylendiğinde ikincisinin de anlaşılacağı bir şekilde tahsis etmektir.⁵²² Vaz', aynı zamanda delaleti istilzam eder. Delâlet, “bir şeyin, kendisinin anlaşılmasından başka bir şeyin anlaşılması hasıl olacak halde olmasıdır.” Birinci şeye *dâll* yani delâlet eden ikinciye *medlûl* denir. Delalet, lafzî (sözlü) ve gayr-ı lafzî (söz dışı) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer delalet eden lafız ise delâlet lafzidir, değilse gayr-ı lafzidir. Başka bir ifadeyle lafzın delaletinden anlaşılan mâna, müsem mânanın (isimlendirilen)

veya [معنى] lafzından hal olarak nasbının da caiz olabileceğini söyler (bk. Abdurrahman Câmî, *Kâfiye Şerh* s. 30; a.mlf., *Mîrsâdü'l-İfham*, I, 323-325). Tüsterî, şerhinde isim zikretmeksizin hocasına ait bu itirazlara cevap verir (bk. *i el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, s. 4-7) Beyzâvî, müfred sözcüğünün gerek mânanın gerekse de lafzın sıfatı olması halinde kısır döngünün (devr) lazım geleceğini belirtir. Ona göre müfredle kastedilen, mânanın tek başına olması değildir, aksine kendisi için vazolunmuş olan lafzın tek olması itibarıyla ona bitişerek tek başına olmasıdır (bk. Beyzâvî, *Minhâcû'l-vüsûl*, Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 246).

⁵¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 16-17; a.mlf., *Muhtasar*, I, 220.

⁵¹⁶ Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 185, 193; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 288.

⁵¹⁷ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 254.

⁵¹⁸ İbnü'l-Hâcib *Kâfiye*'de tekil lafızlar için müfred sözcüğü yerine onunla eşanlamlı olan “kelime” sözcüğünü kullanmaktadır (*Kâfiye*, s. 7-8). Onun nahivcilerin kelime taksimine dair bazı eleştirisi ve değerlendirmeleri için bk. *Emâlî İbni'l-Hâcib*, II, 691-692.

⁵¹⁹ [ما دلّ على معنى في نفسه] İbnü'l-Hâcib'in göre tanımında geçen نفسه (kendisinde) kaydındaki zamir, “mâna”ya döner. Buna göre isim, “taalluku itibarıyla değil, bizzat kendisi itibarıyla bir mânaya delalet eden lafız” anlamına gelir. Çünkü lafızların mânalara delalet etmesi iki türlü olur: İlkinde, lafız bir mânaya, başkasıyla taalluku göz önüne alınmadan delalet eder. İsim ve fiillerdeki delalet bu türdendir. İkinci türde ise, lafzın mânaya delaleti başkasıyla olan taalluku itibarıyla olur. Bu türün örneğini harfler teşkil eder. Yine ona göre نفسه kaydındaki zamirin ما-ya, yani “lafız” sözcüğüne dönmesi de mümkündür. Buna göre ismin anlamı, kendisine taalluk eden ya da kendisiyle birlikte zikredilen başka bir şeye ihtiyaç duymadan bir mânaya müstakil bir şekilde delalet eden lafız şeklinde olur. Bk. *Emâlî İbni'l-Hâcib*, II, 547.

⁵²⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-İzâh fî şerhi'l-Mufasssal*, I, 13, II, 7, 129; a.mlf. *Kâfiye*, s. 9, 29, 175; a.mlf., *Emâlî İbni'l-Hâcib*, II, 547.

⁵²¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 131.

⁵²² İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 151; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 288.

hâricinde değilse bu delalet lafzîdir; lafızdan anlaşılan bu mâna, müsemmanın hâricinde olursa bu da gayr-i lafzî delalettir.⁵²³ Vaz' il delalet arasında şöyle bir ilişki söz konusudur: Eğer vaz' varsa kesinlikle delalet olmak zorundadır. Buna karşın, delalet her zaman vaz'ı gerektirmez. Bundan dolayı, vaz' ile delalet arasında tam girişimlilik (umum-husus mutlak) ilişkisinin olduğu söylenebilir. Buna göre ne zaman vaz' gerçekleşse delalet de gerçekleşir; ama delaletin gerçekleştiği her zaman vaz' gerçekleşmez. Çünkü delalet, vaz' olmadan aklî ve tabîi yolla da hâsıl olabilir.⁵²⁴ Dolayısıyla delalet varsa, vaz' olabilir de olmayabilir de. Ama vaz varsa kesinlikle delalet olmak zorundadır. Lafzî delâlet de kendi içinde iki kısma bölünür. Çünkü lafızdan anlaşılan ve müsemmanın hâricinde olmayan mâna, ya müsemmanın kendisidir ya da onun cüzüdür/parçasıdır. İlki olursa *mutabakat*, ikincisi olursa *tazammun* olur. Gayr-i lafzî delâlete ise *iltizâm* adı verilir. Dolayısıyla lafızlar delâlet ettiği mâna ile ilişkisi bakımından mutabakat, tazammun ve iltizâm kısımlarına ayrılır (iii). Buna göre lafzın, vazedildiği anlamın tamamına delalet etmesi mutabakat⁵²⁵ (kaplam); lafzın vazedildiği mânanın bir parçasına delalet etmesine tazammun (içlem) denir. Söz dışı delalet ise iltizâm (gerektirme) adını alır. Âmidî gibi, İbnü'l-Hâcib de iltizâmî delaleti gayr-ı lafzî delalet olarak görür.⁵²⁶ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib, mantıkçıların aksine iltizâmî delalette zihnî lüzumu şart koştur. Mantıkçılar iltizâmî delalette sadece zihnî lüzumun dikkate alınması gerektiğini söylerler. Buna karşılık, usul âlimleri müsemma ile hariçteki mâna arasındaki lüzumun zihnî olmasını gerekli görmezler ve lafızla gerek zihnî gerekse haricî olsun müsemmanın gerektirdiği şeye göre istidlal ederler. Onlara göre iltizâm yoluyla delalette mutlak anlamda lüzum yeterlidir.⁵²⁷ İsfahânî, mantıkçılarla usulcüler arasındaki bu yaklaşım farklılığını şu şekilde ifade eder:

“Usulcüler iltizâmî delalette zihnî lüzumu şart koşturmazlar. Aksine lafzı, lüzum ister zihnî ister haricî olsun müsemmanın (isimlendirilenin) lâzımını ifade etmek üzere kullanırlar. Mantıkçılar ise zihnî lüzumu, yani hariçteki mânanın, müsemmanın (isimlendirilenin) tasavvurundan onun da tasavvurunun lazım geleceği bir halde olmasını şart koşarlar; aksi hâlde [onlara göre] anlama (*feh*m) gerçekleşmiş olmaz. Çünkü anlama, yalnızca lafız bu mânaya vazedilmiş olursa veya müsemmanın tasavvurundan onun [hariçteki bu mânanın] da tasavvuru lazım gelirse meydana gelir. Böyle [bir şart koşulmadığı] takdirde her ikisi de ortadan kalkar. Onlar [mantıkçılar], haricî lüzumu kendisi olmadan da anlama

⁵²³ Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevi*, s. 73-74; ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 191; Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 300; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 155.

⁵²⁴ Molla Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, s. 8.

⁵²⁵ Şîrâzî, mezkûr tanımın sağlıklı (sahih) olabilmesi için ona “onun manası olması haysiyetiyle” şeklinde bir kaydın eklenmesi gerektiğini belirtir. Buna göre doğru tanım şu şekilde olmalıdır: mutabakat, lafzın vazedildiği mânanın tamamına onun manası olması haysiyetiyle delalet etmesidir. Ona göre aksi halde İbnü'l-Hâcib'in mutabakata dair zikrettiği şey, bütün (küll) ile parça (cüz) arasında vazedilmiş olan lafzın tazammun yoluyla parçaya delalet etmesi ya da lâzım ile melzûm arasında vazedilmiş olan lafzın iltizâm yoluyla lâzıma delalet etmesinden hareketle nakzedilecektir. Çünkü her iki durumda da lafzın, mânanın tamamına delaleti söz konusu olmakla beraber bunlar mutabakat yoluyla değil, ilkinde tazammun, ikincisinde ise iltizâm yoluyla. Ancak “haysiyet” kaydı ekleneceği takdirde durum böyle olmayacaktır. Şîrâzî, bu şartın tazammun (“onun parçası olması haysiyetiyle”) ve iltizâm (“onun lâzımı olması haysiyetiyle”) için de geçerli olduğunu ifade eder (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 193-194). Şîrâzî'nin bu üç delalet türüyle ileri sürdüğü bu haysiyet kaydının, öncesinde Râzî tarafından dile getirilişi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 220.

⁵²⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 17; a.mlf., *Muhtasar*, I, 221; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32-33. Hillî'nin İbnü'l-Hâcib'in iltizâmî delaleti gayr-i lafzî delalet olarak nitelemesinin sorunlarına yönelik eleştirileri için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 135.

⁵²⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 192; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 252; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 297.

(*feh*m) meydana geldiği için şart koşmazlar; tıpkı “körlüğ”ün “görme”ye delalet etmesi örneğindeki ademle (yoksunluk) meleke (varlık) arasındaki ilişkide olduğu gibi.”⁵²⁸

Öte yandan Tüsterî, iltizâmî delalette zihnin müsemâdan hariçtekine intikal etmesi anlamında *lüzum-i beyyinin* (açık lüzum) de şart koşulduğunu belirtir. Ona göre mutlak anlamda lüzumun yanı sıra bu ıstılah da usulcülerin anlayışına uygundur.⁵²⁹

İbnü’l-Hâcib müfredi son olarak lafız ve medlûlün (delalet edilen mânanın) bir ya da birden çok olma durumuna göre tasnif eder (iv). Bu tasnifte dört ihtimalden bahsedilebilir: Bu tasnifte dört ihtimalden bahsedilebilir: 1- Lafız ve mâna tek; 2- Lafız ve mânanın her ikisi birden çok; 3- Lafız tek mâna birden çok; 4- Lafız birden çok mâna tek. Bu tasnif daha ziyade mantıkçıların yaklaşımıyla ele alınır. Buna göre eğer lafız ve mâna tek olur ve lafzın mefhûmunda birden çok fert ortak olursa, buna *küllî* (tümel); ortak olmazsa, buna da *cüz’î* (tikel) denir. Başka bir ifadeyle küllî, bizatihî mânasını tasavvur etmenin, bu mânada ortaklığın vukuuna mâni olmayan lafızdır. Cüz’î ise, bizatihî mânasını tasavvur etmenin, bu mânada ortaklığın vukuuna mâni olan lafızdır.⁵³⁰ İbnü’l-Hâcib’e göre lafızda ortaklığın meydana gelmesinin, lafzın dışında kalan bir mânadan dolayı imkân dışı olması, bu lafzın tümel oluşu için engel teşkil etmez; tıpkı başka bir güneşin ve ayın varlığını caiz görmeyenlere göre “eş-şems” (güneş) ve “el-kamer” (ay) sözcükleri gibi. Zira bunların hariçte olmasa bile zihinde fertleri vardır. Öte yandan o, küllînin (tümel) zâtî ve arazî kısımlara ayrıldığını, cüz’î sözcüğünün ise yukarıdaki anlamının yanı sıra cinsin bir alt kategorisini oluşturan türü (*nev*’) ifade etmek için de kullanıldığını belirtir.⁵³¹

Müfred lafzın mânası küllî olduğunda, mefhumu kaplamı altındaki fertlere nispetle farklılık taşırırsa, yani bu mânanın fertlerin bazılarında meydana gelişi, ötekilerden daha evlâ ya da daha önce ve daha şiddetli olursa buna *müşekkek* (dereceli anlamdaş) denir; tıpkı yaratıcıya ve yaratılmış olana izafetle “varlık” (vücûd) sözcüğü gibi. Bunun müşekkek diye isimlendirilişi, ona bakan birinin, onun müşterek (eş adlı) mı yoksa mütevâtî’ (eşit anlamlı) mı olduğunda şekke düşmesinden dolayıdır. Eğer mânası fertlerine nispetle evleviyet ve yaraşırılık, öncelik ve sonralık (evveliyat), güçlülük ve zayıflık bakımlarından farklılık taşımazsa ve fertleri bu mânada eşit olursa buna, *mütevâtî*’ (eşit anlamlı, anlamdaş) adı verilir; tıpkı birden çok ferdi bulunan “insan” sözcüğü gibi.⁵³² Eğer lafız ve mânanın her ikisi de birden çok olursa bunlar *mütেকâbil* / *mütebâyin* (ayrı anlamlı) diye isimlendirilir; tıpkı “insan” ve “feres” (at) gibi. Çünkü bunların her biri anlam bakımından diğerinden farklı olur. Bu, ilk kısmın karşıtıdır. Eğer lafız tek mânanın birden çok olması durumunda lafzın bu mânalardan her biri için vazedilişi hakikî anlamda olursa o, *müşterektir* (eş

⁵²⁸ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 155.

⁵²⁹ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 252.

⁵³⁰ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 17; *Muhtasar*, I, 222; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 197-200; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 256-257.

⁵³¹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 17-18

⁵³² İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 17; *Muhtasar*, I, 222; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 197-200; Esterâbâdî, *Hallu’l-ukad*, I, 306-307; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 139; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, I, 256-257.

adlı); tıpkı “ayn” (göz) gibi. Eğer böyle olmaz ise bu durumda mânalardan birinde vazedilişi *hakikat*, diğerinde *mecaz* olur. Bu, mecazın hakikati istilzam edeceği anlayışına binaen böyledir; aksi hâlde her ikisi de mecaz olur. Eğer lafız birden çok mâna tekse, buna *müterâdif* (eş anlamlı) denir. Bu dört kısımdan her biri, müştak ve müştak olmayan, sıfat ve sıfat olmayan (gayr-i sıfat) şeklinde kısımlara ayrılır.⁵³³

Müfredin mukabili olan mürekkep (bileşik) lafızların tasnifine gelince, İbnü'l-Hâcib mürekkep lafız delalet ettiği şeye göre cümle ve cümle olmayan (gayr-i cümle) şeklinde ikiye ayırır. Cümle, nispet ifade etmek üzere vazolunan mürekkep lafızdır. Cümle olmayan mürekkep lafız ise, nispet ifade etmek üzere vazolunmayandır. Burada nispetle kastolunan, mürekkebin parçalarından birinin diğerine, söylenmesi ya da işitilmesi üzerine susmanın sahih/mümkün olacağı şekilde isnad edilmesidir.⁵³⁴ “Kelam” olarak da adlandırılan⁵³⁵ cümle, sadece iki isimden veya bir fiil ile bir isimden meydana gelir.⁵³⁶ Cümle olmayan (gayr-i cümle) terkiplerde ise kelimeler arasında herhangi bir isnad ilişkisi bulunmaz. Nahivciler cümle olmayan terkiplere “müfred” adını verirler. Ancak bunun cümlelerin mukabili anlamında bir müfred olduğunu söylemek gerekir. Zira müfred, İbnü'l-Hâcib'in de dikkat çektiği üzere üç mânada kullanılır: İlki, muzâfın mukabili mânası; ikincisi, ikili (müsennâ) ve çoğulun (mecmû') mukabili mânası ve üçüncüsü, cümlelerin mukabili mânası.⁵³⁷

İbnü'l-Hâcib lafızların tasnifinin ardından bunlara ilişkin usulcünün bilmesi gerekli olan bazı fer'î meseleleri ele alır ve burada müsterek, müterâdif, hakikat-mecaz, şer'î hakikat, dilde kıyas ve müştak (türemiş) isimle ilgili toplamda on altı meseleye yer verir. Bunların çoğu isim, fiil ve harf arasında ortak olan ve bazısı da isme özgü olan meselelerdir. Âmidî'den farklı olarak⁵³⁸ İbnü'l-Hâcib “lugavî mebdî” başlığı altında müfredin diğer kısmı olan fiile özgü meselelere yer vermez.

Yukarıda belirttiğimiz gibi dilde müstereklik, lafzın tek mânanın birden çok olması durumunda söz konusu olur. Buna göre lafız bir mâna birden fazla ise, bu durumda lafzın her bir mânada kullanımı hakikat yoluyla eşit seviyede ise *müşterektir*.⁵³⁹ İbnü'l-Hâcib'in sahih bulduğu görüşe göre müşterekin varlığı aklen caiz ve mümkün olduğu gibi dilde de vâkidir; mesela

⁵³³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 18; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 201; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 257-258; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 467.

⁵³⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 194; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 252.

⁵³⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 17. Cümle ile kelamı eş anlamlı olarak kullanan İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*'de kelamı, “(birinin diğerine) isnadı sebebiyle iki kelimeyi içine alan lafız” [الكلام: ما تضمن كلمتين بالإسناد] şeklinde tarif eder (bk. *Kâfiye*, s. 8). Molla Câmi, İbnü'l-Hâcib'in kelam tarifinde isnada herhangi bir kayıt getirmeyip mutlak şekilde kullanmasından hareketle Zemahşerî ve İsfahânî gibi onun da kelam ile cümlelerin eş anlamlı olduğunu kabule meylettiğini söyler. Bk. Molla Câmi, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, 12.

⁵³⁶ Bu şundan kaynaklanır: Cümle iki kelimedenden birinin diğerine nispeti demek olan isnadı tazammun etmekte, cümlede şart koşulan isnad ise, müsned ve müsnedün ileyhi iktiza etmektedir. Kelimenin bir türü olan isim, hem müsned hem de müsnedün ileyhi olmaya elverişli iken kelimenin diğer bir türü olan fiil, sadece müsned olmaya elverişlidir. Kelimenin öteki türünü teşkil eden harf ise ne müsned ne de müsnedün ileyhi olmaya uygundur. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 194-195; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 156.

⁵³⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 17; a.mlf. *Emâli İbni'l-Hâcib*, II, 691.

⁵³⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 84-85.

⁵³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 203.

Arapça'daki *kur*' lafzının bedel yoluyla "hayız" ve iki âdet arasındaki "temizlik" dönemi anlamlarında birini diğerine tercih etmeksizin birlikte kullanılması gibi. Dilde müşterek kelimelerin varlığını imkânsız görenlerin argümanlarının yanı sıra müşterek lafızların varlığının zorunlu olduğunu savunanların tutunduğu, ancak kendisinin zayıf bulduğu bazı delillere de yer veren İbnü'l-Hâcib, her iki görüşü de reddeder ve argümanlarını cevaplar. Onun müşterek konusunda dikkat çektiği bir husus, dilin sınırları ile ilgilidir. Mânaların (*müsemme-yât*) sınırsız olmasına karşın, lafızların sonlu harflerden oluşmaları bakımından zorunlu olarak sınırlı olduğu, dolayısıyla sonlu olanlardan oluşan şeylerin de sonlu olduğu; bu nedenle çoğu mânaların, karşılığında konulmuş bir lafız bulunmaksızın boşta kalacağı şeklindeki bir iddiaya karşı, İbnü'l-Hâcib hakikatleri birbirinden farklı olan mânalar ile tek bir şeyde aynı zamanda bulunmaları imkânsız olan zıt mânaların sonsuz olmadığını öne sürer. Bunların sonsuz olduğu kabul edilse bile lafızların uğruna konulduğu mânaların sonsuz olduğu kabul edilemez. Çünkü biz, yalnızca aklettiğimiz mânalar için sözcük vazetme ihtiyacı duyarız; bu da zihnin sonsuz şeyleri kuşatmasının imkânsız oluşundan dolayı sonludur. Yine akledilebilecek mânaların sonsuz/sınırsız olduğu kabul edilse dahi sonlu şeylerin (harflerin) bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulanların (lafızların) sonlu olduğu kabul edilemez; tıpkı sonlu sayılardan oluşturulan sayı isimlerinin sonsuz oluşu gibi.⁵⁴⁰

Müşterekin varlığının imkânsız olduğunu savunanlar, birden fazla anlama vazolunması hasebiyle müşterek lafızların, vaz' ameliyesinden amaçlanan karşılıklı anlamayı/iletişimi (tefâhüm) aksatacağını ileri sürerler. İbnü'l-Hâcib'e göre dilde müşterek lafızların bulunması, vaz' ameliyesindeki maksadı ortadan kaldırmaz. Bu ancak müşterek lafızlarda lafzı söyleyenin bundaki maksadının ne olduğunu gösteren karineler bulunmazsa söz konusu olabilir. Diğer yandan bazen müşterek lafzın anlamlarından herhangi birine hamli için karinelerin gizli olması veya bulunmaması halinde ayrıntılarını farkedecek şekilde bir anlama (el-fehmü't-tafsîlî) söz konusu olmasa bile lafzın vaz edilmesindeki amaç her zaman bu değildir. Vaz' ameliyesindeki maksad, tıpkı cins isimlerde olduğu gibi bazen de mücmel/icmâlî bir anlama (el-fehmü'l-icmâlî) olabilir. Zira cins isimler, kaplamı altındaki şeyler hakkında tafsilâtli bilgi vermez.⁵⁴¹ İbnü'l-Hâcib, Kur'an'da müşterek kelimelerin varlığına *kur*' (Bakara 2/228)⁵⁴² ve *as'ase* (Tekvir 81/17)⁵⁴³ sözcüklerinin geçtiği âyetleri delil gösterir.

Dilde müşterek lafızlar gibi, müterâdif lafızlar da bulunabilir. Müşterekin karşıtı olan müterâdifte birden çok farklı lafzın tek bir kullanımla aynı anlama vaz edilmesi söz konusudur. Müterâdif lafızların dilde bulunması iddia edildiği gibi mânanın anlaşılması tek bir lafızla da

⁵⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 18; a.mlf., *Muhtasar*, I, 224-227; ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 207-217; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 165-168.

⁵⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 203-218.

⁵⁴² {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} "Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler".

⁵⁴³ {وَاللَّيْلِ إِذَا عَنَصَ} "Andolsun, yöneldiği zaman geceye"; Müşterek bir kelime olan *as'ase*, "ikbâl" (teveccüh etmek, yönelmek, başlamak) ve "idbâr" (yüzünü çevirmek, gitmek) anlamlarına gelmektedir.

gerçekleştiği için faydadan ârî değildir. Bu belki vaz‘ ameliyesinden beklenen faydanın yalnızca mânânın anlaşılmasına hasredilmesi durumunda söz konusu olabilir. Hâlbuki kelime vazetmenin bunun dışında, dilin imkânlarını genişletmek, maksadı dile getirmede araçları çoğaltmak, nesir ve nazımda kullanım kolaylığı sağlamak, tecnîse (cinas) ve mutâbakata (birbirine zıt iki kelimenin bir araya getirilmesi) kolaylık kazandırmak gibi başka faydaları da vardır.⁵⁴⁴ Esah görüşe göre had-mahdud (tanım-tanımlanan), ‘atşân-naşân ve benzeri kelimeler birbiriyle müterâdif değildir. Öte yandan Fahreddin er-Râzî ve iki takipçisi Tâceddin ve Sirâceddin Urmevî gibi bazı usulcülerin aksine⁵⁴⁵ İbnü’l-Hâcib, müterâdif sözcüklerin ister müfred isterse de terkib şeklinde olsun her birinin diğerinin yerine gelebileceği kanaatindedir. Bunun terkiplerde mümkün oluşu, terkibin geçerliliğinin lafızlarla değil, mânalarla ilgili olmasından dolayıdır.⁵⁴⁶ Âmidî eserinde bu konuya temas etmemiştir.⁵⁴⁷

Müfredin kısımlarından biri de *harfler* (edatlar) bahsi olup şer‘î naslarda sıkça kullanıldığı için usulcüler kitaplarında bunları müstakil başlık altında inceleme ihtiyacı duymuşlardır. Aynı şekilde İbnü’l-Hâcib de eserinde “Harfler” adını taşıyan özel bir başlık açmış ve burada bazı edatlar hakkında bilgilere yer vermiştir. Bununla birlikte bu başlık altında o, Âmidî’nin yaptığı gibi⁵⁴⁸ harfleri ve kısımlarını ayrıntılı olarak incelemek yerine, üzerinde görüş ayrılığı bulunan ve bunun sonucu olarak da fikhî ihtilaflara yol açan bazı harflere temas etmekle yetinmiştir. Nitekim nahivcilerin harfin tarifine dair görüşünün ardından atıf harflerinden vâv (و / ve) ile ilgili olarak vâv’ harfinin *tertip* ve *birliktelik* (ma‘iyyet) ifade etmediğini, muhakkik âlimlerin görüşüne göre *mutlak cem*‘ ifade etmek için konulduğunu belirtir. Buna göre atıf vâv’ı, cümledeki öğelerden birinin diğerinden önce olduğuna ve bunların zikredildikleri sırayla gerçekleştiğine delalet etmediği gibi, öğeler arasında zaman birliğine de delalet etmez; bilakis tekil kelimeler (müfred) arasında ma‘tûfun ma‘tûfun aleyh ile hükümde; cümleler arasında ise iki ögenin sübûtta ortak olduğuna delalet eder. Görüşüne gerekçe olarak dil bilginlerinden yapılan nakle dayanan İbnü’l-Hâcib, dille ilgili bahislerde dilcilerden yapılan naklin hüccet kabul eder.⁵⁴⁹

2. 2. Hakikat ve Mecaz

Lugavî mebdeler başlığı altında üzerinde durulan önemli meselelerden biri de lafzın vazolunduğu anlamda kullanımı açısından yapılan bir ayırım olan hakikat ve mecaz konusudur. İbnü’l-Hâcib, müsterek ve müterâdife nazaran daha ayrıntılı olarak işlediği hakikat ve mecazla ilgili ilk meselede önce *hakikatın* ve onunla ilişkili olarak *mecazın* tanımını yapar, peşisıra kısımları,

⁵⁴⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 228-229; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 221-224; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, I, 270-272.

⁵⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 256-257; Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 322; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 210.

⁵⁴⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 230-231; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 226-227; Rükneddin, *Hallu’l-’ukad*, I, 316-317; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, I, 273-274.

⁵⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 41-44.

⁵⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 85-99.

⁵⁴⁹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 26; *Muhtasar*, I, 260; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 41-47;

şartları, alâmetleri ve mecazın hakikati gerektirip gerektirmediği ile ilgili konuları ele alır. İbnü'l-Hâcib, *hakikati* “(Kendisi için) ilk vazolunduğu mânada kullanılan lafız” şeklinde tanımlar. İbnü'l-Hâcib'in bu tarifi Âmidî'nin hakikat tanımıyla önemli ölçüde benzerlik gösterir.⁵⁵⁰ Hakikat ve mecaz, kullanımla (*isti'mal*) ilgili nitelemeler olduğundan verili bir cümle içerisinde kullanılmadan önce bir kelime hakkında hakikat veya mecaz nitelemesi yapılamaz. Dolayısıyla vazedilmekle beraber henüz kullanıma konu (müsta'mel) olmayan lafızların yanı sıra herhangi bir mânaya delalet etmeyen mühmel lafızlar ve ikinci bir vaz' itibarıyla bir mânada kullanılan mecazlar da tanım gereği hakikatin kapsamı dışında kalır.⁵⁵¹ İbnü'l-Hâcib *mecazı* “(kendisi için) ilk vazolunduğu mânanın dışında sahih bir şekilde kullanılan lafız” şeklinde tanımlar.⁵⁵² Buna göre mecaz, lafzın ilk vazolunduğu mânanın dışında ya aradaki salt ilgiden (münasebet) dolayı ya da ikinci bir vaz' sebebiyle kullanılmasını ifade eder. Cürcânî'nin belirttiğine göre iki mâna arasında nakli gerekli görenler bunun vaz' sonucu olduğunu, gerekli görmeyenler ise bunun vaz' işlemi olmadan salt alâkdan dolayı olduğunu düşünürler.⁵⁵³

Hakikat ve mecazdan her biri lugavî, örfî ve şer'î kısımlara ayrılmaktadır. Mesela “insan” lafzını “hayvan-ı nâtık (düşünen-konuşan canlı) veya sadece “nâtık” (düşünen-konuşan) için, “dâbbe” lafzını “dört ayaklı canlı” ve “insan” için, “salât” lafzını da “hususî ibadet” (namaz) ve “dua” için kullanmak buna bir misaldir.⁵⁵⁴

Mecazda hakiki mâna ile mecazî mâna arasında mutlaka bir alâka (ilgi, bağ) bulunmalıdır.⁵⁵⁵ Nitekim mecazın tanımındaki “sahihi bir şekilde” kaydı da bunu ifade etmektedir. Kelimenin hakikat anlamı ile mecaz anlamı arasında bir alâka bulunmazsa ya da bu ikisi arasında muteber olmayan bir alâka söz konusu olursa, kelimenin kendisi için vazolunduğu mânanın dışında kazandığı bu ikinci mâna ya yeni bir vaz' (vaz'-ı cedîd) sayılır ve bu durumda mecazdan değil müşterekten bahsedilir ya da bu, anlamsız bir şey (gayr-i mufîd) olur.⁵⁵⁶ İbnü'l-Hâcib eserinde şu dört alâka türünden bahseder: 1. Bir şeyin şekil ya da zahir bir sıfattan dolayı diğerinin ismiyle isimlendirilmesi (müşâbehet / benzerlik), 2. Bir şeyin geçmiş zamanda üzerinde olduğu şeyin ismiyle isimlendirilmesi, 3. Bir şeyin

⁵⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*'da hakikati tıpkı Âmidî gibi “konuşmanın gerçekleştiği istilâhta (kendisi için) ilk olarak vazolunduğu manada kullanılan lafız” [اللفظ المستعمل في وضع أول في الاصطلاح الذي به التخاطب] şeklinde tanımlarken *el-Muhtasar*'da bu tarifi aynen tekrar etmekle beraber sondaki “konuşmanın gerçekleştiği istilâhta (terminolojide)” [في في الاصطلاح الذي به التخاطب] şeklindeki kayda yer vermez. İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 32; a.mlf., *Muhtasar*, I, 232; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47. Söz konusu tanımda bu kaydın gerekli olup olmadığına dair bir değerlendirme için bk. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 505; ayrıca bk. Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 506-507.

⁵⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 21; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 229-230; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 505; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 508-509.

⁵⁵² [على وجه يصح] kaydı, Şarihlere göre tanımdaki “doğru olacak bir şekilde” [على وجه يصح] kaydı, hakiki anlamla mecazi anlam arasında gerekli olan alakaya işaret etmek için konmuştur. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 229-230; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 153; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 276.

⁵⁵³ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 505; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 510.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 232-233; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 233-234.

⁵⁵⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 24; a.mlf., *Muhtasar*, I, 233-234.

⁵⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 231, 235-236, II, 157; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 517; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 519.

gelecek zamanda dönüşeceği şeyin ismiyle anılması, 4. Bir şeyin mücâvirinin ismiyle isimlendirilmesi (mücâveret). Hakiki mâna ile mecazî mâna arasındaki alaka benzerlik olursa bu çeşit mecaz *istiare* diye isimlendirilmektedir.⁵⁵⁷ Muteber alâka türleri çok olup şârihlerin zikrettiği alâkalar otuz altıya kadar ulaşabilmektedir. Şârih Şîrâzî şerhinde istikrâ yoluyla tespit edilen yirmi beş kadar alâka türünden bahsederken, Sübkî *el-İbhâc* adlı *el-Minhâc* şerhinde bu sayıyı otuz altıya kadar çıkarmaktadır.⁵⁵⁸

Mecazda alâkanın bulunması gerektiği konusunda ittifak mevcutken, lafzın mecazî mânada kullanılmasında alâkanın her bir ferdinde dil ehlinde bir naklin olmasının şart olup olmadığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁵⁵⁹ Mecazda alâkaların Arapların nev'lerine (türlerine) itibar ettikleri türden alakalar olması zorunlu olup, İbnü'l-Hâcib'in sahih bulduğu görüşe göre alâkanın her bir ferdinde Araplardan naklin olması şart değildir. Dolayısıyla mecazda alakanın şahsının değil, türünün Araplardan iştirilmesi muteber kabul edilir. İbnü'l-Hâcib'e göre şayet tek tek bütün mecazlarda nakil şart olsaydı Arap dil bilginlerinin (*ehlü'l-Arabiyye*) de mecazî kullanımlarda buna dayanmış olmaları gerekirdi. Böyle olmadığına göre nakil olmadan mücerred alâkanın varlığı ile bir lafza mecaz ıtlakı sahihtir.⁵⁶⁰ Öte yandan Hillî ve İsfahânî gibi şarihlerin aktardığına göre kimileri hakiki mâna ile mecazî mâna arasında lüzûm-u zihni olması gerektiğini şart koşmuşlarsa da muteber olan çoğu mecazda bu türden bir gerekliliğin bulunmadığı ileri sürülerek bu şart reddedilmiştir.⁵⁶¹

Hakikatle mecazın tanınıp birbirinden ayırt edilmesini kolaylaştıran bazı alametler ortaya konulmuştur.⁵⁶² Öncesinde Âmidî'nin *el-İhkâm*'da⁵⁶³ sıraladığı bu hususları benzer şekilde aktaran İbnü'l-Hâcib'in bunlardan bazısına yönelik itirazda bulunduğu da dikkat çeker. Buna göre mecaz, dil ehlinde yapılan sarîh naklin yanında, başlıca şu yollardan birisiyle bilinir: a. Mecazî anlamın nefsi'l-emrde (haddizatında) nefyinin mümkün olması, b. herhangi bir karine bulunmasa dahi mecazî anlamın, akla ilk gelen anlam dışında bir anlam olması, c. lafzın, medlûlünde dil veya şer' yönünden mani olacak bir engel olmadığı halde muttarid olmaması, ç. kelimenin hakiki anlamdaki çoğulu ile mecazî anlamdaki çoğulunun farklı olması, d. iştikaka (türetme) elverişsiz oluşu, e. mecazın takyîdi gerektirmesi, f) lafzın delalet ettiği iki anlamdan birinde kullanımının diğer

⁵⁵⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 235; Ayrıca bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 187-188.

⁵⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 236-243; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, III, 766-799.

⁵⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 246; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 329; Sübkî, bu konudaki ihtilafın, alâkanın cinsinde ya da tek bir türünün cüz'ilerinde değil, nev'lerinde/türlerinde olduğunu söyler. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, III, 765-766; a.mlf. *Ref'u'l-hâcib*, I, 376.

⁵⁶⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 235-236; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 246-248; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 188-190; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 523; İbnü'l-Hâcib *Emâlî* adlı eserinde müfret lafızlar itibariyle mecazda nakle ihtiyaç olduğunu, mürekkep mecazda (yani müteaddit/birçok lafız itibariyle hâsıl olan mânalarda) ise buna ihtiyaç olmadığını belirtir (bk. *Emâlî*, II, 790).

⁵⁶¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 154; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 187.

⁵⁶² Örneğin bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 25-26; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 355-356.

⁵⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50-54

anlamdaki kullanımına bağlı olması gibi.⁵⁶⁴ Bâbertî bu sonuncu kısmın bedî‘ ilminde *müşâkele* diye isimlendirildiğini belirtir.⁵⁶⁵

Bir mânaya vaz edilen bir lafzın isti‘malden önce hakikat ve mecaz diye isimlendirilemeyeceğini ifade eden İbnü’l-Hâcib, bu çerçevede mecazın hakikat olmaksızın tahakkuk edip etmeyeceği tartışmasına da kısaca temas eder. Her hakikatin bir mecazının bulunmasının zorunlu olmadığı hususu usulcülerin geneli tarafından kabul edilmekle birlikte, mecazın gerçekleşmesi için hakikatin varlığının gerekli olup olmaması meselesi ihtilaflıdır. İbnü’l-Hâcib her ne kadar bu konuda açıkça bir tercihte bulunmasa da, tarafların delillerine yer verip bunların zayıf yönlerine dikkat çektikten sonra her mecazın bir hakikatinin bulunmasının gerekli olmadığını savunan görüş sahiplerini destekleyen ilave bir delile yer vermiş olması, Âmidî gibi⁵⁶⁶ onun da bu görüşe meylettğini söylemeye imkân verir. Bu görüşe göre her mecazın bir hakikati yoktur ve bir lafzın mecaz olabilmesi için öncesinde hakiki bir anlama dayanmış olması zorunlu değildir. Mesela *Rahmân* lafzı kullanıldığı anlamda bir mecazdır. Çünkü o, hakiki anlamı “yufka yürekli” (rikkatü’l-kalb) demek olan “rahmet” kelimesinden türemiştir. Rahmân kelimesi sadece Allah için kullanılır. “Yufka yürekli” ifadesinde beşerî-duygusal özellikler bulunduğundan bu ifadenin bu tür beşerî özelliklerden münezze olan Allah için kullanılması mahzurludur. Öyleyse *rahmân* lafzının Allah hakkında kullanımı mecaz yoluyla. Yine *rahmân* kelimesi *fa‘lân* vezninde olup, bu vezin erillik (müzekker) bildiren bir forumdur. Rahmânın müzekker forumda olması onun Allah hakkında kullanılmasını mahzurlu kılmaktadır. O, halde *rahmân* Allah hakkında mecaz olarak kullanılmaktadır.⁵⁶⁷ Öte yandan İbnü’l-Hâcib, mecazın müfred lafızlarda gerçekleştiğini ve yaygın kabulün aksine, terkiplerde mecazın söz konusu olamayacağını ifade eder. Bu bağlamda ünlü belâgatçı Abdülkâhir el-Cürçânî’nin اَحْيَانِي اِكْتَحَالِي بِطَاعَتِكَ “seni görmek beni mutlu etti” şeklindeki ifadesine atıfta bulunarak onun aksine, mecazın ayrıca bu gibi isnâdlarda da bulunamayacağını söyler.⁵⁶⁸ Diğer bir deyişle o, isnat cihetiyle mecaz olduğu zannedilen mürekkeplerin de müfredde mecaza hamledilebileceğini savunur. Şöyle ki yukarıdaki ifadede yer alan “ihyâ” (yaratma) kelimesi “surûr/mutluluk” anlamına, “iktihâl” (sürme çekme) de “rû’yet/görme” anlamına hamledilirse mâna doğru ve isnat da hakikat üzere kalmış olur.⁵⁶⁹ Sübkî, mecazın terkipte bulunmayacağına dair İbnü’l-Hâcib’in bu yaklaşımını, genel kanıya aykırı şâz bir görüş olarak niteler.⁵⁷⁰

⁵⁶⁴ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 20-21; a.mlf., *Muhtasar*, I, 236.

⁵⁶⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, I, 245.

⁵⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 54.

⁵⁶⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 237-239; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 201-207.

⁵⁶⁸ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 21; a.mlf., *Muhtasar*, I, 237-239.

⁵⁶⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, I, 364; İbnü’l-Hâcib’in bu görüşüne yönelik bazı eleştiri ve değerlendirmeler için bk. İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 552-553; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, I, 383-385; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, I, 248; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 554-558.

⁵⁷⁰ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, III, 756; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, II, 214-218.

Teârüz durumlarıyla⁵⁷¹ alakalı mecazın sadece müşterek lafızlarla çatışmasına değinen İbnü'l-Hâcib'e göre, lafız biri mecaz diğeri müşterek olan iki mânâ taşıdığı zaman, mecaza hamledilmesi daha uygun olur. Çünkü karine olmaksızın mutlak şekilde kullanılan müşterek lafız, mecazın aksine muhill-i tefâhüme yol açmakta, yani iletişimi bozabilmekte, öte yandan mecazdan farklı olarak sahip olduğu mânalar itibariyle en az iki karineye ihtiyaç duymaktadır. Buna karşın, dilde çokça rağbet edilen ve yaygın olarak kullanılan mecaz ise, müstereke nazaran daha belîğ ve mucez olmasının yanı sıra, seci', mukâbele, mutâbakat, mucânese (cinas) gibi edebi sanat yönünden de müşterekten üstündür.⁵⁷²

Hakikat ve mecaz başlığı altında tartışılan önemli ihtilaf konularından birisi de şer'î hakikatler meselesidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere hakikat, vâzı'ı itibariyle lügavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç kısma ayrılır. Hakikatin bu üç kısma bölünmesinin sebebi şu şekilde açıklanır: Hakikat için vaz' gereklidir. Bu vaz'ın da bir vaz' edeninin (vâzı') olması gerekir. Vaz' edenin kim olduğu belli olduğunda hakikat ona nispetle isim alır. Buna göre vaz' sahibi dili vaz' eden ise bu şekildeki hakikate *lugavî hakikat*, eğer vaz' sahibi şâri' ise buna *şer'î hakikat* denir. Eğer vaz' edenin kim olduğu belli değilse bu durumda bu tür hakikate -bu ister örf-i âm ister örf-i hâs olsun- *örfî hakikat* adı verilir. Ancak bu ayrımın hasredici olmadığı, hakikatin bölündüğü bu üç kısmın dışında başka kısımlara bölünebilmesinin haddizatında mümkün bir şey olduğunu da söylenir.⁵⁷³ Lugavî ve örfî hakikatlerin varlığı konusunda usulcüler ittifak halinde olmakla birlikte,⁵⁷⁴ dilde belli anlamlara vazolunan lafızların şâriin tassarrufu ve nakli ile yeni anlamlar kazanmasını ifade eden şer'î hakikatler (isimler) meselesinde Eş'arî usulcülerle, bilhâssa Kâdî Bâkılânî ile Mu'tezile arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır.

Şer'î hakikati, "şeriatta ilk vazolunduğu anlamda kullanılan lafız (isim)" şeklinde tarif etmek mümkündür.⁵⁷⁵ Daha açık bir ifadeyle şer'î hakikat, dilde belli bir anlama vazedilmiş olan bir lafzın, daha sonra konulmuş bulunduğu bu anlamdan alınıp, aradaki bir alâkadan dolayı şeriatta ikinci bir anlama nakledilmesi ve bu kullanımın, herhangi bir karine olmadan anlaşılacak şekilde yaygın hale gelmesidir.⁵⁷⁶ Meselâ, lugatta dua anlamına gelen "salât" kelimesinin şeriatta "kendine özgü rükünleri olan hususi ibadet" anlamına nakledilmesi böyledir. İlk vazolunduğu anlamdan farklı bir mânâ kazanan bu kelimenin, duyulduğunda herhangi bir karine olmaksızın akla ilk önce şer'î anlamının gelmesi, onun bu anlamda hakikat olduğunu gösterir. İsimlerin lügavî anlamlarından farklı şer'î anlamlar kazanması ancak şâriin bu isimler üzerinde tasarrufu ve nakliyle gerçekleşir.⁵⁷⁷ Bu tür

⁵⁷¹ Hillî'ye göre lafızlarla ilgili şu beş durum muhill-i fehme, yani anlamın / iletişimin bozulmasına yol açar: iştirâk, nakil, mecaz, idmâr ve tahsis. Buna bağlı olarak da bunlar arasında teârüz on şekilde gerçekleşir (Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 167).

⁵⁷² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 240; ayrıca bk. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 566-568; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 348-351.

⁵⁷³ Sekkâkî, *Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 411; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 233.

⁵⁷⁴ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 353.

⁵⁷⁵ Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 286; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 215.

⁵⁷⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 214-215; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 353.

⁵⁷⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 217-218; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 581.

isimlere *şer'î menkul* denir. Şer'î hakikat, şer'î menkulün yanı sıra şâriin, gerek lugatten nakletmeksizin gerekse nakil şartı bulunmakla birlikte bir münasebete dayalı olmaksızın belli mânalara mukabil ibtidâen vazettiği lafızları (*mevdû'ât-i mübtede'e*) da kapsar.⁵⁷⁸

Kelâmî arka planı da bulunan bu konuda⁵⁷⁹ şer'î hakikatlerin imkânı noktasında kayda değer bir ihtilafın olmadığı,⁵⁸⁰ çünkü şâriin dili konuşanlar (ehl-i luga) tarafından önceden bilinen veya bilinmeyen bir mânaya yine onların bildikleri veya bilmedikleri bir isim vazetmesinin imkânsız olmadığı ifade edilir. Bu meseledeki asıl ihtilafın şer'î hakikatlerin nefy ve ispat açısından vukuu ve buna bağlı olarak bu isimlerin şâriin vaz'ı ile gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda olduğunu ifade eden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Âmidî ve şârih Kutbüddin Şîrâzî, konuyla ilgili ihticacın da “salât”, “savm”, “iman” ve küfr” gibi dilde belli anlamlara vazedilen ve daha sonra şâriin dilde belirlendikleri bu anlamdan alarak şer'î bir anlamda kullandığı lafızların, şer'î anlam kazanması sebebiyle hakikat olmaktan çıkıp çıkmadığı noktasında yoğunlaştığını belirtirler.⁵⁸¹ Adudüddin el-Îcî ise bu konudaki asıl tartışmanın; şeriatta lügavî anlamlarının dışında farklı anlamda kullanılan lafızların bu ikinci kullanımlarının, şâriin bir “münasebet”e dayalı olarak vaz'ı ile mi yani menkul mü olduğu yoksa bir “münasebet” olmaksızın vaz'ı ile mi yani yeni bir (ibtidâen) vaz' ile mi olduğu ya da yeni bir vaz' olmaksızın bir karine ile birlikte lügavî anlamla olan münasebete binaen gerçekleşen lügavî mecazın yaygınlaşması yoluyla mı olduğu noktasında cereyan ettiğini belirtir. Ardından gerek Râzî'nin *el-Mahsûl*'de, gerekse Âmidî'nin *el-İhkâm*'da söz konusu meseleye ilişkin olarak; birisi şer'î hakikatleri tamamıyla kabul eden Mu'tezile (ve fukahânın) savunduğu görüş, diğeri de bunları bütünüyle inkâr eden Bâkîllânî'nin ileri sürdüğü görüş olmak üzere iki görüş zikrettiklerini ifade ederek, bu ikisi dışında üçüncü bir görüş bulunmadığını vurgular.⁵⁸² Nitekim *el-*

⁵⁷⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 214-215; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 353.

⁵⁷⁹ Şer'î hakikatler meselenin kelâmî arka planı ve ilgili tartışmalar için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, II, 624-634; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1408/1988, I, 172-173, 183; Ayrıca şer'î hakikatler üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. İmam Rabbani Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mutekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 7-43.

⁵⁸⁰ Lafızların lügavî mânalarının şârii tarafından başka bir anlama taşınmasının imkânsız olmadığını söyleyen İbnü'l-Hâcib'in daha da ileri giderek şer'î isimlerin zorunlu olarak mümkün (caiz) olduğunu belirtmesi ve bu konuda tıpkı Râzî ve Âmidî gibi herhangi bir ihtilafı bahsetmemesi (bk. *el-Mahsûl*, I, 298; *el-İhkâm*, I, 56), daha önce Basrî ve İbn Berhân gibi usulcülerin şer'î hakikatlerin imkânına ilişkin var olduğunu söyledikleri ihtilafın (bk. *el-Mu'temed*, I, 23; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, II, 159-160) en azından sonraki dönemler için kayda değer olmadığını göstermektedir.

⁵⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 24; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 56; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 286.

⁵⁸² Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 580; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 391; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 588-589; Tüsterî bu konudaki görüşleri kısaca şöyle özetler: Bâkîllânî, şer'î hakikatlerin vâki olmadığını söylemiştir. Ona göre şeriatta kullanılan bu lafızlar, hakikat derecesine ulaşmamış, lügat anlamının devam ettiği lügavî mecazlardır. Bunlardaki ilaveler ise, şâriin eklediği bazı şartlar olup, lügavî anlamların (mahiyetine) dâhil değildir. Şer'î hakikatlerin vâki olduğunu kabul edenler ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan Mutezile'ye göre, bu isimler lügavî anlamıyla alakası bulunmayan yeni baştan icad edilen hakikatlerdir. Çünkü bu isimler, şer'î amaçlara nakledilmesi sebebiyle lügavî hakikat olmaktan çıktığı gibi, ilk vaz'daki anlamı ile kazandığı yeni anlamı arasında herhangi bir “münasebet” bulunmaması veya aradaki münasebetin muteber olmaması sebebiyle mecaz da değildir. Eş'arîler'in (Ashâb) tercih ettiği görüşe göre ise, bu isimler şer'î hakikatlere dönüşmüş meşhur mecazlardır. Dolayısıyla Bâkîllânî'nin şer'î isimleri bütünüyle reddetmesine karşın Mu'tezile, şer'î isimlerin yanı sıra lügavî anlamlarından itikadî anlamlara (usûlû'd-din) nakledilen “dini isimler”in de sabit olduğunu savunur. Şer'î isimlerin varlığı hususunda Eş'arîler'le aynı görüşü paylaşan Mu'tezile'nin, şer'î isimlerin

Mahsûl'e bakıldığında bu konudaki görüşleri, tarafların argümanları ile birlikte detaylı bir şekilde ele alıp tartışan Râzî'nin şer'î hakikatleri kabul ettiği ve lafızların şer'î anlamlarda kullanımının, lügavî hakikatten mecaz yoluyla sabit olduğu görüşünü savunduğu görülür.⁵⁸³ *el-İhkâm*'da söz konusu meseleyi hakikat ve mecaz bağlamında ele alan Âmidî'nin de benzer şekilde tarafların görüş ve gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde incelediği, fakat Râzî'den farklı olarak zikri geçen meselede herhangi bir tercihte bulunmadığı, her iki görüşün de imkân dâhilinde olduğunu belirterek bu hususta çekimser kaldığı dikkat çeker.⁵⁸⁴ Nitekim Sübkî ve Zerkeşî gibi sonraki dönem usulcüler de bu konuda Âmidî'ye tevakkuf görüşünü nispet etmişlerdir.⁵⁸⁵

Müntehâ'da şer'î isimlerin zorunlu olarak mümkün olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâcib'e göre, şâriin önceden bilinen veya bilinmeyen bir mânaya bir isim vazetmesi imkânsız değildir. Şer'î hakikatler, Kâdî Bâkılânî'nin iddia ettiğinin aksine aynı zamanda vâki olduğunu kabul eden İbnü'l-Hâcib, bu lafızların şeriatta, dilde vazolundukları anlamlardan farklı anlamlara vaz'ının ve bu şer'î anlamlarında kullanıldığının istikra yoluyla kesin bir şekilde bilindiğini ifade eder. Ona göre meselâ sözlükte dua anlamına gelen "salât" ismi, şeriatta belirli rekâtlardan ibaret olan namaz anlamındadır. Aynı şekilde "zekât", "savm", "hac" gibi şer'î isimler de böyledir.⁵⁸⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib dilde tayin edildikleri anlamdan başka bir anlamda kullanılan bu isimlerin şer'de ilk vaz'daki anlamını devam ettirmediği düşüncesindedir. Buradan onun, şeriatta ilk konulduğu anlamdan farklı bir anlamda kullanımı yaygınlaşan bu isimlerin, şer'de kazandığı anlamın yeni bir vaz' ile değil mecaz yoluyla gerçekleştiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle o, lafızların şer'î hakikat olduğunu iddia ederken, şâriin lafızların mânaları üzerinde tasarrufunun Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şâriin ibtidâen vaz'ı ile değil, lügavî anlamla olan bir münasebete dayalı olarak gerçekleşen mecazın yaygınlaşması yoluyla sabit olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim şârih İsfahânî de İbnü'l-Hâcib'in şer'î hakikatleri, naklin başlangıcında yaygın olmaması sebebiyle mecaz olduğu, daha sonra kullanımın yaygınlaşması ile şer'î hakikate dönüştüğü anlamında kabul ettiğini ifade eder.⁵⁸⁷ Sübkî de İbnü'l-Hâcib'in bu meselede delillerle istidlal noktasında aralarında farklılık bulunmakla birlikte şâriin tasarrufunu mecazın yaygınlaşması şeklinde açıklayan Fahreddin er-Râzî ile aynı görüşü paylaştığını belirtir.⁵⁸⁸ Bu durum, İbnü'l-Hâcib ile Mu'tezile arasında şeriatin şer'î isimler üzerinde tasarrufunun keyfiyetine dair bir ittifakın olmadığını gösterir. Zira şer'î isimlerde lügavî anlamla

tıpkı dini isimler gibi şeriati vazedenin ibtidâen vaz'ı ile ortaya çıktığını söylemesi kendilerini Eş'ariler'den ayırtıran bir noktadır (Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 299-300). Benzer şekilde Sübkî de bu konudaki yaklaşımları; nakli tamamıyla reddedenler (Bâkılânî gibi), mutlak şekilde kabul edenler (Mu'tezile gibi) ve kendisinin de tercih ettiği şer'î isimlerle dini isimler arasında ayırım yapıp bunlardan yalnızca şer'î isimleri kabul edenler şeklinde ortaya koyar (bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 395).

⁵⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 298-299.

⁵⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 56-67; a.mlf. *Münteha's-sûl*, s. 14.

⁵⁸⁵ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 29; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 165.

⁵⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 21-22; a.mlf., *Muhtasar*, I, 241, 243.

⁵⁸⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 216-217, 224; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 359.

⁵⁸⁸ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 404-405; ayrıca bk. a.mlf., *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 29-30.

şer'î anlam arasında bir münasebetin bulunduğunu savunan İbnü'l-Hâcib, şer'î hakikatlerin lügavî anlamlarıyla irtibatlı olmadığını ileri süren Mu'tezile'den ayrılmıştır.⁵⁸⁹

İbnü'l-Hâcib, konuyla ilgili farklı görüşleri serdettikten ve şer'î hakikatlerin vukuuna dair bazı örnekler zikrettikten sonra, gerek ismin şer'î anlama naklini bütünüyle reddeden ve bu tür isimlerin şâri' tarafından lügavî anlamında kullanıldığını savunan Bâkılânî'nin, gerekse de nakli mutlak olarak kabul eden Mu'tezile'nin yaklaşımına karşı çıkmış, görüşlerini kanıtlamak için ileri sürdükleri argümanlarını cevaplamaya çalışmıştır. İbnü'l-Hâcib'in de sözünü ettiği üzere, Mu'tezile şer'î isimlerin yanı sıra, tıpkı "mümin, kâfir ve fâsik" gibi şeriatın itikadî anlamlara/dinin aslına (usûlü'd-din) naklettiği "dini isimler"i de kabul eder. Bu çerçevede Mu'tezile'nin dini isimler özellikle de iman ismi konusundaki yaklaşımına daha ayrıntılı temas eden şârih Şîrâzî, meselenin kelâmî arka planına ve tartışmanın temellerine⁵⁹⁰ de işaret eder. Ona göre bu meselede kendileriyle (Eş'arîler) Mu'tezile arasındaki esas ihtilaf, "iman" lafzı konusundadır. Şöyle ki, Eş'arîler'e göre iman, şer'de "Allah'tan alıp getirdiği zaruri olarak bilinen bütün dinî hususlarda peygamberi tasdik etmek" demektir. Dolayısıyla şer'in iman lafzı üzerindeki tasarrufu tıpkı "hac" ve "savm" lafızlarındaki gibi olup şer'î hakikat kabilindendir. Çünkü dilde mutlak tasdikten ibaret olan iman, şeriatla hususi bir tasdik anlamında kullanılır. Şer'î isimlerin yanı sıra, dinî isimlerin de şer'î anlamlara tamamıyla nakledildiğini ve bu isimlerin lügavî anlamıyla şer'de kazandığı anlam arasında mecaz yönünden herhangi bir irtibatın olmadığını savunan Mu'tezile ise, imanın vâcibât / ibâdât türünden bir fiil olduğunu iddia etmiş ve buradan hareketle de büyük günah (kebîre) işleyen kişinin ne mümin ne de kâfir olduğunu, imanla küfür arasında bir yerde (*el-menzile beyne'l-menziyeteyn*) bulunduğunu iddia etmiştir.⁵⁹¹ İbnü'l-Hâcib şer'î isimlerin varlığı hususunda Mu'tezile ile hemfikir olsa da dini isimler konusunda onlardan farklı düşünmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin bu iddiasına karşı çıkarak, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu pek çok Şâfiî usûlcü gibi naklin yalnızca şer'î isimlerde gerçekleştiğini,⁵⁹² dini isimlerin Mu'tezile'nin iddia ettiği tarzda şer'î hakikat değil, lügavî mecazlar olduğunu savunur.⁵⁹³ Sonuç olarak lügavî ve örfî hakikatlerin yanı sıra şer'î hakikatlerin de bulunduğunu açık bir şekilde ifade eden İbnü'l-Hâcib, şer'î anlamlar kazanan bu tür isimleri, ne Bâkılânî gibi tamamıyla inkâr etmiş, ne de Mu'tezile gibi bütünüyle kabul etmiştir. Onun şer'î isimler ile dini isimleri birbirinden ayırdığı, şer'î isimleri kabul ederek ikincisini reddettiği anlaşılmaktadır.

⁵⁸⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 216-217. Bu nedenle "İbnü'l-Hâcib... nakil ve şer'î hakikat kavramlarını ilk ortaya çıktığı anlamıyla kabul ederek, şâriin lafızlar üzerinde tasarrufunu Mu'tezile gibi vaz' olarak ifade etmekten geri durmamıştır" şeklindeki bir iddia (bk. Çelik, "Şer'î Hakikatler Meselesi", s. 13) isabetli görünmemektedir.

⁵⁹⁰ Meselenin kelâmî boyutunun daha önce yapılan bir tasviri için bk. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 172-173.

⁵⁹¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 286-309.

⁵⁹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 21-23; a.mlf., *Muhtasar*, I, 242-244; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 392-393; Şîrâzî'nin görüşü için bk. *Şerhu'l-Lüma'*, I, 173.

⁵⁹³ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 587; Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 594.

2. 3. Dilde Kıyas Meselesi

İbnü'l-Hâcib'in dille ilgili yaklaşımının bir uzantısı da, dilde kelimelerin anlamlarının kıyas yoluyla tespit edilip edilemeyeceği meselesinde ortaya çıkar. Lügavî isimlere dair bu meselede tartışmaya konu olan hususun, umum ifade ettiği nakille sabit olan ya da fâilin merfu veya mefûlün mansub oluşu gibi umum ifade ettiği istikrâ yoluyla bilinen hususlarla alakalı olmadığı; zira mânanın tahakkuku açısından ıttıradın görüş birliğiyle gerekli görüldüğü bu tür isimlerin kıyas ile değil, vaz' yoluyla sabit olduğu, yine müştak isimlerin ve alem (özel) isimlerin de vaz' kapsamında değerlendirildiği ve bunların da tartışma mahalli dışında tutulduğu ifade edilir. İbnü'l-Hâcib'e tartışmanın odak noktasını; nasta zikri geçmeyen (meskût anı), bir illete (mâna) dayalı olarak belli bir anlama vazedilen, varlığı veya yokluğu bu illetin varlığı veya yokluğuna bağlı olan bir isme ilhak edilerek, o isimle tesmiye edilip edilemeyeceği hususu oluşturur.⁵⁹⁴ Buna göre meselâ, “aklı örtme ya da karıştırma” anlamında ortak olduğu için “nebîz”e “hamr” (şarap) veyahut “başkasına ait bir malı gizlice alma” anlamında ortak olduğu için “nebbâş”a (kefen soyucuyu) “sârik” (hırsız) ismi verilip, bunlar şarap ve hırsızlıkla ilgili sabit olan nasların kapsamına sokulabilir mi?

Bu konu usulcüler arasında tartışılmış ve esasen iki ayrı görüş ileri sürülmüştür. İbn Süreyc, İbn Ebû Hüreyre, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî, Tâceddin ve Sirâceddin el-Urmevî gibi Şâfiî ve İbnü'l-Kassâr ile İbnü't-Temmâr gibi Mâlikî usulcüler dilin kıyas yoluyla sabit olabileceğini söylemişlerdir. Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Ebû Osman el-Mâzinî gibi dil bilginlerinin görüşü de budur. Buna karşın Cüveynî, Gazzâlî, İbnü'l-Kuşeyrî ve Âmidî gibi Şâfiî, İbn Huveyzî gibi Mâlikî usul bilginlerine ve Hanefîlerden bir gruba göre dilde kıyas geçersizdir.⁵⁹⁵ İbnü'l-Hâcib Âmidî'yi takiben Kâdî Bâkılânî'ye dilin kıyas yoluyla sabit olacağı görüşünü nispet etmişse de *et-Takrîb*'deki kendi ifadeleri dikkate alındığında kendisinin dilde kıyasın geçerli olmadığı görüşünü savunduğu, dolayısıyla ondaki bu hatalı nispetin Âmidî'den kaynaklandığı anlaşılır.⁵⁹⁶

Şârih Şîrâzî'ye göre bu konudaki ihtilafın faydası, naslarda varit olan nebîz ve kefen soyucu (nebbâş) isminin şarap (hamr) ve hırsızın (sârik) kapsamı altına girip girmeyeceği hususunda ortaya çıkar. Dilde kıyası kabul edenler nebîz isminin hamr, nebbâş isminin de sârikin kapsamına dâhil olduğunu, bunun sonucu olarak da bunların hükmünün nas ile belirlendiğini; dilde kıyası reddedenler

⁵⁹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 26; a.mlf., *Muhtasar*, I, 260; ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 29-31; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 652.

⁵⁹⁵ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 425-426; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 339-342; Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl*, I, III, 214-216; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 239-241.

⁵⁹⁶ Âmidî'nin nakline göre Kâdî Bâkılânî bu meselede dilde kıyasın caiz olduğu görüşündedir (bk. *el-İhkâm*, I, 50). Âmidî'yi takip ettiği anlaşılan İbnü'l-Hâcib de Bâkılânî'ye bu görüşü nispet etmiş (bk. *Müntehâ*, s. 26; *Muhtasar*, I, 258) ve bu nispet kendisini izleyen Beyzâvî, Kutbuddin-i Şîrâzî, Hillî, Hasan b. Şerefşâh, İsfahânî, İcî, Bâbertî, Ruhûnî gibi pek çok şârih tarafından da aynen tekrarlanmıştır. Ancak bu nispet Bâkılânî'nin kendi ifadeleriyle çeliştiği gibi, *et-Takrîb*'deki ifadelerinin bunun tam tersi olduğu da görülür (Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamîd b. Ali b. Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, I, 361). Dolayısıyla bu naklin Âmidî'den kaynaklanan bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Şârihlerden bu hataya dikkat çeken Sübkî ise Bâkılânî'ye yapılan bu nispetin doğru olmadığını, Mâzerî ve başkalarının ondan dilde kıyasın geçerli olmadığı görüşünü naklettiklerini ve bu naklin *et-Takrîb*'deki ifadeleri ile de uyum içinde olduğunu belirtmişlerdir (Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 426; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl*, II, 25).

ise bunların kıyas edildikleri isimlerin kapsamına dâhil olmadığını belirtirler. Dilin temelde vaz'î olduğunu düşünen İbnü'l-Hâcib'e göre de kelimelerin anlamlarının kıyas yoluyla tespit edilmesi caiz değildir. Gerekçe olarak da dilde kıyasın geçerli olması durumunda bunun dilin ihtimal, kuşku ve vehimle sabit olmasını gerektireceğini ifade eder. Dilde kıyasın geçerli olmadığı görüşünü savunan İbnü'l-Hâcib, bu görüşe yöneltilebilecek Şâfi mezhebinde kıyas yoluyla nebîze hamr, kefen soyucuya da hırsız ismi verildiği ve bunlara şarap içme ve hırsızlıkla ilgili cezaî müeyyideler bağlandığı şeklindeki muhtemel itirazları cevaplar. Ona göre nebîz içene şarap içme cezası, kefen soyucuya da hırsız için sabit olan el kesme cezasının verilmesi, iddia edildiği gibi bu isimlerin kıyas yoluyla hamr ve hırsız olarak isimlendirilmesi sebebiyle değil, bunların ya ilgili nasların umumunun kapsamına sokulması ya da şer'î kıyasla sabit olmasından dolayıdır.⁵⁹⁷

2. 4. Vaz'ın Başlangıcı ve Dili Bilme Yolları

İbnü'l-Hâcib, dilde vaz edilenlerin kısımlarını işledikten sonra vaz'ın başlangıcı (dillerin kökeni) meselesini ve dili/dilde vaz edilenleri bilme yollarını ele alır. Fıkıh usulünün temel işlevi olan şer'î hükümlerin istinbat keyfiyetiyle doğrudan bir ilişkisi bulunmadığı hâlde vaz' işlemini yapanın kim olduğu, buna bağlı olarak dilin kökeni meselesi usulcüler arasında tartışmaya konu olmuştur. İbnü'l-Hâcib asıl konuya geçmeden önce ön bilgi olarak lafız-anlam ilişkisinin niteliğini belirlemeye yönelik bir mukaddimeye yer verir. Buna göre vaz'ın başlangıcı hakkında konuşmak, öncesinde vâzın kim olduğu meselesine değinmeği zorunlu kılar. Çünkü vaz'ın başlangıcını bilmek, dili vazedenin kim olduğunu bilmeye bağlıdır. Bu nedenle, ilk olarak dilin başlangıçta kimin tarafından vaz edildiğinin bilinmesi gerekir. Bunu araştırmak ise lafızların mânalara delaletinin vaz' yoluyla gerçekleştiğini teslim etmekle olur. Bundan dolayı İbnü'l-Hâcib vaz'ın başlangıcına ilişkin bu bahse, lafızlarla konuldukları anlamları arasındaki ilişkinin zatî ve tabî olduğunu iddia eden Mu'tezilî kelamcı Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö. 250/864) bu savını çürütmekle başlar.⁵⁹⁸

İbnü'l-Hâcib, Saymerî'nin iddiasının aksine, lafız ile medlûlü arasında tabii bir münasebetin bulunmadığını, dolayısıyla bir lafzın belli bir mânaya delâletinin vaz' işlemine bağlı olduğunu, bunun için ise bir vâzıa ihtiyaç duyulduğunu savunur. Görüşüne gerekçe olarak hem siyah hem de beyaz için vazolunan *cevn* ve hem hayız hem de temizlik için vazolunan *kur'* kelimelerini örnek veren İbnü'l-Hâcib'e göre, eğer bir lafzın belli bir mânaya delalet etmesi lafız ile mâna arasındaki tabii bir ilişkiden kaynaklanmış olsaydı, bu durumda tek bir ismin tabiatı gereği iki zıt veya karşıt (nakîz) mânaya uygun olması gerekirdi. Yine lafzın mânaya delalet etmesinin lafzın zatından kaynaklanması durumunda, bir lafzı mecazî bir anlama nakletmek mümkün olmadığı gibi, alem yapma imkânı da söz konusu olmaz. Şîrâzî'nin aktardığına göre, müteahhirîn ulema lafızlarla mânaları arasında zatî bir ilişki kuran bu görüşün geçersizliği hususunda görüş birliğine

⁵⁹⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 26; a.mlf., *Muhtasar*, I, 258-260; ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 29-33, 38; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 296.

⁵⁹⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 276.

varmışlardır.⁵⁹⁹ Dolayısıyla lafız ile mânası arasındaki ilişkinin keyfi olduğu, insanlar arasında zorunlu olmayan karşılıklı rıza, kültürel ve tarihsel uzlaşımlar dışında bir lafzın bir anlam için belirlenmesini gerektiren bir nedenin olmadığı söylenebilir.

Bu bağlamda harflerin ve terkiplerin özelliklerinin lafız-anlam ilişkisindeki rolüne dikkat çeken Kutbüddin Şîrâzî, Arap alfabesindeki harflerin açık-gizli (cehr-hems) sert-yumuşak (şiddet-rihvet), sert-yumuşak arasında orta tınıda (tavassut) olma vb. gibi farklı farklı ses özellikleri taşıdığını ve bunlara vakıf olan birisinin, belli bir anlamın karşısına bu harfleri içeren kelimeleri tayin ettiğinde, buradaki ince nüansları kaçırmamak için bunlar arasındaki tenâsübü göz ardı etmemesi gerektiğinden bahseder. Meselâ “bir şeyi ayırmaksızın ufak ufak kırmayı” ifade etmek için yumuşak (rihvet) bir harf olan Fâ harfî kullanıp الفصم [el-fasm] denirken, “bir şeyi ayıracak şekilde kırmayı” ifade etmek için sert (şiddet) bir harf özelliği taşıyan Kâf harfî kullanıp القصم [el-kasm] denmesi gibi. Ayrıca التلم [es-selm: duvardaki çatlak, yarık] ve التلب [es-selb: namusa atılan iftira] kelimelerinin sonunda Mîm ve Bâ harfinin ve yine الزفير [ez-zefîr: eşek sesi] kelimesinde Fâ harfinin ve الزئير [ez-ze’îr: aslan kükremesi] kelimesinde hemze kullanılması da böyledir.⁶⁰⁰ Aynı şekilde الفعلان [el-fe‘alân] ve الفعلى [el-fe‘alâ] gibi terkiplerin de benzeri ses özellikleri vardır ve harfler için söylenenler bu terkipler için de geçerlidir. Şîrâzî’ye göre, harflerin ve terkiplerin ses özelliklerini dikkate almanın kelimelerin belli mânalara tahsis edilmesinde bir tür tesiri vardır ve kelimelerle mânaları arasındaki bu tür ilişki, vâzın iradesi için, bir kısım kelimelerin şu mânalara değil de bu mânalara tahsis edilmesinde tercihi gerektiren bir sebep olabilir. Dolayısıyla bu itibarla tek bir isim ile delâlet ettiği iki zıt veya karşıt mâna arasındaki ilişkinin muhal olması gerekmez. Yine Şîrâzî’ye göre, bir kelimenin belli bir anlam için belirlenmesinde doğru olan görüş ya tevkîf ve ilham (şer’î bildirim) ya da vaz‘ ve ıstilahtır (uylaşım). Bu durumda ilkinde muhassıs yalnızca Allah’ın iradesi, ikincisinde ise insanların iradesi olmaktadır. Her hâlükârda bu konuda netice tek bir şeye rücu etmektedir. O da “vaz’”dır. Vaz‘ ise bir lafzın, müstakil bir şekilde bir mâna için tayin edilmesidir.⁶⁰¹

İbnü’l-Hâcib, dili ilk vazedenin kim olduğu tartışmasını ele alırken konuyla ilgili dört farklı görüşe yer verir. Buna göre Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî dilin tevkîfî olduğunu ve Allah’ın ya vahiyle yani belli lafızların belli mânalara karşılık vazolunduğunu insanlara vahiy aracılığıyla bildirmesiyle, ya sesleri yaratmasıyla yani önce bir kişinin veya herkesin işitebileceği bir biçimde sesleri ve harfleri yaratması, sonra da bu ses ve harflerle birtakım mânalara delâletin kastedildiği bilgisini yaratmasıyla veya zarûrî ilimle yani insanlarda belli bir lafzın belli bir mânaya vazolunduğuna dair zorunlu bilgi yaratmasıyla bildirdiğini söylemiştir. Mu‘tezile kelâmcı Ebü Hâşim ve takipçileri (Behşemiyye), dili

⁵⁹⁹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 28; *Muhtasar*, I, 267-268; Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 408; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 57-60.

⁶⁰⁰ Kutbüddin eş-Şîrâzî, son eserlerinden olan *Dürretü’t-Tâc*’ta ıstikâk konusunda bilgi verirken buradakine benzer şekilde harflerin bazı ses özelliklerinden ve bunların mâna ile olan ilişkisinden de bahsetmektedir. Daha fazla bilgi için bk. *Dürretü’t-Tâc*, s. 176-177.

⁶⁰¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 57-58; Şîrâzî’nin bunu kaynak ve isim belirtmeksizin Sekkâkî’den aktardığı anlaşılır; krş. Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 357-358.

vazedenin insanlar olduğunu ve bunun çocuklarda olduğu gibi işaret ve karine ile gerçekleştiği görüşündedir. Bu iki görüş *tevkîf* ve *istilah* görüşü olarak nitelendirilir. Bu iki görüşü uzlaştıran Eş'arî kelâmcı Üstâz Ebû İshak İsferâyînî bilgi edinme bakımından ihtiyaç duyulan kısmın tevkîfî, geri kalanın ise şer'î bildirim ve uzlaşma olma bakımından muhtemel olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hâcib, dördüncü görüş olarak da bu görüşlerden hiçbirinin kesin doğruluğa sahip olmadığını, her üç görüşü de aklî imkân dâhilinde kabul eden Kâdî Bâkılânî'nin görüşünü zikreder.⁶⁰² Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi mütekellim usulcülerin görüşleri de bu yöndedir. Âmidî bu meselede söz konusu görüşlerin vukuu konusunda kesinlik arandığı takdirde Bâkılânî'nin, bu hususta zan arandığı takdirde ise Eş'arî'nin görüşünün doğru olacağını ifade eder.⁶⁰³ Bu görüşlerin kesin bilgi (yakîn) ifade etmediği noktasında Bâkılânî'nin yaklaşımını doğru kabul etmekle beraber, bunlardan özellikle dilin tevkîfî olduğunu savunan Eş'arî'nin görüşünün zann-ı galip (zâhir) oluşturduğunu bildirmesinden, İbnü'l-Hâcib'in de bu görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.⁶⁰⁴ Nitekim yukarıda kendisinden alıntılarımız, "Lügavî vaz'ları ihdâs etmesi Allah lütuflarındandır" sözündeki "ihdâs" kelimesini tercih etmesinde de onun dillerin tevkîfî olduğu görüşünü benimsediğine işaret vardır.⁶⁰⁵ İbnü'l-Hâcib dilin tevkîfî olduğunu savunmakla birlikte, şer'î bildirimin keyfiyetine ilişkin olarak bunun, mûtat olana aykırı olduğundan seslerin yaratılması veya zarûrî ilimle bildirildiği şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söyler.⁶⁰⁶ Dolayısıyla daha çok kalamî uzantıları sebebiyle usul eserlerinde tartışılan bu konuda İbnü'l-Hâcib mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin görüşünü benimsemiş ve dilin uzlaşmaya dayandığı fikrini savunan Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkmıştır. Söz konusu meselenin kelâm ilminde tartışılan Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili meselede kendini gösteren fikir ayrılığı ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hâcib'e göre dildeki kelimeler ve kurallar (*mevzûât-i lugaviyye*) salt akılla değil, tevâtür veya âhâd yolla gelen nakille ve istikrâ yoluyla bilinirler. Tevâtür olarak nakledilmiş olan kısım, dilde anlamları herkesçe kesin olarak bilinen ve bu hususta herhangi bir şekilde şüphe (*teşkîk*) duyulmayan kelimelerdir. Dili konuşan herkesçe malum ve yaygın olarak kullanılan bu kısma "semâ" (gök), "arz" (yer) kelimelerini örnek olarak zikreden müellif, bunların Hz. Peygamber zamanında şimdi kullanıldıkları anlamda kullanıldığını belirtir.⁶⁰⁷ Bu tür lafızların belli anlamlar karşısına konulduğu, o zamanda da bizim zamanımızda da kendilerinden kastedilen anlamlarda kullanıldığı kesin ve zorunlu olarak bilinmektedir. Şârihlerden İcî'ye göre bu kısım hakkında kuşku duymak safsatadır ve yersizdir; ona cevap vermeye bile değmez.⁶⁰⁸ İsfahânî, Kur'an ve hadis

⁶⁰² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 269-272; *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 62-65.

⁶⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 130-131; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 7-11; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183-184; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 103.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 28; a.mlf., *Muhtasar*, I, 269-271; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 62-65; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 278-280.

⁶⁰⁵ Muhammed Ali Ayâş, *Nihâyetü maksadı'r-râgib şerhi Muhatasarı İbni'l-Hâcib li'l-İmâm el-Fakîh el-Usûlî Mahmûd b. Ali el-Konevî (H. 758) Dirâse ve Tahkik*, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-Cinan, Lübnan-Trablus, 2012/1433, s. 190.

⁶⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 271; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 285.

⁶⁰⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 272; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 416-417.

⁶⁰⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 31; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 444-445.

lafızlarının çoğunluğunun bu kısımdan olduğunu söyler.⁶⁰⁹ Buna karşılık diğer kelimeler ise âhâd yolla nakledilirler ve bu kısımda lafızların mânaları hususunda şüphe duyulmaktadır. Ancak bunlarda zan hâsıl olması yeterlidir.⁶¹⁰ İbnü'l-Hâcib dili bilme yolları ve dile dair bilgimizden bahsederken, lafızların mânalara delaletini bilmenin sadece nakille sabit olacağını belirtmiş; bu konuda aklın nakle dayalı bazı mukaddimeler vasıtasıyla hükümler çıkarabileceğini söyleyen Râzî ile bu meselede onu takip eden Beyzâvî ve Tüsterî'nin ileri sürdüğü gibi⁶¹¹ kelimelerin aklın nakilden istinbat etmesiyle bilineceğinden söz etmemiştir. Bununla birlikte İcî, naklin vaz'ı bilmeyi ifade etmede aklî eklemlemeye ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenle buradaki nakil ile kastedilenin, kendisinde aklın herhangi bir katkısı olmayan, delaletinde bağımsız, salt nakil olmadığını; çünkü naklî delilin medlûlün bilgisini vermesi için haber verenin (muhibir) doğru olması gerektiğini, haber verenin doğruluğunun ise akılla sabit olduğunu ifade eder. Nitekim el takısı (harf-i ta'rif) almış, umum ifade eden çoğul bir isimden istisnâ yapılmasının caiz olduğu ve bunun, lafzın kapsadığı bazı hususları dışarı çıkardığı nakline dayanarak, aklın bu iki öncülde hareketle cem'-i mu'arref bi'l-lâmın umum ifade ettiğine hükmetmesi böyledir.⁶¹² Öte yandan şârih Bâbertî ise mensubu olduğu Hanefî geleneğin haber konusundaki yaklaşımının bir gereği olarak dilin ayrıca meşhur haberlerle de sübut olacağını belirtir.⁶¹³ Fahreddin er-Râzî gibi bazı bilginler dilin nakledildiği iddia edilen bu yolların her birinde çeşitli sorunların bulunduğunu, zikrettikleri sorunlardan hareketle lafızların çoğunun zan yoluyla sabit olduğunu ve dolayısıyla dilde kesinliğin bulunmadığını iddia etmiştir.⁶¹⁴ Dilin zanniliği iddiasına karşı çıkan İbnü'l-Hâcib, Râzî'yi ve aynı düşüncede olan diğerlerini isim vermeksizin tenkit etmektedir.⁶¹⁵

3. Fıkîhî Mebdeler: Hüküm Nazariyesi

Fıkıh usulünün dille ilgili mebdelerinin ardından fıkıh ve şer'î ahkâmla ilgili mebdelerini ele alan İbnü'l-Hâcib, bu bölümü *hâkim* (hüküm koyan), *şer'î hüküm*, *mahkûm fih* (hakkında hüküm verilen, hükme konu fiiller) ve *mahkûm aleyh* (hükme muhatap olan kişi, mükellef) şeklinde dört kısımda inceler. Şer'î hükmün kaynağını ortaya koymak amacıyla ele alınan hâkim başlığı altında hüsn-kubuh meselesi ile bu konudaki tartışmaların teorik uzantısı sayılabilecek nimet verene şükretme ve şer'î bildirim gelmeden önce hükmün bulunup bulunmadığı meseleleri incelenmektedir. İkinci kısımda şer'î hükmün tanımı, kısımları ve hükümlerle ilgili meseleler, üçüncü kısımda hükme muhatap olan mükellefin fiilleri (*teklîf-i mâ lâ yutâk*), dördüncü kısımda ise mükellefin yükümlülüğüne ilişkin meseleler ele alınmaktadır. Daha önce de değinildiği üzere Âmidî, İbnü'l-

⁶⁰⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 286.

⁶¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 272; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 353; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 31.

⁶¹¹ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203-204; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 416-418; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, I, 353.

⁶¹² İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 31; Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 436-437.

⁶¹³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 320.

⁶¹⁴ Râzî'nin dilin zanniliğiyle ilgili görüşü için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203-217; Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebî*, s. 96-97; Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 440-446.

⁶¹⁵ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 31; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 32.

Hâcib ve sonrasında İbnü's-Sââtî ve Molla Fenârî gibi isimlerin hüküm bahislerini fıkıh usulünün ana meseleleri arasında değil de bu mebâdî başlığı altında ele almaları fıkıh usulünün mevzuunu deliller olarak tespit etmeleriyle doğrudan alakalıdır.⁶¹⁶

3.1. Hüsün ve Kubuh Tartışması

İslâm ilimler tarihi ve düşüncesi içerisinde üzerinde en çok fikir yürütülmüş meseleler arasında yer alan ve Şâriin hüküm koyucu özelliğini temellendirmenin yanı sıra insan fiillerinin kendi başlarına şer'î değer taşıyıp taşımadığını ve aklın teşr'î sürecindeki rolünü belirlemede etkili olan hüsün-kubuh konusu, kelâm, usûl ve fıkıh gibi çeşitli ilmi disiplinleri ilgilendiren bir konudur. Nitekim hüsün ve kubuh meselesi kelâm ilminde, Allah'ın fiillerinin “hasen” (iyi/güzel) olarak nitelenip nitelenemeyeceği, “kabîh” (kötü/çirkin) şeylerin Allah'ın iradesi, yaratması ve dilemesi ile olup olmadığı cihetinden araştırma konusu olurken usul ilminde, emir ile sabit olan hükmün iyi/güzel, nehyin taalluk ettiği hükmün kötü/çirkin olması cihetinden ele alınır. Fikhî bütün meselelerin mahmullerinin bunlara râci olması haysiyetinden ise fıkıh ilminin konusunu teşkil eder. Zira bu iki kavram, emir ve nehy ile sabit olup hasen olmayan bir şeyin emir ile kabîh olmayan bir şeyin de nehy ile sabit olmaması için, bunları bilmek fıkıh ilminde büyük önem arzeder.⁶¹⁷

İbnü'l-Hâcib hasen ve kabîhin her birisi izâfî olan üç anlamda kullanıldığını söyler:

1. Amaca uygun olan ve olmayan şey anlamında. Buna göre tek bir şey birisi açısından amacına uygun olduğu için hasen olurken, bir başkası açısından amacına uygun olmadığı için kabîh olabilir.

2. Şâri tarafından fâili için övgü ve yerginin emredildiği şey anlamında. Buna göre vâcib ve mendup olarak emredilen şeyler ve Allah'ın fiilleri hasen sınıfına dâhil olurken, mübah olan fiiller hasen olarak nitelenmez. Haram fiiller, şâri tarafından fâili için yerginin emredildiği şey anlamına göre kabîh olmakla nitelenirken, mekruh ve mübah bu mânaca kabîh olarak nitelenemez.

3. Yapılmasında harac (zorluk / sıkıntı)⁶¹⁸ bulunan ve bulunmayan şey anlamında. Mübah bu anlamda hasen sınıfına dâhil olduğu için bu mânaca hasen, ikinci anlama göre hasenden daha geneldir.

İbnü'l-Hâcib hasen ve kabîhin her üç anlamına göre izâfî (sübjektif) olduğunu, fiile ait hakiki ve özsel (zatî) bir nitelik olmadığını, kişiden kişiye ve farklı bağlam ve durumlara göre değişiklik arz ettiğini ifade eder. Nitekim hasen ve kabîh, ilk anlamıyla kişilerin amaçlarının birbirinden farklı olması, ikinci anlamına göre şâriin fiilere dair emir ve nehyinin çeşitli olması,

⁶¹⁶ Köksal - Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, s. 207.

⁶¹⁷ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, s. 184.

⁶¹⁸ Tanımda geçen “harac” ile şer'î anlamda bir haracın kastedildiği ve bunun, yapan kimsenin “şâriin hükmüne göre yergiyi hak etmesi” anlamına geldiği ifade edilir (Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 40; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 36.

üçüncü anlamıyla da durumların farklılığı sebebiyle değişkenlik gösterebilmektedir. Eğer husûn ve kubuh bahsedilen anlamlarda fiilin özüne ait değişmez bir vasıf olsaydı bu şekilde değişkenlik göstermezdi. Şârih Şîrâzî hasen ve kabîh isimlerinin fiiller hakkında kullanımında Allah'ın fiilleri ile kulların fiilleri arasındaki farka dikkat çeker ve Allah'ın fiillerinde bir amaç (*garaz*) bulunmayacağı için, ilk anlama göre hüsûn veya kubuh ile vasıflandırılmayacağını, son iki anlamda ise hasen olacağını söyler. Şîrâzî bu görüşüyle Eş'arîler'in sıkça dile getirdiği Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaçla (*garaz*) illetlendirilemeyeceği yaklaşımını benimsemiş görülür. Zira bilindiği üzere Mu'tezile'nin görüşünün aksine Eş'arîler, Allah'ın herhangi bir amaç için bir şey yapmasını caiz görmezler. İkinci anlamda Allah'ın fiilleri, şer'î bildirim geldikten sonra, üçüncü anlama göre ise hem şer'î bildirimden önce hem de sonra hasen olmaktadır. Meseleye kulların fiilleri açısından bakıldığında ise, kulun fiilleri şer'î hüküm varit olduktan sonra her üç anlama göre de hasen veya kabîh olarak nitelenebilirken şer'î bildirim öncesinde yalnızca birinci ve üçüncü anlamda hasen veya kabîh olmaktadır.⁶¹⁹

Amaca uygun olup olmama anlamında hüsûn-kubhun aklî olduğunda görüş birliği bulunmaktadır. *el-Muhtasar* şârihi Şemseddin el-İsfahânî, ilk mânaya göre hüsûn-kubhun akıl ile sabit olduğunda herhangi bir tartışmanın söz konusu olmadığını, tartışmanın son iki anlamda olduğunu ifade eder.⁶²⁰ Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'da tartışma mahallinin bu üç anlamdan hangisi etrafında olduğunu açıklamamasına karşın, yine Îcî'nin şerhi üzerine yazdığı hâşiyede Teftâzânî, ihtilafın bazı şârihlerin zikrettiği gibi son iki anlamla ilgili olduğunu belirtir.⁶²¹ Şîrâzî'nin ise bu meseledeki tartışma noktasını, sadece ikinci anlamla, yani yapan kişiye bu dünyada övgü veya yergiyi, ahirette ise ödül veya cezayı gerektiren olması anlamında husûn ve kubuhla sınırlı tuttuğu görülür.⁶²² Îcî de *el-Mevâkıf*'ta tartışmanın övgü/sevab ve yergi/ikâbla alâkalı olan bu ikinci anlamda olduğunu söyler.⁶²³

Şîrâzî'nin anlatımına göre, kendi ashâbları yani Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktası şundan neşet etmiştir: Eş'arîler, bu anlamdaki husûn ve kubhun fiillerin zatları gereği olmadığını, böyle olsa bile aklın buna hükmedemeyeceğini, dolayısıyla bunun ancak şer'î bildirim ile sabit olacağını savunurlar. Kendi ashâblarının ve Ehl-i Hakk'ın görüşüne göre akıl, Allah'ın hükmünün taalluk ettiği mükellefin fiilinde, bu fiilin zatî gereği ya da farklı yönler (*vücûh*) ve bakış açıları (*i'tibârât*) itibarıyla hasen veya kabîh olduğu yönünde tek başına hüküm veremez. Bu hükmün, teklifi ya da vaz'î hüküm olması da durumu değiştirmez. Buna mukabil Mu'tezile, Kerrâmiye ve onlarla aynı görüşte olanlara göre ise, zorunlu (iztirârî) yani güç yetirilmeyen fiiller dışındaki ihtiyârî fiiller söz konusu anlamıyla zatları gereği hasen ve kabîhtir. Şu kadar var ki

⁶¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 29; a. mlf., *Muhtasar*, I, 274-276; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 81.

⁶²⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 289.

⁶²¹ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, II, 36.

⁶²² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 80.

⁶²³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 312.

fiillerde bulunan bu yön; (i) bu fiilerden bir kısmında zorunlu olarak bilinir. Mesela fayda sağlayan doğrunun güzel olması ve zarar içeren yalanın çirkin olması böyledir. (ii) Bir kısmında aklî inceleme ve araştırma (nazar) yoluyla bilinir. Örneğin yarar sağlayan yalanın çirkin olması ve zarar veren doğrunun güzel olması bunun gibidir. (iii) Bir kısmında da dinin bildirmesi (sem‘) yoluyla bilinir. Mesela Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın hasen oluşu ve Şevval ayının (Ramazan Bayramının) ilk gününde oruç tutmanın kabîh oluşu böyledir.⁶²⁴ İbnü’l-Hâcib’in bu konuda Eş‘ariye, Kerrâmiye ve Hâriciler gibi farklı grupların görüşlerine ve Mu‘tezile’nin kendi içindeki görüş farklılıklarına değinmesine rağmen, Mâtürîdî-Hanefî usulcülerin konuya ilişkin görüşlerine hiç temas etmemesi dikkat çekicidir. Yalnız bu durumun sadece İbnü’l-Hâcib’e has olmadığını, bunun Mâtürîdîler-Hanefîler’in bu konuya dair görüşlerinden haberdar olması muhtemel olan pekçok mütekellim usulcûde; Gazzâlî, Râzî ve Âmidî’de ve hatta İbnü’l-Hâcib’in Bâbertî gibi Hanefî şârihlerinde de böyle olduğunu belirtmek gerekir.

İbnü’l-Hâcib tartışmanın odak noktasını bu şekilde ortaya koyduktan sonra delillendirme kısmına geçer. O, bu meselede Eş‘arî anlayışını benimser ve fiilin övgü ve yergiyi, sevap ve cezayı gerektiren olması anlamında husûn-kubhun zatî bir özelliğinin olmadığını ve bu anlamdaki iyilik/güzellik ve kötülüğün/çirkinliğin kaynağının Şer‘ olduğunu ifade eder. Dolayısıyla akıl bunları müstakillen idrak edemez. Ona göre eğer hüsûn ve kubuh bu anlamda zatî bir şey olsaydı hasen olan fiilin kabîhe, kabîh olanın da hasene dönüşmemesi ve bir fiilin hüsûn ve kubuh bakımından farklı durumlara göre değişiklik arz etmemesi gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Meselâ yalan, peygamberi kendisini öldürmek isteyen bir zalimden kurtarmayı sağladığında hasen, hatta vacip olur. Aynı şekilde kısas olarak öldürmenin veya had cezası olarak dövmenin vacip oluşu da bunun gibi olup hüsûn ve kubhun fiillerin zatî özelliği olmadığını gösterir.⁶²⁵

İbnü’l-Hâcib’in bu meselede benimsediği anlayışı desteklemek için ileri sürdüğü ikinci argüman ise, sonraki dönem literatürde “sağır kök paradoksu / yanıltmacası” diye meşhur olan⁶²⁶ bir probleme dayanır. Eş‘arîler bu paradoksla, zat bakımından birbiriyle çelişen iki şeyin bir şeyde birleşebileceğini ortaya koymak suretiyle hüsûn ve kubhun fiillerin özüne ait bir vasf olmadığını göstermeye çalışırlar. Buna göre eğer hüsûn ve kubuh fiillerin özüne ait bir vasf olsaydı, bu durum

⁶²⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 79-84.

⁶²⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 85-88.

⁶²⁶ Teftâzânî *Şerhu’l-Makâsîd*’da bu probleme “sağır kök yanıltmacası” (*mağlatatu cezri’l-esamm*) adını vermiştir. Onun bu adı büyük ihtimalle cebir âlimi Hârizmî’nin irrasyonel sayılar için kullandığı “sağır kök” (*cezrü’l-esamm*) ibaresinden esinlenerek verdiği ifade edilir. Bu problemin çözümünde en zeki ve akıllıların şaşkınlık içerisinde kaldığını ve kendisinin de uzun zaman araştırma yaptığı halde bir sonuca ulaşamadığını ifade eden Teftâzânî, bu meselede doğru olanın acziyeti itiraf edip, cevap aramayı bırakmak olduğunu söyler. Teftâzânî’nin acziyetini bildirdiği bu mesele, sonraki dönemlerde de âlimlerin dikkatini çekmiş, Molla Arap, Hocaâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî, Celâleddin ed-Devvânî, Muslihuddîn-i Lârî ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi birçok müellif tarafından problemin çözümü için çeşitli öneriler getirilmiştir. Tartışma ismi geçen âlimlerin katkılarıyla daha da derinleşip zenginleşmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, IV, 286-287; Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, XXXX, 302. Bu problemin, esasında Antik Yunan’dan kalma “yalancı paradoksu” veya “Epimenides paradoksu” olarak bilinen eski bir paradoks olduğuna dair bk. A. Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *TALİD*, c. 14, sy. 27 (2016), s. 128-130.

tıpkı “Yarın yalan söyleyeceğim” diyen kimsenin sözünde olduğu gibi, birbiriyle çelişen iki şeyin, aynı şeyde birleşmelerini gerektirirdi. Nitekim “Yarın yalan söyleyeceğim” diyen bir kimse yarın geldiğinde ya yalan söyler ya da doğru söyler. Eğer yalan söylerse, söylediği bu söz yalan olduğu için kabîh olacak, fakat bu yalan dün söylediğini doğrulamayı gerektirdiğinden ötürü de aynı zamanda hasen olacaktır. Haseni gerektiren şey ise hasen olur. Eğer ertesi gün doğru söylerse, bu söz doğru olduğu için hasen olacak, fakat sözün doğru olması dün söylediği hususu yalanlamayı gerektirdiği için de kabîh olacaktır. Kabîhi gerektiren şey de kabîhtir. Dolayısıyla bu söz ister doğru ister yalan kabul edilsin, her hâlükârda birbiriyle çelişen iki şeyin yani hüsün ile kubhun aynı anda birarada bulunmasını zorunlu kıldığından bunların zatî değil, itibarî ve izafî olduğunu gösterir.⁶²⁷

İbnü'l-Hâcib yukarıdaki argümanları zikrettikten sonra Eş'arî usulcülerin hüsün-kubhun özsel olmadığı savını temellendirmek için ileri sürdükleri iki argümana daha yer verir. İbnü'l-Hâcib'in zayıf gördüğü için “üstüdle” lafzıyla aktardığı bu argümanlardan ilki, hüsün ve kubhun fiillere ait zatî bir nitelik olmadığını, böyle olması halinde arazın başka bir araz ile kaim olması gerekeceğini ifade eder. İbnü'l-Hâcib Âmidî'nin *el-İhkâm*'da önem atfettiği⁶²⁸ bu delile karşı icmâlî ve tafsîlî nakz şeklinde iki itirazda bulunur ve hangi yönden zayıf olduğuna işaret eder.⁶²⁹ Eş'arîlerin hüsün ve kubhun aklî olmadığına dair ileri sürdükleri diğer argüman ise insanın fiillerinin ihtiyârî olmadığını, böyle olan fiillerin de zatî gereği hüsün ve kubuh olarak nitelenemeyeceğini iddia eder.⁶³⁰ Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de⁶³¹ büyük önem verdiği bu delile sonrasında Adudüddin el-Îcî'nin de *el-Mevâkıf*'da ehemmiyet verdiği görülür.⁶³² Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de bu delile yönelik bazı itiraz ve değerlendirmelerde bulunur ve işin özünün (*tahkik*) kulun fiilinin vücûda gelmesinin ihtiyarıyla tercih edilidiği yönünde olduğunu ifade eder.⁶³³ Bu delil aynı zamanda daha sonra Sadrüşşerîa'nın da *et-Tavzîh*'de hüsün-kubuh ve irade hürriyeti meselelerine dair yazdığı Dört Mukaddime'de (*Mukaddimât-ı Erbaa*) Eş'arîlerin hüsün ve kubha dair görüşlerini eleştirirken hareket noktasını teşkil edecektir.⁶³⁴ Bu delil ekseninde gelişen ve sonraki âlimlerin katkılarıyla da derinleşip zenginleşen bu tartışmalar, Sadrüşşerîa'nın ele aldığı meseleler üzerine kaleme alınan bir kısmı küçük hacimli risaleler, bir kısmı ise kitap hacmine varan müstakil çalışmalardan oluşan Mukaddimât-ı Erbaa literatürünü ortaya çıkarmıştır.⁶³⁵

⁶²⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 276; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 89; ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 286-287.

⁶²⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 117-118; İbn Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, I, 458.

⁶²⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 276.

⁶³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 90-97.

⁶³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-27.

⁶³² Râzî gibi Îcî de bu delile büyük önem verir, *el-Mevâkıf*'ta önce delile yapılan dört itirazı kaydeder, daha sonra da bunları geniş şekilde cevaplar (Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 318-323; ayrıca bk. Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 51-52).

⁶³³ Bk. Âmidî *el-İhkâm*, I, 115-116; *Müntehâ's-sûl*, s. 24-25; *Muhtasar*, I, 276-277; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 97-101.

⁶³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, haz. Muhammed Adnân Derviş, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998, I, 378-80.

⁶³⁵ Mukaddimât-ı Erbaa literatürü hakkında yapılmış önemli iki çalışma için bk. Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliyi Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), s. 1-43; a.mlf., “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, s. 101-132.

Hüsün ve kubuh meselesinde Eş'arî görüşleri sürdüren İbnü'l-Hâcib'e göre, hüsün-kubhun tartışılan anlamıyla akli oluşu iptal edilince, buradan nimet verene şükretmenin (şükrü'l-mün'im) aklen vacip oluşunun imkânsızlığı ve şeriatın gelmesinden önce aklen hükmün bulunmasının mümkün olmadığı da ortaya çıkar. Zira bu ikisi hüsün ve kubha mebni meselelerdir. Nimet verene şükretmenin aklen gerekli olmadığını söyleyen İbnü'l-Hâcib, bu görüşüne gerekçe olarak aklın nimet verene şükretmeyi bir fayda için gerektireceğini, bu faydanın ise ya yaratıcıya veya kula dönük olacağını, şükredilen yaratıcı için bunda bir fayda söz konusu olmadığı için, bu faydanın kula dönük olacağını, ancak ne dünyada ne de ahirette kul için böyle bir faydadan söz edilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre akıl, Mu'tezilenin iddiasının aksine mün'ime şükretmeyi gerektirmez. Zira aklın şükretmeyi vacip kılması şer' den bağımsız olarak kendi başına bileceği bir faydadan dolayı söz konusu olamaz. Yine şeriatın gelmesinden önce fiillerin hükmüne ilişkin olarak Eş'arîlere ve Ehl-i hakk'a nispet ettiği görüşe göre, şer' gelmeden önce insan fiillerinin mutlak olarak hükmünün bulunmadığını, hükümlerin ancak şer' ile sabit olduğunu, dolayısıyla şer'in olmadığı yerde hükümden bahsedilemeyeceğini ifade eder. Eş'arî geleneğin hüküm anlayışını benimseyip devam ettiren ve aklın hüsün ve kubha hüküm veremediği fiillerde herhangi bir hükmün bulunmadığını ifade eden İbnü'l-Hâcib, şeriatın gelmesinden önce ihtiyarî fiillerin hükmü konusunda, bu fiillerin Mu'tezilenin iddia ettiği gibi mübah, haram (hazır) ve tevakkuf (vakf) olmadığını savunur. Bu konuda tevakkuf görüşünü benimseyenlerin, bununla söz konusu fiillerin hükmünün şeriatın gelmesine bağlı oluşunu kastetmeleri halinde bunun doğru bir görüş olacağını, ancak bununla konuya ilişkin deliller arasında tearuzun söz konusu olmasından dolayı kişinin bu fiillerin hükmü hususunda haram ve mubah arasında kararsız kalmasının kastedilmesi halinde bu görüşün geçersiz olacağını söyler.⁶³⁶

3.2. Şer'î Hüküm ve Kısımları

Şer'î hüküm, usul faaliyetiyle ulaşılmak istenen sonucu ifade eder.⁶³⁷ Dolayısıyla fıkıh usulünün temel işlevi şer'î delillerden fikhî hükümler elde etmek olduğuna göre, şer'î deliller ve bunlardan hareketle gerçekleştirilen hüküm istinbatı kadar ulaşılmak istenilen hükmün ne olduğunu ve kısımlarını bilmek de önem arzeder. Bu amaçla İbnü'l-Hâcib hüküm bahsinin ikinci kısmında şer'î hükmün tanımı, kısımları ve bunlarla ilgili meseleleri ele alır. Gazzâlî'ye göre *hüküm*, “Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır.”⁶³⁸ Âmidî ve onu takiben İbnü'l-Hâcib'in aktardığına göre bu tanıma, onun mükelleflerin fiillerine ilişkin olan, fakat şer'î hüküm olmayan bazı hitapları içermesi sebebiyle muttarid/mâni' olmadığı, yani tarif edilen şeyin kapsamında bulunmaması gerekenleri kapsam dışında bırakmadığı gerekçesiyle itirazda bulunulmuştur. Nitekim “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı” (Sâffât 37/96) âyeti Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı

⁶³⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 278-281; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 115-130.

⁶³⁷ A. Cüneyd Köksal - İ. Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 2012, XXXXII, 201.

⁶³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasâ*, I, 177.

olmasına rağmen ittifakla şer'î hüküm değildir. Bunun üzerine bazı usulcüler bu tanıma *iktizâ* veya *tahyîr* kaydını ekleyerek hükmü, “Şâriin, mükelleflerin fiillerine ilişkin, iktizâ (gerekli kılma) veya tahyîr (serbest bırakma) şeklindeki hitabıdır” diye tanımlamışlardır.⁶³⁹ Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de “Ashâbımız dedi ki...” kaydıyla aktardığı ve Eş'arî/mütekellim çevrede yaygın kabul gördüğü anlaşılan bir tanımın, Râzî sonrasında Tâceddin ve Sirâceddin Urmevî ve Beyzâvî gibi takipçileri tarafından da benimsendiği görülür.⁶⁴⁰ Tanımdaki “iktizâ” kaydının, vücûb, nedb, hürmet ve kerâheti, “tahyîr” kaydının da ibâhayı kapsadığı, dolayısıyla tanımın bu yönüyle muttarid olduğu, fakat güneşin zevalinin öğle namazının vâcip olmasının sebebi oluşu ya da abdestin namazın şartı oluşu örneklerinde olduğu üzere bir şeyin başka bir şey için delil, sebep ya da şart olması gibi vaz'î hükümleri kapsamadığı için mezkûr tanımın aks/câmî' olmadığı söylenir. Bunun için İbnü'l-Hâcib, tanıma iktizâ ve tahyîre ilâve olarak *vaz'* kaydının da eklenmesi gerektiğini, ancak bu hâlde tanımın doğru olacağını ifade eder. Ona göre “vaz'” kaydının hükmün tanımına dâhil edilmemesi şu iki yaklaşımdan kaynaklanır: Bazıları vaz'î hükümleri hükmün iktizâ ya da tahyîr kısmına ircâ eder ve böylece bunları teklifi hükümlerin zımında kabul ederler. Diğer bazıları vaz'î hükümleri şer'î hüküm olarak kabul etmez ve bunları ya hükümleri gösteren alâmetler ya da hükümlerin ayrılmaz nitelikleri (levâzim) olarak görürler.⁶⁴¹

Âmidî, Gazzâlî'nin tanımını eleştirdiği gibi bu ikinci tanımın da kaplamı altındaki bütün fertlerini içine almadığını (câmî olmadığını) ileri sürerek itirazda bulunur ve kendisi hükmü, “Şâri'in şer'î bir fayda⁶⁴² ifade eden hitabıdır” şeklinde tanımlar. Tarifte geçen ilgili kayıtları tek tek açıkladıktan sonra yaptığı bu tanımın muttarid/mâni' ve mün'akis/câmî' olduğunu belirtir.⁶⁴³ Ancak Âmidî'ye ait bu tanıma “kîle” ifadesiyle aktaran İbnü'l-Hâcib'e göre tanımda geçen “şer'î fayda” ifadesiyle “şer'î hükmün mütealliki”nin kastedilmesi halinde bu tanım iki yönden fasit olacaktır. Birincisi, bu durum bir şeyi kendi kendisiyle tanımlamayı gerektirir. Çünkü bu durumda şer'î hüküm, “Şâriin şer'î hükme müteallik hitabıdır” anlamına geleceği için, şer'î hükmün tarifi şer'î hükmün müteallikine, şer'î hükmün mütealliki ise şer'î hükmü bilmeye bağlı olacak, bu da bir kısır döngüye (*devr*) yol açacaktır. İkincisi, eğer bu ifadeyle aklî ve hissî olmayan bir fayda kastedilirse, bu durumda da söz konusu tanım tıpkı “Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler.” (er-Rûm 30/2-3) âyetinde olduğu gibi, Şâriin gaipden haber verdiği bazı hitapları da kaplamı içine alacağından muttarid/mâni' olmayacaktır. Zira bu türden haberler şâriin aklî ve hissî olmayan bir fayda ifade eden hitabı olmakla beraber ittifakla şer'î hüküm değildir. İbnü'l-Hâcib'e göre mezkûr tanıma “hitaba özgü olan, yani ancak hitaptan anlaşılan” şeklinde bir kayıt ilâve edilirse, tanım hem devre yol açmaz hem de inşâî bir

⁶³⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 131; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 282; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 131.

⁶⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 24; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 170; Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-ifhâm*, I, 436.

⁶⁴¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 282; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 135; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89-92.

⁶⁴² İsfahânî tanımda geçen “fayda” sözcüğünü, bir şeyin kendisi ile daha iyi (ahsen) hale geldiği şey” olarak açıklar (İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 329).

⁶⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 132.

özellik kazanacağı için bu türden haberler de dışarıda bırakılır. Buna göre hitapla ortaya çıkan bu fayda sadece hitaba vakıf olmakla elde edilir. Dolayısıyla bu kayıtla birlikte artık devr söz konusu olmaz. Çünkü hitabın tasavvuruna bağlı olan, hitaba özgü olan faydanın tasavvur edilmesi değil, faydanın meydana gelmesidir. Bir şeyin meydana gelmesi ise, onun tasavvurundan başka bir şeydir. Yine, hitapla ortaya çıkan fayda sadece hitabın kendisinden anlaşılacağı için, hüküm inşâî bir özellik taşır ve mânasını yani şer‘î faydayı kendisi mücib olur. Bununla da ihbârî ifadeler dışarıda bırakılır. Bu bağlamda ihbarî ve inşâî ifadeler arasındaki farka dikkat çeken Şîrâzî’ye göre, bir şey hakkında haber vermenin geçerli olması, o şeyin daha önce geçmiş olmasına bağlıdır. Her bir haberin, hakiki ya da takdirî olarak onu önceleyen hâricî bir nispeti (emr) vardır. Bundan dolayı ihbarî ifadelerde doğru ve yalan ihtimali söz konusudur. Eğer haber, bu hâricî şeye mutabık ise doğru (*sıdk*), değilse yalan (*kizb*) olur. Ancak inşâî ifadelerde durum bundan farklı olup, mutabık olduğunda doğru, olmadığında da yalan diyebileceğimiz hâricî bir nispeti yoktur. Dolayısıyla inşâî ifadelerde tasdik ve tezkibin söz konusu olmaması, onları ihbarî ifadelerden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkar. Bundan başka inşâî ifadelerin, ihbârî ifadelerden farklı olarak kendisinden anlaşılacağı hâricî bir nispeti bulunmadığı için medlûlü ancak ifadenin kendisinden anlaşılır. Haberin ise hâricî bir nispeti bulunduğu için medlûlünün bu hâricî nispetten anlaşılması mümkündür. Sonuç olarak Şîrâzî, İbnü’l-Hâcib’in Âmidî’nin tanımına yönelttiği eleştiriler doğrultusunda şer‘î hükmün, “Şâriin aklî ve hissî olmayan bir fayda bildiren inşâî hitabından” ibaret olduğunu belirtir ve onun *Müntehâ*’daki ibarelerinin de buna delâlet ettiğini söyler.⁶⁴⁴

Şer‘î hükmün tanımının ardından kısımlarını ele alan İbnü’l-Hâcib, hükümleri teklifi ve vaz‘î olmak üzere iki kısma ayırır. Hükmü “taleb” ve “tahyîr” kavramları üzerinden sınıflandırarak, aynı zamanda teklifi hükümlerin kısımlarının her birinin tanımlarını da ortaya koymuş olur. Buna göre eğer şer‘î hüküm, uzak durmama (*gayr-i keff*) niteliyle bir fiilin “taleb”i şeklinde olur ve o fiilin vaktin tamamında terk edilmesi cezayı hak etmeye sebebiyet verirse bu hüküm *vücûb*, eğer bu fiilin hassaten yerine getirilmesi sevabı hak etmeye sebep olursa *nedb* olur. Eğer şer‘î hüküm fiilden geri durma şeklinde bir talep olur ve yapılması cezayı (ikâb) hak etmeye sebebiyet verirse *tahrim/hürmet*, böyle bir talebin olduğu fiilden uzak durma (*keff*) mahsûsen sevabı hak etmeye sebep olursa *kerâhet* olur. Nedbde fiilin terk edilmesine, kerâhette de yapılmasına herhangi bir sonuç bağlanmaz. Şer‘î hüküm “serbest bırakma” (*tahyîr*) biçiminde olursa bu da *ibâha* olur. Hüküm talep ya da serbest bırakma biçiminde olmazsa, buna da *vaz‘î hüküm* denir. Böylelikle bu bölümleme sonucunda hükmün kısımlarının her birinin tanımı da ortaya çıkmış olur.⁶⁴⁵

Hükmün kısımlarını birer başlık altında inceleyen İbnü’l-Hâcib *vâcipin* tanımına ilişkin olarak daha önce Gazzâlî’nin de *el-Müstasfâ*’da yer verdiği⁶⁴⁶ dört farklı tanımı ve bunlara yönelik

⁶⁴⁴ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 32; a.mlf. *Muhtasar*, I, 282-283; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 136-139; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 236-238; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 329-330.

⁶⁴⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 33; a.mlf. *Muhtasar*, I, 283; *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 141-143.

⁶⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 211-212.

itirazları zikreder. Bu tanımları “terk edene ceza verilen şey”, “terk edilmesine karşı ceza verileceği tehditli bir üslupla ifade ile bildirilen şey”, “terk edilmesine karşılık ceza verilmesinden endişe edilen şey” ve “terk edenin şer‘an herhangi bir şekilde kınanıp yerildiği şey” şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlardan sonuncu Kâdî Bâkîllânî’ye ait olup tanımda geçen “herhangi bir şekilde (*bi-vechin-mâ*)” kaydı ile, tanımın müvessa‘ (geniş zamanlı) muhayyer (seçmeli) ve kifâi vâcibi kapsamı amaçlanmıştır. Usulcülerin cumhuru bu tanıma yeterli bulursa da İbnü’l-Hâcib bu tanıma, tıpkı uyuyanın ve unutanın namazı ve yolcunun oruç tutması gibi, vâcib olmadığı hâlde terk edenin şer‘an herhangi bir şekilde kınanıp yerildiği bazı fiilleri kapsadığı için muttarid/mâni‘ olmadığı gerekçesiyle itirazda bulunmuştur. Mesela kişinin unutkanlık sebebiyle kılamadığı namazını, kaza etme imkânı bulunduğu hâlde, kaza borcunu yerine getirmeden ölecek olursa bu şekilde bir kınama söz konusu olur. Hanefîler’in vâcipliği kesin yolla sabit olan şeylere *farz*, vâcipliği zannî yolla bilinen şeylere de vâcib ismini verdiklerini aktaran İbnü’l-Hâcib, farz ile vâcibin eş anlamlı olduğunu söyler.⁶⁴⁷

Vâcib, mükellefin fiili belirlenmiş vakti içinde veya vakti geçtikten sonra yerine getirmesi itibarıyla *edâ*, *kazâ* ve *iade*; fiilin başkasının yapması ile mükelleften düşüp düşmemesi bakımından *aynî* ve *kifâi*; istenen fiilin hasredilmiş kısımlardan biri olup olmaması açısından *muayyen* ve *muhayyer*; edâsı için tayin edilen vaktin ona fazla gelip gelmemesi yönünden *müvessa’* ve *mudayyak* (dar zamanlı) kısımlarına ayrılır. Başka bir taksime göre vâcib bizzat kendisi bakımından *muayyen* ve *muhayyer*, yerine getiren kişi (fâil) açısından *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye*, vakit yönünden *mudayyak*, *müvessa’*, *edâ* ve *kazâ* kısımlarına bölünür.⁶⁴⁸ Buradaki ayrımları gözeterik her bir kısımla ilgili bazı meselelere yer veren İbnü’l-Hâcib, ilk olarak *edâ*, *kazâ* ve *iade* kavramlarını ele alır, peşi sıra vâcibin kifâi, seçmeli ve geniş zamanlı oluşu, vâcibin kendisiyle tamamlandığı şeyin vâcipliği gibi çeşitli meseleleri işler.⁶⁴⁹ Buna göre vâcib, şer‘an ilk defa kendisi için takdir edilmiş vaktinde yerine getirilirse *edâ*, *edâ* vaktinden sonra yerine getirilirse *kazâ*, herhangi bir kusur (*halel*) sebebiyle *edâ* vakti içerisinde ikinci defa yerine getirilirse *iade* adını alır.

Usulcüler, zekâtın vucubunun nisap miktarı mala sahip olmaya bağlı oluşu gibi, mukayyed vâcibin vucubunun kendisine bağlı olduğu mukaddimenin⁶⁵⁰ vacip olmayacağı hususunda fikir birliği içerisindeyler.⁶⁵¹ Bu meseledeki ihtilaf mukayyed olmayan mutlak vâcibin vucubu

⁶⁴⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 285-286; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 241; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 335-336.

⁶⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 158.

⁶⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 158-221.

⁶⁵⁰ Burada mukaddime ile vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey kastedilir ve aklî, âdî ve şer‘î olmak üzere üç kısma ayrılır. Seyyid Şerif Cürcânî bu kısımları şöyle açıklar: Vâcibin zıddı olan fiilleri terk etmek ya da haramın zıddını yapmak gibi fiilin kendisine aklen bağlandığı şey “aklî mukaddime” ya da “aklî şart”; yüzün tamamını yıkamak için başın bir kısmını yıkamak gibi fiilin âdeten / tabii yolla bağlandığı şey “âdî mukaddime” ya da “âdî şart” olarak isimlendirilir. Namaz için temizliğin şart kılınması gibi fiilin bu iki yönden birisi ile bağlı olmadığı fakat şâri’in fiili kendisine dayandırdığı ve zıddını onun için şart koştuğu şey ise “şer‘î şart” veya “şer‘î mukaddime” diye isimlendirilir (bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 192).

⁶⁵¹ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 188; Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib*, I, 528.

gerçekleşmiş olmakla birlikte meydana gelmesinin ancak kendisi ile tamamlandığı şeyin de vâcip sayılıp sayılmayacağı noktasında ortaya çıkar. İbnü'l-Hâcib bu meselede usulcülerin cumhuruna muhalefet eder ve -mükellefin gücü dahilinde olmak kaydıyla- vâcibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği şeyin, “şer’î şart” ise vâcip olacağını söyler.⁶⁵² Meselâ namaz için abdest böyledir. Buna göre vâcibin kendisi ile tamamlandığı şey mükellef için makdûr ise ve fiil, aklen ve âdeten şart olmaksızın meydana gelmekle birlikte Şâri onu fiil için şart kılmışsa vâcip olur, aksi hâlde vâcip olmaz. Usulcülerin çoğunluğuna göre Şâriin şart kabul ettikleri dışında kalan ve fiilin, mesela vâcibin zıddı olan fiilleri terk etmek ya da haramın zıddını yapmak gibi aklen veya yüzü yıkamak için başın bir kısmını yıkamak gibi âdeten gereği olan şeyler de vâciptir. Bazı usulcülere göre ise ister şart ister şart dışında bir şey olsun mukaddime mutlak olarak vâcip değildir.⁶⁵³ İbnü'l-Hâcib bu meselede şer’î şart ile aklî ve âdi şartı birbirinden ayıran ve mukaddimenin şer’î şart ise vâcip, aksi hâlde vâcip olmayacağını söyleyen Cüveynî, İbnü'l-Kuşeyrî ve İbn Berhân gibi usulcülerle aynı görüşü benimser.⁶⁵⁴ Şârihlerden bazıları onun sadece şer’î şartın vâcip sayılacağı, aklî ve âdi şartla birlikte sebebin de vücut ile vasıflanmayacağı görüşünde olduğu kanaatindedir. Diğer bazıları ise onun “şer’î şart” konusundaki tutumunu sebep konusunda da sürdürdüğünü, dolayısıyla vâcibin mukaddimesinin ister sebep ister şer’î şart olsun vücut ile vasıflanacağını söyler. Sübkî’ye göre İbnü'l-Hâcib’in “şart” kelimesini mutlak olarak kullanması sebepten ziyade aklî ve âdi şartı ihtiraz içindir. Her ne kadar bu ifade onun sebebi dışarıda bıraktığı vehmini akla getirirse de usulcülerden hiç kimse bu kanaatte değildir. Çünkü sebebin vücut ile vasıflanması şartın vücut ile vasıflanmasından daha evlâdır.⁶⁵⁵ Mahallî *Bedrü't-tâli* adlı *Cem’i'l-cevâmi*’ şerhinde Sübkî’ye karşı çıkar ve İbnü'l-Hâcib’in sebebin vâcip olmayacağı görüşünde olduğunu ve *Müntehâ*’daki ifadelerinin de bunu teyit ettiğini belirtir.⁶⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*’da sebebin vâcipliği konusunda ihtilaf bulunduğu işaret ederken, *el-Muhtasar*’da bu konuda ihtilaf bulunmadığını iddia eder. Bu hususa açıklık getiren Zerkeşî, bu konudaki görüş ayrılığının müsebbebin vâcip kılınmasının sebebin vâcip kılınmasına delalet edip etmeyeceği noktasında olduğunu, İbnü'l-Hâcib’in iddia ettiği icmân ise müsebbeb vâcip olduğu zaman, lafız cihetinden olmaksızın sebebin de vâcip olduğu hususunda oluştuğunu belirtir.⁶⁵⁷ Şîrâzî, İsfahânî ve Sübkî gibi şârihleri bu meselede İbnü'l-Hâcib’den farklı düşünür ve usulcülerin çoğunluğu gibi ister şart ister şart dışında bir şey olsun mukaddimenin vâcip sayılacağı görüşünü benimserler.⁶⁵⁸

⁶⁵² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 36-37; a.mlf., *Muhtasar*, I, 306-308; Ruhûnî, *Tuhfetu'l-mes’ûl*, II, 87.

⁶⁵³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 306-307; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 188; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 189-190.

⁶⁵⁴ Sübkî, *Ref’u'l-hâcib*, I, 528; Ruhûnî, *Tuhfetu'l-mes’ûl*, II, 87; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 226; Mahallî, *Bedrü't-tâli* fî halli *Cem’i'l-cevâmi*, I, 147.

⁶⁵⁵ Sübkî, *Ref’u'l-hâcib*, I, 531, 534; ayrıca bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, I, 225.

⁶⁵⁶ Mahallî, *Bedrü't-tâli* fî halli *Cem’i'l-cevâmi*, I, 147; ayrıca bk. el-Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 196-195.

⁶⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 225;

⁶⁵⁸ İbnü'l-Hâcib’in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler ve bunlara yapılan itirazlar için bk. *Müntehâ*, s. 36-37; a.mlf. *Muhtasar*, I, 306-308; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 207-221; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 371-377; Sübkî, *Ref’u'l-hâcib*, I, 531; Bâbertû, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 389-390.

İbnü'l-Hâcib *mendubu*, “mutlak olarak terk edilmesi durumunda bir kınama olmaksızın, yapılması şer‘an istenen şey (matlup)” şeklinde tanımlar. Mendubun emredilmiş (*me‘mûrun bihî*) kapsamında olup olmadığı tartışmasında selefleri Gazzâlî ve Âmidî ile aynı düşünür. Kerhî ve Cessas’ın hilafına, ona göre mendup emredilmiştir. Görüşüne gerekçe olarak mendubun işlenmesinin *taât* olduğunu ve dolayısıyla emredilmiş olduğunu, ayrıca emrin, “vâciplik gerektiren emir (*emr-i îcâb*)” ve “mendûpluk gerektiren emir (*emr-i nedb*)” olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Mendubun emredilmiş olması halinde onu terkedenin emre muhalif davrandığı için isyankâr olacağı şeklinde ileri sürülen karşı gerekçeye cevap olarak isyanın vâciplik gerektiren emrin terkedilmesi durumunda söz konusu olacağını belirtir.⁶⁵⁹ İbnü'l-Hâcib’in mendup konusundaki bu yaklaşımının onun, emrin vücut ile nedb arasında kadr-i müşterek oluşturduğu görüşünü paylaştığını söylemeye imkân vermektedir. Nitekim mendupla ilgili bu tartışmanın emrin vücut mu yoksa vücut ile nedb arasında müşterek bir şey mi ifade ettiği tartışmasına mebni olduğunu belirten İsfahânî, emrin vücut ifade etmesinin mendubun emir kapsamına girmemesini, emrin müşterek ifade etmesinin ise mendubun emir kapsamında olmasını gerektirdiğini ifade eder.⁶⁶⁰ Yine, mendubun teklif olup olmadığını ilişkin olarak İbnü'l-Hâcib, Şâfiî usulcüsü Ebû İshak el-İsferâyînî’nin hilafına mendubun teklif kapsamına girmediğini ve bu konudaki tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu söyler. Buna göre eğer *teklif* ile yapılması terkedilmesine üstün olan şey anlamı kastedilirse bu takdirde mendup bir teklif olur. Eğer onunla yapılmasında külfet ve meşakkat bulunan bir şeyi talep etmek anlamı kastedilirse bu anlam mübahıta yoktur. Mendubun zıddı olan *mekruh* lafzı müştereken birkaç anlamda kullanılmaktadır. Mekruhun “yasaklanmış şey” anlamında kullanıldığını belirten İbnü'l-Hâcib, tıpkı mendup gibi mekruhun da teklif edilmiş olmadığını belirtir. Mekruh lafzının ayrıca “haram” ve “en uygun olanı terketme” (*terku’l-evlâ*) gibi farklı mânalarda kullanıldığını da işaret eder. *Caiz* kavramının mübahın yanı sıra şer‘an veya aklen imkânsız olmayan yahut iki yönü de eşit olan, diğer bir ifadeyle varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan anlamında kullanıldığını belirten İbnü'l-Hâcib, *mübahın* (ibâha) Mu‘tezile’den bazısının aksine şâriin hitabıyla sabit olan şer‘î bir hüküm olduğu kanaatindedir. Buna göre mübah, şâriin yapma ve terketme arasında muhayyer bırakma şeklindeki hitabıdır. Ka‘bî’nin hilafına İbnü'l-Hâcib’e göre mübah emredilmiş değildir, çünkü emir yapmayı terketmeye tercih etmeyi gerektiren bir taleptir, mübahıta ise böyle bir tercih söz konusu değildir.⁶⁶¹

İbnü'l-Hâcib, teklifi hükümlerin ardından vaz‘î hitapla sabit olan hükümleri ele alır. Kendisi vaz‘î hükümle ilgili özel bir tarif vermezse de şârihi Kutbüddin Şîrâzî vaz‘î hükmü “kulların fiillerine ilişkin iktizâ veya tahyîr şeklinde olmayan, bilakis muktezâsıyla ahkâm-ı hamseden birinin

⁶⁵⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 39; a.mlf., *Muhtasar*, I, 319-321.

⁶⁶⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 396; İbnü's-Sübkî bu hususla ilgili olarak İbnü'l-Hâcib’in “yap” (if‘al) şeklindeki emir kipinin vücut ifade ettiği görüşünde olduğu, dolayısıyla mendupla ilgili bu yaklaşımının emir bahsinde dile getirdiği görüşüyle tenakuz teşkil ettiği şeklindeki bir itiraza cevap olarak müellifin emirle “yap” şeklindeki emir kipi arasında bir fark gözettiğini bundan dolayı emrin değil, “yap” şeklindeki emir kipinin vücut ifade ettiği görüşünde olduğunu söyler ve bunun Âmidî’nin üslubu olduğuna dikkat çeker (*Ref‘u’l-hâcib*, I, 558-559; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetu’l-mes‘ûl*, II, 76-77).

⁶⁶¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 322, 324, 326-329.

sübutunun veya nefyinin söz konusu olduğu bir şeyle hüküm verme şeklinde olan inşâî hitab” olarak tanımlar.⁶⁶² Âmidî vaz’î hükümleri *sebepe*, *mâni*’, *şart*, *sıhhat*, *butlân* ve *azîmet-ruhsat* olmak üzere altı kısımda incelerken,⁶⁶³ bu konuda Âmidî’den farklı düşündüğü anlaşılan İbnü’l-Hâcib vaz’î hükümleri *sebepe*, *mâni*’ ve *şart* olarak üç kısımda ele alır. *Sebepe*, zâhir ve munzabıt yani açık olarak bilinebilen ve bir kurala bağlanabilen bir vasfın hükmün varlığı için menat kılınmasıdır. Mesela Allah’ın zina hakkında iki hükmü vardır: Biri, haddin gerekmesi; diğeri de zinanın haddin vücub sebebi olarak konulmasıdır.⁶⁶⁴ İbnü’l-Hâcib, sebebi vaktî sebep ve manevî sebep diye ikiye ayırmaktadır. Öğle namazının vücub sebebi olan güneşin zevali birinci, şarabı haram kılan “sarhoş edicilik” (*iskâr*) ikinci kısma örnek teşkil eder.⁶⁶⁵ İbnü’l-Hâcib *mâni*’ de hükmün ve sebebin *mâni*’ olmak üzere iki kısma ayırır. Hükmün *mâni*’, sebebin hikmeti bulunmakla birlikte varlığı sebebin hükmünün zıddını gerektiren bir hikmeti istilzam eden vasıftır. Meselâ katilin maktulün babası olması durumunda babalık kısas hükmünün sübutuna engel olduğundan kısasta katile kısas cezası uygulanmaz. Sebebin *mâni*’, varlığı sebebin hikmetini ihlâl eden bir vasıftır. Meselâ zekât için gerekli olan nisab miktarı mala mâlik bir kişinin bu miktarı etkileyen bir borcunun bulunması, zekâtın vâcib olma sebebinin gerçekleşmesini engelleyen bu tür bir *mâni*’dir. *Mâni*’ varlığı hükmün yokluğunu gerektiren bir durum iken, *şart* yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren durumdur. Meselâ satım akdinde meblîin tesliminin mümkün olması ya da namaz için temizliğin *şart* olması böyledir.⁶⁶⁶

Sıhhat, fesad ve butlânın terim anlamı konusunda kelamcı usulcüler ile fukaha arasında yaklaşım farklılığı bulunur. Sıhhat ve butlân bazen ibadetler bazen de muamelât konuları / akitler hakkında kullanılır. İbadetler hakkındaki kullanımında kelâmıcı usulcüler sıhhati “kaza gereksin gerekmesin fiilin Şer’a uygun olması”, fukaha ise “fiilin kaza borcunu düşürücü nitelikte olması” şeklinde tanımlamışlardır. Akitlerde ise “akitlerin kendileriyle ulaşılmak istenen (hukukî) sonuçları doğurmasıdır.” Butlân ve fesâd gerek ibadetlerde gerekse muamelât alanında sıhhat ile karşıt (nakîz) anlamdadır. Bu fesadla butlân arasında fark gözetmeyen kelâmıcı usulcülerin anlayışına göredir. Zira kelâmıcı usulcülere göre fesâd butlân ile eşanımlıdır. Hanefîler ise bu iki terimi birbirinden ayırmış ve fesâdı sıhhat ile butlân arasında üçüncü bir kısım olarak görmüşlerdir. Buna göre sahîh, hem aslı hem vasfı ile meşru olan, bâtıl hem aslı hem vasfı ile meşru olmayan, fâsid ise aslı ile meşru olan vasfı ile meşru olmayandır.⁶⁶⁷

Sıhhat, fesad ve butlânın teklifi ve vaz’î şeklindeki şer’î hüküm kategorilerden hangisine yerleştirilmesi gerektiği konusu tartışmalıdır. Hanefîler başta olmak üzere usulcülerin çoğunluğu bunları teklifi hükümler kapsamında değerlendirirken, kelâmıcı usulcüler bunların vaz’î hükümlerden

⁶⁶² Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 275-286.

⁶⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 170 vd.; Teftazânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 231.

⁶⁶⁴ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 229.

⁶⁶⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 40; a.mlf., *Muhtasar*, I, 335-336.

⁶⁶⁶ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 41; a.mlf., *Muhtasar*, I, 335-339; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 405-407; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 225.

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 317-319; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 341-342; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 409-410; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 229.

sayılması gerektiği kanaatindedir.⁶⁶⁸ Buna karşılık İbnü'l-Hâcib, sıhhat ve butlânın ve bu ikisiyle verilen hükmün aklî olduğunu ileri sürer ve bunları teklifi ya da vaz'î olsun şer'î hüküm kapsamında değerlendirmez.⁶⁶⁹ İcî bu hususta şu açıklamaları yapmıştır: Sıhhat ve butlanın ibadetler hakkında kullanımında vaz'î hükümlerden olduğu zannedilse de İbnü'l-Hâcib bunu kabul etmemektedir. Çünkü bir fiili işlemeye yönelik şer'îden gelen emirden sonra yapılan fiilin emre uygun olup olmadığı ya da kaza borcunu düşürüp düşürmediği bilgisi şer'e bağlı değildir, aksine salt akılla bilinebilir.⁶⁷⁰ İbnü'l-Hâcib şer'î hüküm kısmında son olarak ruhsat ve azimet kavramlarına yer verir. *Ruhsat*, herhangi bir özür yüzünden, haram kılıcı sebep mevcut olduğu hâlde meşrû kılınan şeyden ibarettir. Ruhsat, ıztırar halinde ölmüş hayvan etini yeme örneğinde olduğu gibi ya vacip veya sefer halinde namazı kısaltma (*kasr*) örneğinde olduğu gibi mendup, yahut da seferîlik halinde oruç tutmama örneğinde olduğu gibi mubah olur. İbnü'l-Hâcib'in ruhsatı vâcib, mendup ve mubah şeklinde bir taksimata tabi tutması, İsfahânî'nin de dikkat çektiği üzere onu vaz'î hükmün kısımlarından saymadığını, ruhsatın iktizâ veya tahyire râcî olduğunu göstermektedir.⁶⁷¹ Sübkî de ruhsatın vaz'î değil, iktizâ hitabından olduğunu söyler.⁶⁷² İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*'da değinmemekle birlikte *Müntehâ*'da azimeti "ahkâmdan lazım gelen şey" şeklinde tanımlamıştır.⁶⁷³

İbnü'l-Hâcib *mahkûmun fih* yani hükmün konusu olan mükellefin fiilleri başlığında, insanın güç yetirilemeyen şeylerle sorumlu tutulmasının (*teklif-i mâ lâ yutâk*) aklen mümkünlüğü ve bunun şer'an vukuu, teklifin sahih olmasında şer'î şartın bulunmasının şart olup olmadığı ve buna bağlı olarak kâfirlerin fûrû hükümleriyle mükellef tutulması ve teklifin muktezası gibi konuları ele alır. İmkânsız bir şeyle mükellef tutmanın (*teklifü'l-mümteni'*) cevazı konusunda ihtilaf edilmiştir. İmkânsız, iki zıddı bir araya getirme, cinsleri dönüştürme, kadîmi var etme veya yok etme gibi tasavvuru mümkün olmayan zâtının gereği imkânsız olan ile zâtı gereği mümkün olmakla birlikte başkasından dolayı imkânsız olan olmak üzere iki kısma ayrılır. İki görüşünden birinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîler'in çoğunluğu zâtı gereği imkânsızla teklifin -her ne kadar bunun şer'an vuku bulmuş olmasında ihtilaf etmiş olsalar da- mümkün olduğu kanaatindedirler. Fahreddin er-Râzî ve takipçileri ile Sübkî de bu görüştedir. Onlara göre mutlak olarak muhâl olan şeyle teklif caizdir. Basra Mu'tezile'si ile Bağdat Mu'tezile'sinin ekseriyeti, imkânsız bir şeyle teklifin imkânsız olduğu görüşündedir. Başkasından dolayı imkânsızla mükellef tutmanın aklen mümkün ve şer'an vuku

⁶⁶⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 408; Yunus Apaydın, "Sıhhat, *DİA*, XXXVII, 110.

⁶⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 41; a.mlf., *Muhtasar*, I, 339-341; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 285-286; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 408-409. İbnü'l-Hâcib'in bu görüşüne katılmayan İbnü's-Sübkî, vaz'î hitabı şer'î hüküm kapsamında değerlendiren kimsenin sıhhati şer'î hüküm olarak görmemesini tuhaf karşılar, sıhhat ve butlanın da şer'î hükümlerden sayılması gerektiğini ifade eder (bk. *Ref'u'l-hâcib*, II, 18).

⁶⁷⁰ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 229.

⁶⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 41; a.mlf., *Muhtasar*, I, 344; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 411-412; Teftazânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 231; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*'da ruhsat konusunu işlerken önce ruhsata dair ayrı ayrı üç örnek zikreder, ardından bunların her biriyle ilgili öğeleri getirir. İsfahânî'nin de dikkat çektiği üzere müellif burada bedi' ilmindeki söz sanatlarından *leff ü neşre* başvurmaktadır.

⁶⁷² Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 25.

⁶⁷³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 41; Teftazânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, II, 231.

bulmuş olduğu konusunda ise neredeyse fikir birliği söz konusudur. Nitekim Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyle mükellef tutmasının sıhhati konusunda icma vardır. Matlubun şartının, imkân olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâcib, zâtı gereği imkânsız olanla teklifin imkânsız olduğu, buna mukabil başkasından dolayı imkânsız bir şeyle mükellef tutmanın ise caiz olduğu görüşünü savunur.⁶⁷⁴ Âmidî de zâtı gereği muhal olanla teklifin imkânsız, başkası itibarıyla muhal olanla teklifin caiz olduğunu ve Gazzâlî'nin de bu görüşe meylettiğini söyler.⁶⁷⁵

Teklifin sahih olması hususunda şer'î şartın bulunmasının şart olup olmadığı meselesinde Eş'arîler'in cumhuru ve Şâfiiler ile aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Hâcib'e göre Reyciler'in (*Ashâbu'r-re'y*) yani Hanefîler'in aksine, şer'î şartın mevcut olması teklifte kesin olarak şart değildir. Şer'î şart tıpkı namaz için abdest gibi, bir şeyin sıhhatinin kendisine dayandığı şeydir. Bu mesele her ne kadar bundan daha genel olsa da esasen kâfirlerin fûru hükümleriyle mükellef olup olmadıkları konusuna ilişkin olarak varsayılmıştır. Buna göre tıpkı abdestsiz kişinin - önce abdest almak şartıyla - namaz kılmakla emrolunması gibi, kâfirlerin de küfür halinde iken şer'î şart olan Müslümanlık şartı bulunmadığı halde, İslâm'ın fûru hükümleriyle muhatap olmaları mümkündür. İbnü'l-Hâcib, bu hususun aklen mümkün olduğu gibi, şer'an de vuku bulmuş olduğunu söyler. O, bu konudaki görüşünü fûru hükümlerine uymayı terkedene yönelik varit olan bazı âyetlerle (Furkan 25/68; Müddessir 74/42-43) delillendirmiştir.⁶⁷⁶ Teklifin gerektirdiği şeyin ne olduğu konusunda İbnü'l-Hâcib teklifin sadece fiil ile olduğunu belirtir. Emirde hal böyle iken nehyde teklife konu olan şey (*mükellefün bih*), kişinin fiilden “geri/uzak durma”sıdır (*keff*). İbnü'l-Hâcib'in yukarıda ortaya konan hüküm anlayışını, çeşitli meselelerle ilgili yer yer kendi tercihlerini içeren bazı yönleri bulunmakla beraber genel hatlarıyla Eş'arî/mütekellimîn geleneğinin hüküm anlayışının devamı olarak görmek mümkündür.

B. Kaynak Nazariyesi: Şer'î Deliller

İbnü'l-Hâcib, usul eserlerinde fıkıh usulüne giriş mahiyeti taşıyan mantık ve dille ilgili temel bilgilere (mebâdî) yer verdikten ve şer'î hükümle ilgili konuları işledikten sonra, ikinci ana bölüm olarak *şer'î delilleri* ele alır. Konu tertibi açısından Âmidî'yi takip eden İbnü'l-Hâcib şer'î delilleri kitap, sünnet, icma, kıyas ve istidlâl olmak üzere beşli bir taksime tabi tutarak her birini ayrı bir bölüm halinde inceler. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib, şer'î hükümlerin kaynağının bir tek olduğunu, ismi geçen sem'î delillerin tamamının nihayette *kelâma* (kelâm-ı nefis) dayandığını ifade eder.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 347-351; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 297-299; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 345-348; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 32-34.

⁶⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 180.

⁶⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 353-354.

⁶⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 370.

1. Kitap

İbnü'l-Hâcib Kitap (Kur'an) delili için ayrıca bir başlık açmasına rağmen, eserinde konu sistematigi gereği bu delile ilişkin bütün bahisleri “Kitap” üst başlığı altında toplamaz. Burada sadece Kur'an'ın tanımına dair bir mukaddime, sübût yönünün işlendiği üç mesele ve muhkem ve müteşabih konularına dair bir sonuca (hâtime) yer vermektedir. Kitabın sübut yönüyle ilgili diğer konuları, kitap, sünnet ve icmân “sened yönünden ortak olduğu konular” başlığı altında, öte yandan kitabın hükme medar olan kısmı ve lafzî boyutunu ise lugavî mebâdî başlığı ile kitap, sünnet ve icmân “metin yönünden ortak olduğu konular” başlığı altında inceler. Delillerin sened yönü ve mânaya delalet konusu aşağıda ayrı başlıklar halinde ele alınacağı için, burada kitap delili ile ilgili görüşlere kısaca temas edilecektir.

İbnü'l-Hâcib Kur'an'ı “Bir suresi ile benzerini meydana getirmek hususunda insanları aciz bırakmak için indirilen kelimeler” şeklinde tanımlar.⁶⁷⁸ Kur'an'ın mahiyetini tespiti yönelik zikrettiği bu tanımda İbnü'l-Hâcib, beşer kelimelerinden ayıran bir özellik olarak onun “indirilen kelimeler” (*münezzel*) olmasına, ayrıca Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet etmesi bakımından da icaz yönüne dikkat çeker. Kur'an'ın mushaf özelliğinden hareketle yapılan ve Gazzâlî'ye ait olduğu anlaşılan⁶⁷⁹ “Mushaf'ın iki kapağı arasında tevâtürle naklolunan şey” şeklindeki yaygın Kur'an tanımını, kısır döngünün (*devr*) doğmasına yol açacağı gerekçesiyle reddeder. Zira ona göre bu, bir şeyin bilinmesi kendisine bağlı olan bir şeyle tarif edilmesi anlamına gelir. Hâlbuki Kur'an'ın mahiyetinin tasavvuru, mushafın varlığına ve onun naklolunmasına bağlı değildir. Aksine bunlar Kur'an'ın mahiyetinin tasavvuruna bağlıdır (fer') ve bu nedenle ondan sonra gelmektedir.⁶⁸⁰ Dolayısıyla musfahın bilinmesi ve içindekilerin nakledilmesi Kur'an'ın bilinmesine bağlıdır.⁶⁸¹

Kitabın sübut yönüyle ilgili olarak âhâd yolla nakledilen rivayetlerin Kur'an sayılmayacağını ve bu yüzden şaz kıraatlerle amel edilemeyeceğini söyler. O, Neml suresinin 30. ayetinde geçen bismelinin Kur'an'dan bir ayet olduğunun kesin olduğunu, bununla birlikte surelerin başlarında yer alan besmelelerin ise Kur'an'dan sayılmaması gerektiği kanaatindedir. Öte yandan ona göre yedi kıraatin hepsi de mütevatirdir. Kitap bahsinin sonunda lafızlarının mânaya delalet yönüyle ilgili olarak muhkem ve müteşabih konusuna da kısaca temas edilir. İbnü'l-Hâcib'e göre *muhkem*, “mânası açık olan lafızdır.” Muhkemin karşılığı olan *müteşabih* ise iştirâk, icmâl ya da teşbih sebebiyle mânası kapalı olan lafzî ifade eder.⁶⁸²

⁶⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 372.

⁶⁷⁹ İlgili Kur'an tanımı *Müstasfâ*'da küçük bir ilaveyle şu şekilde geçer: “Kitap, bize mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere, mütevatir olarak naklolunan şeydir.” Bk. Gazzâlî *Müstasfâ*, I, 81.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 372. İbnü'l-Hâcib'in söz konusu tanıma yönelik yaptığı “devr” iddiasına karşı Sadruşşeria'nın itirazı için bk. Sadruşşeria, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavzihi*, I, 46-47.

⁶⁸¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 497.

⁶⁸² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 373-388.

Hakikat ve mecazla ilgili kısımda Arapçalaştırılan (*muarreb*) kelimelerin Kur'an'da bulunup bulunmadığı tartışmasına da değinen İbnü'l-Hâcib, çoğunluğun görüşünün aksine, Abdullah b. Abbâs, İkrime el-Berberî ve başkaları gibi, Kur'an'da muarreb kelimelerin bulunduğunu söyler. Görüşüne gerekçe olarak da “mişkât, istebrak, siccîl ve kıstâs gibi Kur'an'da yer alan bazı yabancı kökenli kelimeleri gösterir.”⁶⁸³

2. Sünnet

İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*'da ele aldığı konuların başında genellikle ilgili terimlerin tanımlarını vermektedir. Fakat sünnet bahsinde onun, diğer yerlerde oldukça özen gösterdiği konuların başında tanım verme tutumunu takip etmediği ve doğrudan fiilî sünnetin incelemesine geçtiği görülür. *Müntehâ*'da ise bu tutumunu aynen muhafaza eder ve sözlükte “yol ve adet” mânalarına gelen “sünnet”in şer’î kullanımda nâfile ibadetler anlamına geldiği ifade eder. Şer’î delillerden ikincisi anlamında ise *sünnet*, “Rasulullah’tan Kur'an dışında sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir.”⁶⁸⁴ Buna göre sünnet, Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri ve takrirleri olmak üzere üç kısımdan oluşur. İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da -Âmidî'nin eserinde olduğu gibi- sünnet üst başlığı altında sadece Hz. Peygamber’in fiillerini ve takrirlerini ele alır ve konuyu dört mesele olarak işler. Burada işlenen meseleler Âmidî'nin *el-İhkâm*'da ele aldığı meselelerle aynıdır, tek farklılık sünnet başlığı altında Âmidî'nin iki mukaddime ve beş mesele vererek, İbnü'l-Hâcib'in ilk mesele olarak ele aldığı ismet-i enbiya konusu ile eserine almadığı *teessî*⁶⁸⁵ konusunu, iki mukaddime olarak ele almış olmasıdır. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'nin eserinde verdiği ilk iki meseleyi birinci meselede, dördüncü ve beşinci meseleyi de sonuncu meselede cemettiği görülür.⁶⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, kavî sünneti, yani Hz. Peygamber’in sözlerinin emir, nehiy ve haber gibi kısımlarını ve bunların delalet cihetlerini Âmidî'nin yaptığı şekilde “kitap, sünnet ve icmâm ortak olduğu konular” başlığı altında farklı bağlamda ele alır. Dolayısıyla sünnetin lafzî boyutu ile sübut yollarını ortak konular başlığında işler. Biz burada *el-Muhtasar*'da iki ayrı bölüm olarak farklı bağlamlarda ele alınan bu konuları bir bütün olarak sünnet başlığı altında birbirinin peşi sıra işleyeceğiz.

2.1. Hz. Peygamber’in Fiillerinin Hükmü

Sünnet başlığı altında ele alınan ilk mesele, peygamberlerin ismeti (*ismet-i enbiyâ*) konusudur. Esasında kelimî bir mesele olan ve fiillerin delâletine geçmeden önce sonraki meseleler için bir girizgâh olarak düşünülen bu mesele, Hz. Peygamber’in sözlerine ve fiillerine iktida etmenin (*teessî*) gerekliliğini temellendirme bağlamında zikredilir. Bu meselede ilk önce peygamberlerin

⁶⁸³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 247-253.

⁶⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 47.

⁶⁸⁵ *Teessî* (üsve edinme), Hz. Peygamber’in yaptığı fiili, onun yaptığı vecih ve maksat üzere aynen onun gibi yapmak yahut terk ettiği fiili, onun terkettiği vecih ve maksat üzere aynen onun gibi terk etmektir. Bk. el-Basrî, *Mu'temed*, I, 372; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 407.

⁶⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 396-425; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 227-259.

nübüvvet görevi verilmeden önce masum olup olmadıkları konusuna değinen İbnü'l-Hâcib, bu konuda farklı görüşleri nakletmekle yetinmektedir. Çoğunluğun görüşüne göre peygamberlerin nübüvvetten önce küçük veya büyük günah işlemeleri aklen mümkündür. Buna mukabil Râfîzîler peygamberlerin nübüvvetten sonra olduğu gibi önce de masum oldukları, küçük ve büyük bütün günahlardan korundukları görüşündedir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise peygamberler nübüvvetten önce büyük günahlardan korunmuştur, fakat küçük günahları işlemeleri mümkündür. Onlar bu konudaki görüşlerini bunun aklen kabîh olduğu anlayışına dayandırmışlardır. İbnü'l-Hâcib'in aktardığına göre, peygamberlerin nübüvvetten sonra ahkâm ve bunlara ilişkin tebliğ ettikleri konularda kasten yalan söylemekten korunmuş oldukları hususunda ulemâ fikir birliği içindedir, çünkü mucize risaletle ilişkisi bulunan konularda peygamberlerin doğru sözlü olduğuna delalet etmektedir. Peygamberlerin hata ve yanılğı (*galat*) sebebiyle gerçek dışı bir şey söylemeleri konusunda ihtilaf edilmiş, Kâdî Bâkîllânî bunun peygamberler açısından caiz ve mümkün olduğunu söylemiştir. Yalan söyleme dışında diğer masiyetlere gelince, peygamberlerin büyük günahlardan (*kebâir*) ve kişiliği zedeleyici ve yüz kızartıcı küçük günahlardan (*sağâir*) masum oldukları hususunda icmâ mevcuttur. Çoğunluğa göre peygamberlerin büyük günahlar dışında kalan ve yüz kızartıcı olmayan küçük günahları işlemeleri mümkündür.⁶⁸⁷

İbnü'l-Hâcib ikinci mesele olarak Hz. Peygamberin fiillerinin delaleti ve bağlayıcılığı konusunu ele alır. Burada Hz. Peygamber'in fiillerini beşli bir taksimata tabi tutarak her birinin hükmünü tespit eder ve böylelikle sünnetin teşrî' değerini belirlemeye çalışır. Ona göre Hz. Peygamber'in cibilliyet gereği olan, yani bir beşer olarak yaptığı yeme, içme, oturma, kalkma gibi fiilleri ile kuşluk, vitir ve teheccüt namazları kılması, meşveret yapması, savm-i visâl şeklinde oruc tutması, eşlerini tahyir bırakması ve dörtten fazla kadınla evlenmesi gibi sırf kendisine mahsus olan fiillerinin durumu açıktır. Yani bunların ilkinde ümmetin durumu onunla aynı olup, Hz. Peygamber'in insan olarak yaptıklarının kendisi ve ümmeti için mübahlık üzere oluşunda görüş birliği vardır. Yine kendisine mahsus olan fiilleri de uyulması gerekli birer teşrîi tasarruf sayılmaz, bu tür fiiller konusunda başkaları ona ortak olamaz. Bu hususta ulema fikir birliği içindedir. Bu iki kategori dışında kalan ve Hz. Peygamber'in meselâ "Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın" ve "Hac menâsikini benden alın" gibi sözüyle, bir mücmeli beyan olduğu anlaşılan veya hâl karinesi ile, mesela hırsızın elini bilekten kesmesi ve kolları dirseklerle beraber yıkaması gibi, vuku bulmuş bir olayın hükmünü uygulamak olduğu anlaşılan bir fiili ümmet açısından ittifaken bağlayıcı sayılır. Hz. Peygamber'in bir mücmelin beyanı olarak yaptığı fiillerin hükmü, açıklanan mücmelin muktezasına göre değişiklik gösterir. Mücmelin beyanı olarak yaptıkları dışında kalan fiillerinin niteliği, bilinirse, bu konuda ümmeti de onun gibidir. Yani Hz. Peygamber'in bu sayılanların dışında kalan fiilinin vücup, nedb veya ibâha gibi şer'î vasfı bilinirse, bu nevi fiillerin hükmü konusunda ümmetin durumu Hz. Peygamber'inki gibi olup ona uymak gerekir. Kimileri bunun sadece ibadet

⁶⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 396-397; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 478-479.

konularında böyle olduğunu, kimileri de bunların şer‘î vasfı bilinmeyen fiiller gibi olduğunu söylemişse de usulcülerin çoğunluğu fiilin ibadetler ve bunlar dışında kalan konularda olması arasında bir fark görmezler. İbnü’l-Hâcib’in tercihi de bu yöndedir. Hz. Peygamber’in şer‘î vasfı bilinmeyen, diğer bir ifadeyle bir karînenin eşlik etmediği, mücerret fiilin delaleti konusunda ise ihtilaf edilmiş; kimi âlimler bu türden olan fiillerin vücuba, kimileri nedbe, kimileri ibâhaya delalet ettiğini söylemişler, kimileri de bu tür fiillerin bir delaletinin olmaması, tam tersine kendisine has olma, vücub, nedb ve ibâha şeklinde hükümler alabilme ihtimalleri sebebiyle kesin hüküm verilemeyeceği (vakf), bu kısımlardan herhangi birinin ancak ilave bir delil ile muayyen hale geleceğini ileri sürmüşlerdir. Bu türden olan fiillerin delaleti hususunda vücub, nedb, ibâha ve vakf şeklinde dört farklı görüşün bulunduğu aktaran İbnü’l-Hâcib, bu görüşlere katılmaz ve beşinci görüş olarak kendi tercihini ortaya koyar. Ona göre eğer bu tür fiillerde yakınlık maksadı (*kasdü’l-kurbet*) belirginse, tercih edilen görüşe göre nedb, aksi takdirde mubah olur.⁶⁸⁸ Bu görüşüyle o, bu meselede görüş beyan etmede çekimser duran Gazzâlî ve Râzî’den⁶⁸⁹ ayrıldığı gibi, “beraberinde kendisiyle daha önce varit olan bir hitabı beyan kastedildiği hususunda bir delilin eşlik etmediği her fiil, eğer kendisinde Allah’a yakınlık maksadı belirgin ise vâcip ve mendup arasında, aksi takdirde vâcip, mendup ve mubah arasında müşterek olur” diyen Âmidî’den de ayrılır.⁶⁹⁰

Üçüncü mesele Hz. Peygamber’in takririnin hücciyeti hakkında olup, İbnü’l-Hâcib’e göre Hz. Peygamber’in huzurunda veya onun zamanında bir fiil yapıp o da bunu öğrendiğinde reddetme imkânı olduğu hâlde bunu reddetmemişse, bu durumda o fiilin şer‘î niteliğine bakmak gerekir. Şöyle ki; eğer bu fiil, bir kâfirin kiliseye gitmesinde olduğu gibi, haram olduğunu daha önce beyan ettiği türden bir fiil ise ve neshedilmesi de tasavvur edilemiyorsa susmasının, ittifakla hiçbir etkisi yoktur. Yani Resulullah’ın bildiği ve gücü yettiği hâlde bu fiile ses çıkarmamasının, o fiilin caiz olduğuna herhangi bir delaleti yoktur. Aksi takdirde, yani Hz. Peygamber’in ses çıkarmadığı fiil daha önce haram olduğu sabit olmayan bir fiil ise bu durumda susması, o fiilin cevazına delalet eder. Fiil daha önce haram olduğu sabit olan bir fiil ise bu durumda fiili yapan kişiye karşı çıkmaması, o fiilin haramlık hükmünün neshedilmesi anlamına gelir. Bu da, o fiilin caiz olduğuna delalet eder. Aksi takdirde, yani Hz. Peygamber’in bildiği ve reddetme imkânı olduğu hâlde ses çıkarmayıp susması daha önce haramlığı sabit olmayan fiil hakkında cevaza, haram olduğu sabit olan fiil hakkında ise neshe delalet etmezse, bu durumda onun haram olan bir fiil işlemesi gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu kabul edilemez olup batıldır. Hz. Peygamber’in susmayla birlikte fiili yapan kişiyi bu fiilinden dolayı hoşnutluğunu belirtmek suretiyle takrir etmesi, o fiilin caizliği hususunda daha açık bu delil olur.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 48; a.mlf., *Muhtasar*, I, 398-405; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 480-486.

⁶⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 451-465; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 230.

⁶⁹⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 398-405; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 233-234.

⁶⁹¹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 50; a.mlf., *Muhtasar*, I, 411-416; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 125-126; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 503-504.

İbnü'l-Hâcib'in sünnet başlığı altında son olarak fiillerin teâruzu konusunu ele alır ve burada iki fiil arasında teâruz ile söz ve fiil arasında teâruz hallerini, bunlarla ilgili değişik ihtimalleri ve bunların hükümlerini açıklar. O, *Müntehâ*'da Âmidî'yi takip ederek bu konuyu iki ayrı mesele halinde ele alırken, *el-Muhtasar*'da bunu tek bir meseleye indirger. Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de fiillerin teâruzunu imkânsız görmüştür. Ona göre Hz. Peygamber'in iki fiili arasında teâruz olmaz, çünkü iki fiilin iki ayrı zamanda olduğu ve bunlardan birinin vâcip veya mendup, diğerinin mubah olduğu farzedilebilir. Söz ve fiil arasında teâruz olması mümkündür. İbnü'l-Hâcib Hz. Peygamber'in fiiline muâırz bir kavlinin bulunması halinde delilin onun hakkında fiilin tekrarına ve ümmetin ona uyması (*teessî*) gerektiğine delalet edip etmediğine bağlı olarak şu dört ihtimalden bahseder:

1. Hz. Peygamber'in fiiline muâırz bir kavli bulunur, fakat fiilin tekrara delalet ettiğine ve ümmetin ona uyması gerektiğine dair bir delil (i) bulunmazsa, bu durumda sözün hükmü ya Hz. Peygamber'in kendisine mahsus olur (a) ya ümmete mahsus olur (b) veya hem kendisini hem de bütün ümmeti içine alır (c). Sözün hükmü Hz. Peygamber'e mahsus ise (a) bu durumda ya söz fiilden daha sonradır (a1), ya daha öncedir (a2) ya da tarih problemlidir, hangisinin sonra geldiği bilinmiyordur (a3). Şayet söz Hz. Peygamber'e özgü ise ve zaman bakımından daha sonra ise (a1) söz ile fiil arasında teâruz olmaz. Eğer söz daha önce ise (a2), emrin yerine getirme imkânı bulmadan (temekkünden) önce neshedilmesinin mümkün olduğu görüşüne binaen İbnü'l-Hâcib'e göre Mu'tezile'nin aksine, burada fiilin sözü neshetmesi durumu söz konusudur. İbnü'l-Hâcib, söz ile fiilin teâruz edip sözün Hz. Peygamber'e mahsus olduğu ve tarihin tespit edilemediği durumda (a3) hangisinin öncelik kazanacağı hususunda çekimser durur. Eğer sözün hükmü ümmete mahsus ise (b), fiil ister daha önce ister daha sonra olsun teâruz bulunmaz. Şayet sözün hükmü hem kendisini hem de bütün ümmeti içine (âm ise) alıyorsa (c), söz daha sonra ise burada teâruz söz konusu olmaz. Eğer fiil daha sonra ise ümmet için teâruz söz konusu olmaz, ancak -Eş'arîler'e göre- onun hakkındaki hükmü nesheder. Yapma imkânı bulmazdan önce neshin imkânsızlığı görüşünü savunan Mu'tezile'ye göre ise burada fiil sadece masiyet olarak düşünülebilir. Bu, sözün hükmünün Hz. Peygamber'i nas yoluyla kapsamı halinde böyledir. Şayet sözün hükmü Hz. Peygamber'e nassın zâhiri ile şâmil ise bu durumda fiil onun hakkında bu sözü tahsis etmiş olur.

2. Hz. Peygamber'in söz ve fiili teâruz eder ve delil onun hakkında fiilin tekrarına ve ümmetin ona uymasının vâcip olduğuna delalet ederse (ii), bu durumda da sözün hükmü ya münhasıran Hz. Peygamber'e mahsus olur (a) ya ümmete mahsus olur (b) veya hem kendisine hem de bütün ümmete şâmil (âm) olur (c). Sözün hükmü Hz. Peygamber'e mahsus ise (a) bizim hakkımızda teâruz söz konusu olmaz, yalnızca Hz. Peygamber hakkında sonra gelen daha önce geleni neshetmiş (nâsîh) olur. Söz ile fiil teâruz edip hangisinin sonra olduğu tespit edilemediğinde, Âmidî gibi kimi âlimler sözün hükmüyle amel edilmesi gerekeceğini, kimileri de fiilin öncelik kazanacağını söylemişlerdir. İbnü'l-Hâcib'e göre keyfi hüküm vermemek için tarih bilinene kadar çekimser kalmamız (vakf) gerekir. Eğer sözün hükmü ümmete mahsus ise (b), daha sonra gelen

öncekini yalnızca bizim hakkımızda neshetmiş (nâsih) olur; bu durumda Hz. Peygamber hakkında teâruz bulunmaz. Sözün hükmünün ümmete mahsus olduğu durumda tarih problemli ise ve hangisinin önce veya sonra olduğu bilinmiyorsa İbnü'l-Hâcib açısından tercih edilen görüşe göre delaleti daha kuvvetli olduğu için sözle amel edilmelidir. Şayet sözün hükmü hem kendisini hem de bütün ümmeti içine (âm ise) alıyorsa (c), daha sonra gelen nâsih olur. Bu durumda tarih bilinmiyorsa tercih edilen görüşe göre Hz. Peygamber hakkında tevakkuf etmemiz, fakat bizim bu sözle amel etmemiz gerekir.

3. Söz ve fiil teâruz eder ve delil teessîye değil, yalnızca Hz. Peygamber hakkında fiilin tekrarına delalet ederse (iii), bu durumda sözün hükmü Hz. Peygamber'e mahsus ise (a) ya da hem onu hem de bütün ümmeti içine (âm ise) alıyorsa (c) fiilin kendilerini kapsamaması sebebiyle ümmet için teâruz söz konusu olmaz. Tarih biliniyorsa daha sonra gelen önce geleni yalnızca Hz. Peygamber hakkında neshetmiş (nâsih) olur. Eğer tarih bilinmiyorsa bu hususta da tevakkuf edilmelidir. Şayet sözün hükmü ümmete mahsus ise (b) burada hiçbir şekilde teâruz söz konusu olmaz.

4. Söz ve fiil teâruz eder ve delil Hz. Peygamber hakkında fiilin tekrarına delalet etmeksizin yalnızca ümmetin ona uyması gerektiğine delalet ederse (iv), bu durumda sözün hükmü Hz. Peygamber'e mahsus ise (a) ve söz zaman bakımından fiilden daha sonra ise teâruz bulunmaz. Eğer söz daha önce ise fiil sözü yalnızca Hz. Peygamber hakkında neshetmiş olur, fiilin hükmü ümmet için devam eder. Tarih bilinmiyorsa bu hususta da çekimser durulur. Şayet sözün hükmü ümmete mahsus ise (b) onun hakkında teâruz söz konusu olmaz. Ümmet hakkında ise sonra gelen daha önce geleni neshetmiş olur. Eğer tarih bilinmiyorsa burada da mezkûr üç görüş söz konusu olur. Şayet söz âm ise (c) hüküm yukarıda geçtiği gibi olur.⁶⁹²

2.2. Haber Teorisi

İbnü'l-Hâcib sünnetin fiiller ve takrirler kısmını inceledikten sonra icmâ konusunu, icmâdan sonra kitap, sünnet ve icmân “sened” yönünden ortak olduğu konular olarak *haber* bahsini ele alır ve konuyu haberin hakikati ve kısımları, mütevatir ve âhâd haber (haber-i vâhid) olmak üzere üç kısımda inceler. Haber bahsinde ilk önce “haber” lafzının mutlak kullanımında, onun nefisteki mânâya mı yoksa “kesik sesler”den ibaret olan ve bu mânâya delâlet eden sîgaya/lafza mı işaret ettiği tartışması üzerinde durulur. İlgili tartışmada Gazzâlî, haberin (medlûlünün) nefisle kaim bir mânâ olduğunu, kesik seslerden ibaret olan sîganın ise bizatihi haber olmayıp, ancak kişinin bununla nefiste olanı haber vermeyi kastetmesiyle haber olacağını söyler.⁶⁹³ Buna mukabil Âmidî gibi bazı usulcüler yalnızca lafzı/sîgayı haber olarak kabul ederler.⁶⁹⁴ Haber lafzını bunların her ikisini de

⁶⁹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 50-52; a.mlf., *Muhtasar*, I, 416-425; İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 508-519.

⁶⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 106.

⁶⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 8.

içerecek şekilde müşterek olarak kullanan İbnü'l-Hâcib, onu “sîga (lafız) ve mânâ için vazolunan özel bir söz” (*kavlün mahsûsün li 's-sîga ve 'l-ma 'nâ*) şeklinde açıklar.⁶⁹⁵ Daha sonra haberin tanımına ilişkin görüşlere yer veren İbnü'l-Hâcib, ilk önce haberin tanımlanamayacağını savunan görüş üzerinde durur. Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğu anlaşılan bu görüş, haberin zaruri (bedîhî) olarak bilineceği gerekçesiyle bir tanımının yapılamayacağını, bu nedenle mahiyetinin tasavvurunun tanımlardan (*had* ve *resm*) müstağni olduğunu ileri sürer.⁶⁹⁶ Bu anlayışa karşı çıkan İbnü'l-Hâcib, ilgili görüşün reddine yönelik olarak “haberlin meydana gelme (husûl) bilgisinin zorunlu olduğunu, ancak bu durumun haberlin tasavvurunu ya da tasavvurunun (onun husulüne) takaddümünü zorunlu kılmayacağını” dile getirir. Çünkü ona göre bir şeyin meydana gelmesi o şeyin tasavvurunu gerektirmez.⁶⁹⁷ Dolayısıyla bu itirazıyla o, çekişmenin (nizâ) haberlin meydana gelmesi hususunda değil, onun tasavvuru noktasında cereyan ettiğini dile getirmiş olur.

Bilahare haberle ilgili diğer tariflere değinen İbnü'l-Hâcib, “doğru (*sıdk*) ve/veya yalanın (*kizb*) girebildiği söz” yahut “doğrulanma (*tasdîk*) ve/veya yalanlamanın (*tekzîb*) kendisine dâhil olduğu söz” şeklindeki yaygın haber tanımlarını; bir takım eksiklikler içermesi yahut kısırdöngüye (devr) yol açması ya da şüphe ifade eden *أو* (veya) harfî gibi tanım tekniği açısından problem oluşturacak unsurların tanımda kullanılması gerekçesiyle eleştirir.⁶⁹⁸ Benzer şekilde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye ait olan “bi nefsihi nisbet ifade eden söz” şeklindeki haber tanımını,⁶⁹⁹ bunlar arasında doğruya en yakın tanım olarak görmekle birlikte, bu tanımın emir ve benzeri inşâî ifadeleri kapsam dışında bırakmaması sebebiyle yeterli bulmamaktadır.⁷⁰⁰ Yapılan tanımları problemlili bulan⁷⁰¹ İbnü'l-

⁶⁹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 509; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 315-317; Îcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 376.

⁶⁹⁶ Râzî, *Mahsul*, IV, 221-222.

⁶⁹⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 65; a.mlf., *Muhtasar*, I, 510; İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, I, 621; Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 600.

⁶⁹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 65-66; a.mlf., *Muhtasar*, I, 511.

⁶⁹⁹ İbnü'l-Hâcib'in üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak aktardığı bu tanım *el-Mu'temed*'de tam olarak şu şekilde kaydedilmiştir: “Haber, bir durumun başka bir duruma olumlu veya olumsuz bir şekilde eklenmesini bi nefsihi (bizzat/açık bir şekilde) ifade eden sözdür.” (الخبر بأنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور، نفيًا وإثباتًا) Bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 544.

⁷⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512; Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, II, 289; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 327. Hâlbuki Basrî, *Mu'temed*'de söz konusu tanıma ilişkin açıklamasında, tanımdaki “bi nefsihi” kaydıyla “emr”in dışarıda bırakıldığını, zira “emr”in (emir sigâsının), fiilin gerekliliğini (vucûb) bizâtihî (bi nefsihi) bildirmeyip, yalnızca fiili yapmaya çağırmayı (istid'â) ifade ettiğini, fiilin gerekliliğinin (vâcip olmasının) ise, onun hikmet sahibi birisinden (hakîm) çıkmasından dolayı buna tâbi olarak ortaya çıktığını söyler. Benzer şekilde, nehyin fiilin kubhuna delaletinin de bu şekilde olduğunu ifade eder. (Basrî, *el-Mu'temed*, II, 544; Râzî ve Âmidî'nin bu tanıma ilişkin benzer açıklamaları için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 217; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 14.) Basrî'nin, tanımdaki “bi nefsihi” kaydını, “emr”i dışarıda bırakmak için kullandığını açıkça ifade etmesine rağmen, İbnü'l-Hâcib, ilgili tanımdaki “bi nefsihi” kaydının, *كأن* “*kâim*” gibi kelâmı dışarıda bırakmak için kullanıldığını söyler. Çünkü kelâmı, “işitilen ve ayırtedilen (mütemeyyiz) harflerden tertip edilmiş söz” olarak niteleyen Basrî ve tâbileri, tanım gereği bu tür kelimeleri de kelâm kapsamında değerlendirirler. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'e göre, “bi nefsihi” kaydı ile bu tür ifadeler tanım dışı bırakılmak istenmiştir. Zira bu tür kelimeler bizzat (bi nefsihi) değil, *زَيْدٌ كأن* örneğinde olduğu gibi, ancak bir mevzû ile birlikte nispet ifade ederler (İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 327-327; Taftazani, *Hâşiye ala Şerhi 'l-Muhtasar*, II, 385). Basrî'nin yukarıdaki ifadelerine rağmen, tanımdaki “bi nefsihi” kaydını bu şekilde farklı yorumlayan İbnü'l-Hâcib, bundan başka “kalk” (قم) ve benzeri talep bildiren ifadelerle de tanıma itirazda bulunmuş, ilgili tanımın “emr” gibi inşâî ifadeleri tanım dışı bırakmadığını, dolayısıyla muttarit, yani câmi olmadığını ifade etmeye çalışır. Çünkü ona göre örneğin “kalk” (*kum*) emrinin, ister “kalkma”ın (*kıyâm*) muhataba/emredilene olan ilişkisi (nispet) itibarıyla, isterse de “taleb”in söyleyen/emreden kimseye

Hâcib, kendi bakış açısına göre yeni bir tanım geliştirmiş, Basrî'nin tanımına yönelik bu ve benzeri⁷⁰² itirazları da nazar-ı dikkate alarak *haberi*, “hâricî bir nispetle hüküm taşıyan/kendisinde hüküm bildirilmiş olan söz” (الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰³ Bu nedenle İbnü'l-Hâcib'e has bu tanım, genel özelliği itibariyle Basrî'nin yukarıdaki tanımının bir devamı ve eksik yönlerini tamamlayıcı bir mahiyet arzeder. Bu tanımla İbnü'l-Hâcib, dış dünyada ilgili olduğu bir husus bulunmayan emir vb. ifadeleri tanım dışında bırakmağı amaçlamıştır.⁷⁰⁴ Nitekim İcî'ye göre de söz konusu tanıma “kalk” (*kum*) gibi emir ifadeleriyle itiraz yöneltilemez. Çünkü emrin kendisiyle delalet ettiği şey (medlûl) yalnızca taleptir. Bu ise dış dünyada önceden var olan (vâkî) bir müteallakı (doğrudan ilgili olduğu bir husus) olduğunu bildirmeksizin nefiste bulunan bir mânadır.⁷⁰⁵

İbnü'l-Hâcib, haberin mahiyetini ortaya koyduktan sonra haberin mukabili kabul edilen *inşâ* ve *tenbîh* kavramlarına da kısaca değinir. Ona göre inşâ/tenbîh kelâmın “haber olmayan” (*gayru'l-haber*) kısmıdır. Delâlet ettiği şeyle irtibatı açısından bir nevi haber dışındaki bir alanı temsil eden bu kavramların; emir, nehiy, istifhâm (soru), temennî, teraccî, kasem (yemin) ve nidâ gibi kullanımları bünyesinde barındırdığını belirtir.⁷⁰⁶ Bu bağlamda kendisiyle bir eylemin gerçekleştirilmesi (vukû) kastedilen “sattım”, “satın aldım”, “boşadım” gibi ifadelerin, diğer bir deyişle yeni bir hüküm ihdas eden akit sîgalarının, inşâ mi yoksa ihbârî mi olduğu tartışmasıyla ilgili olarak bunların inşâ türünde olduğu açıklamasında bulunur. İbnü'l-Hâcib, bunların inşâ türünden ifadeler olduğunu dört açıdan dikkatlere sunarak açıklamaya çalışır. Bu açıklamalar, haber-inşâ arasındaki farkı ortaya koymanın yanı sıra, kendisinin konuya yaklaşımını göstermesi açısından da önem arzeder. Ona göre, bu tür ifadelerin/sîgaların önceden tekabül ettiği dışsal bir varlığının (hâriç) bulunmamasının yanı sıra doğru (*sıdk*) ve yalana (*kizb*) kabil olmaması, mâzî kipi kullanılmış olsa bile geçmiş zaman anlamı taşıması ve buna bağlı olarak da şart (ta'lik) kabul edebilmesi, öte yandan haber ile inşâ

olan ilişkisi (nispet) itibariyle olsun, kendi içerisinde (bi nefsihi) bir nispet barındıran bir kelâmdır. Dolayısıyla bu anlamda emir de ilgili tanımın kapsamına girmiş olacaktır (İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 328). İbnü'l-Hâcib'in bu yorumuna karşı çıkan İcî, Basrî'nin tanımındaki “bi nefsihi” kaydıyla, akli delalet türünü değil vaz'î delâleti kastettiğini, dolayısıyla ister muhataba, isterse de söyleyene nispetinde olsun emrin her iki itibarla da tanım dışı bırakılmış olacağını ifade eder. Bk. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 378; ayrıca bk. Cizâvî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, II, 387.

⁷⁰¹ İbnü'l-Hâcib'in bu tanımlar içerisinde, Âmidî'nin haber tanımına (*el-İhkâm*, II, 15) yer vermemesi dikkat çekicidir.

⁷⁰² Basrî'nin haber tanımına yönelik Râzî'nin itirazlar için bk. *el-Mahsûl*, IV, 217-221.

⁷⁰³ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512. İsfahânî, tanımındaki “kelam” kaydını nahivcilerin benimsediği şekliyle “isnâd sebebiyle iki kelimeyi içine alan lafız” olarak tarif eder ve bununla kelimenin, ayrıca izâfet ve kayıt bildiren birleşik ifadelerin dışarıda bırakıldığını belirtir. Ona göre tanımda geçen “hâricî nispet” kaydı ile, örneğin زَيْدٌ قائِمٌ “*Zeyd ayakta*” sözümüzde olduğu gibi kelâm-i nefsinin dışında kalan ve kendisine kelâm-i nefsinin mutâbık olma ve olmama (*mutâbakat* ve *el-lâ'mutâbakat*) şeklinde taalluk ettiği bir durum kastedilmektedir. Bu cümle, nefiste mevcut olan bir hükme delalet eder ki, bu da القيام “ayakta olma” durumunun olumlu bir şekilde زَيْدٌ “*Zeyd*”e isnad edilmesidir. Kelâm-i nefsi olarak nitelendirilen bu hüküm, realiteyle örtüşüp örtüşmediği bakımından başka bir hususla ilgili olmaktadır ki buna, “harici nispet” tesmiye olunur (İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 268).

⁷⁰⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 66.

⁷⁰⁵ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 378.

⁷⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512-513; Rükneddin, *Hallu'l-'ukad*, II, 610.

arasındaki farkı kesin olarak ayırt edebilmemiz gibi hususlar bu sîgaların inşâ olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁷

İbnü'l-Hâcib, Âmidî'yi⁷⁰⁸ izleyerek haberi üç farklı yönden tasnife tabi tutar. Birinci tasnifte haber metin eksenli olarak muhtevâsının (mazmûn) dış dünyadaki somut gerçeklikle (hâriç) örtüşüp örtüşmemesi açısından ele alınır⁷⁰⁹ ve buna bağlı olarak da doğru (*sıdk*) ve yalan/yanlış (*kizb*) haber şeklinde iki kısma ayrılır. Metin eksenli diğer tasnife göre ise haber; doğru olduğu bilinen (I), yalan/yanlış olduğu bilinen (II), ne doğru ne de yalan olduğu bilinen haber (III) şeklinde üç kategoriye ayrılır. Buna göre doğruluğu bilinen haberler (I); ya zorunludur (*zarûrî*) (a) ya da böyle değildir yani *nazarî*dir (b). Zarûrî olanlardaki bu zorunluluk; mütevatir haberde olduğu gibi ya haberin bizzat kendisiyle, yani herhangi bir nazar olmaksızın haberin tekrar etmesiyle (a1), ya da zorunlu olana uygun olmak gibi doğruluğuna delalet eden (haberden) başka bir şeyle (a2) oluşur. Benzer şekilde zorunlu olarak bilinmeyen haberler de; (b) Allah'ın haberi (Kur'an), peygamberin haberi ve ehl-i icmâin haberinde olduğu gibi ya nazarîdir, yani doğruluğu nazar ve istidlalle bilinir (b1), ya da nazara uygun olandır (b2). İkinci kategoridekiler, yani yalan olduğu bilinen haberler (II) doğruluğu bilinen haberlere aykırı/muhâlif olanlardır. Üçüncü kategoriyi oluşturan, doğru ve yalan olma ihtimali eşdeğer olan haberler (III) ise, (âdil birisinin haberi gibi) doğru yahut (yalancı birisinin haberi gibi) yalan olduğu zannedilen ya da (durumu bilinmeyen birisinin haberi gibi) kendisinden kuşku duyulan haberleri kapsamaktadır.⁷¹⁰ Üçüncü taksime göre ise haber, Şâfiî ve Mâlikî çevrelerde benimsenen yaygın şekliyle mütevatir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayırım haberin içeriğinden daha çok, "metnin geliş yolunu haber vermek" (*el-ihbâr an tarîki 'l-metni*) demek olan "sened" yönünü esas alır.⁷¹¹ Haberi bu şekilde üç yönden bir ayrıma tabi tutan İbnü'l-Hâcib, bunlardan sened eksenli yapılan sonuncu taksimi esas alarak, ilk önce mütevatir haberi, ardından ise âhâd haberi inceler.

2.3. Mütevatir Haber

Mütevatir haber bahsi bir mukaddime ile mânen mütevatir konusuna dair tek bir meseleden ibarettir. Giriş kısmında ilk önce tarif yapılarak mütevatir haberin bilgi değeri, hâsıl olan bilginin zorunlu oluşu ve mütevatir habere ilişkin birtakım şartlar üzerinde durulur.⁷¹² İbnü'l-Hâcib, mütevatir haberi epistemolojik değerini yansıtacak şekilde "doğruluğu bilgisini kendisi bizatihi ifade eden bir topluluğun haberi" olarak tarif eder. Tanım gereği, mütevatir haberlerin doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olmaktadır. Binaenaleyh doğruluğuna ilişkin bilgiyi adet gereği haberin

⁷⁰⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 513-514; Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 391.

⁷⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 16-20.

⁷⁰⁹ Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 399.

⁷¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 514-518; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 333-335, 341-344; Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 395, 399.

⁷¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 509, 519.

⁷¹² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 519-532.

kendisinden ayrılmayan hâricî (zâit) karinelerden ya da haberin dışındaki başka bir şeyden alan haberler mütevatir haber kategorisinde değerlendirilmez.⁷¹³

İbnü'l-Hâcib, mütevatir haberin epistemolojik olarak kesin bilgi (*ilm*) ürettiğini ifade eder. Bu nedenle mütevatirin *ilm* üretmediğini iddia eden karşı görüş sahiplerinin delillerini reddeder. O, bu konuda uzak memleketler, geçmiş milletler ve buna benzer başka şeyleri ek bir kanıtla gerek duymaksızın salt haberlerle (*muccerredü'l-ahbâr*) zorunlu olarak bildiğimizi örnek olarak verir.⁷¹⁴ Öte yandan mütevatir haberin kesin bilgi sağladığı görüşünde olanlar da tevâtürün ardından hâsıl olan haberin doğruluğu bilgisinin doğrudan (*zarurî*) mı yoksa elde edilme aracı akıl yürütme olan dolaylı bir bilgi (*nazarî*) mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁷¹⁵ İbnü'l-Hâcib'e göre Mu'tezile'den Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu bilginin akıl yürütme aracılığıyla elde edilen dolaylı bir bilgi (*nazarî*) olduğunu iddia etmelerine karşın, âlimlerin çoğunluğu bu türden haberin doğruluğu bilgisinin zorunlu (*zarurî*) olduğu görüşündeler. O, Gazzâlî'nin zarurî ile nazarî arasında kalan üçüncü bir görüşe meylettiğini, Şerif Murtazâ ve Seyfüddin Âmidî gibi usulcülerin ise bu konuda tevakkuf ettiğini belirtir. Çoğunluk grupla aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Hâcib, mütevatir haberi doğrudan, zorunlu bilgi üreten bir kaynak mesabesinde görür.⁷¹⁶ Mütevatir bilginin ortaya çıktığı süreçle ilgili *Müntehâ*'da yaptığı açıklamaya göre bu bilgi, “zan”ların farkına varılmaksızın gizli bir şekilde tedricî olarak kuvvetlenmesiyle meydana gelir.⁷¹⁷

İbnü'l-Hâcib mütevatir haber konusunda ilk önce muteber kabul edilen, daha sonra ise muteber olmayan şartlara yer verir. Burada üzerinde ittifak edilen ve hepsi de haberi aktaranlarla (*muhbir*) ilgili olan başlıca üç şarttan bahsedilir. Buna göre mütevatir haberin, bir yalan üzerinde birleşme olasılığını imkânsız kılacak sayıda rivayet kanallarıyla bize ulaşması gerekir. Ayrıca, haberi aktaranların ilgili konudaki bilgisi duyulara dayalı olmalıdır.⁷¹⁸ Başka bir ifadeyle, bu şart kendisinden haber verilen konunun (*muhber anı*) akılla kavranabilen bir cinsten değil (*ma'kûlât*), duyu organları vasıtasıyla algılanabilen (*mahsûs*) bir şey olmasını gerektirir. Çünkü akli çıkarsama yoluyla elde edilen şeyde tevatür, bir anlam ifade etmez.⁷¹⁹ Mütevatir haberle ilgili ileri sürülen üçüncü şart ise yukarıda belirtilen ilk iki şartın rivayetin her bir aşamasında, yani başında, ortasında ve sonunda var olmasını gerekli kılar. Buna göre bir haberin mütevatir haber kategorisinde değerlendirilebilmesi için bütün tabakalarda aynı şartları taşınmalıdır. Öngörülen bu şartların meydana gelmesi ise mütevatir haberin bilgi doğurmasıyla anlaşılır.⁷²⁰

⁷¹³ Tanımdaki “bi-nefsihi” kaydı bu hususu vurgulamak için konmuştur. Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 520; Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, I, 420-421.

⁷¹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 520-522.

⁷¹⁵ İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 644.

⁷¹⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 68; a.mlf., *Muhtasar*, I, 522-524; Âmidî'nin görüşü için ayrıca bk. *el-İhkâm*, II, 32.

⁷¹⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 70.

⁷¹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 525; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 408.

⁷¹⁹ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-efhâm*, II, 664.

⁷²⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 525-526; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 408.

İbnü'l-Hâcib bu bağlamda Bâkillânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi bazı usulcülerce haber verenlere ilişkin dördüncü şart olarak ileri sürülen⁷²¹ ve tevatüre katılanların aktardıkları haber konusunda zanna değil, kesin bilgiye dayanmaları gerektiğini savunan görüşe karşı çıkarak yukarıdaki şartlardan dolayı bu türden bir şarta ihtiyaç kalmadığı belirtir. Dolayısıyla bu şartı bir öncekine bağlı olarak düşünür. Ona göre ileri sürülen bu şartla tevatüre katılanların tamamının kesin bilgiye (*ilm*) dayanarak haber vermesinin gerekliliği kastediliyorsa bu şart, onlardan bir kısmının mukallit olması ya da zanna dayalı olarak haber vermesinden dolayı geçersiz olacaktır. Yok, bununla kastedilen tevatüre katılanlardan bir kısmının bu türden bilgiye dayanmasının gerekliliği ise yukarıda zikredilen şartlar bu hususu da kapsamış olacağından ayrıca böyle bir şart ileri sürmeye gerek kalmayacaktır.⁷²² Öte yandan İbnü'l-Hâcib, haberi işitenlere ilişkin *el-Muhtasar*'da değinmemekle birlikte *Müntehâ*'da başka bir şarta daha işaret eder. Buna göre kimi usulcülerce ileri sürülen haberi işitenlerin haber verilen konuyu önceden biliyor olması gibi bir şart, "tahsîlu'l-hâsıl" olacağından, onların haber verilen konuyu bilmeye ehil olmaları bu hususta yeterlidir.⁷²³

İbnü'l-Hâcib, tevatürün asgari sayısı ile ilgili bazı usulcülerce ileri sürülen dört, beş, on iki, yirmi, kırk, yetmiş gibi çeşitli sayı önermelerini doğru bulmaz. Bu nedenle, tevatürün oluşması için haberi aktaranların belirli bir sayıda bulunmaları gerektiğini kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib, Fahreddin er-Râzî ve Âmidî⁷²⁴ gibi tevatür için subjektif bir ölçü ileri sürer. Ona göre bu konudaki temel ölçüt (*zâbıt*), kişinin kendisinde tevatür bilgisinin hâsıl olmasıdır. Bununla da o, mütevatir bilginin öznel bir nitelik taşıdığını ima etmiş olur. Zira tevatür bilgisinin bizde meydana gelmesi haber verenlerin bu türden özel sayılarına bağlı olmaksızın gerçekleşir. Zaten bu sayıyı kesin olarak bilmemiz de adet gereği imkânsızdır. Bu yüzden tevatürdeki bu asgari sayı belirli olmayıp, haberin kuşatıldığı hâl karinelerinin yanı sıra haberi aktaranların durumuna muttali olmaya, ayrıca haberi işitenlerin idrak kabiliyetine ve olaylara göre değişiklik göstermektedir.⁷²⁵ Bu konu çerçevesinde tartışılan bir başka husus da bir kişinin durumu hakkında kesinliğe götüren belirli sayının, bir değerinin olayında kesinliğe götürüp götürmeyeceği meselesidir. İbnü'l-Hâcib bu konuda "bir vakiya ilişkin aktardıkları haberin bir şahıs için bilgi ürettiği her bir sayının, başka olaylar hakkında diğer kişiler için de kesin bilgi üreteceği" şeklindeki Bâkillânî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen görüşü, bunların her yönden birbirine eşit olmaları şartıyla geçerli kabul eder. Bununla birlikte bu durumun gerçekleşmesini adet gereği uzak bir ihtimal olarak değerlendirir.⁷²⁶

⁷²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 35.

⁷²² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 526-527; Âcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 408.

⁷²³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 70.

⁷²⁴ Râzî bağlamında benzer bir değerlendirme için bk. Başoğlu, *Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 88; Âmidî'nin bu konudaki görüşü için ayrıca bk. *el-İhkâm*, II, 38.

⁷²⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 70; a.mlf., *Muhtasar*, I, 527-529; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 360-363; Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, I, 428.

⁷²⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 531-532; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 366-367.

İbnü'l-Hâcib'e göre mütevatir haber konusunda haberi aktaranlara ilişkin olarak ileri sürülen onların müslüman olmaları, adalet sıfatını haiz bulunmaları, bir beldeye sığmayacak kadar çok olmaları, farklı din yahut soydan ya da ayrı ayrı belleden olmaları, Şîîlerin iddia ettiği gibi içlerinde masum imamın bulunması gibi şartlar geçersizdir.⁷²⁷ Mütevatir haber bahsinde “manevi tevatür” konusuna da kısaca değinen İbnü'l-Hâcib, bu tabiri kullanmamakla birlikte, manen mütevatirin kesin bilgi doğuracağı kanaatindedir. Bu konuda Hz. Ali'nin şecaatine dair nakledilen haberleri örnek olarak zikreden müellife göre ilgili rivayetler tek tek ele alındığında yazılış tarzı açısından farklılaşsalar da bir bütün olarak algılandığında taşıdıkları ortak anlam itibariyle tevatür oluşturmaktadırlar.⁷²⁸

2.4. Haber-i Vâhid

İbnü'l-Hâcib *haber-i vâhid* konusunu dört kısım halinde işler ve konuyu çok detaylı bir şekilde bütün veçheleriyle inceler. Mütevatir haberde olduğu gibi, ilk önce haber-i vâhidin hakikatini bir mukaddime olarak ortaya koymakta, ardından konuyla ilgisi olan değişik meseleler ele almaktadır. İkinci kısımda haber-i vâhidle amel edebilmek için gerekli olan şartlar ve ona taalluk eden konular üzerinde durmaktadır. Üçüncü kısım müstenedü'r-râvi ve rivâyet keyfiyetine dair meseleleri, dördüncü kısım ise haber-i vâhidin reddine yönelik konuları ihtiva etmektedir.⁷²⁹

İbnü'l-Hâcib haber-i vâhidi, “tevatür derecesine ulaşmayan haber” olarak tanımlar. Bu bağlamda “zan ifade eden haber” şeklindeki haber-i vâhid tarifini, zan ifade etmeyen haber-i vâhidleri dışarıda bıraktığı için reddeder.⁷³⁰ Benimsediği tarif gereği haber-i vâhid, sadece bir kişinin bir kişiden rivayeti değil, muhbiri yüz kişi bile olsa tevatür düzeyine ulaşmayan,⁷³¹ yani mütevatirin dışında kalan haberleri ifade eder. Fakat o, mütevatir derecesine ulaşmamakla birlikte⁷³² üçten fazla kişi tarafından nakledilen, diğer bir deyişle her tabakada üçten fazla turuku (*nakl*) olan haberleri ise *müstefiz* olarak isimlendirir.⁷³³ Akabinde haber-i vâhidin epistemolojik değeri konusu üzerinde duran İbnü'l-Hâcib, bu konuda farklı görüşlere kısaca işaret etmekle beraber, kendisi haber-i vâhidin genel olarak kesin bilgi (*ilm*) üretmeyeceği kanaatindedir. Bununla birlikte Âmidî⁷³⁴ gibi o da karinelere soyutlanmış haber-i vâhid ile karineli haber-i vâhidi aynı kategoride değerlendirmez. Ona göre, adil birisinin rivayet ettiği ve karinelerle⁷³⁵ desteklenen haber-i vâhidler kesin bilgi doğurmakta; buna

⁷²⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 529-531.

⁷²⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 532; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 367-368.

⁷²⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 533-643.

⁷³⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 533.

⁷³¹ Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, I, 432.

⁷³² Cîzâvî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, II, 416.

⁷³³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 71.

⁷³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 43-44; ayrıca bk. Cemalettin Erdemci, “Âmidî’de Haberin Epistemolojik Değeri”, *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 206.

⁷³⁵ Buradaki karinelere maksat “tanıma dâhil olmayan” (القرائن لغير التعريف), Teftazânî’nin ifadesiyle *haber*, *muhbir* (haber veren) ve *muhber anıh*’ın (kendisinden haber verilen) halinin lâzımı olmayan ve ondan ayrı bulunan karinelere. Bk. *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, II, 418.

karşın karinelerden soyutlanmış, başka bir sözle mutlak olarak varid olan haber-i vâhidler ise ilim ifade etmemektedir.⁷³⁶

İbnü'l-Hacib, haber-i vâhidin amel yönüyle ilgili olarak ilk önce onun aklen cevazı konusunu tartışır. Haber-i vâhidle amel etmenin aklen cevazı konusunda ulema arasında görüş ayrılığı olduğu gibi, aklen câiz olduğu görüşünü benimseyenler arasında da onunla amel etmenin zorunlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁷³⁷ Bu konuda Ebû Alî el-Cübbâi'nin aksine, haber-i vâhidle yükümlü tutulmanın (*te'abbüd*) aklen caiz olduğu görüşünü savunan İbnü'l-Hacib, aynı şekilde Kâsânî, İbn Dâvud ve Râfızıyye'nin aksine haber-i vâhidle amel etmenin vâcib olduğunu söyler. Haber-i vâhidin amel açısından bağlayıcı olduğunu savunan cumhurun bu hususta sem'î delillere, Ahmed b. Hanbel, Kaffâl, İbn Süreyc ve Basrî'nin ise aklî delillere sarıldığını belirtir.⁷³⁸ Kendisi ise bu konuda iki delil ileri sürerek, bu çerçevede sahabe ve tâbiûnun haberi vahidle amel ettiğini gösteren çok sayıda örnek olay zikreder. Şöyle ki, onlar haberi vahidle amel etme hususunda ittifak etmiş, herhangi bir karşı çıkan olmaksızın bu durum onlar arasında yaygın olarak devam edegelmiştir. Dolayısıyla bu haberlerin her biri tek başına tevatür düzeyine ulaşmasa bile, oluşturdıkları mâna itibariyle mütevatir derecesindedir. Bu konuda ileri sürdüğü ikinci delil ise Hz. Peygamber'in ahkâmın tebliğ için civar memleketlere gönderdiği kişilerle ilgili nakledilen haberlerle ilgilidir.⁷³⁹

Haber-i vahidin sıhhatinin tespitinde en önemli unsur râvi olduğuna göre, rivayetinin muteber sayılması ve onunla amel edilebilmesi için ravilerin birtakım şartlar taşıması gerekir. İbnü'l-Hâcib, haber-i vâhidle amel edilebilme şartlarını râvi açısından ele alarak ilk önce muteber olanları, daha sonra ise muteber olmayan şartları zikreder. Ona göre râvide aranılan muteber şartlar; bulûğ/teklîf, islam, zabt ve adalet olmak üzere dört tanedir. Buna göre rivayetinin makbul sayılabilmesi için râvinin ergenlik çağına ulaşmış ve teklife muhatap olacak yaşa gelmiş olması gerekir. Bu nedenle çocuğun rivayeti makbul değildir. Çünkü bulûğ yaşına yaklaşmış çocukta her ne kadar zabt keyfiyeti bulunsa da kendisine teklifin terettüp etmeyeceğini bildiğinden yalan söyleme ihtimali söz konusu olabilmektedir.⁷⁴⁰ Bu noktada kendi aralarında cereyan eden yaralamalar (dimâ) gibi bazı olaylarda olay yerinden dağılmamış olmaları şartıyla çocukların şahitliğinin kabul edileceği yönünde Medine ehlinin icmânının bulunduğu⁷⁴¹ dair kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir itiraza cevap olarak İbnü'l-Hâcib, bu hükmün, çocuklar arasında bu türden olayların çokça meydana gelmesi ve bunun bilinmesine duyulan ihtiyaç sebebiyle istisnai olarak verildiğini söyler. Bununla birlikte çocuğun haberi duyma anında mümeyyiz olup, rivayet anında erişkin olması durumunda ise

⁷³⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 534-536; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 656.

⁷³⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 30.

⁷³⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 546-549.

⁷³⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 74-75; a.mlf., *Muhtasar*, I, 551-554; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 33-43.

⁷⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 558; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 435.

⁷⁴¹ İbnü'l-Hâcib bu konuda her ne kadar Medine ehlinin icmânından bahsetse de şârih Ruhûnî, Kasım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah'ın muhalefetinden dolayı böyle bir icmân gerçekleşmediğini belirtir. Bk. *Tuhfetü'l-mes'ul*, II, 361.

şahitlikte olduğu gibi rivayetinin kabul edileceğini belirtir. Bu konuda icmâ iddiasında bulunan İbnü'l-Hâcib, sahabenin İbn Abbas, İbnü'z-Zübeyr ve benzeri genç sahabilerin rivayetlerini kabul etme hususunda fikir birliği ettiklerini ifade eder.⁷⁴²

İbnü'l-Hâcib, ikinci şart olarak râvinin müslüman olması gerektiğini belirtir ve buna bağlı olarak kâfirin rivayetinin kabul edilmemesi hususunda icmâ bulunduğunu söyler. Ona göre Ebû Hanîfe her ne kadar kâfirlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerinin geçerli olduğu görüşünü kabul etmiş ise de, rivayetlerinin reddi hususunda muhalefet etmemiştir. Dolayısıyla muhalefeti icmâa aykırılık oluşturmaz. Bu konuda icmân yanı sıra Hucurat suresinin “Size bir fâsık bir haber getirirse, onu araştırın...” (49/6) ayetini delil olarak zikreden İbnü'l-Hâcib, sonrakilerin örfünde⁷⁴³ böyle isimlendirilmese bile mütekaddimînin örfünde kâfirin de fâsık kavramının kapsamında değerlendirildiğini söyler. Ayrıca ona göre bidatçı birinin rivayeti de makbul değildir.⁷⁴⁴ İleri sürülen üçüncü şart râvinin zihinsel yeterlilik (*zabt*) yönünün dalgınlık ya da unutkanlığına (*sehiv*) oranla daha ağır basmasını ifade eder. Aksi hâlde, yani râvinin dalgınlık veya unutkanlığının zabt yönüne ağır basması yahut da bunların eşit olması durumlarında haberle amel edilebilmesi için yeterli zan oluşmayacaktır.⁷⁴⁵

Rivayeti ile amel edilebilmesi için râvinin zihinsel yeterliliğine ilave olarak adalet (dürüstlük) şartını da taşıması gerekir. Adalet dini olanı/duyarlılığı muhafaza etmek demek olup, kişiyi takva ve mürûte sevk eden ve bid'atten kaçırdıran bir durum olarak nitelenmektedir. Ona göre bu durum, büyük günahlardan kaçınma, küçük günahlarda ısrar etmeme, ayrıca bazı mübahları ve küçük günahları işlememekle gerçekleşir.⁷⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, bu konuyla da bağlantılı olarak hadisleri Rasulullah'tan duyan ve sonraki nesillere aktaran ilk tabaka olması hasebiyle sahabenin güvenilirliği konusu üzerinde de ayrıca durma ihtiyacı hisseder. O, sahabiye “(kendisinden) herhangi bir rivayette bulunmasa ve sohbeti uzun sürmese dahi Rasulullah'ı bir an bile olsa gören kimse” olarak tarif eder. Bazı kişi ve fırkaların farklı görüş benimsemesine karşın, ulemanın çoğunluğun sahabenin adalet sahibi olduğu görüşünü paylaştığını belirtir. Çoğunluğun fikrini benimseyen İbnü'l-Hâcib, görüşünü desteklemek için ashabın adalet sahibi olduğuna işaret ettiğini düşündüğü Fetih suresinin 29. ayeti ile birlikte, “Ashabım yıldızlar gibidir...” hadisini vb. delilleri örnek olarak zikreder.⁷⁴⁷ Onun bu bağlamda değindiği bir başka husus da râvilerin cerh ve ta'dîli ile ilgili olarak bir kişinin sözüyle cerh ve ta'dil olur mu tartışmasıdır. İbnü'l-Hâcib, şehâdetin aksine rivayette bir tek *muaddilin* (râvinin güvenilir olup olmadığına hükmeden adil kimse) tezkiyesini yeterli görmektedir. Bununla birlikte adalet konusunda sahabe ile diğerlerinin aynı tutmaz ve cerh ve ta'dîl

⁷⁴² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 76-77; a.mlf., *Muhtasar*, I, 558-559; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 435.

⁷⁴³ İcî, fâsık kavramının müteahhirinin örfünde kâfir lafzının kasîmi olarak büyük günah işleyen yahut küçük günahlarda ısrar eden müslüman kimse anlamında kullanıldığını belirtir. Bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 436.

⁷⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 560-562.

⁷⁴⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 77.

⁷⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 568-569.

⁷⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 592-600; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 713-715.

kurallarının sahabeye uygulanmaması gerektiği kanaatini taşır. Cerh ve ta'dîlin tearuzu durumunda hangisinin öncelik oluşturacağı konusunda farklı yaklaşımlara değindikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koyar. Buna göre, cerh eden (*cârih*) cerhin gerekçesini açıklar ve muaddil de kesin bir şekilde (*tarîk-i yakîni*) bu durumu nefyederse bunlardan biri diğerine “tercih” yoluyla takdim edilir. Örneğin *cârih* cerh gerekçesini açıkladığı halde muaddil onu nefyetmez ya da kesin olmayan bir şekilde nefyederse bu durumda cerh takdim edilir.⁷⁴⁸

İbnü'l-Hâcib râvilerin taşınması gereken özellikleri ve buna teferru eden bazı mesâili zikrettikten sonra şart olduğu sanılan, ama böyle olmayan hususları ele alır.⁷⁴⁹ Bu çerçevede râvi sayısının birden fazla olmasını ifade eden adet şartının yanı sıra, Cübbâî tarafından ileri sürülen rivayetin başka haberle desteklenmesi, Kur'an'ın zâhirine muvafık olması, sahâbe arasında yaygın olması, sahabeden bazısının haberin mucibince amel etmesi gibi diğer şartları da kabul etmez. Öte yandan ona göre hürlük, erkeklik, akrabalık, düşmanlık, râvinin bizzat görülmesi, başka rivayetlerinin de bulunması (iksâr), nesebinin bilinmesi, râvinin fıkıh bilgisine sahip olması (râvinin fıkıh bilgisine sahip olmasını bilme), Arapça âlimi olması yahut hadisin mânasını bilmesi gibi şartlar da muteber değildir. Aynı şekilde fakih olmayan râvinin rivayetinin makbul sayılabilmesi için kıyasa aykırı olmama gibi bir şart da ileri sürülemez.⁷⁵⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib haberin kıyasa muhalif olması durumunda râvinin fakih olup olmaması cihetinin nazar-i dikkate alınmayacağı görüşündedir.

Râviyle ilgili şartların ardından râvinin müstenedi ve rivayet keyfiyeti konularını ele alan İbnü'l-Hâcib, sahâbe dışındakilerin rivâyet tekniklerini (müstened); şeyhin râviye kıraati, râvinin şeyhe kıraati, râviden başkasının şeyhe kıraati, icâzet, münâvele ve kitâbet (şeyhin kendisinden rivayet edilen şeyi yazması) şeklinde sıralar ve bunlar içerisinde en üstününün şeyhin kıraati olduğunu ifade eder.⁷⁵¹

İbnü'l-Hâcib haber-i vâhid konusunda en son haberin kabulüne engel olacak hususları inceler. Bu çerçevede öncelikli olarak mâna ile rivayet, asıl râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi, ziyâde bir lafızla rivayet konularını tartışır, akabinde umûmü'l-belvâ, râvinin rivayet ettiği habere aykırı davranması, haberin kıyasa muhalif olması ve mürsel haber konularını ele alır. Ona göre evla olan mümkün olduğunca rivayeti hiç değiştirmeden aynen aktarmak olsa da, usulcülerin çoğunluğu hadislerin mâna ile rivayetini lafızların anlamlarını ve kullanım yerine göre farklılıklarını iyi bilen kimseler için caiz görmüşlerdir. Hadislerin mâna ile rivayet edildiği gerçeğini kabul eden İbnü'l-Hâcib, bunu gösteren birkaç delile yer verir. Ona göre sahabe aynı olaya ilişkin bir hadisi değişik lafızlarla rivayet ettiği halde, içlerinden kimse buna karşı çıkıp inkâr etmemiştir. Aynı şekilde Abdullah b. Mes'ud gibi bazı sahabilerin bir hadisi naklettikten sonra, “keza-bu şekilde”, “ev

⁷⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 578-579, 583-585; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 96-99; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 708.

⁷⁴⁹ Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 113.

⁷⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 574-578, 601-603; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 461; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, I, 693-696.

⁷⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 604-610.

nahvehu-veya buna benzer şekilde” gibi ifadeler kullandıkları, buna rağmen kimsenin bu durumu inkâr ettiği nakledilmemektedir. Dolayısıyla bütün bunlar sahabenin hadisleri mâna ile rivayette bir sakınca görmediklerini göstermektedir. Öte yandan sözlerde asıl olan mâna olduğuna göre, asıl mânayı veren bir lafzın yerine aynı mânada kullanılan başka bir lafzın⁷⁵² konulmasıyla da bu maksad hâsıl olacaktır.⁷⁵³ Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi durumuna gelince ise İbnü’l-Hâcib’e göre asıl râvinin, kendisinden rivâyet edilen hadisi tekzib etmesi, o hadisin sakıt olmasına neden olur. Ancak bu durumda, asıl râvinin mi ondan rivayette bulunan ikinci râvinin (fer’) mi yalan söylediği belli olmadığından, bu durum onları adaletlerinde kusurlu hale düşürmez, dolayısıyla başka rivayetleri kabul edilir. Şeyhin yani ilk râvinin “*la-edrî* - bilmiyorum” dediği durumlarda ise çoğunluğa göre bu hadisle amel edilir.⁷⁵⁴ Râvinin ziyadesinin münferit kalması durumunda ise bu ziyade aynı meclisle ilgili olursa makbul sayılmaz, meclis ayrılığı varsa cumhurun görüşüne göre kabul edilir.⁷⁵⁵

İbnü’l-Hâcib’in belirttiğine göre Kerhî ile bazı Hanefilerin aksine, usulcülerin çoğunluğu *umûmü’l-belvâda* (herkes tarafından bilinmesi mümkün olan bir konu) varit olan haber-i vâhidin kabul edileceği görüşünü benimsemiştir. Çoğunluk gibi o da bir haberin umûmü’l-belvâda varit olmasını onun reddi açısından yeterli bir sebep olarak görmez.⁷⁵⁶ Râvinin kendi rivayetine muhalif davranmasına ilişkin farklı durumlara değinen İbnü’l-Hâcib’e göre, haber delaleti hususunda “mücmel” ise ve haberi rivayet eden sahâbi onu muhtemel anlamlarından birine hamletmişse (örneğin boşanan kadının beklemesi gereken iddet müddetiyle ilgili hadiste geçen “kur” lafzının temizlik yahut hayz anlamının esas alınması gibi), görünen (zâhir) o ki râvi bu tercihini bu hususta dayandığı özel bir karineden dolayı yapmıştır. Şayet haber “zâhir” ise, fakat buna rağmen sahâbî onu zâhir dışında bir mânaya hamletmişse usulcülerin çoğunluğuna göre bu durumda haberin zâhir anlamı esas alınır. Dolayısıyla râvinin tevili nazari dikkate alınmaz. Öte yandan sahâbî, haber delaleti hususunda teville açık bırakmayacak şekilde “nass” olduğu halde rivayet ettiği hadise aykırı amelde bulunmuşsa, bu durum söz konusu hadisin râvi nezdinde mensuh olduğunu göstermektedir. Zira böyle olmasaydı râvi rivayetine muhalif amelde bulunmazdı.⁷⁵⁷ İbnü’l-Hâcib bu bağlamda

⁷⁵² Bu delile yönelik bir itirazda bulunan Babertî, bu durumun sadece eşanlamlı (mürâdif) lafızlarda geçerli olacağını söyler. Bk. Bâbertî, *Rudûd ve’n-nukûd*, I, 718.

⁷⁵³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 83; a.mlf., *Muhtasar*, I, 615-618.

⁷⁵⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 618-619.

⁷⁵⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 620-621.

⁷⁵⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 624-627.

⁷⁵⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 628-630. Bu konuyla ilgili olarak râvinin rivayetine muhalif davrandığı haberlerle başkalarının amel edip etmeyeceği konusu usul âlimleri arasında ihtilafa neden olmuştur. Âmidî’ye göre bu haber her ne kadar râvi nazarında nesh ihtimalinden dolayı terkedilmeye değer bulursa da başkaları nazarında bu türden bir ihtimal söz konusu olmadığına göre râvinin görüşü diğer müctehidler için hüccet teşkil etmez. Böyle olunca da her türlü ihtimale kapalı bulunan bir “nass” muhtemel bir durumdan ötürü terk edilmez (*el-İkhâm*, II, 140). İbnü’l-Hâcib’in bu konudaki görüşü yeterince açık değildir. Bu durum, şarihlerin İbnü’l-Hâcib’in görüşünü tespiti yönelik farklı yorumda bulunmalarına neden olmuştur. Örneğin Şîrâzî, İbnü’l-Hâcib’in bu türden bir haberle amel etmenin gerekliliği hususunda tevakkuf görüşünü benimsediğini söyler. Bk. Şîrâzî *Şerhü’l-Muhtasar*, III, 166-167; başka yorumlar için ayrıca bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 750-752; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, I, 736-737; Sübki, *Ref’u’l-hâcib*, II, 449.

Mâliki mezhebince ayrı bir önem atfedilen Medine halkının uygulamasının (*amel-i ehl-i Medîne*) haber-i vâhid karşısındaki konumuna da değinir. O, ümmetin çoğunluğunun haber-i vâhidin hilafına amel etmesi durumunda haberin esas alınacağını söylemekle birlikte bu kurala bir istisna getirerek Medine halkının uygulamasını bunun dışında tutar. Ona göre haber-i vâhidin amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı olması halinde haber terkedilir ve Medine halkının icmâi esas alınır.⁷⁵⁸

Haberin kabulüne mâni olacak hususlarla ilgili tartışılan bir başka konu da kıyasa aykırı olan haber-i vâhidin hükmüne dairdir. İbnü'l-Hâcib'in belirttiğine göre, haber-i vâhidin her yönden kıyasa aykırı olduğu ve tearuzun giderilmesinin hiçbir türlü mümkün olmadığı durumlarda usulcülerin çoğunluğu haber-i vâhidin kıyasa tercih edileceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁵⁹ Bu konuda kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır.⁷⁶⁰ İbnü'l-Hâcib Âmidî'nin metnine sadık kalarak bu konuda onun tercih ettiği görüşü benimser. Ancak kendi görüşünü çok ihtisar olarak zikrettiğinden ilgili kısmın Âmidî'den aktarılması, hem konunun daha iyi anlaşılması hem de İbnü'l-Hâcib'le Âmidî arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından faydalı olacaktır.

Âmidî'ye göre bu konuda tercih edilen görüş şudur: “Haber-i vâhidin metni ya kat’î (I) olur yahut zannî (II). Haberin metni kat’î olursa (I) [bu durumda] kıyasın illeti ya nas tarafından bildirilmiş (mansûs) (A) ya da ictihad yoluyla belirlenmiş (müstenbat) olur (B). Eğer nas tarafından belirlenmiş olursa (A) -ve kıyasın illetinin nas tarafından belirlenmiş olmasının onu kıyas olmaktan çıkaramayacağı [ön kabulünü] benimsersek- illete delalet eden nass, delalette ya haber-i vâhide eşit olur (A₁) ya da ondan kuvvetli (A₂) yahut zayıf olur (A₃). Eğer eşit olursa (A₁), illet nassının hükme delaleti dolaylı, haber-i vâhidin hükme delâleti ise doğrudan doğruya olduğu için haber-i vâhid üstün (evla) olur. Eğer [illete delalet eden nass haber-i vâhiden] zayıf olursa (A₃) haber-i vâhid, hükme delaleti direkt olduğuna göre evla olur. **Şayet [illet nassı] haber-i vâhiden kuvvetli olursa (A₂), illetin fer’deki varlığı ya kesin olur (A_{2a}) ya da zanni (A_{2b}) olur. Kesin olursa (A_{2a}) kıyasa gitmek evla olur. Eğer illetin fer’deki varlığı zanni olursa (A_{2b}) [o takdirde daha güçlü ve] açık olan [ihtimal] kararsızlıktır (vakf). Çünkü illet nassı, illete delaletinde kuvvetli ise de, hükme illet vasıtasıyla delalet eder. Haber-i vâhid ise [hükme] vasıtasız delalet eder. Böylece kıyasla haber-i vâhid eşit olmuş olur (i’tidâl). **Eğer illet, istinbat yoluyla elde edilmiş ise (B) [o zaman] haber-i vâhid mutlak olarak kıyasa takdim edilir.**”⁷⁶¹**

Görüşünü desteklemek üzere sahabenin haber-i vâhid karşısında kıyası terk ettiğine dair birtakım örnekler zikreden İbnü'l-Hâcib, bu konuda sahabe icmâından bahseder. Haber-i vâhidin kıyasın önüne geçirilmesi gerektiğine dair Âmidî tarafından akli delil olarak ileri sürülen ve İbnü'l-Hâcib tarafından da benimsenip zikredilen başka bir istidlale göre ise haber-i vâhiddeki araştırmaya muhtaç olan hususlar kıyastakinden daha azdır. Zira haber-i vâhidle amel edebilmek için yalnızca hadisi rivayet eden “râvinin adaleti” ile “haberinin delâleti” gibi iki hususun araştırılmasına ihtiyaç

⁷⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 86; a.mlf., *Muhtasar*, I, 628-630; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 750-752; Şîrâzî *Şerhü'l-Muhtasar*, III, 164-167.

⁷⁵⁹ Âmidî, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Kerhî başta olmak üzere fakihlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyler. *el-İhkâm*, II, 142.

⁷⁶⁰ Âmidî bu görüşü Mâlikilere nisbet etmektedir (bk. *el-İhkâm*, II, 142). İbnü'l-Hâcib “kile” diyerek bu görüşe işaret etmekle birlikte bu hususta ilave herhangi bir açıklamada bulunmaz (*Muhtasar*, I, 631).

⁷⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 143; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 632; Yukarıdaki metinde bolt olarak işaretlenen kısım aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'de geçen ortak ifadelerdir.

vardır.⁷⁶² Hâlbuki kıyasla amel edebilmek içinse aslın hükmünün tespiti, bu hükmün ta'lîl edilebilirliği, ta'lîl için uygun vasfın belirlenmesi, bu vasfın fer'de tesbiti, aslın hükmünün fer'e uygulanabilmesi için asl ve fer'de (bir mâniin varlığı yahut şartın bulunmaması gibi) muâırz bir durumun olmadığının tespiti gibi altı hususta ictihada ihtiyaç duyulur. Kıyasın rükünlerinden olan “asl”ın hükmünün haber-i vâhidle sabit olması halinde ise kıyasta ayrıca yukarıdaki iki hususun da bilinmesine ihtiyaç hâsıl olur. Bundan dolayı haberde yanılma oranı kıyasa nisbetle daha düşüktür.⁷⁶³

Haber-i vâhidin reddi konusundaki ihtilaflarla ilgili üzerinde durulan sonuncu mesele mürsel haber konusudur. Mürsel haberi “sahabi dışındaki âdelet sahibi bir râvinin *kâle Rasulullah* (Rasulullah dedi ki) demesi” şeklinde tarif ettikten sonra, bu tür haberlerin kabulü konusundaki kendisine kadar gelen yaklaşımları dört grupta değerlendiren İbnü'l-Hâcib, bunlar içerisinde mürsilin *eimmetü'n-naklden*⁷⁶⁴ (nakilde otorite olanlar/hadis imamları) olması şartıyla mürsellerinin kabul edilebileceğini savunan görüşü benimser. Bu tercihiyle onun genel takipçisi olduğu Âmidî'nin izinden gitmediği ve ondan farklı bir tavır takındığı görülmektedir. Çünkü Âmidî'nin mürsel hadisleri alma hususundaki yaklaşımının “güvenilir (âdil) râvinin mürsellerinin mutlak olarak makbul sayılacağı” yönünde⁷⁶⁵ olmasına karşın İbnü'l-Hâcib, râvide adil olma şartını aramakla birlikte yalnızca hadis otoriterlerince rivayet edilen mürsellerin makbul sayılacağını, bunlar dışında kalanların mürsellerinin ise alınamayacağı kanaatindedir. İbnü'l-Hâcib'in bu hususta ileri sürdüğü en temel kanıt mürsel rivayetlerin delil olduğuna dair icmâ iddiasıdır. Bu iddiasını isbat sadedinde, tâbiun arasında irsalin çok yaygın olduğunu, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve Hasan el-Basrî gibi içlerinden hiç kimsenin buna karşı çıkmadığını ifade eder. Ancak iddia edilen icmâ, kendi ifadesine göre kat'î değil, istidlâlî yani zânnîdir.⁷⁶⁶ Tâbiîn mürsellerini makbul saydığı hususunda herhangi bir tereddüt söz konusu olmamakla birlikte onun tâbiîn dışındakilerin mürsellerinin kabulüyle ilgili fikrini açıkça beyan etmemesi, sonraki ulemanın bu hususta farklı değerlendirmelerde bulunmasına neden olmuştur. Mürsel hadis konusunda detaylı bir eser telif eden İbnü's-Sübki'nin hocası⁷⁶⁷ el-Alâî (ö. 761/1359), bu konuda İbnü'l-Hâcib'in her asırdaki nakil imamların mürsellerini mutlak olarak makbûl saydığını ifade eder.⁷⁶⁸ Bu konuda Hanefî âlimi İsa b. Ebân⁷⁶⁹ ile İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımı arasındaki benzerliğe dikkat çeken İbnü's-Sübki ise, bazı

⁷⁶² Âmidî bu konuda râvinin adaleti ve haberin hükme delaletinin yanısıra, “haberinin kendisiyle amel edilen bir hüccet olması” şeklinde üçüncü bir meseleden de bahseder (*el-İhkâm*, II, 144).

⁷⁶³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 87; a.mlf., *Muhtasar*, I, 632-636. Bu delillerle ilgili ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 144-145.

⁷⁶⁴ “*Eimmetü'n-nakl / Eimmetü nakli'l-hadîs*”den maksadın ne olduğuna dair değişik izahlar yapılmıştır. Sübkî'ye göre bu ifade ile “cerh ve ta'dil konusunda ehliyeti bulunan kimseler” kastedilmektedir (Sübkî, *Refu'l-hâcib*, II, 465). Taftazânî'ye göre ise bu ifadedden maksad “hadis rivayetiyle şöhrat bulan, kendisinden sika râvilerin rivayette bulunarak rivayetinin doğruluğuna şahitlik ettikleri kimselerdir.” Bk. *Hâşiye ala Şerhi Muhtasar*, II, 487.

⁷⁶⁵ Âmidî'nin bu konudaki tercihi ile ilgili bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 149.

⁷⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 636-640; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 182-183.

⁷⁶⁷ İbn Sa'd el-Makdisî, *Mu'cemü şüyûhi't-Tâc es-Sübkî*, nşr. Hasan b. Muhammed Ayt Bel'id, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004, s. 325-326.

⁷⁶⁸ Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: 1986, s. 39, 84-85.

⁷⁶⁹ İsa b. Ebân'ın mürsel hadis konusundaki görüşü ile ilgili bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146.

şarihlerin anladığı şekliyle onun sadece tâbiîn neslinden olan hadis otoritelerinin mürsellerini değil, aynı zamanda onlar dışındakilerin mürsellerini de makbul saydığını söyler.⁷⁷⁰

3. İcma

İbnü'l-Hâcib şer'î deliller hiyerarşisi içinde üçüncü sırada yer alan icmâ bahsinde bir mukaddime ve yirmi iki meseleye yer vermektedir. Mukaddimede icmân tarifi, gerçekleşme ve bilinme imkânı ve delil oluşunu işlemektedir. Sözlükte “kesin karar (azm)” ve “ittifak” anlamlarına gelen *icmâ*, “Muhammed ümmetinden müctehidlerin herhangi bir asırda bir husus üzerindeki ittifakıdır” şeklinde tanımlar.⁷⁷¹ Şarihlerin açıklamalarına göre tanımdaki “ittifak” kelimesi, söz, fiil, sükût ve takriri içine alan bir cinstir; “asır” kaydı ise “az veya çok bir zaman” dilimini ifade eder ve ittifakın bütün asırlarda meydana gelmesi vehmini tarifi dışına iter. İbnü'l-Hâcib tanımdaki “bir husus” ibaresini, icmân sadece şer'î hükümleri değil, söz, fiil, ispat ve nefiy gibi hususların yanı sıra aklî ve örfî meseleleri de kapsamasını sağlamak üzere kullanır.⁷⁷² Eserinde Gazzâlî'nin “Muhammed ümmetinin dinî bir iş hususundaki ittifakıdır” şeklindeki icmâ tanımına da yer veren İbnü'l-Hâcib'in, Âmidî'nin bu tanıma yönelttiği itirazları özetlemekte birlikte,⁷⁷³ onun kendisinin yapmış olduğu “Ümmet-i Muhammed'den ehl-i hal ve'l-akdın tamamının herhangi bir asırda herhangi bir olayın hükmü üzerindeki ittifakından ibarettir” şeklindeki icmâ tanımına⁷⁷⁴ değinmemiş olması dikkat çekicidir.

İbnü'l-Hâcib'in yaptığı tanımdan icmân sadece müctehidlerin ittifakı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca icmân gerçekleşebilmesi için bütün müctehidlerin ittifak etmiş olması gerekir. Bu nedenle İbnü'l-Hâcib müctehidlerin sadece bir kısmının fikir birliğine varmalarını icmâ saymadığı gibi, Âmidî'nin aksine, mukallid ve avamın (âmmî)⁷⁷⁵ icmâa muvafakat veya muhalefetinin de icmân gerçekleşmesine katkı sağlayacak ya da bunu önleyecek bir etken olarak görmemektedir.⁷⁷⁶ Âmidî'ye göre icmân kat'îlik oluşturabilmesi ve dolayısıyla bağlayıcı kaynak gücü kazanabilmesi için avamın da dikkate alınması gerekir. O, Kâdî Bâkılânî'nin de bu görüşe meylettiğini söyler.⁷⁷⁷ Öte yandan İbnü'l-Hâcib ictihad derecesine ulaşmamış bilginlerin ittifakını da icmâ saymamakta, onları da bu konuda avam gibi değerlendirmektedir. Bununla birlikte, icmâ

⁷⁷⁰ Sübkî, *Refu'l-hâcib*, II, 464-465, 469; İbnü'l-Hâcib'le İsa b. Ebân arasındaki bu paralelliye ilişkin ayrıca bk. Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 182-183.

⁷⁷¹ “الإجماع في الإصطلاح: اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أمر” bk. İbnü'l-Hâcib, *Münteha*, s. 52; a.mlf., *Muhtasar*, I, 426-427.

⁷⁷² Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 146; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 312.

⁷⁷³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 429.

⁷⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 262; “عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع”

⁷⁷⁵ İsfahânî fakih olarak gördüğü müctehidi usul ve furûu bilen kimse olarak tanımlar. Müctehidin karşısı anlamında kullanılan mukallidin ise usûl ve furûu bilmeyen veya sadece usûlü ya da sadece furûu bilen kimse anlamında âmmîyi kapsadığını ifade eder (bk. *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 547).

⁷⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 443-444.

⁷⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, I, 299, 301.

kurulduktan sonra ictihad ehliyeti kazanmış olan fakihlerin kavli, icmâda asrın inkırazını şart koşanlar bakımından muteber sayılmaktadır.⁷⁷⁸

İcmâa katılma ehliyeti sadece müctehitlere ait olduğuna göre, bunların birtakım vasıfları haiz bulunmaları gerekir. Bu bağlamda kâfirin icmâ ehliyetinin olmadığı hususunda usulcüler müttefik olmakla birlikte, bid'atçı ve fîsk ehli müctehidin icmâa etkisi konusunda farklı fikirler dile getirilmiştir. Bid'atleri küfrü gerektiren bid'at ehli ve hevâ sahiplerini icmâ ehlinin dışında tutan İbnü'l-Hâcib, bid'ati fîsk ya da başka bir sebepten kaynaklanmış olan ve bu durumun kendisini küfre düşürmediği ehl-i bid'at müctehidin (mubtedi') icmâ ehline dâhil olmasında bir sakınca görmez.⁷⁷⁹

İcmân imkânı konusunda Mu'tezile'den İbrahim en-Nâzzâm⁷⁸⁰ ve bazı Râfîzî mensuplarının aksine İbnü'l-Hâcib, icmân gerçekleşmesinin (sübut) mümkün olduğu kanaatindedir. Ona göre icmân gerçekleştiğini bilmenin mümkün oluşunun en açık delili onun bilfiil vukû bulmuş olmasıdır.⁷⁸¹ İcmân hüccet olduğunu savunan usulcüler genelde onu Kitap, Sünnet ya da aklî istidlâl yoluyla ispatlamaya yönelirler. Örneğin Âmidî, bu konuda akli delilleri yeterince ikna edici bulmayarak icmân hücciyetini, sem'î deliller üzerinden ispatlamaya çalışır.⁷⁸² Buna karşın İbnü'l-Hâcib, icmân hüccet oluşunu nakli delillerden ziyade bu konuda kat'î delil olarak gördüğü aklî istidlaller üzerinden ispatlama girişiminde bulunur. Bu çerçevede Kitap ve sünnet'ten getirilen delilleri yeterli bulmayan İbnü'l-Hâcib, Şâfiî'nin konuyu isbat için ileri sürdüğü Nisâ suresinin 115. ayetini icmân hücciyeti hususunda kuvvetli delaletle sahip (katî) bir delil olarak görmez. Zira o, ilgili ayetin "zâhir" ifade etmesi nedeniyle delaletinin zannî olduğu kanaatindedir. Gazzâlî'nin, ümmetin hata ve delalet üzerinde birleşmeyeceğini ifade eden çok sayıdaki hadisi, oluşturdukları ortak noktadan (*kadr-i müşterek*) dolayı mânevî tevâtür düzeyinde değerlendirerek icmân hücciyetini bu yolla ispata girişmesini güzel bulmakla birlikte, öte yandan bunların en nihayetinde âhad haber olmasından dolayı, katî bir delil olarak gördüğü icmân hüccet oluşunu zan ifade eden bu tür haberlere dayandırılarak isbat edilmesini doğru bulmaz.⁷⁸³

Nihayetinde icmân hüccet olduğunu kabul eden İbnü'l-Hâcib,⁷⁸⁴ bununla birlikte icmân gerçekleşmesi için birtakım şartların bulunmasını gerekli görmekte, icmâda ittifak çevresinin belli kesimlerle/kişilerle ya da muayyen bir yerle sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Bu nedenle Şîî doktrininde benimsendiği şekliyle sadece Ehl-i beyt'e hasredilen icmân ya da Hulefâ-yi Râşidîn'in

⁷⁷⁸ İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 547.

⁷⁷⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 446-447; İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 549-550.

⁷⁸⁰ Usul eserlerinde Nazzâm'a nisbet edilen bu görüşün ona aidiyeti hususunda bazı tereddütler vardır. Sübkî'nin belirttiğine göre doğrusu bu görüşün Nazzâm'ın ashâbından bazılarına ait olduğudur. Nazzâm'ın kendisi ise haddizatında icmân tasavvurunun (imkânının) mümkün olduğu ancak hüccet olmadığı görüşündedir. Bk. *Refu'l-hâcib*, II, 139, 140, 144.

⁷⁸¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 430-432.

⁷⁸² Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 266-298 (özellikle 290, 296-298). Bununla birlikte Âmidî bu konuda ileri sürülen ayetlerin icmâa delâlet hususunda Sünnetten daha zayıf olduğunu vurgulamaktadır. Bk. *el-İhkâm*, I, 290.

⁷⁸³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 436-439; *Beyânu'l-Muhtasar*, I, 539-541; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 326. Bu konuda farklı fikir ve değerlendirmeler için bk. Sübkî, *Refu'l-hâcib*, II, 157-166.

⁷⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 432-434.

veya Şeyhayn'ın (Ebû Bekir ve Ömer) icmâi gibi kısmî ittifakların tekbaşına icmâ sayılmayacağı kanaatindedir.⁷⁸⁵ Öte yandan ona göre, icmâ ehlinin sayıca tevatür derecesine ulaşması da şart değildir.⁷⁸⁶ O, icmân sadece sahabe dönemine has olmadığını, sahabe sonrası dönemlerde de icmân gerçekleşme olasılığının bulunduğunu ifade eder. Aynı şekilde tâbiîn müctehidlerinin sahâbe icmânında dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. Bu yüzden, sahâbe icmâi daha kurulmadan içtihat derecesine ulaşmış tâbiîn müctehidlerinin muhalefeti durumunda icmâ gerçekleşmemiş sayılır. Fakat icmâ oluştuktan sonra içtihat ehliyeti kazanan tabiînin sahâbe icmâına muhalefet ettiği durumlarda ise, ona göre sadece icmâda asrın inkırâzını şart koşanlar açısından bu muhalefetin bir etkisi olabilir.⁷⁸⁷ Âmidî'nin sükûtî icmâda asrın inkırâzını şart görmesine karşın⁷⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, ister sarîh isterse de sükûtî olarak oluşmuş olsun icmâda “inkırâzü'l-asr” şartını (icmâa katılan bütün müctehidlerin ölmüş olmalarını) muteber görmemektedir.⁷⁸⁹ Bu nedenle müctehidlerin velev ki bir anda olup bitsin muayyen bir meselede görüş birliğine varmaları ile icmâ tahakkuk etmiş sayılır.⁷⁹⁰

İbnü'l-Hâcib, bir veya iki kişi de olsa azınlığın muhalefetine karşın çoğunluğunun fikir birliğini (kat'î) icmâ⁷⁹¹ saymamakla beraber hüccet kabul eder.⁷⁹² Öte yandan Medineliler'in ittifakının icmâ teşkil edip etmeyeceği meselesiyle ilgili olarak *icmâu ehli'l-Medîne*'nin İmam Mâlik'e göre hüccet olduğunu söyler. İbnü'l-Hâcib, hüccet olarak üzerinde konuşulan Medine icmânının sahâbe ve tabiîn devrindeki icmâ olduğuna işaret ettikten sonra, İmam Mâlik nezdinde Medine icmâi kavramına açıklık kazandırmak üzere iki farklı görüşe yer verir. Birinci görüş, icmâu ehl-i Medine'yi, “Medineliler'in rivayetlerinin başkalarının rivayetlerine öncelik teşkil etmesi” olarak takdim eder. Diğer görüş ise, Medine ehlinin icmânını sürekli “devam eden nakillere” (*el-menkûlâtü'l- müstemir*) münhasır kılar. Bu ikinci anlamda icmâu ehl-i Medine, ezan, kamet ya da sâ' ve müd miktarları gibi ilk dönemlerden itibaren kuşaktan kuşağa vukûu tekerrür eden şeylerde bahis konusudur. Fakat bu ayrımı kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib'e göre, gerek tekerrür eden şeylerde, gerekse bunlar dışında olsun Medine ehlinin icmâi İmam Mâlik açısından mutlak olarak bağlayıcıdır.⁷⁹³ Konuya yaklaşım tarzından İbnü'l-Hâcib'in de sahâbe ve tâbiînden olan ehl-i Medine'nin icmânını, kendisiyle amel edilmesi gereken bir hüccet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁹⁴ Bununla beraber hem çoğunluğun ittifakı ile ilgili bir önceki meselede, hem de bu

⁷⁸⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 57-58; *Muhtasar*, I, 463-465.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 468-469.

⁷⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 56; *Muhtasar*, I, 447-449, 453-454.

⁷⁸⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 335.

⁷⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 476.

⁷⁹⁰ İsfahânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, I, 581.

⁷⁹¹ Bu konuda *Muhtasar*'ın nüshalarından bulunan ibare farklılığından kaynaklanan ve buna bağlı olarak şarihler arasında ortaya çıkan farklı görüş ve değerlendirmeler için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 205, 208; Sübkî, *Refu'l-hâcib*, II, 187-188; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ul*, II, 246-247.

⁷⁹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 56; *Muhtasar*, I, 449-451; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 205, 208.

⁷⁹³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 459-461; İsfahânî, *Beyanu'l-Muhtasar*, I, 564; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 339.

⁷⁹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 220-323; Bununla birlikte Şîrâzî İbnü'l-Hâcib'in -yukarıda geçtiği üzere- tercih ettiği icmâ tanımının bu icmâ anlayışına uygun olmadığına dikkat çeker. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 224.

konuda takındığı tavrın, tercih ettiği icmâ tanımının, icmân kat'î ve zannî her iki çeşidini de kapsayacak şekilde ele alınması durumunda bir sorun oluşturacağı açıktır. Zira -yukarıda geçtiği üzere- yaptığı tanım gereği onun, icmân gerçekleşebilmesi için icmâa katılma ehliyetini haiz bütün müctehidlerin ittifakını şart koştuğu anlaşılmaktadır.⁷⁹⁵ Hal böyleyken bir tek müctehidin muhalefi dahi icmân tahakküküne engel teşkil edecektir. Dolayısıyla buna göre bölgesel ya da kısmî ittifakların icmâ sayılmaması gerekir. Öte yandan çoğunluğun fikir birliğinin -kat'î veya zannî farketmez- mutlak olarak icmâ sayılmamakla beraber hüccet olarak kabul edilmesi, bunun kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istishâb, istidlâl vb. gibi bilinen deliller hiyerarşisi içinde ne tür bir delil olduğu tartışmasını gündeme getirecektir.⁷⁹⁶ Bundan dolayı bazı şârihler, İbnü'l-Hâcib'in çoğunluğun bir konuda ittifakını inkârı küfrü gerektiren anlamda kat'î icmâ saymadığını, bu tür oluşumları zannî icmâ kapsamında değerlendirerek hüccet kabul ettiğini ve bu nedenle yukarıdaki icmâ tanımının da kat'î icmâ ifade edecek şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷⁹⁷

İcmânın gerçekleşmesi için bir delile (*müstened*) dayanması gerekmektedir. Herhangi bir delile dayanmaksızın icmân meydana gelmeyeceği noktasında cumhurla aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Hâcib, bununla birlikte icmân kesin bir delile istinad etmesini şart koşmaz. Bu nedenle zannî delil teşkil eden kıyasın da icmâa sened olabileceğini kabul eder. Hatta bu durumu sadece aklî imkân kapsamında değerlendirmez, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişi veya domuz yağının haram kılınması örneklerinde olduğu gibi bizzat vuku bulduğunu da söyler.⁷⁹⁸

İbnü'l-Hâcib, ilk asır âlimlerinin iki kavil üzerinde icma etmiş olmaları durumunda sonrakilerin üçüncü bir görüş ortaya atmalarının icmâa aykırılık oluşturup oluşturmayacağı tartışmasında konuyu şöyle bir ayırıma (*tafsil*) giderek çözmeye çalışır. Ona göre ileri sürülen bu üçüncü görüş, şayet önceki iki görüşün ittifak ettiği ortak noktayı ortadan kaldıracak şekilde ise, böyle bir görüşün ortaya atılması caiz değildir (*memnû*), yok eğer ortaya atılan bu üçüncü görüş, önceki görüşlerin bu ortak noktasını ihlal etmiyorsa caizdir.⁷⁹⁹ Benzer şekilde usulcülerin çoğunluğuna göre, daha önce ehl-i icmân bir âyetin yorumuyla ya da bir delille ilgili istidlalleri, sonrakilerin bu konuda farklı bir yorum ileri sürmelerine veya başka delil istihracına engel teşkil etmemektedir.⁸⁰⁰ İlk asırda ihtilafın iki görüş halinde yerleşmiş olmasından sonra sonrakilerin ikinci asırda mevcut görüşlerden biri üzerine icmâ etmelerini, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi bazı usulcülerin imkânsız görmelerine karşın İbnü'l-Hâcib, karşı görüşte olanların azınlık oluşturması şartıyla çoğunluk görüşü üzerinde bu türden ittifakın kurulmasını

⁷⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, s. 146; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ul*, II, 214.

⁷⁹⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 544; Sübkî, *Refu'l-hâcib*, II, 188; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ul*, II, 247. Gazzâlî de azınlığın karşı çıkması durumunda çoğunluğun ittifakını icmâ saymayıp, hüccet olarak görmeyi keyfî bir hüküm verme olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre çoğunluğun kavlinin hüccet olduğuna dair delil yoktur (*el-Müstasfâ*, II, 341-347).

⁷⁹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 207-208, 224; Taftazânî, *Haşiye ale Şerhi Muhtasar*, II, 336.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 479-481.

⁷⁹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, s. 482-486; İbnü'l-Hâcib bu konuda Fahreddin er-Râzî ile aynı düşündüğü görülmektedir. Bk. *el-Mahsûl*, IV, 159-160.

⁸⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, s. 489.

imkân dâhilinde görür.⁸⁰¹ Benzer şekilde aynı asırdaki henüz yerleşmemiş ihtilaf sonrası sağlanan ittifakı da icmâ kabul ederek hüccet sayılacağını ifade eder.⁸⁰²

Eserlerinde icmâ çeşitlerine de değinen İbnü'l-Hâcib, oluşum bakımından *sarih* icmâ yanında *sükûtî* icmâdan, sağladığı bilgi derecesi yönünden ayrıca onun *kat'î* ve *zannî* (ya da *istidlâlî*) olanından bahseder.⁸⁰³ O, *Müntehâ*'da sükûtî icmâ kat'î icmâ olarak görmemekle birlikte, hüccet kabul eder.⁸⁰⁴ *el-Muhtasar*'da ise bu konudaki görüşünün yeteri kadar net olmadığı görülür.⁸⁰⁵ Ona göre müctehitlerden birisi, bir konuda görüşler karar kılmazdan önce bir hüküm ileri sürer, diğer müctehitlerce bu görüş bilinir, buna rağmen onu inkâr eden biri çıkmazsa bu, kat'î icmâ sayılmasa da hüccet olur. Diğer müctehidlerin konuyla ilgili herhangi bir şey söylemeyip susmalarını zımni kabule (muvafakat) yorumlayan İbnü'l-Hâcib, müctehidlerin tamamının bu görüşe katılmadığı halde susmuş olmasını adet gereği uzak bir ihtimal olarak görür.⁸⁰⁶ Diğer taraftan o, sükûtî yolla oluşan icmâ kıyasa benzeterek zan ifade eden kıyasla amel edildiği gibi, ondan daha kuvvetli zan hâsıl eden sükûtî icmâyla da amel edilmesi gerektiğini ifade eder. Sükûtî icmâm kat'îlik oluşturmamasını (gayr-i kat'î) ise, görüş açıklamayan müctehidlerin bu suskunluğunun her zaman muvafakat (onay) anlamına gelmediğini, bunun yanı sıra bu durumun başka bir takım sebeplerden⁸⁰⁷ kaynaklanma olasılığının bulunması nedeniyle bu tür ihtimallerin bu muvafakatın değerini düşürmüş olmasına bağlar.⁸⁰⁸ Ancak İbnü'l-Hâcib, sükûtun bu tür ihtimallere açık olmasını, “müctehidlerin âdeti (böyle durumlarda) sükûtı terk etmektir” diyerek sükûtî icmâm hüccet oluşuna engel bir durum olarak görmez.⁸⁰⁹ Öte yandan haber-i vâhidle nakledilen icmâ kendisiyle amel edilmesi gereken bir delil olarak görmektedir. Çünkü ona göre, haber gibi delâleti zanni olan bir delilin ahad yolla nakli, nasıl ki kendisiyle amel edilmesini zorunlu kılmaktadır, öyle de (metin bakımından) kat'î olan icmâm haber-i vâhidle rivayeti de ameli icab edecektir. Hatta İbnü'l-Hâcib, bunun daha evlâ olduğunu ifade

⁸⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 359; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 491-495. İbnü'l-Hâcib bu durumun vukuuna dair *ümmü'l-veled* ve *müt'a* konularını örnek olarak verir. Ona göre sahabe arasında ümmü veledin (efendisinden çocuk doğuran cariye) satılıp satılamayacağı konusunda ihtilaf zühur etmiş, içlerinde karşı görüşte olanlar bulunmakla birlikte çoğunluk ümmü veledin satılamayacağı görüşünü benimsemiştir. Sahabi arasında ihtilaf bu şekilde yerleştikten sonra tâbiîn, ümmü'l-veledin satışının yasak olması hususunda çoğunluğun bu görüşü üzerinde icmâ oluşturmuşlardır (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, s. 287).

⁸⁰² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 497.

⁸⁰³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 88; a.mlf., *Muhtasar*, I, 640.

⁸⁰⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 58.

⁸⁰⁵ *Muhtasar*'daki ifadelerinin her ne kadar sükûtî icmâm kat'î icmâ mı yoksa zannî icmâ mı sayılacağı konusunda tereddüte yol açtığı görülse de (bk. *Muhtasar*, I, 470; Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, II, 206-207), onun sükûtî icmâm kesin hüküm ifade eden kat'î icmâ olarak görmeyip, zannî icmâ kapsamında değerlendirerek hüccet kabul ettiği söylenebilir.

⁸⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 58; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, s. 240-241, 243.

⁸⁰⁷ Örneğin müctehidin bu durumda sessiz kalması, sükûtî icmâm hüccet olarak kabul etmeyen karşı görüş sahiplerinin dile getirdiği üzere mesele hakkında henüz icthad etmemiş olması, icthad etmiş ve bu görüşe karşı çıkmış olsa bile henüz düşünme ve zihninde tartma süresi içerisinde bulunması yahut fetva sahibine olan saygısından ya da fitneden korkup çekinmesi gibi birtakım sebeplerden kaynaklanmış olabilir (İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 59).

⁸⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 58-59; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 244-245.

⁸⁰⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 474.

eder.⁸¹⁰ Zannî icmâi (sükûtî icmâ veya ahad yolla nakledilen icmâ)⁸¹¹ inkâr etmenin küfrü gerektirmeyeceğini söyleyen İbnü'l-Hâcib, tevhit, risâlet ve ibâdât-ı hamse gibi dinden olduğu kesin biçimde bilinen konular üzerinde oluşan kat'î icmâi inkârın ise küfrü mucib olduğu kanaatindedir.⁸¹²

4. Kitap, Sünnet ve İcmâ Arasındaki Müşterek Konular

4.1. Emir-Nehiy

İbnü'l-Hâcib Kitab, Sünnet ve icmânın her birine mahsus konularını ve bu üçünün sened bakımından müşterek olduğu haber konusunu işledikten sonra, bunların mantûk ve mefhûmun delaleti bakımından ortak olduğu⁸¹³ elfâz bahislerini ele alır. Bunlardan ilki *emir* ve *nehiy* konusudur. İlk olarak *emir* sözcüğünün kullanımı ve tanım üzerinde duran İbnü'l-Hâcib, “emir” (أَمْرٌ) lafzının “özel olan söz”de (*kavlun mahsûs*)⁸¹⁴ ittifakla hakiki anlamda kullanıldığını, fiilde ise mecaz olduğunu söyler.⁸¹⁵ Onun, emir lafzının sözle (kavil) birlikte fiili de kapsadığı hususunda Âmidî ile aynı görüşü paylaştığı, fakat bu kapsayışın mecaz olup olmadığı hususunda ondan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zira emir lafzının fiil için mecaz olduğu görüşünü kabul etmeyen Âmidî, onun söz ile fiil arasında “müşterek” olduğu görüşünü reddeder. Ona göre bu hususta tercihe lâyık görüş, emir lafzının her ikisi için de *mütevâtî* (iştirâkî manevî) olmasıdır.⁸¹⁶ Buradan onun, emir lafzının söz ile fiil arasında ortak nokta (*el-kadru 'l-müşterek*) ifade ettiği,⁸¹⁷ diğer bir deyişle bu lafzın her ikisine de aynı anda eşit seviyede hakiki olarak delalet ettiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.⁸¹⁸ Buna karşın, emir lafzının söz için hakikat, fiil için ise mecaz olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâcib, bu yaklaşımın sonradan ortaya çıkmış bir anlayış olduğunu ve buna iştirâk ve mecâzın sakıncalarından kaçınmak için başvurulduğunu belirtir. Ona göre hilafına bir delil bulunmadığı müddetce ancak geçerli olabilecek olan bu görüş, aksi takdirde iştirak ve mecâzı tamamen ortadan kaldırmak anlamına gelecektir.⁸¹⁹

⁸¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 64; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 305-306; Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 371; İbnü'l-Hâcib'in bu istidlaline karşı çıkan Bâbertî, zannın sadece haberin bize ulaşma tarihinde söz konusu olduğunu, asıl yönünden (min heysu'l-asl) icmâ ile aralarında herhangi bir farkın bulunmadığını söyleyerek bu tür “evleviyat” iddiasının geçersiz olduğunu ifade eder. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd ve 'n-Nukûd*, I, 593.

⁸¹¹ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 308.

⁸¹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 64; Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 374. Sübkî'nin bu konuda musannife yönelik itirazları için bk. Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, II, 266-276 (özellikle 274-275).

⁸¹³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 89.

⁸¹⁴ Sübkî, “husûsî söz” [القول المحصوص] ile kastedilenin “yap/et” [افعل] şeklindeki emir sigası olduğunu belirtir (Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, II, 485).

⁸¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 633; İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, II, 8.

⁸¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 168; ayrıca bk. Teftâzânî, *Hâşiye ala Şerhi 'l-Muhtasar*, II, 490-491.

⁸¹⁷ Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 489; Sübkî, *Ref'u 'l-hâcib*, II, 486.

⁸¹⁸ İhsan Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 34.

⁸¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 89; *Muhtasar*, I, 645; Âcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, II, 489-490.

İbnü'l-Hâcib'e emir, “uzak durma nitelikli olmayan (*gayr-u keff*) bir fiili isti'lâ' yoluyla iktiza/talep etmektir.”⁸²⁰ Tanımdaki “iktizâ” kaydı emrin hakikatte bir talep olduğuna işaret etmek içindir.⁸²¹ Bu durum, daha önce dile getirdiği şeri hüküm konusundaki yaklaşımıyla da uyum arz etmektedir. Nitekim o şer'î hükmü, yukarıda geçtiği üzere Allah'ın iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı olarak tanımlamıştı. Buradaki “iktizâ” mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etmek anlamındadır. Diğer taraftan emrin tanımındaki “isti'lâ” kaydı, talebin tesseffül yoluyla (aşağıdan yukarıya) vaki olduğu “dua” ile talebi yöneltene on muhatap olanın eşit seviyede olduğu “iltimâs”ı (isteme, rica) tanım dışında bırakmak içindir. İbnü'l-Hâcib, emirde Mu'tezile'nin savunduğu gibi *ulüvvü* (gerçek anlamda üstün olmayı) değil, emredenin kendini üstün konumda görmesini ifade eden *isti'lâyı* şart koştur.⁸²² Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu, Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Fahreddin er-Râzî ve Âmidî de bu görüşte olup üstün görünmeyi itibara almışlardır. Tanımda geçen “gayr-u keff” ibaresi ise nehyi dışarıda bırakmak için zikredilmiştir.⁸²³

İbnü'l-Hâcib'e göre kelâm-ı nefsi görüşünü savunanlar (Eş'arîler), emre mahsus bir sîğanın bulunup bulunmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ancak muhakkik âlimler asıl tartışmanın genel olarak emir için belirlenmiş bir sîğanın varlığı hususunda değil, bilhassa *if'al* (yap/et) sîgasının emre özgü bir sîga olup olmadığı ve gerçekte ne anlama geldiği konusu etrafında olduğunu söylerler.⁸²⁴ İbnü'l-Hâcib, Emir (*if'al*) sîgasının muktezasının ne olduğu ve hangi anlamda kullanıldığı konusunda sekiz farklı görüşe yer verdikten sonra, ulemanın büyük çoğunluğunun (cumhur) benimsediği şekliyle karinesiz kullanımda mutlak emir sîgasının vücûba delaletinde hakikat, vücûb dışında kalan diğer anlamlarda ise mecaz ifade ettiği görüşünü savunur. Diğer bir deyişle o, bu sîğanın vücub veya nedb ya da her ikisine vazedilip edilmediğinde tevakkuf eden Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî'nin⁸²⁵ aksine, karinelere mücerret mutlak emir sîgasının vücûba delalet ettiğini kanaatindedir. Bu görüşünü sırasıyla icmâ, kitap ve örf (dil) delilleri ile temellendirmiş, akabinde karşı görüş sahiplerinin gerekçelerini zikretmiş, bunların doğruluğunu tartışmıştır. Ona göre, sahâbe ve sonraki nesiller tıpkı haberlerle amel konusunda olduğu gibi karinelere soyutlanmış mutlak emirler konusunda da bunları vücûba hamletmiş, gereğince amel etmişlerdir; bu durum yaygınlaşarak tekerrür etmiş, herhangi bir karşı çıkan bulunmaksızın öteden beri bu şekilde istidlâl edilegelmiştir. Görüşünü desteklemek üzere icmâ iddiasının yanında, ayrıca “...Ben sana emrettiğim zaman seni secde etmekten alıkoyan nedir?” (A'râf 7/12) ve “Onlara, “rükû edin” denildiğinde rükû

⁸²⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 646, 673; [حد الأمر: اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء]

⁸²¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 201-202; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, II, 855.

⁸²² İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 494; Sübkî'ye göre, emirde şart koşulan *ulüv*, konuşanın bir niteliği olup kendinde (*nefsü'l-emr*) üstün olmasıdır, yoksa kendisini üstün konumda görmesi değil. Konuşanın eylemine ait bir nitelik olan *isti'lâ* ise kişinin kendini muhatabından üstün telakki etmesidir (Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 489-490).

⁸²³ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 489; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtilu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-subût*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002/1423, I, 391-392.

⁸²⁴ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 504.

⁸²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 178; ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 220; Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 501.

etmezler.” (Mürselât 77/48) vb. ayetlerle istidlâl eder. Örf veya dil yönünden istidlâle gelince, usul eserlerinde sıklıkla başvurulmuş efendisinin emrine muhalif davranan hizmetçinin âsî sayıldığını gösteren şu örneğe dayanır: Efendi hizmetçisine “şu elbiseyi dik” diye emrettiğinde, bunu ister kitâbet isterse de işaret yoluyla bildirilmiş olsun emrettiği şey yerine getirilmediği zaman hizmetçi âsî kabul edilir.⁸²⁶ Buna göre şayet emir vücut için olmasaydı, bu durumda hizmetçinin emredileni yapmamasından dolayı âsî sayılması doğru olmazdı.

İbnü'l-Hâcib'e göre emir sigası tekrara delalet etmediği gibi, bir kereye mahsus olmaya (merre) da delalet etmez. Burada sözü edilen emir, bir şarta veya sığa bağlanmış olmayan mutlak emirlerdir; yoksa -biraz sonra anlatılacağı üzere- bunlardan herhangi birine bağlanmış olan “muallak” emirler değildir. İbnü'l-Hâcib, bu görüşünü iki yönden temellendirmeye çalışır. Ona göre karinelere ârî olan mücerret emir sığasının delalet ettiği şey (*medlûl*), yalnızca fiilin hakikatini taleptir. Tekrar veya bir kereye mahsus olma ise emrin medlûlünün dışında kalan bir husustur. Bundan dolayı emredilenin bir defa yapılması ile emre imtisal edilmekte olup, emre konu olan şey me'mûrun uhdesinden çıkmakta ve kişinin zimmeti ondan berî olmaktadır.⁸²⁷ Diğer bir ifadeyle, emredilen hususun bir kere yapılması salt sığa ile değil, emre konu olan fiilin en az bir defa yapılmadan varlık sahnesine çıkmasının imkânsız olmasından dolayı fiilin zorunlu gereğidir.⁸²⁸ Öte yandan o, tekrar veya bir kereye mahsus olmanın fiilin hakikatine dâhil olmadığını, bunların tıpkı azlık ve çokluk gibi fiile ait nitelikler olduğunu, nitelenenin (mevsuf) niteliğe (sıfat) delaleti söz konusu olmadığı için,⁸²⁹ fiilin tekrara yahut bir kere yapmaya delalet etmeyeceğinin de açıklık kazanmış olacağını söyler.⁸³⁰ Ancak emredilen şey illet kabul edilecek bir vasma bağlanmış ise bu durumda söz konusu fiil illetin tekrarıyla tekrar eder. Bu genel kabul gören bir görüştür. Bu durumda fiilin tekerrür etmesi, emrin gereği değil illetten dolayıdır. Ancak emir illet dışında bir şeye bağlanmışsa İbnü'l-Hâcib'e göre tercihe şayan olan görüş, kendisine bağlanılmış olan o şeyin fiilin tekrarını iktiza etmeyeceğidir.⁸³¹

İbnü'l-Hâcib'e göre emir, mahiyeti talep içindir. Bundan dolayı mutlak emir, tekrar ve bir kereye delalet etmediği gibi, me'mûrun bihin derhal yerine getirilmesi (fevr) ya da ertelemesini (terâhî) de iktiza etmez.⁸³² Yine o, Cüveynî ve Gazzâlî'yi⁸³³ izleyerek bir şeyi emretmenin o şeyin zıddını yasaklamak anlamına gelmediğini söyler.⁸³⁴ *İczân* (yeterli olma) biri “imtisâl”, diğeri

⁸²⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 651-656; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 218; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 20-26.

⁸²⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 660; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 33.

⁸²⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 661; Müntehâ, 94; Şirazi, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 247.

⁸²⁹ Bâbertî, sıfatın lâzımı olarak, mevsufun sığa iltizam yoluyla delalet edebileceğini söyler.

⁸³⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 660; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 33.

⁸³¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 518. İbnü'l-Hâcib'in aksine Mâlikîler'in çoğunluğu, emrin illet dışında bir vasma ya da şarta talik edildiği durumlarda da tekerrür etmesiyle, emredilen fiilin tekrar ifade edeceği görüşünü benimsemiştir (Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 106-107).

⁸³² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 666; İsfahânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 42.

⁸³³ Gazzâlî'nin görüşü için bk. *el-Müstasfâ*, I, 65-66.

⁸³⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 95; a.mlf., *Muhtasar*, I, 672; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 524

“kazanın sâkıt olması” gibi iki anlamda kullanıldığını ifade eden İbnü'l-Hâcib, ilk anlamı esas alındığında emredilen şeyin emrolunduğu biçimde yerine getirilmesiyle iczân, yani emre imtisalin ittifaken gerçekleşmiş olacağını söyler. Tercih edilen görüşe göre emredilen şeyin emrolunduğu biçimde yerine getirilmesi ikinci anlamda da iczâyı, yani “kazanın sâkıt olmasını” gerekli kılar.⁸³⁵

İbnü'l-Hâcib'e göre yasaktan sonra gelen emir ibâha ifade eder. Çünkü ona göre şer'î naslarda yasaktan sonra varid olan emir sigaları çoğu kullanımlarda mübahlık ifade eder.⁸³⁶ Ruhûnî'nin belirttiğine göre mütekaddimin Mâlikiler ve müteahhirinden Bâcî, yasaktan sonra gelen emrin vücub için olduğu görüşündedir. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib, müteahhirinin görüşünü tercih ederek ibâha görüşünü savunur.⁸³⁷ Öte yandan kazânın yeni bir emirle gerekli olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâcib'e göre bir şeyi emretmeyi emretmek bu şeyi emretmek değildir. İbnü'l-Hâcib'in aktardığına göre aynı şeyle ilgili olarak peş peşe gelen iki emir âdet gereği tekrara mâni bir durum bulunmayıp ve mesela “iki rekât namaz kıl, iki rekât namaz kıl” [صَلِّ رَكْعَتَيْنِ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ] sözünde olduğu gibi ikinci emir birinci emre atfedilmemişse, bu durumda kimileri her ikisiyle de amel edileceğini, kimileri ikincisinin tekit olduğunu, kimileri de bu konuda çekimser kalınacağını (vakf) söylemiştir. İkinci emir birinci emre atfedilmişse her ikisiyle de amel edilmesi daha tercihe şayandır. Eğer âdet gereği bir mâniden dolayı tekit tercih edilirse mâni olan âdet gereği tercih edilen öncelenir. Aksi takdirde tevakkuf edilir.⁸³⁸

İbnü'l-Hâcib emrin ardından, nehiy konusunu ele alır. İlk önce nehyin hakikatini ortaya koyar, daha sonra nehye özgü fer'î meseleleri işler. Burada, emrin mukabilinde olması nedeniyle aralarında ortak olan ve daha önce emirle ilgili bahiste yer alan birçok tartışmaya tekrar girmez.⁸³⁹ O, nehyi, “isti'lâ' yoluyla bir fiilin yapılmamasını talep etmektir (iktizâ)” şeklinde tanımlar⁸⁴⁰ Tanım gereği nehiy, yasaklayanın yasağın muhatabından kendisini üstün telakki ederek buyurucu bir tarzda bir işin yapılmamasına ilişkin bir talebi ifade eder.

Râzî'nin aksine,⁸⁴¹ İbnü'l-Hâcib'e göre emirden farklı olarak nehiy sîgası tekrara ve derhal ifaya (fevr) delalet eder. Diğer bir ifadeyle nehiy, zahiren devamı, yani nehyedilen işten sakınmanın sürekliliğini ifade eder. Nehyin ifade ettiği hüküm gereği yasaklanan şeyden kaçınma filhâl zorunlu olur ve yasaklık hükmü tüm zamanlarda uygulanır.⁸⁴² İbnü'l-Hâcib mutlak nehyin mucebi konusunu emirde olduğu gibi yeniden tartışma ihtiyacı duymaz, görüşlere kısaca işaret ederek bu hususu emrin mucebindeki tartışmalara havale eder. Burada sadece vücûbdan (emirden) sonra gelen nehyin

⁸³⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 675-678; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 544.

⁸³⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 678-679; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 301.

⁸³⁷ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 56.

⁸³⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 681-684.

⁸³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 327.

⁸⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 685; [النهي: اقتضاء كفت عن فعل على جهة الاستعلاء]

⁸⁴¹ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 66.

⁸⁴² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 100; a.mlf., *Muhtasar*, I, 685, 692; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 327, 353; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 561, 576.

mucebi konusuna kısaca değinir. Ona göre nehyiden önce gelen emir, nehiy için bir karine rolü oynar.⁸⁴³ Ancak bu durumda emrin, nehiy için hangi yönde karine olduğu hususunda İbnü'l-Hâcib'in ifadesi açık değildir. İsfahânî bunu nehyin yasak ifade ettiği yönünde bir karine olarak yorumlar. Zira ona göre, nehyiden önce gelen vücup/emir, nehyin yasak (*hazr*) ifade etmesine bir engel teşkil etmez, tam aksine nehyin yasağa delalet ettiğini gösteren bir karine olur.⁸⁴⁴ Öte yandan İcî, yasaktan önce varid olan emri, nehyin ibahaya delalet ettiğini gösteren bir karine olarak görür.⁸⁴⁵ Hadislerden bazı örnekler sunarak konuya tartışan Sübkî ise, bu hususta yol gösterici olarak bağlamın önemine (siyâk) vurgu yapar. Dolayısıyla ona göre emirden sonra gelen nehyin hükmünü belirleyecek olan bağlamdır.⁸⁴⁶

İbnü'l-Hâcib'e göre bir şeyin bizzat aynından dolayı (li-aynihi) nehyedilmesi, nehyedilen şeyin fesadına delalet eder. O, bu delaletin dilden ziyade şer' yönüyle olduğu hususunda Âmidî ile mutabıktır.⁸⁴⁷ Bu delaletin dil bakımından olduğunu savunan görüşe karşı çıkarak, nehyin nehyedilen şeyin fesadını dilsel olarak gerektirmediğini, çünkü bir şeyin fesadının anlamının o şeyin ahkâmının selbinden ibaret olduğunu, ancak nehiy lafzında dil yönünden buna kesin şekilde delalet eden bir şeyin bulunmadığını, dolayısıyla bunun nehiy sigasının bizzat kendisinden, yani dilden kaynaklanmadığını belirtir.⁸⁴⁸ Yine ona göre bir şeyi vasfindan dolayı nehyetmek de böyledir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ileri sürdüğü ve Râzî'nin de tercih ettiği görüşe göre nehyedilen bir davranış ibadetlerde fesada delalet ederken, muâmelâtta fesada delalet etmez. Buna karşın İbnü'l-Hâcib, ibadet ve muamelât ayırımı yapmaksızın nehyin ister ibadete ilişkin bir hususta (iczâ) olsun isterse de muamelâtla ilgili bir tasarrufta (sebebiyye) olsun nehyedilen şeyin fesadını gerektireceğini savunur.⁸⁴⁹

4.2. Umûm-Husûs

İbnü'l-Hâcib, "metnin" kısımlarından olan "âm ve hâs" konularına, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Gazzâlî'nin "âm" tanımlarını eleştirmekle başlar. İbnü'l-Hâcib bu tanımlarda tarif ile tarif edilen şeyin birbirine denk olmadığını ileri sürerek bunların geçerliliğini nakzeder. Şöyle ki, Basrî'ye ait olan⁸⁵⁰ ve âmın "kendisine uygun olan şeylerin tamamını kapsayan lafız (kelâm)" olduğunu ifade eden tanımı, "on" (*aşara*) gibi sayı isimlerinde ve "Zeyd Amr'ı dövdü" cümlesinde olduğu gibi tanım dışı kalması gereken unsurların tanım kapsamına girmesini engellemediği için; Gazzâlî'nin

⁸⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 685.

⁸⁴⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 87.

⁸⁴⁵ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 561; ayrıca bk. Teftazânî, *Hâşiye ale Şerhi'l-Muhtasar*, II, 562.

⁸⁴⁶ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 9-11.

⁸⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 232.

⁸⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 686-687.

⁸⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 291; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 686-687; İsfahani, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 89-90.

⁸⁵⁰ Basrî'nin tanımı için bk. *el-Mu'temed*, I, 203.

“tek bir yönden, iki veya daha çok şeye delalet eden tek bir lafız” şeklinde ifade ettiği⁸⁵¹ âm tanımını ise hem madum ve müstahil lafızlar ve ayrıca mevsulleri (mevsûlât) tanım dışında bıraktığından tanımda bulunması gereken bütün unsurları câmi‘ olmadığı, hem de tesniye, nekre ve taraflarca bilinen şeylerin (ma‘hûd) tanıma girmesine engel olmadığı için mâni‘ olmadığı gerekçesiyle yeterli bulmaz.⁸⁵² Basrî’nin tanımına yönelik benzer itirazları daha önce dile getiren Âmidî, Gazzâlî’nin tanımını esas alıp bazı yönlerini tadil ederek âmmı, “iki veya daha fazla müsemmayâya, birlikte mutlak olarak delalet eden tek bir lafız” şeklinde tanımlar.⁸⁵³ İbnü’l-Hâcib Gazzâlî’nin tanımını geliştiren Âmidî’nin bu tanımına hiç temas etmeden yukarıdaki tarifleri tenkit ederek kendi tarifini verir. Ona göre âm lafız, “müsemmeyâta, taşıdıkları ortak bir özellik sebebiyle tek bir defada mutlak şekilde delalet eden şeydir.”⁸⁵⁴

İbnü’l-Hâcib, tanımdaki “taşıdıkları ortak bir özellikten dolayı” kaydıyla sayı isimlerini,⁸⁵⁵ “mutlak” kaydıyla ma‘hûdları, başka bir sözle “جاءني رجال فأكرمت الرجال” örneğindeki “er-ricâl” (=erkekler) gibi lâm-i ahdî ile marife olan çoğulları, “tek bir defa” ifadesiyle ise fertlerine bir defada değil, bedel yoluyla (teker teker) delalet eden “racülün” (=herhangi bir adam) gibi nekre olanları tanım dışında bırakmayı kastetmiştir. Öte yandan “müsemmâ”nın çoğul kipi olarak kullandığı “müsemmeyât” kaydıyla madum ve müstahil kelimelerini tanım kapsamına almayı amaçlamış, bununla da “Zeyd” gibi tek bir müsemmaya delalet eden müfredden ve tesniyeden kaçınmıştır.⁸⁵⁶ Tanımda “lafız” yerine ism-i mevsûl olan (ما) “mâ”nın kullanılması cins içindir. Musannif bununla, umum niteliğinin yalnızca lafızlara ait olmadığını, sıra cümlesi ile birlikte gelen ism-i mevsûllerin de umurun kapsamına girebileceğine dikkat çekmek istemiştir.⁸⁵⁷ Yahut bununla Esterâbâdî’nin dikkat çektiği üzere lafızların yanı sıra mânaların da umum ifade ettiklerine dair tercihine işaret etmiş olabilir.⁸⁵⁸ Görüldüğü gibi İbnü’l-Hâcib âmmı, aralarındaki ortak bir özellikten dolayı fertlerine tek defada mutlak şekilde delalet eden lafız (ve/veya mâna) olarak görmektedir. Âm lafzı bu şekilde tarif ettikten sonra, hâs lafızla ilgili olarak kısaca “âmmın mukabili (hilâf)” der. Buna göre hâs lafız, Hillî’nin ifade ettiği şekliyle “tek bir müsemmayâya delalet eden şey” olmaktadır.⁸⁵⁹

Umurun lafızlara ait bir özellik (avâriz-ı elfâz) olduğunda ittifak mevcutken, mânaların umum niteliğine sahip olup olmadığı (avâriz-ı me‘ânî) usulcüler arasında tartışmalıdır. İbnü’l-Hâcib tıpkı lafızlar gibi mânaların da hakiki anlamda umum ifade ettiği kanaatindedir. Zira ona göre umum

⁸⁵¹ Gazzâlî’nin tanımı için bk. *el-Müstasfâ*, II, 32.

⁸⁵² İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 102; a.mlf., *Muhtasar*, I, 695-696; ayrıca bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 105-107.

⁸⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 240-242.

⁸⁵⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 696; [ما دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتراك فيه مطلقاً ضرباً]

⁸⁵⁵ Zira bu tür sayı isimleri her ne kadar çok sayıda (müteaddid) fertlere delalet etse de bu durum aralarındaki ortak bir özellikten dolayı değil, vaz‘ sebebiyledir. Bundan dolayı âmmın tarifine girmezler (Hillî, *Gâyetü’l-vusûl*, II, 26).

⁸⁵⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 696; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 107-108.

⁸⁵⁷ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, II, 581; ayıca bk. Hillî, *Gâyetü’l-vusûl*, II, 25-26.

⁸⁵⁸ Rükneddin, *Hallü’l-‘ukad*, I, 92.

⁸⁵⁹ Hillî, *Gâyetü’l-vusûl*, II, 26; İbnü’l-Hâcib’in bu ifadesinin farklı şekillerde yorumu için bk. Esterâbâdî, *Hallü’l-‘ukad*, I, 93-94; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 108.

bir şeyin müteaddit fertleri içine almasından (şümül) ibarettir. Bu lafızlarda olduğu gibi, mânalarda da böyledir. Nasıl vaz‘ gereği müteaddid mânaları içine alması bakımından lafızlarda umum niteliği mevcutsa, aynı şekilde bu nitelik tek bir mânanın müteaddid mânaları hakiki olarak içine alması hasebiyle mânalar hakkında da geçerlidir. Nitekim dil ehlinin bazı kullanımları da buna delalet etmektedir. Meselâ, عَمَّ الْمَطَرُ وَالْخِصْبُ “yağmur ve bereket her yere yayıldı” dendiğinde burada mânanın müteaddit şeyleri içine alması (şümül) söz konusu olur. Dolayısıyla mezkûr örnekte olduğu gibi dilde böyle bir kullanım söz konusu olduğuna göre mânaların hakiki olarak umum ifade ettiği anlaşılır. Zira kullanımda asıl olan hakikattir.⁸⁶⁰ Ayrıca buradan âmmın lafız ve mâna arasında lafzî müşterek değil, manevî müşterek olduğu da ortaya çıkmış oldu. Diğer taraftan görüşünü desteklemek üzere tümel mâna (külli) ile tikeller (cüz’iyât) arasındaki irtibata dikkat çeken İbnü’l-Hâcib, tümel mânanın umum ifade etmesinden dolayı mantıkçıların âmmı, “bizzat mânasının tasavvuru, bu mânada ortaklığın vukuuna mâni olmayan şey” şeklinde tanımladıklarını belirtir.⁸⁶¹

İbnü’l-Hâcib’e göre tahsise uğramış âm lafzın geri kalanlar hakkında kullanımı, mutlak olarak mecazdır. Başka bir ifadeyle tahsisten önce bütün fertleri için hakikat olan âm bir lafız, bazı fertlerine tahsis olunduktan sonra geride kalan kısım hakkında hakikat olma vasfını kaybederek mecaza dönüşür. Zira âm lafız, isriğrak (kapsam) için vazolunmuştur. Bu nedenle, tahsisten sonra geride kalan fertlerde hâlâ hakikat olmaya devam etmesi, bu lafzın müşterek olmasını gerektirir. Yine, İbnü’l-Hâcib’e göre âm lafız şayet bâkî efrâdında hakikat olsaydı, onlara ilişkin mutlak kullanımında herhangi bir karineye ihtiyaç duymazdı. Çünkü bir lafız hakiki mefhumu hakkında mutlak olarak kullanıldığında karineye ihtiyaç duymaz. Hâlbuki burada diğer bütün mecazlarda olduğu gibi bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. O, kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra, umum lafzın geride kalan fertlerde hakikat olmaya devam edeceğini savunan görüş yanında, bunun tahsis deliline bağlı olarak hakikat yahut mecaza delalet edeceğini ileri süren diğer görüşlere yer vererek bunların geçerliliğini tartışır.⁸⁶²

Öte yandan İbnü’l-Hâcib tahsisten sonra gelen âm lafzın hücciyetinin devam ettiği kanaatindedir. Ancak tahsise uğramış âmmın geride kalan fertlerde hüccet olmaya devam edebilmesi için, tahsis delilinin açık (mübeyyin) olması gerekir. Buna göre, tahsis delili kapalı ve beyana muhtaç (mücmel) ise, tahsisten sonraki kısım bilinemeyeceği için âm lafız geride kalan fertler hakkında ittifakla hüccet olmaya elverişli olmaz.⁸⁶³

⁸⁶⁰ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 102; a.mlf., *Muhtasar*, I, 697-698; Rükneddin, *Hallü’l-‘ukad*, I, 95; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, II, 938-939; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 587.

⁸⁶¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 698; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, II, 939.

⁸⁶² İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 714-719; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 135.

⁸⁶³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 107; a.mlf., *Muhtasar*, II, 719; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 615.

4.2.1. Umum Sigaları

Umum konusu ile ilgili tartışmalardan biri de, tıpkı emirde olduğu gibi Arapçada umum için vazedilmiş, ona özgü sigaların mevcut olup olmadığıyla ilgilidir. Bu konuda İmam Şâfiî ile muhakkik âlimler olarak nitelediği usulcülerle aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Hâcib, dilde hakiki anlamda umum ifade etmek için vazolunmuş sigaların bulunduğunu kabul eder. Umuma özgü sigaları sıraladıktan sonra, umum ifade edip etmediği tartışmalı olan bazı sigalar üzerinde durar, fakat bunları sistemli bir şekilde anlatmaz. Ona göre, umum sigaları şunlardır:

- a) Şart isimleri (أسماء الشروط): مهما (her ne...-se, hangi...-se) gibi
- b) Soru edatları (الاستفهام): من (kim), ما (ne) gibi
- c) İsm-i mevsuller (الموصولات): من (ki o kimse), ما (ki o şey), الذي (ki o)
- ç) Ahd için olmayıp, cins için olan cem'-i mu'arref bi'l-lâm (ال-ön takısı almış çoğullar): العلماء (âlimler) gibi
- d) İzafetle belirli hale gelmiş çoğul lafızlar / cem'-i muzâf (الجموع المضافة): علماء بغداد (Bağdat âlimleri) gibi
- e) Harf-i tarif ile veya izafetle belirli hale gelmiş cins isimler (اسم الجنس): {والسارق والسارقة...} (النكرة في سياق النفي): “erkek ve kadın hırsız” (Mâide 5/ 38) kelimeleri gibi
- f) Olumsuzluktan sonra gelen belirsiz lafızlar / nekre-i menfiyye (النكرة في سياق النفي): Örneğin “لا تُضْرَبُ أَحَدًا” (kimse vurmasın) sözünde geçen “ahad” kelimesi nekre olup, nefyin sahasında bulunduğundan bütün fertleri kapsamakta ve umum ifade etmektedir.⁸⁶⁴

İbnü'l-Hâcib'e göre cem'-i münekker / nekre olarak gelen çoğul isimler (رجال = adamlar gibi) umum sigalarından değildir. Aynı şekilde iktizânın delaletinin umumu ile ilgili olarak “sözün doğru olabilmesi için takdirlerden birine ihtimali olan şey” şeklinde tanımladığı muktezânın⁸⁶⁵ (takdiri gerekli kılan şey) umumunun olmadığını,⁸⁶⁶ bir başka deyişle sözün doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için lafızda zikredilmediği halde varmış gibi düşünülen bütün muhtemel anlamların varsayılmasını (izmâru't-takdîrâtî) iktiza etmeyeceğini ifade eder.⁸⁶⁷ Ancak, dışarıdan kendisine delalet eden örfi veya akli bir delil sebebiyle muhtemel olan bu takdirlerden birinin taayyün etmesi halinde, varmış gibi düşünülen bu şeyin (muzmer) umum ve husus konusunda ifade edeceği hüküm ilgili delilin hükmüyle aynı olacaktır.⁸⁶⁸ Yine, Hz. Peygamber'e ait bir eylem, fi'l-i müsbetle hikâye olunursa kısımları hakkında umum ifade etmez. Meselâ, Hz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kıldığı hikâye edilerek صلى داخل الكعبة denilirse her vaktin namazıyla farz ve nafileden her birini kapsamaz.⁸⁶⁹ Hz. Peygamber'e yönelik olan bir hitap (“Ey örtünüp bürünen (Peygamber)!”) (Müddessir, 73/1) ve “Eğer

⁸⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 699-703; Âcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 591

⁸⁶⁵ Bu ifadenin muktezâ şeklindeki Rükneddin ve Şîrâzî'nin yorumu için bk. Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 154; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 152.

⁸⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 740-741; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 152.

⁸⁶⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 175.

⁸⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 742; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 175.

⁸⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 747.

şirk koşacak olursan amelin mutlaka boşa gider” (Zümer, 39/65) ayetleri gibi) ümmet hakkında umum ifade etmez. Bu tür ayetlerdeki hitaba ümmetin de ortak olabilmesi ancak, kıyas vb. başka bir delilden dolayı olabilir.⁸⁷⁰ Yine, Hz. Peygamber’in fiilinin kendisi ile birlikte ümmeti de kapsamı ve böylece umumu iktiza etmesi, fiilin kendisinden dolayı değil, tıpkı “Beni nasıl namaz kılıyorken görüyorsanız, siz de öyle namaz kılın” hadisinde olduğu gibi bir kavil ya da karine yahut bir ayet ya da kıyas gibi dışsal başka bir delille olmaktadır.⁸⁷¹ İbnü’l-Hâcib’e göre şâri’inin tek bir kişiye yönelik hitabı, Hanbeliler’in aksine başkaları hakkında umum ifade etmez,⁸⁷² yani söz konusu hitap sigası itibariyle ümmetin tamamını kapsamaz.⁸⁷³

Öte yandan, “Cehennem ehli ile cennet ehli birbirine eşit değildir” (Haşr 59/20) ayetinde olduğu gibi iki şey arasındaki eşitliğin nefyedilmesi (*nefy-i-müsâvât*) umumu iktiza eder.⁸⁷⁴ Diğer bir ifadeyle bu durum eşitlemenin her yönden nefyine delalet eder.⁸⁷⁵ Yine, ona göre nehy ve şart anlatım biçiminde gelen, masdar ve mef’ûlün bih-i zikredilmeyen müteaddi fiiller, mefullerine nispetle umum ifade ederler. Böyle olunca bunlar tahsise de elverişli olurlar.⁸⁷⁶ İbnü’l-Hâcib çoğunluğun görüşünün aksine sahabinin “نهى عن بيع الغرر” (Hz. Peygamber garar satımını yasakladı), “قضى بالشفعة للجار” (Hz. Peygamber komşu için şuf’a’ya hükmetti) gibi sözlerinin umuma delalet edeceği kanaatindedir.⁸⁷⁷ Hz. Peygamber’in illetini zikrederek belli bir olayla ilgili verdiği hüküm, şer’î kıyas yoluyla umum ifade eder. Bu konuda İmam Şâfiî gibi düşünen İbnü’l-Hâcib’in illeti dikkate alarak bu hükmün genelleştirilebileceği görüşünde olduğu söylenebilir.⁸⁷⁸ Hanbeliler’in hilafına, Bâkillânî, Gazzâlî ve Amidî gibi usulcülerle aynı görüşte olan İbnü’l-Hâcib’e göre, المسلمون veya فعلا gibi cem-i müzekker-i sâlim (erkek çoğul sigaları) zahiren yalnız müzekkere şamil olur.⁸⁷⁹ Diğer taraftan çoğunluğun görüşüne muhalefet ederek “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al...” (Tevbe 9/103) ayetinin her çeşit maldan sadaka almayı gerektirmeyeceği kanaatindedir. Bu meselede o, Kerhî ile aynı görüşü savunur.⁸⁸⁰

4.2.2. Tahsis

İbnü’l-Hâcib umum sigalarından sonra, tahsis, tahsis delilleri ve bunlara mütallık konuları işler. Öncelikle tahsis konusunu bir mukaddime ve iki mesele olarak zikreder. Mukaddimede tahsisin anlamını açıklayarak tahsisi caiz olan ve olmayan şeyleri inceler. İbnü’l-Hâcib tahsisi, “âmmin

⁸⁷⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 762.

⁸⁷¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 750; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 645; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, II, 646.

⁸⁷² İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 764-765.

⁸⁷³ Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 668.

⁸⁷⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 738-739.

⁸⁷⁵ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 66-67.

⁸⁷⁶ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 111; a.mlf., *Muhtasar*, II, 744-745; Rükneddin, *Hallü’l-’ukad*, I, 158-159; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 148, 164.

⁸⁷⁷ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 112; a.mlf., *Muhtasar*, II, 752-754.

⁸⁷⁸ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 756; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 174-175.

⁸⁷⁹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 770.

⁸⁸⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 782; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, II, 193-194.

müsemmeyâtının bazı kısmına kasredilmesi” şeklinde tanımlar.⁸⁸¹ Şârihlerin kahir ekseriyetine (cumhur) göre buradaki, “müsemmeyâtın” maksat “müsem mânin cüzleri”dir.⁸⁸² Çünkü âm olarak adlandırılan şey (müsem mâ'l-âm) lafzın, kendisi için uygun olan şeylerin sadece bir kısmını değil, tamamını içine almasıdır.⁸⁸³ İbnü's-Sübki'ye göre, tanımda “müsemmeyât” kelimesi yerine “fertleri” (*efrâd*) şeklinde bir kaydın konulması daha uygun olurdu. Zira âmın müsemması tektir. Bu ise fertlerin tamamıdır/hepsidir.⁸⁸⁴ Bu nedenle İbnü's-Sübki, *Ref'u'l-hâcib*'den sonra kaleme aldığı *Cemu'l-Cevâmî* isimli eserinde tahsisi, İbnü'l-Hâcib'e ait bu tanım üzerinde küçük bir değişiklik yaparak “âmın fertlerinden bir kısmına kasredilmesi” şeklinde tarif eder.⁸⁸⁵

Tahsisle ilgili kendi tanımını ortaya koyduktan sonra, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını ondan çıkarmak” şeklindeki tahsis tanımına⁸⁸⁶ yer veren İbnü'l-Hâcib, Âmidî tarafından bu tanıma yönelik bir itiraza⁸⁸⁷ cevap olarak, Basrî'nin tanımdaki “hitabın kapsadığı şeyler” kaydı ile “kendisinde tahsis delili (*muhasıs*) bulunmadığı varsayılan” hitabı kastettiğini belirtir. Zira ona göre bu şekilde bir takdir yapılmazsa ve hitabın kendisinde tahsis delilinin (*muhasıs*) bulunduğu varsayılırsa Basrî'nin mezkûr tanımı, hitabın kendisinden çıkarılan bu kısmı kapsamadığı gerekçesiyle doğru olmayacaktır.

İbnü'l-Hâcib'e göre tahsis kavramı yukarıdaki terim anlamının yanı sıra, mutlak anlamda bir lafzın, ıstılahı anlamda âm olmasa dahi kapsadığı şeylerden bir kısım cüzleri/fertleri üzerine kasredilmesine ıtlak olunur. Ona göre nasıl ki âm kavramı, ıstılahi anlamda âm sayılmadığı halde “aşara” (عشرة = on) gibi medlûlünde taaddüd ve çokluk anlamı bulunan sayı isimleri veya “el-muslimûn” (المسلمون = müslümanlar) gibi ma'hûdlar (tarafarla bilinenler) hakkında müsemmasının cüzleri bulunan lafız anlamında kullanılır, benzer şekilde tahsis kavramı da yukarıdaki terim anlamının yanı sıra, bir lafzın, ıstılahı anlamda âm olmasa dahi kapsadığı şeylerden bir kısım cüzleri/fertleri üzerine kasredilmesi anlamını ifade eder.⁸⁸⁸

İbnü'l-Hâcib'e göre tahsis, hem ıstılahi hem de diğer anlamıyla olsun, yalnızca “küll” (كُل=her) kelimesi ile te'kid edilebilen lafızlarda mümkün ve geçerli olur.⁸⁸⁹ Diğer bir ifadeyle, tahsis yalnızca kendisinde umum ve şümül (kapsam) niteliği bulunan ve lafzî (=hissen) veya manevî

⁸⁸¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 786; التخصيص: قصر العام على بعض مسميّاته

⁸⁸² Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 3.

⁸⁸³ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 235-236.

⁸⁸⁴ Sübki, *Ref'u'l-hâcib*, II, 227.

⁸⁸⁵ İbnü's-Sübki, *Cemu'l-Cevâmî*, s. 47.

⁸⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*'de tahsisi, “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını mukarin bir delil ile ondan çıkarmak” şeklinde tanımlamıştır (bk. *el-Mu'temed*, I, 252). Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla Basrî tahsis delilinin âmna/hitaba bitişik olmasını şart koşmaktadır. İbnü'l-Hâcib burada Âmidî'de görüldüğü üzere (*el-İhkâm*, II, 343) söz konusu tanımı “mukarin bir delil” kaydını zikretmeden daha geniş anlama gelecek bir şekilde aktarır.

⁸⁸⁷ Ruhûnî'ye göre İbnü'l-Hâcib Basrî'nin tanımına yönelik bu takdiri, tanımı iptal etmekten ziyade Âmidî'nin tanıma yönelik itirazından dolayı zikretmiştir. Bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 183.

⁸⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 786; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 111; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 237; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 6.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 786; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 6.

(=hükmen) olsun “küll” (كُلُّ) kelimesi ile te’kîdi mümkün olan şeylerde geçerlidir. Çünkü tahsis, âm lafzın umum anlamından husus anlamına doğru çevrilmesini ifade eder. “Küll” (كُلُّ) kelimesi ile te’kîd edilemeyen bir şeyde ise şümul (kapsam) özelliği bulunmadığı için bu tür lafızlarda tahsis yani bu döndürme/çevirme işlemi tasavvur edilemez.⁸⁹⁰

İbnü’l-Hâcib’in belirttiğine göre “şaz bir grup” hariç usulcülerin çoğunluğu âmın tahsis edilebilmesinin caiz olduğu konusunda hemfikirdirler.⁸⁹¹ Onlara göre âmın tahsis edilebilmesi için onun emir, nehiy ya da haber olması arasında herhangi bir fark yoktur.⁸⁹² İbnü’l-Hâcib tahsise uğrayan âmın geride kalan fertlerinin miktarının ne olacağı, diğer bir değişle tahsisin sınırına ilişkin tartışmada ilk önce farklı görüşlere temas ettikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koyar, bilahare karşı görüş sahiplerinin gerekçelerini tartışarak onlara cevap verir.

Kısaca ifade etmek gerekirse bu konuda çoğunluğu oluşturan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Kadî Beyzâvî ve Âmidî gibi usulcülerin, ayrıntılarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte genel olarak umum ifade eden lafızların, içerisinde âmın delalet ettiği mânaya (medlûl) yakın⁸⁹³ bir çoğul (cem‘) kalıncaya kadar tahsis edilebileceği görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda âm lafızların, geride üç, iki yahut tek bir ferd kalıncaya kadar tahsis edilebileceğini savunan başka görüşler de vardır.⁸⁹⁴ İbnü’l-Hâcib bütün bu görüşlere kısaca işaret ettikten sonra, tahsis delilinin türlerini dikkate alarak bir ayırıma gider ve (tahsisin miktarının tahsis deliline bağlı olarak değişebileceğini ifade eden) kendi tercihini ortaya koyar. Ona göre tahsis delili muttasıl (bitişik) delillerle yapılmışsa ve söz konusu delil “أكرم الناس إلا الجهال” (=cahillere hariç, bütün insanlara iktam et) ve “أكرم الناس العالم منهم” (=insanlardan yalnızca âlim olanlara ikram et) örneklerinde olduğu gibi istisna ya da bedel ise umum ifade eden lafız geride tek bir ferd kalıncaya kadar tahsis edilebilir. Tahsis delili bu ikisi dışındaki muttasıl bir delille (sıfat gibi) yapılmışsa bu durumda geride en az iki fert kalıncaya kadar tahsis yapılması mümkündür. Buna göre örneğin, “أكرم الناس العلماء” (=âlim insanlara ikram et) cümlesindeki umum ifade eden ve sıfat delili ile tahsise uğrayan “en-nâs” (insanlar) kelimesinde tahsisten sonra geride en az iki kişi kalmalıdır. Eğer tahsis delilleri muttasıl değilse, başka bir sözle munfasıl (ayrı) delillerle yapılmışsa ve tahsise uğrayan âm lafız sınırlı sayıda bir azlığı (*mahsûr kalîl*) içeriyorsa geride iki fert kalıncaya kadar tahsis yapılması caizdir. Örneğin “قتلت كل زنديق” (=bütün zındıkları öldürdüm) cümlesindeki âm ifadenin içerdiği sayı toplamda üç kişiden ibaret ise ikiye kadar tahsis yapılır. Munfasıl delillerle tahsise uğrayan âm lafız, “قتلت كل من في المدينة” (şehirdeki herkesi katlettim) örneğinde olduğu gibi gayri mahsûr (belirsiz sayıda) ise yahut âmın içerdiği bu fertler sınırlı olmakla birlikte sayıca çok ise, bu durumda umum ifade eden lafızlar, -yukarıda çoğunluğun savunduğuna benzer şekilde- geride âmın medlûlüne

⁸⁹⁰ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 111; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 238.

⁸⁹¹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 119; a.mlf., *Muhtasar*, II, 787.

⁸⁹² İbnü’s-Sübî, *Ref’u’l-hâcib*, II, 229.

⁸⁹³ İsfahânî bu “yakın”ı “yarıdan fazla” ile açıklamıştır. Bk. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 240;

⁸⁹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 787-788; Beyzâvî, *Mirsâdu’l-efhâm*, II, 919. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *Tahsis*, s. 110-113.

yakın bir çoğunluk kalıncaya kadar tahsis edilebilir.⁸⁹⁵ İbnü's-Sübkî, bu ayırımın ilk defa İbnü'l-Hâcib tarafından ortaya konulduğunu, önceki usulcülerde görülmeyen ona özgü bir yenilik olduğunu ifade eder.⁸⁹⁶

4.2.3. Muhasıslar: Tahsis delilleri

İbnü'l-Hâcib umumu tahsis eden delilleri (*muhhasıs*) “muttasıl” ve “munfasıl” olmak üzere iki kısma ayırır. Muttasıl (bitişik) tahsis delilleri ise kendi içinde beş çeşittir. Bunlar; muttasıl istisnâ, şart, sıfat, gâye ve bedelü'l-ba'z'dır.⁸⁹⁷ Kendisine kadar yaygın şekliyle muttasıl tahsis delilleri muttasıl istisnâ, şart, sıfat ve gâye şeklinde dört olarak sıralanmaktaydı. Sözelimi Âmidî bu delilleri dörtle sınırlamıştır.⁸⁹⁸ İbnü'l-Hâcib bunlara beşinci kısım olarak “bedelü'l-ba'z mine'l-küll”iyi ilave etmiştir.⁸⁹⁹

4.3.3.1. Bitişik Tahsis Delilleri

1. **İstisnâ.** İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*'de istisnânın muttasıl ve münkatı' olan iki çeşidinden bahseder. Ona göre *muttasıl istisnâ* ister ibarede telaffüz edilmiş olsun (melfuz),⁹⁰⁰ isterse olmasın (mukadder)⁹⁰¹ müteaddid (birden fazla olan) fertlerden, “illâ” (إلا) ve kardeşleri vasıtasıyla çıkartılmış olan isimdir. *Münkatı' istisnâ* ise, müteaddit fertlerden çıkarılmadığı halde “illâ” (إلا) ve kardeşlerinden sonra zikredilen isimdir.⁹⁰² *el-Muhtasar*'da ise öncelikle istisnâ ile ilgili daha önce yapılan biri Gazzâlî'ye, diğeri Âmidî'ye ait olan iki tanım zikreder. Bunlar içerisinde Gazzâlî'nin “istisna, kendine mahsus sınırlı sayıda sigaları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk sözle kastedilmediğine delalet eden bir sözdür” şeklindeki tanımına yer verdikten sonra bu tanıma yönelik Âmidî tarafında dile getirilen bazı eleştirileri zikretmekle birlikte bunlardan bir kısmını doğru bulmaz. Âmidî'nin tanımını ise isim zikretmeksizin “kîle” diyerek aktarır.⁹⁰³ Devamında ise evla olarak gördüğü *el-Kâfiye*'de zikrettiği yukarıdaki tanıma yer verir: “illâ” (إلا) ve kardeşleri vasıtasıyla çıkartmak.

İstisnanın geçerli olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. İbnü'l-Hâcib'e göre istisna müstesna minhe ya lafzen bitişik olmalı yahut da lafzen bitişik hükmünde olmalıdır. Bitişik hükmünde olması demek, nefes alma, öksürük vb. gibi lafzi bitişikliğe engel teşkil eden bir şeyle müstesna minhle arasındaki ittisalin kesilmesidir. Diğer taraftan istisnâ mustağrik (tam kaplamalı) olmamalıdır. İbnü'l-Hâcib bunun ittifakla batıl olduğunu söyler. Ona göre âlimlerin çoğunluğu

⁸⁹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 119-120; a.mlf., *Muhtasar*, II, 788-789; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 240-241.

⁸⁹⁶ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 231.

⁸⁹⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 791.

⁸⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 350.

⁸⁹⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 248; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 118-119; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 236.

⁹⁰⁰ ما جاتني أحد إلا زيء - öreğinde olduğu gibi.

⁹⁰¹ ما جاتني إلا زيء - öreğinde olduğu gibi.

⁹⁰² جاتني القوم إلا حمرا - öreğinde olduğu gibi. İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, s. 76-78.

⁹⁰³ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 19.

müstesna minhin (başta söylenen şeyin) ekseriyetinin ya da ona müsavi olanın istisna edilmesinin caiz olacağı görüşündedir. Çoğunluk âlimlerle aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Hâcib bu konuda (istisnadan sonra geride kalan) çoğunluğun yahut müstesna minhe eşit olan miktarın istisna edilmesinin caiz olduğu görüşündedir.

Atıf vâv'ını (الواو) takip eden cümlelerin ardından gelen istisnanın (el-istisnâ bade cumelin bi'l-vâv) önceki cümlelerin hepsine mi şamil olacağı yoksa sonuncuya mı münhasır kalacağı noktasında ihtilaf edilmiştir. Sübkî söz edilen konunun ana meselelerden (ümme-hâtü'l-mesâ'il) olduğunu belirtir.⁹⁰⁴ İbnü'l-Hâcib'e göre Şâfiler bu tür istisnanın önceki cümlelerin hepsine/her birine dönük olacağını⁹⁰⁵; Hanefiler istisnanın sadece son cümleye gideceğini/tahsis edileceğini; Gazzâlî ve Kadı Bâkîllani her ikisinin de muhtemel olduğunu, dolayısıyla bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklenmesi (vakf) gerektiğini, Şerif Murtaza ise iştirak görüşünü, yani istisnanın önceki cümlelerin hepsine dönme ile sonuncuya gitme arasında müşterek olacağını ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Hâcib konuya ilişkin farklı görüşleri açıkladıktan ve her birine ait delilleri serdedip, bunlara çeşitli yönlerden cevap verdikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koyar. Ona göre tercih edilen görüş şu olmalıdır; sonuncu cümlelerin önceki cümleden munkatı olduğunu gösteren bir karine varsa bu durumda istisna son cümleye raci olacaktır. Bu cümleler birbirine bitişik (muttasıl) ise bu durumda istisna önceki cümlelerin hepsine şamil olur. Aksi takdirde, yani herhangi bir karine söz konusu değilse o zaman bir delil ortaya çıkıncaya değin beklemek (vakf) gerekecektir.⁹⁰⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in tavrının da nihayetle tevakkuf görüşüne raci olduğu söylenebilir. Zira onların belirli bir hükme varamayıp kararsız kalmaları bunu mümkün kılacak bir karinenin bulunmaması durumunda söz konusu olmaktadır. Bu tercihini *Müntehâ*'da şöyle delillendirir: ittisal peşpeşe gelen bu cümleleri tek bir cümleye dönüştürmekte, infisal ise bunları farklı cümleler kılmaktadır.⁹⁰⁷

İstisnânın hükmüne dair İbnü'l-Hâcib ve şârihlerinin açıklamalarından anlaşıldığına göre ispattan istisnanın nefyolacağı konusunda ittifak bulunduğu halde nefiyden istisnanın ispat ifade edip etmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. İmâm Şâfiî'nin bu türden istisnanın ispat ifade edeceği, Ebû Hanîfe'nin ise ispat ifade etmeyeceği görüşünü savunduğu belirtilir. Bu konuda Hanefilere muhalefet eden İbnü'l-Hâcib İmâm Şâfiî'nin de tercih ettiği "müsbetten istisnanın menfî, menfiden istisnanın müsbet olacağı" görüşünü benimsemiştir. Diğer bir değişle ona göre müstesna minh olumlu ise müstesna olumsuz, müstesna minh olumsuz ise müstesna olumlu bir anlam ifade edecektir.⁹⁰⁸ İbnü'l-Hâcib bu konudaki görüşlerini ispat sadedinde birisi İcî'nin ifadesiyle "sözcüklerin medlûlâtının (delalet ettiği anlamların) isbâtı hususunda müracaat edilecek umde"⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 268.

⁹⁰⁵ Sübkî İbnü'l-Kassâr'ın bu görüşü İmâm Mâlik'e de nispet ettiğini aktarır. Bk. *Ref'u'l-hâcib*, III, 267.

⁹⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 125-126; a.mlf., *Muhtasar*, II, 809-813; İsfahani, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 281.

⁹⁰⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 126; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 40; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 271.

⁹⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 816-817; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 292;

⁹⁰⁹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 50; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 289.

konumunda görülen dil bilginlerinden (Eimmetü'l-lüga) gelen nakillerle ilgili, diğeri ise “kelime-i tevhid”e ilişkin olan iki delile dayanmaktadır.

2. Şart. Şartın tanımına ilişkin olarak öncelikle Gazzâlî’ye ait “varlığı şart koşulduğu şeyin (meşrut) varlığını gerektirmemekle birlikte, yokluğu meşrutun yokluğunu gerektiren şey” anlamındaki şart tanımını zikrettikten sonra, Âmidî tarafından bu tanıma yönelik serdedilen⁹¹⁰ tanımın kısır döngüye (devr) yol açtığı ve muttarit olmadığı yönündeki itirazları kaydeder. Akabinde yine Âmidî’nin “ashabımızdan bazıları” diyerek naklettiği⁹¹¹ ve Fahreddin er-Râzî’ye ait olduğu anlaşılan başka bir şart tanımına⁹¹² daha yer veren İbnü’l-Hâcib, benzer şekilde Âmidî’nin bu tanıma karşı yönelttiği (tanımın, câmî ya da mün’akis olmadığı, diğeri bir ifadeyle tanımın tanımda bulunması gereken unsurları içermediği şeklindeki) itirazı tekrarladıktan sonra, şartı “Ortadan kalkması başka bir durumun da ortadan kalkmasını sebebiyet/nedensellik dışı olarak gerektiren şey” (ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية).

İbnü’l-Hâcib’e göre şart, “aklî”, “şer’î” ve “lügavî” olabilir. Hayatın ilim için şart olması aklî olana; temizliğin/tehâretin namaz için şart kılınması şer’î olana; şart edatlarından birinin cümleye bitişmesiyle meydana gelen “*in dehalti’d-dâre fe enti tâlik*” (Eve girersen boşsun) ifadesi ise lügavî şarta örnek olarak verilebilir. Bunlardan lügavî olanın, güneşin doğuşunun âlemin aydınlık olmasına aklen sebep oluşu (*izâ tala’ati’ş-şems fe’l-âlem mudî*) ve cünüplük durumunun temizliğin gerekliliğine şer’an sebep oluşu (*ve in kuntum cunuben fe’t-tahharû* [Maide, 5/6]) gibi aklî ve şer’î nedenselliğin söz konusu olduğu hususlarda en fazla/çoğunlukla kullanılan şart olduğu belirtilir.⁹¹³

Bir cümlede bir veya birden fazla şart ve cezâ cümlesinin bulunması caizdir. Nitekim şart ve meşrutu bu yönüyle/ittihat ve müteaddit olması cihetiyle ele alan İbnü’l-Hâcib’e göre cümledeki şart veya cezâ (= cevap) cümlesi tek bir tane olabildiği gibi cem’ yahut da bedel yoluyla birden fazla (müteaddit) da olabilir. Böylece bunlar toplamda dokuz çeşit cümle meydana getirir.⁹¹⁴

İstisnada cari olduğu üzere şartla meşrut, birbirine lafzen ya da hükmen bitişik olmalıdır. İmam Şâfiî gibi Ebû Hanife de atıf vâv’ıyla (الواو) birbirine bağlanan cümlelerin peşi sıra gelen bir şartın önceki cümlelerin tamamına döneceği kanaatindedir. Bazı şârihlerin açıklamasına göre bu konuda istisna ile şartı birbirinden farklı değerlendiren Ebû Hanife’nin bu kanaatte olmasının sebebi, şartın istisnadan farklı olarak cümlede lafzen sonra gelse dahi yerinin anlam itibarıyla cümlenin başı

⁹¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 379.

⁹¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 379.

⁹¹² Fahreddin er-Râzî’ye ait olan söz konusu tanım şöyledir: “Şart, müessirin zatında değil de tesirinde kendisine bağlı olduğu şeydir.” Bk. er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 57.

⁹¹³ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 821; Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 946; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 300.

⁹¹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 821; Her bir kısma ait örnek cümleler için bk. Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 152-153; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, III, 1082.

kabul edilmesinden dolayıdır. İsfahânî, İbnü'l-Hâcib'in bu konuda istisnadaki tavrını aynen sürdürdüğünü belirtmektedir.⁹¹⁵

3. Sıfat. Muttasıl tahsis delillerinden kabul edilen sıfat, “Temîm oğullarından uzun boylu olanlara ikramda bulun” (*Ekrîm benî Temîm et-tivâl*) cümlesinde olduğu üzere ikram etme eyleminin Temîm oğullarından sadece uzun boylu olanlara mahsus olduğunu gösterir. Dolayısıyla ilgili cümlede sıfat olmasaydı ikramda bulunma eylemi uzun veya kısa boylu olması farketmeksizin Temîm oğullarından herkesi kapsayacaktı. Dolayısıyla sıfat, sıfat olmasaydı lafzın kapsamı altına girecek fertlerden bir kısmını lafızdan çıkarmaktadır.⁹¹⁶

4. Gaye. Muttasıl tahsis delillerinden dördüncüsü *gayedir*. Örneğin “*Ekrîm benî Temîm ilâ en yedhulû ed-dâr*” (Temîm oğullarına eve girene kadar ikramda bulun cümlesinde *gaye* (*ilâ en yedhulû*=eve girene kadar) âm bir lafzı (*benî Temîm*=Temîm oğulları) eve dâhil olmayan kimselere mahsus kılarak/hasrederek/kasrederek umum bir ifadeni tahsis eder. Gayede sonraki kısmın (mâbâdinin) hükmünün önceki kısmın (makablinin) hükmüne aykırı olması gerektiği, aksi hâlde gayenin *gaye* anlamı ifade etmeyeceği söylenir.⁹¹⁷

Şart konusunda câri olduğu üzere bir cümlede bir veya birden fazla *gaye* ve *mugayyâ* (sınırlandırılmış/mukayyet) cümlesinin bulunması caizdir. Şart gibi bunlar da toplamda dokuz kısım meydana getirir. Atıf harfiyle birbirine bağlanan cümlelerden sonra gelen gayenin önceki cümlelerle olan ilişkisi ve hangi cümle(ler)e döneceği konusu ihtilaflı olup konuyla ilgili istisnada yapılan tartışmaların burada da aynen geçerli olduğu söylenmiştir.⁹¹⁸

4.3.3.2. Munfasıl Tahsis Delilleri

Uslucülerin çoğunluğu gibi İbnü'l-Hâcib de aklın âm bir lafzı tahsis edeceği kanaatindedir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayetlerle (er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62) haccın farzietini bildiren Âl-i İmrân suresinin 97. ayeti aklın tahsis delili oluşunu gösteren bazı örneklerdir.

İbnü'l-Hâcib'e göre Kitab'ın Kitab'la tahsisi caizdir. Buna göre Kur'an'ın umum niteliğine sahip bir ifadesinin hâs özelliği taşıyan başka bir ifadesi ile sınırlanması mümkün, hatta vakidir. Hâssın önce veya sonra gelmesi bu durumu değiştirmez. Onun belirttiğine göre Ebû Hanîfe, Kadı Bâkılânî ve Cüveynî Kur'an'ın Kur'an'la tahsisinin hâssın sonra gelmesi durumunda caiz olacağını, aksi takdirde yani âmın daha sonra gelmesi durumunda bunun tahsis değil, nesih sayılacağını (âmın nâsih kabul edileceğini), hangisinin önce olduğunun tarihsel olarak bilinmemesi durumunda ise her ikisinin de ıskat edeceğini, dolayısıyla ilâve bir delile başvurmak gerekeceğini savunmuşlardır. İbnü'l-Hâcib savunduğu görüşü ispat etmek için naklî ve aklî birtakım deliller

⁹¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 821; Tüsterî, *Mecma 'u'd-dürer*, III, 1083; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 302-303.

⁹¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 383.

⁹¹⁷ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 67; Tüsterî, *Mecma 'u'd-dürer*, III, 1084.

⁹¹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 128; a.mlf., *Muhtasar*, II, 823-824; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 305-306; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 67.

serdeder. Bu çerçevede Kur'an'da bu türden tahsisin vukuuna dair bazı örnekler zikreden İbnü'l-Hâcib, kocası ölen bir kadının hamile olsun-olmasın dört ay on gün beklemesi gerektiğine ilişkin ayetin (el-Bakara 2/234), hamile kadınların bekleme süresinin doğumla son bulacağını ifade eden ayetle (et-Talâk 65/4) tahsis edildiği kanaatindedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la tahsisi bir vakia olarak mevcuttur. Öte yandan o aklî delil olarak da hâssın, “nas” (açık ve net) olması itibariyle hem delaletinin, mütevatir olması yönüyle hem de senedinin/metninin kesin (kat'î) olduğunu, buna karşın âmmın senedi kat'î olsa dahi delaletinin ihtimalli olduğunu, aralarında bir tearüz meydana geldiğinde kat'î olanla amel edileceğini, bu yüzden kat'î olanın muhtemel olanla geçersiz kılınamayacağını söyler.⁹¹⁹

Sünnet'in umum ifadelerinin Kur'an'ın hâs ifadeleri ile tahsisi caizdir.⁹²⁰ İbnü'l-Hâcib, mütevatir sünnetin Kur'an'ı tahsis edebileceği konusunda ittifak edildiğini söyler. Haber-i vâhidin Kur'an'ı tahsisine gelince ise bu konuda ihtilaf edilmiştir. İbnü'l-Hâcib'e göre “eimme-i erbaa” denilen Ebû Hanîfe,⁹²¹ İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mütevatir sünnet gibi haber-i vâhidle de tahsis edilebileceğini kabul eder. Îsâ b. Ebân'a nispet edilen görüşe göre âm bir ifade, öncesinde kesin (kat'î) bir delille tahsis edilmemişse haber-i vâhidle tahsisi caiz olmaz. Kerhî ise Kur'an'ın umumunun daha önce munfasıl bir delille tahsis edilmesi halinde haber-i vâhidle tahsis edilebileceği kanaatindedir. Kadı Bâkılânî ise bu konuda kararsız (vakf) kalmıştır. İbnü'l-Hâcib'e göre de tercihe şayan olan görüş Kur'an'ın umumunun haber-i vahidle tahsis edilebileceği ve bunun vaki olduğudur. Nitekim ona göre mirasla ilgili “Allah, size, çocuklarınızın (ın alacağı miras) hakkında erkeğe iki dişinin payı kadarını tavsiye eder/emreder...” (Nisa 4/11) şeklindeki ayetin umumu, Hz. Peygamber'in “katil mirasçı olamaz”, “kâfir müslümana, müslüman kâfire mirasçı olamaz” ve ayrıca “biz peygamberler zümresi, miras bırakmayız” sözleri ile tahsis edilmiştir.⁹²²

Aynı şekilde İbnü'l-Hâcib'e göre Kur'an ve Sünnet'in umumu icmâ ile de tahsis edilebilir. Ancak icmân tahsis delili olması, onun gerçekte muhassısı açığa çıkaran ve onun varlığına delalet eden bir delil olması anlamındadır. Bundan dolayı gerçek muhassıs icmâ değil, onun dayanağıdır

⁹¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 130; a.mlf., *Muhtasar*, II, 827-829; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1088-1090; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 311-312. Bu sonuncu delilin hem Kur'an'ın Kur'an'la tahsisini mutlak şekilde kabul etmeyenlere, hem de âmmın sonra gelmesi halinde nâsih kabul edileceğini savunan yukarıdaki görüş sahiplerine karşı ileri sürülebileceği söylene de (bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 306) Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin hâs gibi âmmın da delaletini kat'î kabul ettiğini, dolayısıyla ona karşı böyle bir delil ileri sürmenin doğru olmayacağını belirtir (Bâbertî, *en-Nukûd ve'r-Rudûd*, II, 253). Bâbertî'nin bu itirazını şerhinde tekrarlayan Sübkî, bu delilin âmmın delaletinin kat'î olduğunu kabul etmekle birlikte bu delaletin hâssın delaletine eşit olmadığını söyleyenlere karşı ileri sürülebileceğini, dolayısıyla âmmın delaletinin hâssın delaletine müsavi olduğunu iddia eden Hanefilere karşı ileri sürülemeyeceğini söyler (bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 306).

⁹²⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 130-131; a.mlf., *Muhtasar*, 833.

⁹²¹ Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'den yapılan bu naklin sıhhati konusunda sorun vardır. O, bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilenin yukarıda Îsâ b. Ebân'a nispet edilen görüş olduğunu belirtir. Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, II, 259-260; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 314.

⁹²² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 131; a.mlf., *Muhtasar*, II, 834-837. İlgili ayet ve hadislerin söz konusu görüşü desteklemediğine dair Bâbertî'nin yönelttiği eleştiriler için bk. *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, II, 261.

(sened, müstened).⁹²³ Bir başka söyleyişle icmâ bizatihi değil, sadece muhassısın varlığını tazammun ederek/ yoluyla tahsis delili olmaktadır.⁹²⁴ Nitekim icmâ ile yapılan tahsise örnek olarak zikredilen kazf haddinin (Nur 24/4) köleler için yarıya düşürülmesi, işin özünde icmâ ile yapılan bir tahsis işlemi sonucu değil, kölelerin, haklarında “...onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır” (Nisa 4/25) şeklinde ayet varid olan cariyeler ile kıyas edilmesi (yani icmâın müstenedi) sonucu sabit olmuştur.⁹²⁵

İbnü'l-Hâcib'e göre âm lafız, delil olduğunu kabul edenlere göre *mefhumla* da tahsis edilebilir.⁹²⁶ Şârihler, İbnü'l-Hâcib'in mutlak olarak zikrettiği “mefhum”u, hem mefhum-i muvafakati hem mefhum-i muhâlefeti kapsayacak şekilde açıklamışlardır.⁹²⁷

İbnü'l-Hâcib'e göre Hz. Peygamber'in fiilleri ile Kitap veya Sünnet'in umumunun tahsis edilmesi caizdir.⁹²⁸ Şöyle ki, Hz. Peygamber'in, visâl orucu tutmanın veya kazayı hacet anında kibleye dönük bulunmanın ya da avret yerini açmanın her bir müslümana yasak olduğunu belirttiği halde daha sonra kendisinin bunları yapması, diğer bir söyleyişle Kur'an ve Sünnet'in hem kendisini hem de ümmeti içine alan genel bir ifadesine aykırı eylemde bulunması, âm bir lafız, kendi şahsı için tahsis eder; bundan söz konusu eylemlerin kendisi için mubah olduğu ve kendisinin genel hitabın hükmüne dâhil olmadığı anlaşılır. Hz. Peygamber'in fiillerinin âm nassı tahsisi, kendisine nispetledir. Onun bu fiilinin kendisi dışındakiler için bir tahsis işlemi görüp görmeyeceği meselesi ise tartışmalı olup, burada ise iki durum bahis konusu edilir; şayet Hz. Peygamber'in bu fiiline uymanın gerekliliği hâs bir delille sabit olmuşsa (örneğin, Hz. Peygamber'in “visâl orucu tutma, avret yerini açma vb. hususta bana uyunuz” demesi gibi), bu durumda Hz. Peygamber'in bu fiili ve ona eşlik eden hâs delil öncesinde gelen âmmın hükmünü nesh eder. Yok, eğer Hz. Peygamber'in söz konusu fiiline ittiba etmenin gerekliliği, genel anlamda ona uymayı zorunlu kılan ayetler (örneğin Ahzab 33/21) gibi âm bir delille sabit olmuşsa, bu takdirde, -birisi mükelleflerin tamamına Hz. Peygamber'in bütün fiillerine ittiba etmeyi gerekli kılan, diğeri onlara bazı hususlarda yasaklık getiren- iki âm delil birbiriyle tearüz edeceğinden bunları uzlaştırmak (cem') gerekir. Âmidî'nin kuvvet bakımından birbirine denk olan bu iki delilden biriyle amel edip diğerini iptal etmenin, aksi durumdan daha uygun olmadığını, dolayısıyla aralarında herhangi bir tercih yapılamayacağından durum ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini ileri sürmesine karşın⁹²⁹ İbnü'l-Hâcib, genel anlamda Hz. Peygamber'e teessîyi emreden/ uymayı gerekli kılan âm delilin daha has olan

⁹²³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 131-132; a.mlf., *Muhtasar*, II, 840; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 167; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1099.

⁹²⁴ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 78; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, II, 264.

⁹²⁵ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 78.

⁹²⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 132; a.mlf., *Muhtasar*, II, 840.

⁹²⁷ Örnek için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 167-168; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1100; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 325-326; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 336.

⁹²⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 842; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 81.

⁹²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 403.

diğer âm delille (yukarıdaki örnekte visâlin yasaklanması) tahsis edileceğini söyler.⁹³⁰ Dolayısıyla bundan ümmetin genel anlamda ona ittiba etmeyi sürdürmeli olduğu, fakat sözü edilen bu fiiller hususunda ona uymamaları gerektiği ortaya çıkar.⁹³¹

Nasların umum ifadeleri Hz. Peygamber'in takrirleriyle de tahsis edebilir. Nitekim ümmetten birinin umurun mucebine aykırı bir davranışına muttali olduğu halde Hz. Peygamber'in buna ses çıkarmaması, âm nassın özelde bu şahıs hakkında tahsis edildiğini gösterir. İbnü'l-Hâcib'e göre şayet takririn söz konusu fâile tahsisini iktiza eden manâ/illet belli (*tebeyyün*) ise tahsis sadece o kişiye özgü olmakla kalmaz, fâille aynı illeti taşıyan başkaları hakkında da geçerli olur. Fiilin cevazını gerekli kılan illet belli değil ise tercihe şayan olan görüşe göre, Hz. Peygamber'in takriri, bu hükmün sadece bu şahıs açısından tahsisini ortaya koyar.⁹³²

Genel olarak sahâbî sözünü (*mezhebü's-sahâbî*) şer'î bir delil olarak kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib, bu yaklaşımın sonucu olarak sahabe mezhebinin tahsis delili olmadığını ve onunla nasların umurunun tahsis edilemeyeceğini savunur. Ayrıca ona göre, muhalefet ettiği âm haberi bizzat kendisi nakletse dahi sahabînin sözü âm nassı tahsis edemez. Usulcülerin çoğunluğu gibi İbnü'l-Hâcib de âmmın, mutad olanlara hasredilmesi anlamında adetle tahsisini caiz görmez. Bu görüşü savunanlara göre örneğin, Hz. Peygamber bir belde halkına "yiyeceklerde (*taâm*) ribâyı haram kıldım" dese, bu belde halkının yemeyi adet edindikleri yiyeceği de buğday ise, yasaklama, sadece buğdaya özgü olmaz; aksine bu yörede yenilmesi mutad olmayan yiyecekler de söz konusu yasağın kapsamına girer.⁹³³ İbnü'l-Hâcib bu konuda âdetin âmmı tahsis edeceğini düşünen mezhep imamı Mâlik'e muhalefet etmiştir.⁹³⁴

İbnü'l-Hâcib âmmın (haberinin umurunun) kıyasla tahsisi meselesinde öncelikle konuyla ilgili daha önce dile getirilen farklı görüşlere temas eder, ardından Âmidî'nin ileri sürdüğü ve kendisinin de benimsediği tercihinin ortaya koyar. Ona göre, "eimme-i erbaa" (Ebû Hanîfe,⁹³⁵ İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mu'tezileden Ebû Hâşim ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî umurun kıyasla tahsisini mutlak olarak caiz görmüşlerdir. İbn Süreyc kıyasın hafî değil,

⁹³⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 842-844; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 169-170; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1101-1102; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 81.

⁹³¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 81-82.

⁹³² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 132; a.mlf., *Muhtasar*, II, 844.

⁹³³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 847-848; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1107.

⁹³⁴ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 245; Ruhûnî, İbnü'l-Hâcib'in buradaki yaklaşımının fıkha dair eseri *Câmi'u'l-ümmehât*'ta konuyla ilgili zikrettiği "örfün âmmı tahsis edeceği" şeklindeki görüşüyle çelişki arzettiğini ve müellifin bu durumun farkında olmamasını tuhaf karşılar. Bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 245; krş. İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, s. 398; ayrıca bk. Halîl b. İshâk, *et-Tavzih fi şerhi'l-Muhtasar el-fer'î li-İbni'l-Hâcib*, VI, 392.

⁹³⁵ Bâbertî'ye göre bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispeti isabetli değildir. Bu hususta ondan nakledilen İsa b. Ebân'ın da benimsediği şekliyle âmmın, öncesinde tahsis edilmiş olması şartıyla kıyasla tahsisinin caiz olduğu görüşüdür (bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, II, 280). İbnü'l-Hâcib'in Ebû Hanîfe'ye yaptığı bu nispet hususunda açıkça Âmidî'yi takip ettiği görülür (Âmidî, *el-İhkâm*, II, 410).

celî olması gerektiğini,⁹³⁶ İsâ b. Ebân âmmın öncesinde tahsis edilmiş olmasını, kimisi de kıyasın aslının (makîs aleyh) herhangi bir nasla söz konusu umumdan çıkarılmış olmasını şart koşmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî, kıyasın mutlak olarak âmmı tahsis edemeyeceğini; Kâdî Bâkîllânî ile Cüveynî ise bu konuda çekimser kalınacağını (tevakkuf) savunurlar. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in anlatımından usul âlimlerinin umumun kıyasla tahsisine ilişkin görüşlerini mutlak olarak kabul ve reddedenler, bazı şartlarla kabul edenler ve tevakkuf edenler şeklinde dört grupta toplamak mümkündür. Kıyasın tahsis delili oluşunu bazı şartlarla kabul eden İbnü'l-Hâcib'e göre, kıyasın illeti nas veya icmâ ile sabitse yahut kıyasın aslı âmdan çıkarılmış ise böyle bir kıyas âmmı tahsis edebilir. Zikredilen bu şartlar gerçekleşmezse o zaman karinelere itibar edilmesi gerekir. Her olayda ilgili karineler göz önüne alınır ve ona göre bir tercih yapılır; bu durumda kıyas lehine hâs bir tercih sebebi ortaya çıkarsa kıyasla, aksi hâlde haberin umumuyla amel edilir ve kıyas tahsis delili olmaz. Zira mansus veya üzerinde icmâ edilmiş illetle yapılan, ya da aslı âmdan çıkarılmış olan kıyas zan ifade etmede hâs bir nas gibi olur, dolayısıyla delillerin cem'edilmesi, yani her ikisiyle de (hem hâs kıyasla hem de âm nasla) amel edilmesi için umumun kıyasla tahsisi gerekir.⁹³⁷ Öte yandan İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Hâcib'in sadece mansûs değil, bazı müstenbat (istinbat yoluyla çıkarılmış olan) illetle yapılan kıyasla da âmmın tahsisini caiz gördüğünü belirtir.⁹³⁸

4.3. Mutlak-Mukayyed

İbnü'l-Hâcib âm ve hâs bahsinden hemen sonra, aralarındaki yakın benzerlikten dolayı mutlak ve mukayyet konusunu inceler. O, mutlak ve mukayyedi lafzın ayrı bir kısmı olarak görür. *Mutlak*'ı, Âmidî'ye⁹³⁹ benzer şekilde "kendi cinsinde şâyi olana (belirli olmayan / gayr-ı muayyen bir ferde) delalet eden lafız" diye tarif eder.⁹⁴⁰ Diğer bir ifadeyle mutlak, lafzın âm ya da hâs yahut küllî ya da cüzî olması itibarıyla değil, şuyû olması hasebiyle tümel anlama (külli) delalet etmesidir.⁹⁴¹ Buradaki "cinsinde şâyi olma" kaydı ile medlûlü muayyen veya müşahhas olan marife ve özel isimlerin (alemler) yanı sıra nefsü'l-emirde belirli bir şeye delalet etse dahi, lafızda medlûlü gayr-i muayyen olan nekreler ve bütün fertlerini şümûl ve istiğrak yoluyla (tamamına birden) içine alan âm lafızlar tanım dışında bırakılmış oldu.⁹⁴² İbnü'l-Hâcib, *mukayyedi* ise mutlakın aksi bir anlamda, yani cinsinde şâyi olmayan (muayyen / tikel) bir mânaya delalet eden lafız şeklinde tanımladıktan sonra kavramın daha geniş anlama gelen ikinci bir tarifine daha işaret eder. Buna göre mukayyet, cinsinde şuyû olandan bir dereceye kadar (bi-vechin mine'l-vücûh) hâriç olan lafızdır;

⁹³⁶ Hillî, celî kıyas ile hafî kıyas arasında ayırım yapan İbn Süreyc'in celî kıyasla "kiryâsü'l-ma'nâ"yı, hafîyle ise "kiryâsü's-şebih"i kastettiğini söyler (Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 181).

⁹³⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 134; a.mlf., *Muhtasar*, II, 852-857; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1115-1117; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 91-92; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 341-343.

⁹³⁸ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 358-359.

⁹³⁹ Âmidî mutlakı "kendi cinsinde şâyi olan bir medlûle delalet eden lafız" şeklinde tanımlar (*el-İhkâm*, III, 5).

⁹⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 859;

⁹⁴¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 185.

⁹⁴² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 974; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1122-1123; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 96.

daha net bir ifadeyle mukayyet, mutlak mefhumunun zaid (ilave) bir sıfatla delalet ettiği lafza denir.⁹⁴³ Bu sonuncu anlamda mukayyed *rakabe-i mü'mine* (mü'min bir köle) ifadesinde olduğu üzere her ne kadar cinsinde mutlak ise de kayıtsız olarak söylenen *rakabe* (köle) sözüne nispetle mukayyedir. Dolayısıyla mukayyedin bu çeşidi bir yönden mutlak, diğer yönden ise mukayyet olur.⁹⁴⁴

İbnü'l-Hâcib, mutlakın mukayyede hamli konusunda, hükmün (konunun) farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği hususunda âlimler arasında ittifak olduğunu nakleder. Ona göre her iki nasta hüküm aynı ve hükmün dayanağı olan/dayandırıldığı sebep (mucib) bir ise, mutlak ve mukayyedin olumlu (müsbet) hüküm bildirmesi halinde mutlak mukayyede hamledilir. Bu durumda mukayyed mutlakı nesh değil, beyan etmiş olur; yani matlakla kastedilenin mukayyed olduğunu açıklar. Mukayyedin mutlaktan sonra gelmesi halinde böyle bir hamlin nesh olduğunu savunanlara karşın İbnü'l-Hâcib, mukayyedin sonra ya da önce gelmesi arasında herhangi bir fark gözetmez. Ona göre bu durumda mutlakın mukayyede hamli her iki hükmün uzlaştırılması (cem'î) anlamına gelir. Zira mukayyet mutlak üzerine bir ziyade getirdiğinden mukayyet ile amel eden mutlak ile de amel etmiş olur; fakat mutlak ile amel böyle olmadığından evlâ olan ikisinin birleştirilmesi, yani mukayyetle amel etmektir. Öte yandan mukayyetle amel, kesin (yakînî) olarak sorumluluktan kurtulmak için yeterli olur. Hüküm ve sebebi aynı olduğu halde mutlak ve mukayyed olumsuz (menfî) olursa biri diğerine hamledilmez, her biriyle ayrı ayrı amel edilir. Ancak zihar keffareti (*fe tahrîru rakabe*) ve hata ile adam öldürme keffaretinde (*fe tahrîru rakabe mu'mine*) olduğu gibi hüküm aynı, sebep farklı olursa Ebû Hanîfe'ye göre mutlak mukayyede hamledilmez. İmam Şâfiî'den mutlakın mukayyede mutlak olarak hamledileceği görüşü naklolunmuşsa da İbnü'l-Hâcib'e göre onun görüşüyle ilgili doğru olan tercih, mutlakın mukayyede hamlini gerekli kılan câmi' bir vasfın bulunması, diğer bir ifadeyle aralarında ortak bir illetten dolayı kıyasın mümkün olması halinde mutlakın mukayyede hamledileceğidir.⁹⁴⁵

4.4. Mücmel

İbnü'l-Hâcib *mücmeli*, “delâleti açık olmayan şey (söz veya fil)” şeklinde tanımlar. Tanımında “lafız” yerine “şey (=mâ)” sözcüğünün kullanılması mücmelin söz ile birlikte fiili de içine almasından dolayıdır. Zira icmâl, lafızda olabileceği gibi fiilde de söz konusu olabilir.⁹⁴⁶ Ona göre mücmellik (icmâl) müfret (basit) kelimelerde bulunabileceği gibi mürekkep (bileşik) kelimelerde de bulunur. Müfret kelime mücmel, tıpkı birden çok anlama gelen müsterek kelime gibi ya *asâle* (kelimenin asıl vaz'ı) sebebiyle ya da *i'lâl* (kelimede dil kuralları gereği yapılan değişiklik) sebebiyle olur. İlkine “âdet dönemi” ve “iki âdet arasındaki temizlik dönemi” anlamlarına

⁹⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 859; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 185; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 350.

⁹⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 135.

⁹⁴⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 135-136; a.mlf., *Muhtasar*, II, 861-863; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1124-1129.

⁹⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 864-865; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 359.

gelen *kur'* [قرء] lafzı; ikincisine ise ism-i fâil ile ism-i mef'ûl arasında mücmel olan *muhtâr* [مختار] sözcüğü örnek olarak verilebilir. Mürekkep kelimelerde bulunan icmâl ise, bizzat terkinin (isnadın) kendisinden kaynaklanabileceği gibi, sıfatın merciindeki tereddütten ya da zamirin merciî olmaya uygun pek çok şeyin geçmiş olması nedeniyle hangisine döndüğüne karar verilememesinden yahut da belli olmayan (mechul olan) tahsis, istisna ve sıfat gibi hususlardan kaynaklanır. Öte yandan mevcut bir engelden dolayı hakiki anlamına hamledilemediği ve mecazların eşit olduğu durumlarda lafzın mecaz anlamları arasında da mücmel söz konusu olur.⁹⁴⁷

İbnü'l-Hâcib'e göre mutlak olarak gelen ve bazen tek bir anlamda, bazen de iki anlamda kullanılan (örneğin kimi zaman at kimi zaman da at ve eşek anlamında kullanılan “dâbbe” kelimesi gibi) bir lafız, bu iki anlamdan birinde diğerine nispetle zâhir olmazsa mücmeldir.⁹⁴⁸ Bu konuda Gazzâlî ile aynı görüşü savunan İbnü'l-Hâcib, bu tercihi ile Âmidî⁹⁴⁹ de dâhil usulcülerin çoğunluğuna muhalefet eder.⁹⁵⁰ Hz. Peygamber'in “Beyti tavaf etmek namazdır” sözü gibi bir lafzın hem yeni bir şer'î hüküm anlamına hem de sözlük/lügavî anlamına gelebilecek biçimde kullanılması durumunda, bu sözün mücmel olmayacağını ve şer'î hükme hamledilmesinin daha evla olacağını söyler. Bir önceki meseleden farklı olarak bu konuda Gazzâlî'nin aksine Âmidî'nin tercih ettiği görüşü⁹⁵¹ benimseyen İbnü'l-Hâcib'e göre Şâriin örfü ahkâmı belirlemektir. Nitekim Hz. Peygamber de sözcüklerin dildeki anlamlarını haber vermek için değil, şer'î hükümleri bildirmek için gönderilmiştir. Dolayısıyla böyle durumlarda sözün şer'î hükme hamledilmesi gerekir.⁹⁵²

Sözün hem şer'î müsemmâya hem de lügavî müsemmâya gelebilecek şekilde kullanılması durumunda, Kâdî Bâkillânî, bu sözün mücmel olacağını; bu konuda bir ayırıma giden Gazzâlî, isbat ve emir hususunda varid olan ifadelerin şer'î anlam için, yasaklama hususunda varid olan şeylerin ise mücmel olacağını; Âmidî ise yasaklama ve terk etmek hususundaki ifadelerin lügavî anlam bildireceğini, isbat hususunda varid olanların ise şer'î anlam ifade edeceğini iddia etmişlerse de İbnü'l-Hâcib, bazı Hanefî ve Şâfiiler gibi, bu durumda sözün mücmel olmayacağını, şer'î isimlere hamledileceğini ileri sürmüştür.⁹⁵³

4.5. Beyân-Mübeyyen

İbnü'l-Hâcib'e göre *beyân*ın “mübeyyin fiili [açıklayıcının eylemi]” demek olan “açıklama” (*tebyîn*), açıklığın kendisiyle gerçekleştiği şey olan “delil” ve “açıklamaya ilişkin delilin delalet ettiği şey, yani “medlûl” olmak üzere üç anlamı vardır. Usulcüler bu üç kullanımdan birini

⁹⁴⁷ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 109.

⁹⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 876-877; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 991; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 119.

⁹⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 25.

⁹⁵⁰ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1145; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 276-277; İlgili konunun daha ayrıntılı bir sunumu ve tartışması için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 395-402.

⁹⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 27.

⁹⁵² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 139; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 993.

⁹⁵³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 879-881; ayrıca bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 994-995; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 228-229; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 279-280.

alarak beyânı ona göre tarif etmişlerdir. Mesela, bu anlamlardan ilkinin esas alan Ebû Bekir es-Sayrafi *beyânı* “şeyi kapalılık (işkâl) konumundan açıklık ve vüzûh konumuna çıkarma” şeklinde tarif etmiştir. Kâdî Bâkîllânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcülerin çoğunluğu beyanın “delil”den ibaret olduğunu söylemişlerdir. Ebû Abdullah el-Basrî ise beyanı “delil sayesinde oluşan bilgi”den ibaret saymıştır. Mücmelin mukabili olarak kullanılan *mübeyyen* ise delâleti açık olan şeyi ifade eder. Mücmel gibi mübeyyen de müfred (tekil) ve mürekkeb (bileşik) bir sözde olabileceği gibi, fiilde ve hatta hakkında önceden bir mücmellik bulunmayan şeyde dahi olur.⁹⁵⁴

Usulcülerin cumhuruna göre beyan, yani bir şeyin açıklaması söz ile olduğu gibi fiil ile de olur.⁹⁵⁵ Mücmel bir lafzın ardından gelen söz ve fiilden her ikisi de beyan olmaya elverişlidir. Bunlar beyan olmada/hükümde birleşir/uyumlu olursa ve hangisinin daha önce geldiği biliniirse kendisi sayesinde açıklama/kendisiyle amaç gerçekleşeceği için ilk gelen beyan, sonra gelen ise onu te’kid edici kabul edilir. Fakat hangisinin önce geldiği bilinmezse, ikisinden biri gayr-i muayyen olarak beyan, diğeri ise pekiştirici (te’kid) olur. Eğer söz ve fiil farklı olur ve birbirine aykırı hüküm bildirirlerse İbnü’l-Hâcib’in tercih ettiği göre söz beyan olur, fiil yoluyla olan ise ya nedbe ya da Hz. Peygamber hakkında vücuta hamledilir. Ona göre bu durumda sözün fiilden önce gelmesi ile daha sonra gelmesi arasında hiçbir fark yoktur.⁹⁵⁶

İbnü’l-Hâcib’e göre beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılması ittifaken caiz değildir /imkânsızdır. Sadece güç yetirilemeyecek bir şeyle yükümlü tutulmayı (*teklif-i mâ lâ yutâk*) caiz görenler bunun aklen mümkün olduğunu söylemişlerse de bu vâki değildir.⁹⁵⁷ Beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin caiz olup olmadığına ise ihtilaf edilmiştir. Eserinde bu görüşlere temas eden İbnü’l-Hâcib beyanın ihtiyaç vaktine kadar tehir edilmesinin mutlak şekilde caiz olduğu kanaatindedir. O, bu kanaatini Kur’an ve Sünnet’ten beyanın gecikmesine dair çeşitli örnekler zikrederek destekler.⁹⁵⁸

Beyanda tedrici mümkün gören İbnü’l-Hâcib, bunun vaki olduğu kanaatindedir. İbnü’l-Hâcib’e göre beyanın tedrici olarak yapılması mümkündür.⁹⁵⁹ Bu konunun caiz olduğunun delili, bunun vukua gelmiş olmasıdır. İbnü’l-Hâcib, Gazzâlî ve Âmidî’yi takip ederek tahsis deliline (muhasısa) ilişkin herhangi bir araştırma yapmadan, hemencecik âm lafzın muktezasınca amel etmenin caiz olmadığını ve bu konuda usul âlimlerinin ittifak ettiklerini söyler.⁹⁶⁰ Aynı şekilde kendisine başka bir delilin muaraza etmesi mümkün olan tüm deliller de bunun gibi olup, bunların

⁹⁵⁴ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 140; a.mlf., *Muhtasar*, II, 882-885; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 124; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 411-415.

⁹⁵⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 885-886.

⁹⁵⁶ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 141; a.mlf., *Muhtasar*, II, 887-888; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürer*, III, 1155-1157; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 127.

⁹⁵⁷ Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 421-422.

⁹⁵⁸ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 141-142; *Muhtasar*, II, 889-899.

⁹⁵⁹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 904.

⁹⁶⁰ Sübkî İbnü’l-Hâcib’in icmâ iddiasına karşı çıkarak ilgili meselenin kendi imamları arasında tartışmalı meşhur bir mesele olduğunu belirtir (Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 444-445).

delil olarak kabul edilebilmesi muarız bir delilin yokluğu şartına bağlıdır. Fakat bu araştırmanın ne zamana kadar yapılacağı noktasında ihtilaf edilmiştir. Genel olarak usûl-i fıkhîta kesinlik arayışında olan⁹⁶¹ Bâkılânî, bu hususta da tahsis edici delilin yokluğuna dair kesin bir kanaat oluşmasının gerekli olduğunu söyler. Usulcülerin çoğunluğu gibi İbnü'l-Hâcib ise araştırma sonucunda kişide böyle bir delilin bulunmadığı yönünde zann-ı gâlib oluşmasını yeterli görmektedir. Zira ona göre böyle bir şartın ileri sürülmesi durumunda kendisiyle amel edilen pek çok umum tahsis edici delilin bulunmayışına ilişkin bu kesinliğin oluşmaması nedeniyle geçersiz olacaktır.⁹⁶²

4.6. Zâhir ve Tevili (Müevvel)

İbnü'l-Hâcib, beyan ve mübeyyenin ardından kitap, sünnet ve icmâin metin yönünden ortak olduğu *zâhir* ve *müevvel* (*te'vil*) konularını ele alır.⁹⁶³ Zâhir sözlükte “vazıh/açık” anlamına gelir. İbnü'l-Hâcib, *zâhiri*, “zannî bir delâletle bir mânaya delalet eden lafız” şeklinde tanımlar. Ona göre zâhirin mânasına delaleti, tıpkı “aslan” anlamına gelen “esed” lafzının “yırtıcı hayvan” anlamına delalet etmesinde olduğu gibi ya lafzın vaz'ı, ya da “çukur yer” anlamına gelen “gâit” lafzının “gaita” anlamını ifade etmesinde olduğu gibi kullanım örfü sebebiyle olur.⁹⁶⁴ İbnü'l-Hâcib'in bu tarifi Âmidî'nin, “zâhir lafız, aslî ya da örfî vaz' ile bir mânaya delalet eden ve mercuh bir ihtimalle bu anlam dışında başka bir anlama da ihtimali bulunan lafız” tanımıyla benzerlik gösterir.⁹⁶⁵ Onun, Âmidî'nin tarifini esas aldığı ve onu ihtisar ettiği söylenebilir.⁹⁶⁶

İbnü'l-Hâcib, her ne kadar *el-Muhtasar*'da temas etmese de *Muntehe's-sûl*'de Gazzâlî'nin zâhir tanımına da atıfta bulunur. O, Âmidî'yi izleyerek *Muntehe's-sûl*'de Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de yaptığı “kendisinden kesin olmayan bir şekilde zanna daha ağır basacak bir mânanın anlaşıldığı lafız” şeklindeki zâhir tarifini aktarmakta ve bu tanımın “kesin olmayan bir şekilde” ve “zanna ağır basan” şeklinde gereksiz iki fazlalık içerdiğini belirtmektedir.⁹⁶⁷

Zâhir, mânasına zannî olarak delalet eden, bununla birlikte te'vil ihtimali taşıyan bir lafızdır. Zâhirin mânasına zannî olarak delalet etmesi ve te'vil ihtimaline açık olması, onu nas, mücmel ve müevvelden ayıran temel bir özelliğidir. Zira nas, mânasına kat'î olarak delalet eden ve te'vil ihtimali bulunmayan lafız iken, mücmel mânalarından her birine eşit seviyede delalet eden, müevvel

⁹⁶¹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 323.

⁹⁶² İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ*, s. 144; a.mlf., *Muhtasar*, II, 905-907; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 144-145.

⁹⁶³ İbnü'l-Hâcib'in bu başlık altında metnin kısımları olarak ya “zâhir ve müvvel”den veya “zuhûr ve te'vil”den bahsetmesi beklenirdi. Fakat zâhir zuhûrdan, te'vil de müevvelden kullanım bakımından daha yaygın olduğu için müellif, burada zâhir ve te'vil terimlerini açıklamakla yetinmiştir. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 339; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 147.

⁹⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ*, 145; a.mlf., *Muhtasar*, II, 908; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 146.

⁹⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 65.

⁹⁶⁶ Bu bağlamda İltaş'ın, İbnü'l-Hâcib'in zâhir tanımını, Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de geçen yukarıdaki zâhir tanımını yeniden düzenlemek suretiyle yaptığını söylemesi (bk. İltaş, *Fıkah Usulünde Mutekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 221) bize isabetli değildir. Zira İbnü'l-Hâcib bu tanımını, *Muhtasar* şârihi Şirâzî'nin de şerhinde dikkat çektiği üzere, Âmidî'nin yukarıdaki tanımını esas alarak yapmıştır.

⁹⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muntehâ*, s. 145; krş. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 167; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 64-65.

ise mânalarından mercuh olana delalet eden lafızdır.⁹⁶⁸ Beyzâvî zâhirin anlamını ve diğerleri ile arasındaki farkı şu şekilde ortaya koyar: Eğer lafız tek bir anlama muhtemel ise bu *nas*dır. Eğer birden çok anlama ihtimali varsa ve bu anlamlarından her birine eşit seviyede delalet ediyorsa *mücmel*; aksi hâlde yani anlamlarına delaleti eşit değilse ve bunlardan biri râcihse, bu râcih anlama nispetle *zâhir*; mercûh anlama nispetle *müevvel* diye isimlendirilmektedir. Nas ve zâhir beyana ihtiyaç duymadığı için *muhkem*, mücmel ve müevvel ise beyana ihtiyaç duyduğu için *müteşabih* diye adlandırılmaktadır.⁹⁶⁹ Nas, mânasına kat'î olarak delalet eden lafız anlamında kullanıldığında zâhir ile birbirinden farklı iki kısım olur. İcî'ye göre zâhir bazen de “mânasına açık bir şekilde delalet eden lafız” anlamında kullanılır. Şu hâlde, zâhir nassı da kapsayan daha genel bir terim olur ve bu kullanıma göre nas zâhirin kasîmi değil onun bir kısmı olur. Zira lafzın mânasına açık bir şekilde delalet etmesi, onun zannî veya kat'î olmasından daha geneldir.⁹⁷⁰

İbnü'l-Hâcib, te'vil konusunda ilk olarak te'vilin tanımını yapmakta, akabinde kısımları hakkında bilgi vermekte, daha sonra te'ville ilgili bazı örnekler zikretmektedir. Sözlükte “dönmek” anlamındaki *evl* kökünden türeyen ve “döndürmek” mânasına gelen *te'vil*, fıkıh usulü terimi olarak İbnü'l-Hâcib tarafından “zâhir anlamı daha az tercihe şayan olan (*mercûh*) muhtemel anlama hamletmektir” diye tanımlanır.⁹⁷¹ İbnü'l-Hâcib'in bu tanımı te'vilin mutlak anlamda bir tanımı olup, bir delilden hareketle yapılan “sahih te'vil”in yanı sıra, bir delile dayanmadan yapılan yahut eşit veya mercuh bir delile dayanılarak yapılan “fâsid te'vil”i de kapsamaktadır. İbnü'l-Hâcib'e göre yalnızca “sahih te'vil”in tarifi yapılmak istenirse, bu tanıma “mercuhan anlamı râcih hâle getirecek bir delil sebebiyle” kaydının eklenmesi gerekir. Buna göre kendisiyle amel edilmesi makbul olan sahîh te'vil “mercuhan anlamı râcih hâle getirecek bir delil sebebiyle, lafzın zâhir anlamının daha az tercihe şayan olan (*mercûh*) muhtemel anlama hamledilmesidir.”⁹⁷² Birebir aynı olmasa da İbnü'l-Hâcib'in te'vilin tanımında Âmidî'nin tanımını esas aldığı⁹⁷³ ve daha öz bir tanım yaptığı söylenebilir. Şârihleri de İbnü'l-Hâcib'in bu tanımını aynen benimsemiştir.

Te'vil, bir bakıma sözün zâhir anlamının terkedilerek kapalı anlamına dönülmesi işlemidir.⁹⁷⁴ Tanımda geçen “zâhir” kaydı, te'vili sadece zâhir anlamın terkine hasretmekte ve zâhir dışındaki nas, mücmel ve müşterek gibi diğer lafızları te'vil dışında tutmaktadır. Dolayısıyla bu tanıma göre te'vil sadece zâhir lafızlar için söz konusudur. Te'vilin aynı başlık altında zâhir ile birlikte incelenmesi de te'vile elverişli lafzın sadece zâhir lafızlar olduğu düşüncesinin bir tezahürüdür. Öte yandan, bir delile dayanmadan yapılan te'vil ile lafzın muhtemel olduğu mercuh anlamı râcih (daha fazla ihtimalli) hâle getirmeyen bir delile dayanarak yapılan te'vil işlemi de bu

⁹⁶⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 146; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 146.

⁹⁶⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1017.

⁹⁷⁰ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 146; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 147.

⁹⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909; Celâl, *Belâğü'n-nühâ*, s. 351.

⁹⁷² حَمَلَ الظَّاهِرَ عَلَى الْمُخْتَمَلِ الْمَرْجُوحِ بِدَلِيلٍ يُصَيِّرُهُ رَاجِحًا

⁹⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 66-67.

⁹⁷⁴ Celâl, *Belâğü'n-nühâ*, s. 351.

tanıma göre sahih te'vil olarak kabul edilmez.⁹⁷⁵ Bir delile dayanılarak taşıdığı muhtemel anlamlardan mercuh anlama hamledilmiş lafız *müevvel* diye isimlendirilir.⁹⁷⁶ Hanefî usulünde ise müevvel, mütekellim usulcülerin bu terimle kastettiğinden farklı bir mânaya sahiptir. Hanefiler'e göre müevvel, "müşterekin muhtemel anlamlarından birinin galip re'y ve ictihad ile daha ağır bastığı lafız" ifade eder.⁹⁷⁷ Oysa yukarıdaki açıklamalardan ve ifadelerinden anlaşılacağı üzere Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler, Hanefiler'den farklı olarak müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birine hamledilmesinin te'vil olarak isimlendirilemeyeceği kanaatindedirler.⁹⁷⁸

İbnü'l-Hâcib burada tercih etmediği Gazzâlî'nin te'vil tanımına da yer verir. Gazzâlî te'vili, "bir delilin desteklemesi dolayısıyla zâhirin delalet ettiği anlama daha ağır basan ihtimal" şeklinde tanımlar.⁹⁷⁹ Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de Gazzâlî'nin salt ihtimali te'vil sayan bu tanımını zayıf ve eksik bularak eleştiride bulunmuştur. İbnü'l-Hâcib bu tanıma iki yönden eleştiri getirir. Birinci itiraza göre ihtimal te'vil değildir, te'vilin gerçekleşmesi için gerekli olan bir şarttır. Te'vil ise bu ihtimal üzerine lafzın hamledilmesi işlemidir. İhtimal te'vilin önşartı olduğuna göre, lafzın muhtemel bulunmadığı ve hiçbir şekilde kendisine delalet etmediği bir anlama hamledilmesi sahih olmaz. İkinci itiraza göre bu tanım, kesin bir delilden hareketle lafzın zâhir anlamının terkedilerek râcih olmayan anlamının esas alındığı kesin te'vili tanım dışında bırakması yönüyle câmi' değildir.⁹⁸⁰

İbnü'l-Hâcib'e göre te'vil üç kısımdır: Yakın, uzak ve müteazzir. Zira te'vil bazen yakın (*karîb*) olur ve böyle olduğu için en yakın, en aşağı derecede (ednâ) tercih ettirici bir delil yeterli olur. Mesela Kur'an'da abdestle ilgili hükmü açıklayan "*İzâ kumtum ile's-salâti* = Namaz kılmaya kalktığınız zaman" meâlindeki âyetin (Mâide 5/6) "namaz kılmayı murat ettiğinizde", "namaza durmaya azmettiğiniz zaman" şeklinde te'vil edilmesi böyledir. Te'vil bazen uzak (*ba'îd*) olur ve bu uzaklığın telafi için daha kuvvetli bir delile ihtiyaç duyar. Mesela zekâtın sarf yerlerini düzenleyen âyete ilişkin te'vil yahut oruca gecedan niyet etme konusundaki hadisile ilgili yapılan tevil bu tür te'vile örnek gösterilebilir. Bazen de tevil işlevi, lafız te'vil ihtimali taşımadığı veya te'vile engel teşkil eden kesin bir delil bulunduğu için müteazzir (zorlama) olur. Bu tür te'viller makbul değildir, geçersizliğini gösteren kesin bir delilin bulunması durumunda reddedilir. Tüsterî'ye göre mesela "Rahman, Arş'a istivâ etmiştir." âyetiyle (Tâhâ 20/5) ilgili yapılan te'viller böyledir.⁹⁸¹

İbnü'l-Hâcib, te'vili tanımladıktan ve kısımları hakkında bilgi verdikten sonra, uzak te'viller nevinden birkaç örnek verir. Bundan maksadı te'vilin kısımları arasındaki farkı daha da

⁹⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1182; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 416-417; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 146.

⁹⁷⁶ Yunus Apaydın, "Te'vil (Fıkıh)", *DİA*, XXXXI, 29.

⁹⁷⁷ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 147.

⁹⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 65-66.

⁹⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 88; Apaydın, "Te'vil (Fıkıh)", s. 29.

⁹⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 65-66; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1183.

⁹⁸¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfham*, II, 1018; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1183; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 147-148; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 339.

netleştirmektir. Zira yukarıdaki ayırımın objektiflik niteliğine sahip olmadığı, bunların sübjektiflik arz ettiği açıktır. Nitekim yakın ve uzak izâfî olan yani objektif bir kurala bağlanamayan, bakış açılarına göre değişiklik gösterebilen hususlardır. Bir şeye göre yakın diğerine nazaran uzak veya tam tersi olabilmektedir. Bu bakımdan yakın te'vili uzak veya zorlama te'vilden ayırt edecek bir ölçüt belirlemek zor olduğundan İbnü'l-Hâcib, kendisinden uzağın anlamının anlaşılacağı ve bundan hareketle yakın ve zorlama olanın bilineceği uzak te'vile dair bazı örnekler zikreder.⁹⁸² Ancak uzak te'vile ilişkin verdiği bu örneklerin tamamının Hanefiler'in yaptığı te'viller olması dikkat çekicidir. Verilen örnekler incelendiğinde bunların daha önce Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde yer verdiği ve Gazzâlî, Âmidî gibi sonraki mütekellim usulcülerin de ufak tefek bazı ekleme ve çıkarmalarla birlikte büyük oranda eserlerinde tekrarladıkları meselelerden ibaret olduğu görülmektedir.⁹⁸³ Daha önceki bazı usul eserlerinde te'ville ilgili bazı atıflara rastlanılmakla birlikte mütekellim fıkıh usulü literatüründe te'vil konusunu ilk defa müstakil bir başlık altında ele alan Cüveynî olmuştur.⁹⁸⁴ O, bir bakıma önceki eserlerde dağınık halde olan bu meseleleri “Bâbü't-te'vilât” başlığı altında bir araya getirmek suretiyle te'vil konusunu usule katmış ve asıl yeri hilâfiyyat ve ta'lika literatürü olan Hanefiler'le Şâfîler arasındaki te'vilden kaynaklanan ihtilaflara dair çok sayıda örneğe yer vermiştir. Bu konuda kendisinden sonraki mütekellim usulcüler de genel olarak Cüveynî'yi takip etmişlerdir. Şu farkla ki Cüveynî te'vil konusunu kitabının ilk ana bölümünde hitabın delaletinden sonra zâhirden ayrı bir bölüm olarak ele alırken kendisinden sonra gelen Gazzâlî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler te'vili zâhirle olan yakın ilişkisi sebebiyle “zâhir ve müevvel” başlığı altında zâhir ile birlikte ele almışlardır.⁹⁸⁵

Söz konusu örnekler sırasıyla; Hz. Peygamber'in, müslüman olduğunda on kadınla evli bulunan Gaylân b. Seleme'ye söylediği “Onlardan dördünü tut, geri kalanlarından ayrıl” sözü; yine müslüman olduğu sırada iki kız kardeşle evli olan Fîrûz ed-Deylemî'ye dediği “Bu ikisinden dilediğini tut, diğerinden ayrıl” sözü; zihâr kefaretiyle ilgili âyetteki “Altmış fakiri doyursun” (el-Mücâdele 58/4) ifadesi; Hz. Peygamber'in, “Her kırk koyundan bir koyun (zekât verilmesi gerekir)” sözü ve yine “Velisinin izni olmadan evlenen her kadının nikâhı bâtıldır” sözü, ayrıca “Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur” hadisi ve ganimet mallarının dağıtımını düzenleyen “Biliniz ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Resûlünün, onun yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolda kalmışlarındır” (Enfâl 8/41) âyetindeki Hz. Peygamber'in yakınlarının ganimetteki payı konusundaki ifadeyle ilgili Hanefiler'in gerek zâhir anlamın terkedilmesine gerekse

⁹⁸² Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, III, 1184; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 418.

⁹⁸³ Bu örnekler için Cüveynî, *el-Burhân*, I, 193-213; krş, Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 88-116; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 67-79.

⁹⁸⁴ Cüveynî'nin çağdaşı Sem'ânî'nin buna yönelik bir ifadesi için bk. Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, I, 409, 414; bu tespit için ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 436; İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 246-247.

⁹⁸⁵ Cüveynî te'vil konusunda toplamda on bir, Gazzâlî on, Âmidî sekiz, İbnü'l-Hâcib *Müntehâ*'da sekiz, *Muhtasar*'da ise yedi örnek vermiştir. Ayrıca İbnü'l-Hâcib dışında hepsi de her bir örneği mesele başlığı altında ayrı ayrı ele almıştır. Söz konusu örnekleri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 193-213; krş, Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 88-116; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 67-79; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909-923.

umumun tahsisine ilişkin yapmış oldukları te'viller ve Şâfiî ve Mâlikîler'in bunlara dair görüşlerinden, bu te'villere yönelttikleri itirazlardan oluşmaktadır.

İbnü'l-Hâcib, bu naslarla ilgili Hanefiler'in te'villerine yer verdikten sonra, bu te'villerin geçersiz olduğunu ifade etmek üzere, onlara değişik açılardan itirazlar yöneltir. İbnü'l-Hâcib, te'vil konusunu bitirirken son bir örnek olarak kendi mezhep imamı Mâlik'in zekâtın verileceği grupların sayıldığı “Zekâtlar, ancak fakirlere, miskinlere... aittir” (Tevbe, 9/60) âyetine ilişkin yapmış olduğu te'vile yer verir, bazıları tarafından bu te'vilin de uzak te'vil sayıldığını, fakat bunun gerçekte böyle olmadığını ifade eder.⁹⁸⁶ İbnü'l-Hâcib'in Hanefiler'e ait te'villeri uzak bulurken uzak olarak değerlendirilen kendi mezhep imamının te'vilini savunması dikkat çekicidir. Onun uzak te'viller için verdiği bu örneklerin uzak te'vil olup olmadığı konusunda bakış açılarından kaynaklanan farklı yaklaşımlar bulunduğu söylenebilir. Örneğin *el-Muhtasar*'ın Hanefî şârihi Bâbertî bunların bir kısmının esasında yakın, diğer kısmının ise daha yakın te'viller olduğunu söyler ve İbnü'l-Hâcib'e yönelittiği itirazlarla bunları göstermeye çalışır. İbnü'l-Hâcib'in Hanefiler'ce yapılan te'villeri uzak te'viller kapsamında değerlendirmesini ise mezhep taassubuyla açıklar.⁹⁸⁷

4.7. Mantûk ve Mefhûm

Dil ile ilgili en merkezi konulardan biri de mantûk ve mefhûm konusudur. İbnü'l-Hâcib lafızları, delalet tarzı itibariyle mantuk ve mefhum şeklinde ikiye ayırır. Cüveynî ve Âmidî'nin aksine, mantuk ve mefhumu delalet olarak gören İbnü'l-Hâcib *mantûku*, “lafzın nutk mahallinde (söylendiği alanda, konuşma mahallinde) delalet etmesi”; *mefhumu* ise onun aksi bir anlamda, yani “lafzın nutk mahalli dışında (sözde zikredilmeyen şeyin hükmüne) delalet etmesi” şeklinde tanımlar.⁹⁸⁸ Şârihlerden İcî, İbnü'l-Hâcib'e ait bu tanımları şu şekilde açıklar: “Mantuk, lafzın nutk mahallinde, zikredilen için bir hüküm ve onun hallerinden bir hal olan bir mânaya delalet etmesidir; bu hükmün zikredilip zikredilmemesi veya söylenip söylenmesi önemli değildir. Mantukun aksi bir

⁹⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909-923.

⁹⁸⁷ Bâbertî, *er-Rudûn ve'n-nukûd*, II, 340.

⁹⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 924; *الدلالة: منطوق وهو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق. والمفهوم بخلافه، أي: لا في محل النطق.* Şârihlerden Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib'in delaleti mantuk ve mefhum şeklinde ikiye ayırdığını, ancak bunları medlulle (delâlet ettiği anlamla) açıkladığını belirtmesine karşın (*Mirsâdü'l-İfham*, II, 1027) Adûdiddin el-İcî, tanımındaki (ما) “mâ”nın, “mâ-i masdariyye” olduğunu, dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in mantuk ve mefhumu medlûlden ziyade delalet olarak değerlendirdiğini ifade eder (İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 157). Öte yandan son dönem İcî muhaşşilerinden Cîzâvî, tanımda geçen (عليه) “aleyhi” ibaresindeki zamirin (دل) “delle”den me’huz olan “medlûl”e (lafzın delalet ettiği şeye) râci’ olduğunu, tanımındaki (ما) “mâ”nın “masdariyye” olmasından hareketle de “medlûl” ile kastedilenin İcî'nin yorumuna göre hüküm, “nutk mahalli” ile kastedilenin ise hükmün taalluk ettiği şey (müteallaku'l-hüküm) olduğunu belirtir. Buna göre mantuk, lafzın sözde ismi zikredilen şeyin hükmüne delaletidir. Ancak bu hükmün zikredilip zikredilmemesi önemli değildir (Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, III, 158). Hâsılı İbnü'l-Hâcib'in mantuk ve mefhumu delalet olarak değerlendirilip ve ona göre tanımlaması, bunları medlûl olarak değerlendiren Cüveynî ve Âmidî gibi önceki usulcülerin yaklaşımına aykırılık teşkil eder (Cüveynî, *el-Burhân*, I, 448; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, III, 157). Nitekim mantuku, “lafzın, nutk mahallinde (söylendiği alanda) delaletinden kesin olarak anlaşılan şey”; mefhumu ise “lafızdan nutk mahalli dışında anlaşılan şey” şeklinde tanımlayan Âmidî'nin bunları delaletten ziyade medlûl olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır (Âmidî, *el-İhkâm*, III, 84). Bununla birlikte mantuk ve mefhumun delalet veya medlûl olarak tanımlanmasındaki bu ihtilafın terminolojik olduğu, pratikte önemli bir farklılık doğurmadığı, sonuç itibariyle her ikisinin de aynı şeyi ifade ettikleri söylenebilir. Bk. Edip Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 592-593.

anlama sahip olan mefhum ise lafzın nutk mahalli dışında kalan ve zikredilmeyen için bir hüküm ve onun hallerinden bir hal olan bir mânaya delalet etmesidir.”⁹⁸⁹ Meselâ, “Onlara (anne-babaya) ‘öf’ bile deme” (el-İsrâ 17/23) ayetinin “*te’fîf*”in (ana-babaya “öf” demenin) haram oluşuna delaleti mantuka; sözü geçen ayetin ana-babaya vurmanın haram oluşuna delaleti ise mefhuma örnek teşkil eder.⁹⁹⁰

İbnü’l-Hâcib mantuku sarih ve gayr-i sarih olmak üzere iki kısma ayırır. Sarih mantuk, lafzın vaz’î (kendisi için vazolunduğu şeye) delaletini, gayr-i sarih mantuk ise lafzın mevzu leh’in (uğruna vazedilmiş olduğu mânanın) lâzımı olan mânaya delaletini ifade eder.⁹⁹¹ Şarihler bu delalet türleri ile esasen mantuk eserlerinde mevzuûbahis edilmekle birlikte, özellikle Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sı ile fıkıh usulü eserlerinde de ele alınan ve daha sonra Râzî ile birlikte usulde yerleşik hale gelen⁹⁹² delalet türleri olan mutabakat, tazammun ve iltizam arasında irtibat kurarak bunları bu üç delalet türü çerçevesinde değerlendirirler. Buna göre sarih mantuk, lafzın mutâbakat ve tazammun yoluyla hükme delaleti iken gayr-i sarih mantuk, lafzın iltizam yoluyla delaletidir.⁹⁹³ İbnü’l-Hâcib gayr-i sarih mantuku da kendi içinde sözden anlaşılan mânanın söyleyenin/konuşanın maksadı dâhilinde bulunup bulunmamasına göre *iktizâ*, *îmâ* (*tenbîh*) ve *işaretin* delaleti olmak üzere üç türe ayırır. Buna göre mantukun delaleti; (1) sarih mantukun delaleti, (2) iktizanın delaleti, (3) îmâ veya tenbihin delaleti ve (4) işaretin delaleti olmak üzere dört kısımdan oluşur. Bu delalet türleri dışında kalan mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefeti ise mefhumun delaleti kapsamı içinde değerlendirir.⁹⁹⁴

İbnü’l-Hâcib’in, kendisine kadar değişik biçimlerde ele alınan mantuk-mefhum ayırımını yeniden tasnif ederek iktizâ, îmâ ve işaretin delaletini “gayr-i sarih mantuk”un kısımları olarak mantuk kapsamında ele alması,⁹⁹⁵ kendisinden önceki mütekellimîn usulcülerin anlayışına aykırı bir durumdur. Nitekim daha önce mantuk-mefhum ayırımı yapan mütekellimîn usulcülerden Gazzâlî, bu delalet türlerini mefhûmu’l-muvâfaka ve mefhûmu’l-muhâlefe ile birlikte “lafızların fahvâ ve işâret yönünden delaleti” başlığı altında ele almıştır.⁹⁹⁶ İbnü’l-Hâcib’in genel anlamda takipçisi olduğu Âmidî ise, bu delalet türlerini mefhumun kısımlarıyla birlikte “manzum olmayanın (gayr-ı

⁹⁸⁹ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 157; ayrıca bk. Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, III, 157.

⁹⁹⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 1027; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, III, 157.

⁹⁹¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 925.

⁹⁹² İtaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 128-130; Fetullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delaletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 26, 2016, s. 114-118.

⁹⁹³ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, III, 1195-1196; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 160; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, II, 358; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, III, 157.

⁹⁹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 929-934.

⁹⁹⁵ *Muhtasar*’daki tasnifi bu şekilde olmakla birlikte İbnü’l-Hâcib’in daha önce kaleme aldığı ve Âmidî’nin etkisinin üzerinde daha çok hissedildiği *Müntehâ*’da ise bu üç delalet türüyle birlikte mefhumu da “gayr-i sarihin delaleti” başlığı altında ele aldığı görülmektedir (*Müntehâ*, s. 147). Dolayısıyla Tüsterî’nin de dikkat çektiği üzere bu iki tasnif birbiriyle uyumsuz ve ikisi arasında bir muhalefet söz konusudur (Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, III, 1198; ayrıca bk. Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, III, 322).

⁹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 403 vd.

manzumun) delaleti” başlığı altında incelemiştir.⁹⁹⁷ Nitekim bu duruma işaret eden Muhibüddin el-Konevî ve İsnevî gibi müellifler de Âmidî’nin bu delalet türlerini, İbnü’l-Hâcib’den farklı olarak mantuk ve mefhumun kısımları olarak değil, bu ikisinin kasîmi olacak şeklinde üçüncü bir kısım halinde ele aldığını belirtirler.⁹⁹⁸ Ruhûnî’ye göre Fahreddin er-Râzî de İbnü’l-Hâcib’in gayr-i sarîh mantuk olarak verdiği kısımları mefhumun delaleti kabilinden saymaktadır.⁹⁹⁹

Dolayısıyla mantuk ve mefhum ayırımını ilk defa bu şekilde ortaya koyan usulcünün İbnü’l-Hâcib olduğu söylenebilir.¹⁰⁰⁰ Nitekim şarihler arasında tartışmalara yola açan bu durum,¹⁰⁰¹ daha sonraki kimi usulcülerce de önceki usulcülerin tasnifine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Söz gelimi Teftâzânî, İbnü’l-Hâcib’in bu taksiminde mefhumla gayr-i sarîh mantuk arasındaki farkın tartışılabilir olduğuna dikkat çekerken,¹⁰⁰² Zerkeşî de onun bu ayırımının önceki usulcülerin tasnifine aykırı olduğunu, bu yüzden sözü edilen delalet türlerinin mantuk kabilinden değil, mefhum

⁹⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 81-83; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, III, 320.

⁹⁹⁸ Muhibüddin el-Konevî, *Nihâyetü maksadî’r-râgib fî şerhi Muhtasari İbni’l-Hâcib*, Zâhiriyye Ktp., nr. 2829, II, vr. 80b-81a; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, II, 203-205; ayrıca bk. Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, III, 158.

⁹⁹⁹ Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, III, 321; Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*’de lafızların manalara delaletini mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde üçe ayırmakta, iktizanın delaleti, fahve’l-hitab, işaretin delaleti ve delilü’l-hitabı iltizamî delaletin kısımları olarak ele almaktadır (*el-Mahsûl*, I, 219, 232-234).

¹⁰⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, IV, 6; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2871; Mantuk-mefhum ayırımı ile ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. İltâş, *Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 191-192, 324.

¹⁰⁰¹ [الدلالة: منطوق وهو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق. والمفهوم بخلافه، أي: لا في محل النطق. والأول: صريح، وهو: ما وضع اللفظ له. وغير الصريح، بخلافه، وهو: ما يلزم عنه.]

İbnü’l-Hâcib’in mantuk-mefhum ayırımına dair maksadını anlatma hususunda oldukça mucez kalan bu ifadeleri şarihler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Şöyle ki, Beyzâvî, Ali et-Tûsî (bk. Fazıl Ahmed Paşa, vr. 165b), Esterâbâdî, Hillî, Tüsterî, İcî, İsfahânî, Bâbertî, Sübkî, Ruhûnî ve Hasan b. Ahmed el-Celâl (bk. *Belâğü’n-nühâ*, 363-369) gibi pek çok şârih müellifin bu ifadelerini ilk önce delaletin mantuk ve mefhum şeklinde ikiye ayırımı, daha sonra da mantukun kendi içinde sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde ikiye bölünmesi olarak anlamışlardır. Buna mukabil, bir diğer *Muhtasari’l-Müntehâ* şârihi Muhibüddin el-Konevî (ö. 758/1357), metinde geçen [وغير الصريح] ifadesindeki [الصريح] ibaresinin başına lââm-ı ta’rîf getirilmesinden hareketle İbnü’l-Hâcib’in, tıpkı Âmidî’nin yaptığı gibi, gayr-i sarîhi mantukun kısmı olarak değil, kasîmi olarak gördüğünü ve mantuku sadece sarîh olana hasrettiğini iddia eder. Ona göre İbnü’l-Hâcib burada mantuku sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde ikiye ayırmaktan ziyade delaleti, mantuk (ki sarîh dediği de budur), mefhum ve gayr-i sarîh şeklinde üçe taksim etmiştir. Dolayısıyla kendi içinde iktizâ, imâ (tenbih) ve işaretin delaleti şeklinde üçe ayrılan gayr-i sarîh ise, mantuk ve mefhumun dışında üçüncü bir kategori oluşturmaktadır. O, bu görüşü Şâfiî fakihî olan babası kadîlkudât Alâeddin el-Konevî’den (ö. 729/1329) nakleder. Onun *Nihâyetü maksadî’r-râgib fî şerhi Muhtasari İbni’l-Hâcib*’de (Zâhiriyye Ktp., nr. 2829, II, vr. 80b-81b) geçen ilgili ifadeleri şu şekildedir:

[قوله: «والأول: صريح» ألى قوله «وغير الصريح» بخلاف. قال الشرح في معنى ذلك أنه أشار بقوله: «والأول» إلى المنطوق أي والمنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح ... وقال والدي - رحمه الله - تعريف الصريح باللام في قوله «وغير الصريح» قد يستفاد منه أنه لم يجعله قسما من المنطوق بل قسما له، كما جعله الأمدي. وهو ظاهر. فقوله: «والأول: صريح». كأنه أراد به انحصار المنطوق فيه، ثم ابتداء فقال: «(وغير الصريح)... ألى آخره». هو غير معطوف على قوله: «صريح». بل هو مبتدأ خبره ما بعده. هذا الذي قاله [أي والدي] متعين، ذهل عنه الشرح مع وضوحه.]

Alâeddin el-Konevî’nin İbnü’l-Hâcib’in ifadeleriyle ilgili bu yorumu Şemseddin el-İsfahânî ile kendisi arasında tartışmaya sebep olmuştur. Şerhinde bu konu üzerinde geniş olarak duran Bâbertî, ikili arasında yaşanan bu tartışmayla ilgili olarak ayrıntılı bilgi vermektedir. Bâbertî’nin aktardığına göre hocası Şemseddin el-İsfahânî Mısır’a geldiğinde, Mısır diyarının Şeyhü’ş-şüyûhu olan Alâeddin el-Konevî kendisinden metindeki müşkil ve kapalı kalan (gâmiz) bu durumu açıklayacak bir risale yazmasını talep eder. Bu talep üzerine bir risale (mektup) kaleme alan İsfahânî’nin orada Alaeddin el-Konevî’nin metnin ibarelerinin icâz-ı muhill (ibarenin maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede kısaltılması) ve sû-i terkip olmasından kaynaklanan hatalarına da işaret ettiğini belirtir. Fakat risalede bazı gereksiz uzatmalara (tatvîl) girdiğinden, birçok ilim dalında yetkin bir kimse olan Konevî tarafından savının mukaddimelerine bazı itirazlar yöneltilebileceği için konuya dair daha sağlam ikinci bir risale yazma ihtiyacı duyar. Şerhinde bu risaleyi olduğu gibi aktaran Bâbertî, İsfahânî’nin İbnü’l-Hâcib’e destek çıktığını ve söz konusu delalet türlerinin İbnü’l-Hâcib açısından kesin olarak mantuk kabilinden sayılması gerektiğini savunduğunu belirtir (*er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, II, 355-359).

¹⁰⁰² Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, III, 157.

kabilinden sayılması gerektiğini, ayrıca mefhumu reddedenlerce bunların mantukla mefhum arasında ayrı bir kategori olarak ele alınmasının da mümkün olduğunu belirtir.¹⁰⁰³ Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'in ortaya koyduğu bu tasnifin başta şarihleri olmak üzere daha sonraki usulcüler tarafından önemli ölçüde benimsendiği ve İbn Müflih, Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr gibi usulcülerde yerleşik bir tasnif haline geldiği görülmektedir.¹⁰⁰⁴

Gayr-i sarîh mantukun delaletinde sözün vaz'î mânası dışında kalan iltizamî mânası, ya sözü söyleyen tarafından kastedilmiş ya da kastedilmemiştir. Şayet söyleyen tarafından kastedilmiş ve söyleyenin doğru sözlü sayılabilmesi ya da söylenilenin aklî veya şer'î yönden doğru anlaşılabilmesi kendisine (kendisinin var sayılmasına) bağlı ise bu "iktizanın delaleti"dir. Eğer söyleyenin doğruluğu ya da söylenilenin aklî veya şer'î açıdan doğru olarak anlaşılması kendisine bağlı değil ise ve söylenilen şey bir hükümle (vasıfla) bir arada bulunuyor ve açıkça belirtilmemekle birlikte kendisinden ta'lîl anlaşılıyorsa -şayet bu hüküm (vasıf) söylenilen şeyin ta'lîl ifade etmesi için orada bulunmasaydı kendisiyle birlikte gelmesinin ve özellikle belirtilmesinin bir anlamı ve faydası bulunmazdı- buna "îmânın delaleti" adı verilir. Eğer lafzın lâzımı olan mâna, söyleyen tarafından kastedilmemiş ise bu da "işaretin delaleti" adını alır.¹⁰⁰⁵ Dolayısıyla işaretin delaleti ile iktiza ve îmânın delaleti arasındaki temel farkın lafzın lâzımı olan mânanın konuşan tarafından kastedilip, kastedilmemiş olması noktasında belirginlik kazandığı söylenebilir. İşaretin delaletinde bu mâna konuşan tarafından kastedilmemekle birlikte nutk mahallinde lafzın delalet ettiği mânaya tabi olarak anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁶ "Tenbîh" adı da verilen îmânın delaleti ise daha ziyade kıyas kapsamında mütalaa edilen ta'lile dayalı bir delalet türünü ifade eder.¹⁰⁰⁷ Bu nedenle İbnü'l-Hâcib her ne kadar bu delalet türüne mantukun kısımları arasında temas etse de esasen onu kıyas bahsinde illeti belirlemenin yollarından biri olarak "mesâlikü'l-ille" başlığı altında ele olur.¹⁰⁰⁸

Delaletin diğer nev'î olan mefhum, lafzın nutk mahalli dışında kalan ve sözde zikri geçmeyen şeyin hükmüne delalet etmesidir. Mefhum, *mefhûm-i muvâfakat* ve *mefhûm-i muhâlefet* olmak üzere iki kısma ayrılır. Çünkü lafzın mefhuma delaletinde, mefhum ya mantuka hüküm açısından uygun olur ya da ona aykırı olur.¹⁰⁰⁹ Hitabın mânası anlamında *fahve'l-hitâb* ve *lahnü'l-hitâb* da denilen mefhûm-i muvâfakat, "nasta söylenmeyen (mefhum) hükmünün söylenilenin

¹⁰⁰³ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 6-7; Son dönem İcî muhaşşilerinden Cizâvî, iktiza, imâ ve işaretin delaletlerinin bu kısımlardan hangisine girdiği konusunda bunları birisi genel olarak mantukun tevabiinden sayan, diğeri mantukun gayr-ı sarîh türü olarak gören, üçüncüsü ise mefhum kapsamında değerlendiren üç farklı görüşten bahsetmektedir. Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 159.

¹⁰⁰⁴ Örneğin bk. *İbn Müflih, Usûl*, III, 1056-1059; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2867-2871; İbnü'n-Neccâr, *Muhtasaru't-Tahrîr*, s. 173-174; ayrıca bk. Edip Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 591-596; İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 192, 325.

¹⁰⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 929-931; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 433-434, 456; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 160-161.

¹⁰⁰⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 244;

¹⁰⁰⁷ Celâl, *Belâğü'n-nühâ*, I, 367.

¹⁰⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1073.

¹⁰⁰⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 246-247.

(*mantûk*) hükmüne uygun düşmesi”¹⁰¹⁰ ya da “sözde zikri geçmeyen (*meskût anı*) zikri geçene (*mezkûr*) hüküm konusunda nefiy ve isbat açısından muvafık olmasıdır.” Meselâ, “Onlara (anne-babaya) ‘öf’ bile deme” (el-İsrâ 17/23) sözünden mefhum yoluyla dövmenin de haram olduğunun anlaşılması böyledir. Şöyle ki, ayet bizzat lafzı ve mantuku ile ana-babaya “öf” demenin haram olduğuna delalet ederken, mefhumu yani sükût ettiği konudaki mânası ile onları vurmanın de aynı şekilde haram olduğuna delalet eder. Dolayısıyla burada mantuk ve mefhum yasaklık bildirmeleri noktasında aynı hükümde birleşirler. /birbirine muvafık olurlar.¹⁰¹¹

İbnü’l-Hâcib mefhumun iki türünden biri olan mefhûm-i muvâfakata ait bazı örnekler verdikten sonra bütün bu kısımlarda söz konusu olan delaletin, alt sınırı söyleyip üst sınıra dikkat çekmek (*et-tenbîh bi’l-ednâ ale’l- a’lâ*) ve üst sınırı söyleyip alt sınıra dikkat çekmek (*et-tenbîh bi’l- a’lâ ale’l-ednâ*) şeklinde olduğunu belirtir.¹⁰¹² Bundan dolayı gayr-ı mezkûrda olan hüküm mezkûrda olan hükümden evlâ olur. Diğer bir ifadeyle mefhumdaki bu anlam, mantuka bağımlı olarak ortaya çıkar.¹⁰¹³ Onun bu ifadeleri ilk etapta mefhûmü’l-muvâfakada evleviyet şartı aradığını, başka bir deyişle söylenmeyen söylenenden öncelikli olmasını gerekli gördüğü izlenimini vermekteyse de daha sonra mefhûm-i muhâlefet ile ilgili bahiste, “mefhûm-i muhâlefetin şartı, söylenmeyende evleviyet ve müsavatın ortaya çıkmaması, aksi takdirde mefhûm-i muvâfakat olur” demesi,¹⁰¹⁴ Sübkî’ye göre, onun mefhûm-i muvafakatta evleviyeti şart koşmadığını gösterir. Ayrıca Sübkî’ye göre yaptığı tanımda evlâ olma kaydını getirmemesi de onun evleviyeti şart koşmadığına delalet eder.¹⁰¹⁵

Mantûkun (söylenenin) meskûtun (söylenmeyenin) hükmüne delâletinde, meskûtun anı’taki hükmün bilinmesi, mantukta olan hüküm ile kastolunan “mâna”nın bilinmesine bağlı olmaktadır. Bu mâna söylenmeyende (meskûtta) söylenene (mantûka) oranla daha fazlasıyla bulunmaktadır. Meskût ile mantuk arasındaki bu illet birliğinden hareketle kimi usulcüler mefhûmü’l-muvâfakanın delaletini “celî kıyas” kapsamında mütalaa ederler.¹⁰¹⁶ Ancak bu yaklaşıma karşı çıkan İbnü’l-Hâcib, halefi olduğu Gazzâlî ve Âmidî gibi¹⁰¹⁷ mefhûm-i muvâfakanın kıyas kapsamında değerlendirilmesini isabetli bulmaz. O, mantukun söylenmeyen şeyin (meskût) hükmüne muvâfaka yoluyla delaletinin

¹⁰¹⁰ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 147; İbnü’l-Hâcib mefhûm-i muvâfakata *Muhtasar*’da ise şöyle tanımlar: [أن يكون مفهوماً موافقاً: أن يكون [المسكوت موافقاً في الحكم. Yani, “mefhûm-i muvâfakat, sözde zikri geçmeyen şeyin (meskûtun) hükmünde [sözde zikri geçen şeye, yani mantûka] muvafık olmasıdır.” (*Muhtasar*, II, 934).

¹⁰¹¹ Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, III, 1195-1196; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 160.

¹⁰¹² İbnü’l-Hâcib *Müntehâ*’da böyle söylemekle beraber *Muhtasar*’da aynı örnekleri tekrarladıktan sonra mefhûm-i muvâfakatin yalnızca *tenbîh bi’l-ednâ* (en alt sınırı belirterek en üst sınıra dikkat çekmek) türüne işaret eder. Bk. *Muhtasar*, II, 937.

¹⁰¹³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 147-148; *Muhtasar*, II, 935-937.

¹⁰¹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 944.

¹⁰¹⁵ Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 492-493; ayrıca bk. Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, III, 168; Konevî, *Nihâyetü maksadı’r-râgib*, Zâhiriyye Ktp., nr. 2829, II, vr. 84a.

¹⁰¹⁶ Başta Şâfiî olmak üzere Cüveynî (*el-Burhân*, II, 786) ve Râzî’nin (*el-Mahsûl*, V, 121-123) yanı sıra İbnü’l-Hâcib şarihlerinden Beyzâvî ve Sübkî de mefhûm-i muvâfakata kıyas kapsamında değerlendirmektedir (Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, II, 1035; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, III, 496-498).

¹⁰¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 412; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 86-87.

lafzî bir delalet olduğunu düşünür ve bunun kıyasî bir delalet olmadığı konusunda iki gerekçe ileri sürer. Kısaca ifade etmek gerekirse bu delalet türü, şer'î kıyastan önce de kesin bir biçimde bilinmekte olup bu siygaların bu anlamlara delaleti lafızdan dili bilen herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kıyasın aksine mefhûm-i muhâlefetin delaletinde asıl fer'e münderiç ve onun bir cüzü olabilir. Meselâ “filana bir zerre bile verme!” sözü hem bir zerre hem de daha fazlasını vermeyi yasaklar. Burada fer' zerreler, asıl ise fer'in bir cüz'ü olan “bir zerre”dir. Bu durumda asıl fer'in bir cüzü olmuş olur. İbnü'l-Hâcib kıyasta ise aslın fer'in bir cüzü olmayacağı hususunda icmâ bulunduğunu söyler. Dolayısıyla mantukun meskûtun hükmüne delaleti, akletme ile kavranan (ma'kûl) kıyasî bir delalet değil, dilsel bir delalettir. Bununla birlikte Sübkî, mefhûm-i muvâfakatın delaletinin sözün bağlamı (siyâk) ve karineler vasıtasıyla anlaşılan lafzî bir delalet olduğunu düşünen Gazzâlî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcülerde bu delalet türünün has olanı söyleyip âm olanı murad etmek nevinden mecazî bir kullanım olduğunu belirtir.¹⁰¹⁸

İbnü'l-Hâcib'e göre bu delalet türü, bilgi değeri itibariyle kat'î olabileceği gibi zannî de olabilir. Örneğin, “öf” demenin haram kılınması örneğinden olduğu gibi, mantukun hükmünün illeti ve bu illetin meskûtta varlığının kesin bir şekilde bilinmesi durumunda bu delalet türü kat'î, ikisinden birinin zannî şekilde bilinmesi durumunda ise zannî olur; Şâfiî'nin hata yoluyla öldürmenin kefaretiyle ilgili ayetten (Nisa 4/92) hareketle bu ayetin kasten öldürmede daha öncelikli olarak kefaretin gerekliliğine delalet edeceğine dair görüşü gibi.¹⁰¹⁹

Mefhumun diğer türü olan ve *delîlû'l-hitâb* diye de anılan *mefhûm-i muhâlefet*, “meskûtun anhin (söylenmeyen) hükümde mantûka (açıkça söylenene) muhalif olmasıdır.”¹⁰²⁰ Mefhûm-i muhâlifi bütün türlerini kapsayacak şekilde tanımlayan İbnü'l-Hâcib'e ait bu tanımın, *el-Burhân şârihi Mâzerî*'nin yaptığı tanımla benzer olduğu dikkat çeker.¹⁰²¹

Mefhûm-i muhâlefetin geçerli olabilmesi için kabul edenlerce bazı şartlar ileri sürülmüştür. Buna göre, (1) “meskûtun anhdâ (söylenmeyende) evleviyet ve müsavatın ortaya çıkmaması” gerekir. Daha net bir ifadeyle meskûtun anhdâ olan hüküm, mantûkta olan hükümden evlâ veya ona denk olmamalıdır. Şayet böyle olursa meskûtun anhdâ hükmün sübutu lafzın delaleti veya kıyasla olacağından bu mefhûm-i muvâfakat olur. (2) Mantûk, “mahrec-i ağleb/-i mu'tâd” (yaygın olan durum) üzere cari bir söz olmamalıdır.¹⁰²² Zira mahrec-i ağleb üzere cari bir söz olursa meskûtun anhdâ hükmü nefyetmez. (3) Mantûk, bir soruya cevap olarak veya (4) bir hadiseden dolayı

¹⁰¹⁸ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, III, 1200-1202; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 163-166; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 492-498.

¹⁰¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 939-940; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 166.

¹⁰²⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 148; a.mlf., *Muhtasar*, II, 941; [ومفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم]

¹⁰²¹ Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, s. 333; [ومنه ما يدل على أن المسكوت عنه مخالف للمنطوق به في الحكم]

¹⁰²² Meselâ, [وَرَبَّانِيكُمْ الَّتِي فِي خُجُورِكُمْ] “yanınızda olan üvey kızlarınızla da evlenmek size haram kılındı.” (Nisa 4/23) ayetinde geçen “yanınızda olan/evlerinizde bulunan” kaydı, âdet (olağan durum) gereği, yani üvey kızların genellikle üvey babalarının yanında bulunmalarından dolayı zikredildiği için bu söz, mefhûm-i muhâlifi ile sair mahalde bulunan üvey kızlardan hürmeti nefyetmez. Dolayısıyla bu vasfın mefhûmunun olmadığından hareketle başka mahalde bulunan üvey kızlarla evlenmenin helal olduğu hükmü çıkarılamaz (Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 167; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 445).

söylenmiş olmamalıdır. (5) Yine mantûk, cehaletin izalesi veyahut (6) korkunun def'i için zikredilmiş olmamalıdır. Bunun dışında, mantûkun özellikle belirtilmesini (*tahsîs bi'z-zikr*) gerektiren bir sebebin varlığından dolayı olmamalıdır.¹⁰²³ Hâsılı, mantûkun özellikle zikredilmesinden hükmün, meskûtun anıhden nefyedilmesi dışında bir fayda söz konusu olmamalıdır. Şayet böyle olmaz, hükmün nefyedilmesinden başka bir fayda ortaya çıkarsa o zaman mefhûm-i muhâlefet gerçekleşmiş olmaz.¹⁰²⁴

İbnü'l-Hâcib, mefhûm-i muhâlifetin türlerinden icmalen bahsettikten sonra herbirini müstakil olarak tafsili şekilde ele alır. Mefhûm-i sıfat, âm lafzın bir vasıfla kayıtlanmış olması¹⁰²⁵ veyahut hükmün bir şeyin iki vasfından birine bağlanmasının, geri kalan diğer vasıfta o hükmün geçerli olmadığına delalet etmesidir.¹⁰²⁶ İbnü'l-Hâcib öncelikle mefhûm-i sıfatı kabul ve reddedenlerin isimlerine değinir. O, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî ve Cüveynî'nin¹⁰²⁷ de aralarında bulunduğu pek çok âlimin mefhûm-i sıfatın hüccet olduğu görüşünü kabul ettiklerini, buna karşın Ebû Hanîfe, Bâkılânî, Gazzâlî ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun ise onun hücciyetini reddettiklerini, Ebû Abdullah el-Basrî'nin ise bir ayırıma giderek (hitaba müteallık olan sıfatın beyan veya talim amacıyla gelmesi ya da söylenmeyen hükmünün söylenene dâhil olması gibi) bazı durumlarda onu hüccet kabul ettiğini belirtir. Öte yandan mefhûmü's-sıfayı hüccet kabul etmediği anlaşılan Âmidî'nin bu görüşüne muttali olduğu halde belirtme ihtiyacı duymaz.¹⁰²⁸ Buna karşılık açıkça belirtmemekle birlikte kendisinin ise mefhûmü's-sıfatın hüccet olduğu görüşüne meylettği söylenebilir. Devamında da kabul ve reddedenlerin dayandıkları gerekçelere ve bunlara yapılan itirazlara yer verir, fakat bunlarla ilgili genel bir değerlendirmede bulunmaz.

Mefhûm-i şart, hükmün belirli bir şarta bağlanmış olmasının, şartın ortadan kalkmasıyla söz konusu hükmün de ortadan kalkmasına delalet etmesidir.¹⁰²⁹ Mefhûm-i şart, mefhûm-i sıfattan daha güçlüdür (akvâ). Bu nedenle, mefhûm-i sıfatı kabul edenlerin tamamı aynı zamanda mefhûm-i şartı da kabul eder. Bununla birlikte bazı usulcülerin mefhûm-i sıfatı reddettikleri halde mefhûm-i

¹⁰²³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 148; a.mlf., *Muhtasar*, II, 944-948; ayrıca bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, III, 1204-1206; Rükneddin, *Hallu'l-'ukad*, I, 443-446; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 167.

¹⁰²⁴ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, III, 1206.

¹⁰²⁵ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, III, 1204; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 445.

¹⁰²⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 450; Mefhûm-i muhâlefetin bu türüne verilen en yaygın örnek “Sâime (senenin çoğunu otlaklarda geçiren) koyunda zekât vardır” hadisidir. Burada “koyun” lafzı âm olup zekâtın varlığı hükmü, koyunun “sâime” vasfına bağlanmıştır. Kabul edenlere göre bu söz, mefhûm-i muhalifi ile sâime vasfının bulunmadığı malûfede (besi koyunlarda) zekât olmadığına delalet eder. Onlara göre şayet burada lafzın muhâlefeye delaletinin bulunmadığı, dolayısıyla da malûfe koyunlarda zekât olmadığına anlaşılmadığı iddia edilirse burada sâime vasfının özellikle belirtilmesinin bir anlamı olmaz.

¹⁰²⁷ Cüveynî İbnü'l-Hâcib gibi kimi usulcülerce mefhûmü's-sıfayı kabul edenler, Râzî ve takipçileri gibi kimi usulcülerce de onu reddedenler sırasında zikredilir. Ancak Sübkî'nin de belirttiği gibi Cüveynî, ne mefhûm-i sıfatı mutlak olarak kabul etmekte, ne de onu tamamen inkâr etmektedir. *el-Burhân*'da tercih ettiği görüşe göre o, sıfatın münasip bir vasıf olması halinde mefhûmunun olduğunu ve hüccet kabul edildiğini, aksi takdirde, (yani münasib olmaması halinde ise) hüccet olmadığını savunmaktadır. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 504-506, 533-534; krş. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 466-467.

¹⁰²⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 108-110.

¹⁰²⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 272; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 475.

şartı kabul ettikleri görülmektedir.¹⁰³⁰ Öte yandan Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdullah el-Basrî, Eş'arî usulcülerden Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî'nin¹⁰³¹ aksine çok açık olmamakla birlikte Râzî¹⁰³² gibi İbnü'l-Hâcib'in de bu görüşü savunduğu ileri sürülebilir /şartın mefhumunu kabul ettiği söylenebilir.

Mefhûm-i gâye, hükmün bir gayeye bağlanmış olmasıdır.¹⁰³³ Şârihlerden İcî gâyenin mefhumunun şartın mefhumundan daha güçlü (akvâ) olduğunu belirtir.¹⁰³⁴ Bundan dolayı sıfat ve şartın mefhumunu kabul edenlerin yanı sıra genel olarak bunları reddeden Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Gazzâlî gibi usulcüler dahi gayenin mefhumu olduğu görüşündedirler.¹⁰³⁵ Bu konuda Âmidî diğerlerinden ayrılarak gâyenin de mefhumu olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁰³⁶ Hükmün bir isme bağlanması demek olan mefhûm-i lakab usulcülerin ezici çoğunluğunda olduğu gibi İbnü'l-Hâcib'e göre de hüccet değildir/merduddur. Buna göre hükmün bir isme bağlanması, ismin dışında kalanlarda bu hükmün bulunmadığı anlamına gelmez/delalet etmez.¹⁰³⁷ İbnü'l-Hâcib mefhumla ilgili son olarak *mefhûm-i hasr* konusu üzerinde durur. Hasr yolları birçok ise de, o burada yalnızca "innemâ" (إنما) edatı ile yapılan hasrı ve müptelanın habere hasrı konularını ele alıp bunların mefhumunun olup olmadığını tartışır. Bununla birlikte bu konuda açıkça bir görüş belirtmez.¹⁰³⁸

4.8. Nâsih-Mensuh

İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*'da Kitap, Sünnet ve İcmâ ile ilgili müşterek bahisleri işledikten sonra bunlardan yalnızca ilk ikisini ilgilendiren ortak konular üzerinde durmakta ve *nesih* konusunu bu kısımda incelemektedir. Bir mukaddime ile toplamda on yedi meselenin yer aldığı nesih başlığı altında neshin mahiyeti, inkârcılara karşı isbatı, imkân ve vukûu, mahalli, neshi bilmenin yolları, nâsih ve mensûh gibi konular ele alınmaktadır. İbnü'l-Hâcib, "nesih" kelimesinin sözlük anlamına ilişkin olarak *izâle* ve *nakil* olmak üzere başlıca iki anlama geldiğini belirtir.¹⁰³⁹ Terim anlamına gelince, bu konuda usulcüler arasında görüş ayrılığının olduğu ve bunun da esasen neshin *kaldırma* (ref') mı yoksa *beyan* mı olduğu konusundaki anlayış farklılığından kaynaklandığı görülür. Nitekim özellikle Hanefî usulcülerin neshin hakikatinin beyan olduğu görüşünü savunduğu ve neshi, hükmün müddetinin sona ermesini beyan şeklinde tanımladığı; buna karşılık aralarında Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcülerin de bulunduğu çoğu Eş'arî bilginin ise neshin hakikatinin ref' (kaldırma)

¹⁰³⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 961-962; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 188; Konevî, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, II, 90b.

¹⁰³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 438; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 110-111; Konevî, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, II, 90b.

¹⁰³² Râzî, *el-Mahsûl*, II, 122-128.

¹⁰³³ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1228.

¹⁰³⁴ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 192; Celâl, *Belâğü'n-nühâ*, II, 401.

¹⁰³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 442-443; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 962-963; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 5-7.

¹⁰³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 116.

¹⁰³⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 849, 963-964; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 337, 456.

¹⁰³⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 964-969.

¹⁰³⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 970.

olduğu görüşünde ısrar ettiği ve bu anlayışa uygun bir tanım geliştirdiği görülmektedir.¹⁰⁴⁰ İbnü'l-Hâcib'in benimsediği yaklaşım da bu şekildedir. Nitekim neshi, dildeki anlamı ile terim anlamı arasında semantik bir bağ kurarak “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delil ile kaldırılması (ref’)” [رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر] şeklinde tanımlayan İbnü'l-Hâcib’e göre nesh, bazılarının iddia ettiği gibi önceki hükmün müddetinin sona erdiğinin açıklanması değil, bizzat sabit olan ve haddizatında sürekli olan önceki hükmün zaman bakımından sonra gelen bir hüküm ile yürürlükten kaldırılmasıdır.¹⁰⁴¹

Tanımda geçen kayıtlar ile ilgili İbnü'l-Hâcib'in yaptığı açıklamalara göre, aslî hükmün (ibâha-i asliyenin) sonra gelen şer’î bir delille ortadan kalkması, nesh olarak değerlendirilmez. Yine şer’î bir hükmün, gaflet, uyku ve ölüm gibi bir durumdan dolayı ortadan kalkması da nesh olarak adlandırılmaz. Ona göre tanımda “sonra gelen” (müteahhir) kaydına yer verilmesinin nedeni ise şer’î hükmün istisnâ, gâye ve şart gibi kendisine bitişik olarak gelen, ancak zaman bakımından sonra olmayan şer’î bir delille ortadan kalktığı durumlardan kaçınmak içindir. Neshi ref’ olarak tanımlayanlara karşı, “hükmün Allah’ın kadîm kelâmı olduğu, kadim olanın ise ortadan kalkmasının tasavvur olunamayacağı” şeklinde bir itiraz ileri sürülmüştür. İbnü'l-Hâcib’e göre tanımda geçen “hüküm” ile kastedilen kadîm hitap ve bunun taalluku değil, mükellef hakkında hâsıl olan hükmün, gelecekte mükellef hakkında sabit olmadığıdır. Dolayısıyla bu durumda hükmün kadîm olduğu, kadim olanın ise ortadan kalkmasının mümkün olmayacağı şeklinde bir itirazın ileri sürülmesi yersizdir. Çünkü bir şey mükellef hakkında vâcib kılındıktan sonra diğer bir nass ile haram kılınırsa, artık o şeyin vücubiyeti ortadan kalkmış olur; tıpkı akla bağlı olarak şart koşulan vücubiyetin aklın ortadan kalkması halinde kesin olarak ortadan kalkması gibi.¹⁰⁴²

İbnü'l-Hâcib fukahânın neshi hüküm ve taallukunun kadîm olduğu gerekçesiyle mahzurlu gördükleri “kalkma/kaldırma” anlamındaki *ref’* yerine “sona erme” anlamına gelen *intihâ* ile tanımlamalarının bir anlamının olmadığını, çünkü *sona ermenin* de *kalkma* ile aynı anlama geldiğini belirtir. Ona göre mükellef hakkında vücub ifade eden hükmün süresinin sona ermesi, hükmün onun hakkında baki olmasına aykırıdır. Nesihteki ref’ (kalkma/kaldırma) anlamı da budur. Dolayısıyla bunlardan biri mahzurlu kabul edildiği takdirde diğerinin de mahzurlu olduğu sonucuna varılır. Yine ona göre şayet fukahânın neshi ref’ olarak tanımlamaktan kaçınmaları, neshin gelecek zaman açısından müessir olması, dolayısıyla hükmün gelecek ile olan ilişkisinin kaldırmayı imkânsız kılacağı gibi bir gerekçeden dolayı ise bu durumda, onların tıpkı Mu‘tezile gibi emredilen bir fiilin, amel edilmeden yani, henüz bu emre uyma imkânı bulmazdan önce neshini men‘etmeleri lazım gelir. Çünkü fukahaya göre hükmün amel edilmeden önce neshi caizdir. Yok, eğer bundan kaçınmalarının

¹⁰⁴⁰ Tüsterî, *Mecma‘u‘d-dürer*, IV, 1247; Sübkî, *Ref‘u‘l-hâcib*, IV, 38.

¹⁰⁴¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 971, 973. İbnü'l-Hâcib'in kendisinin sarîh bir ifadesi bulunmamakla beraber yaptığı açıklamalardan hareketle Hanefî fakîhi Muhibullah el-Bihârî, İbnü'l-Hâcib'in usulcüler arasındaki neshin beyan mı yoksa ref’ mi olduğu şeklindeki bu tartışmanın lafzî olduğu görüşünde olduğunu söyler (Leknevî, *Fevâtihu‘r-rahâmât*, II, 63).

¹⁰⁴² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 154; a.mlf., *Muhtasar*, II, 971; Tüsterî, *Mecma‘u‘d-dürer*, IV, 1247-1249; Ruhûnî, *Tuhfetü‘l-mes‘ûl*, III, 368-369.

gerekçesi neshin, süreklilik arzettiği düşünülen bir hükmün gelecek zamanla olan ilişkisinin müddetinin açıklanması ise bununla zaten söz konusu hükmün ortadan kalktığını (zevâl) da itiraf etmiş olurlar.¹⁰⁴³ Çünkü beyandan sonra hükmün gelecek zamanla olan ilişkisinin devam etmesi mümkün değildir.¹⁰⁴⁴

İbnü'l-Hâcib, neshin hakikatini bu şekilde ortaya koyduktan sonra önceki usulcülerden Cüveynî, Bâkılânî (Gazzâlî), fukaha ve Mu'tezile'ye ait dört farklı nesih tanımına yer vererek bunlara karşı birtakım itirazlar yöneltilir.¹⁰⁴⁵ Ancak bu tanımlar içerisinde yakın takipçisi olduğu Âmidî'nin "nesih, şâri'in, önceki şer'î hitap ile sabit olan hükmün devamına engel olan hitabından ibarettir" şeklindeki nesih tanımına¹⁰⁴⁶ hiçbir şekilde temas etmemesi dikkat çeker. İbnü'l-Hâcib'in önceki usulcülerin tanımlarından istifade etmekle birlikte, bunlara yöneltilen itirazları da dikkate alarak kendi özgün nesih tanımını oluşturduğu ve neshi kendisinden sonraki çoğu usulcünün benimseyeceği şekilde daha kısa ve özlü bir ifadeye kavuşturduğu söylenebilir.

İbnü'l-Hâcib neshin aklen mümkün, şer'an vaki olduğunu ve bu konuda icmâ oluştuğunu; neshin imkânı konusunda Yahudilerin ehl-i şer'e (Müslümanlara) muhalefet ettiğini, vukuû konusunda ise bilinen tek aykırı görüşün Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö. 322/934) geldiğini söyler. Ona göre Yahudilerin iddiasının aksine nesih aklen imkânsız değildir. Onların bu konudaki çeşitli şüphelerine yer vererek ileri sürülen argümanları tartışmış ve bunları cevaplamıştır. Bu bağlamda dile getirilen yaygın itirazlardan birisi neshin bedâyı gerektireceği iddiasıdır. İbnü'l-Hâcib bu iddiaya karşı *bedân*ın "önceden gizli, kapalı olanın sonrasında açığa çıkması" anlamına geldiğini, bunun ise Allah hakkında mümkün olmadığını, zira O'nun önceden bilmediği bir şeyin sonradan ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla neshin Allah'ın ilmi dâhilinde gerçekleşmekte olduğunu ve bedâyı yol açmadığını belirtir. Ebû Müslim'in neshin vaki olmadığına dair iddiasına karşı ise Hz. Peygamber'in şeriatının önceki şeriatları kendine aykırı olan hususlarda neshettiği konusunda sahabenin ittifak halinde bulunduğunu, dolayısıyla sözü edilen bu iddianın sahabe icmâna aykırı olduğunu savunur.¹⁰⁴⁷ Ona göre neshin vâki olması aynı zamanda onun imkân dâhilinde olduğunu gösterir.

İbnü'l-Hâcib'e göre, Mu'tezile, Sayrafî ve bazı Hanbelîlerin iddiasının aksine bir fiilin, eda vaktinden önce neshi caizdir. Mesela Şâri, "Bu sene haccedin" deyip, daha sonra, Arefe gününde henüz hac eda edilmeden önce "Haccetmeyin" diyebilir. Zira teklif amelden önce gerçekleştiğine

¹⁰⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 971, 973; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1063, 1066; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 287; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 500.

¹⁰⁴⁴ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1256.

¹⁰⁴⁵ Bu itirazlar için bk. İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 154; *Muhtasar*, II, 972-973.

¹⁰⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 100.

¹⁰⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 154-156; *Muhtasar*, II, 973-980; Şârih İsfahânî, İbnü'l-Hâcib'in Ebû Müslim el-İsfahânî'nin muhalefetine rağmen neshin vukuû konusunda icmâ iddiasında bulunmasının iki anlama hamledilebileceğini; bu konudaki icmân ya Ebû Müslim'in inkârından önce mevcut olduğunu ya da bunun İbnü'l-Hâcib'in benimsediği anlayışa göre icmâ olduğunu belirtir. Zira ilgili bölümde de geçtiği üzere İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımına göre tek bir kişinin muhalefeti icmâa zarar vermez (İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 503).

göre, tıpkı yapma imkânı bulmazdan önce teklifin ölümle ortadan kalkmasının caiz olması gibi neshinin de caiz olması gerekir. Yine ona göre bir hükmün yerine başka bir hüküm (bedel) konulmaksızın veya yerine daha ağır bir hüküm konularak neshi caizdir. Nitekim kurban etlerini saklama yasağı ile ilgili nesih, yerine bedel olacak bir hüküm getirilmeksizin gerçekleşmiştir; diğer taraftan başlangıçta oruç tutma ile fidye verme arasındaki muhayyerlik hükmü, yerine orucun tek alternatif olarak belirlenmesi suretiyle daha ağır bir hüküm getirilerek neshedilmiştir. Neshedici hükmün mensûhtan daha hafif ya da ona denk olması halinde ise neshin caiz olduğu konusunda ulema ittifak halindedir.¹⁰⁴⁸ Ayrıca bir ayetin, tilaveti ve hükmü birlikte neshedilebileceği gibi hükmü devam ettiği halde sadece tilaveti veya sadece hükmü de neshedilebilir. İbnü'l-Hâcib'e göre bu, aklen mümkün ve şer'an vâkidir de. Nitekim Ömer b. Hattab'ın nazil olanlar arasında bulunduğunu söylediği "Muhsan erkek ve kadın (şeyh ve şeyha) zina ettiğinde, onları Allah'tan bir ceza olarak mutlaka recmedin." sözünü hükmün bâki kalıp tilavetin mensuh olması durmuna örnek olarak zikreder.¹⁰⁴⁹

Kur'an'ın Kur'an ile; mütevatir haberin mütevatir ile; âhâd haberin gerek mütevatir gerekse de haber-i vâhid ile neshi caizdir. Mütevatir haberin âhâd haberle neshinin vukuu konusunda, usulcülerin çoğunluğu gibi İbnü'l-Hâcib de âmm olan mütevatir haberin hâs olan âhâd haber ile tahsisinden farklı olarak buna karşı çıkmıştır. Çünkü tahsis çatışan iki delil arasında beyan ve cem' işlevi görmekte iken nesih daha ziyade mensuh ile sabit olanı ortadan kaldırmakta ve iptal etmektedir. İbnü'l-Hâcib Sünnetin Kur'an ile neshinin cevazı konusunda usulcülerin kahir ekserisinin (cumhur) hemfikir olduğunu, Şâfiî'den ise bu konuda iki görüş bulunduğunu kaydeder. Sünnetin Kitap ile neshedilemeyeceği iddiasına karşı Beyt-i Makdis'e yönelmenin sünnetle sabit bir hüküm olduğunu, ancak Kur'an ayeti ile neshedildiğini vurgular. Yine Şâfiî'nin aksine,¹⁰⁵⁰ usulcülerin çoğunluğu gibi o da Kur'an'ın mütevatir haber ile neshini caiz görür. İcmâ ile sabit olan hüküm ise nâsih olamayacağı gibi mensûh da olamaz. Kıyasın neshedilmesi hususunda zannî kıyas ile kat'î kıyas arasında ayırımı giden İbnü'l-Hâcib'e göre, zannî olan kıyas tıpkı icmâ gibi ne nâsih ne de mensûh olur. Kat'î olan kıyasa gelince, böyle bir kıyasla sabit olan hükmün Hz. Peygamber hayatta iken kendisi gibi kat'î bir delille neshedilebileceğini, ancak bu hükmün neshedildiğine dair delilin Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bilinmesi halinde, bunun önceki hükmün Hz. Peygamber zamanında neshedildiğine delalet edeceğini ifade eder. Yine ona göre, kıyasta aslın hükmünün nesholunması hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden illetin muteberliliğini geçersiz kıldığından fer'ın hükmünü de ortadan kaldırmış sayılır.¹⁰⁵¹

Diğer taraftan İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği görüşe göre asıl nassın nesholunması o nassın fehvâsı ile sabit olan anlamın nesholunmasını gerektirmez; ancak fehvâ ile sabit olan anlamın

¹⁰⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 156-159; *Muhtasar*, II, 981-992.

¹⁰⁴⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 159; *Muhtasar*, II, 992-995; ayrıca bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 69-70.

¹⁰⁵⁰ Şâfiî'nin bu konudaki görüşü ile ilgili bir değerlendirme için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 93-98.

¹⁰⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 160-162; *Muhtasar*, II, 997-998, 1002-1015, 1017.

nesholunması asıl anlam nesholunmaksızın imkânsızdır. Buna göre ana babaya “öf” deme (*te’fîf*) konusundaki haramlık hükmünün nesholunması, dövme konusundaki haramlık hükmünün neshini gerekli kılmaz. Zira dövme konusundaki haramlık hükmü devam ettiği halde, te’fîfin caiz olması mümkündür. Dolayısıyla daha hafif olanın caiz oluşu, daha ağır olanın cevazını lüzumlu hale getirmez. İbnü’l-Hâcib bu bağlamda dile getirilen fehvânın asıl anlama (mantûk) tâbi ve onun fer’î olduğu, dolayısıyla asıl anlamın ortadan kalkmasının ona tabi olanın da ortadan kalkmasını gerektireceği şeklindeki itiraza cevap olarak fehvâ ile sabit olan anlamın asıl anlama hüküm yönünden değil, delalet yönünden tabi olduğunu, bu durumda delaletin ise devam etmekte olduğunu ifade eder.¹⁰⁵²

Nass üzerine ziyadenin nesh sayılıp sayılmayacağı meselesi ile ilgili farklı görüş ve değerlendirmelere temas ettikten sonra kendi kanaatini ortaya koyan İbnü’l-Hâcib’e göre, bu durumda sabit olan önceki şer’î hükmün şer’î bir delille ortadan kaldırılması söz konusu ise bu nesihtir. Çünkü neshin hakikati, bu şekilde bir kaldırmadır. Tersi olursa, yani yapılan ziyadenin şer’î bir hüküm olmaması yahut böyle olmakla birlikte bunun şer’î bir delille gerçekleşmemesi halinde ise bu nesihtir.¹⁰⁵³ İbnü’l-Hâcib’in bu konuda Mu’tezilî usûlcü Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ile aynı görüşte olduğu görülürse¹⁰⁵⁴ de ondan farklı olarak sabah namazının iki rekât farzına iki rekât ziyade yapılmasının nesihtir sayılacağı kanaatindedir. Ayrıca ona göre zina yapana verilecek celde şeklindeki had cezasına ek olarak sürgün (tağrîb) cezasının getirilmesi de nass üzerine ziyade olup, bu nesihtir.¹⁰⁵⁵ Yine Gazzâlî’nin farklı olarak İbnü’l-Hâcib’e göre, Yaratıcı’nın kulları mükellef tuttuktan sonra bu tekliflerin tamamını neshetmesi mümkündür.¹⁰⁵⁶

Sonuç olarak İbnü’l-Hâcib’in nesihtir konusuna yaklaşımında dikkat çeken en önemli husus, hemen hemen her meselede “bu konuda tercihe şayan olan görüş şudur” (el-muhtâr kezâ) diyerek konuyla ilgili kendi kanaatini açıkça serdetmesidir. Bu durum onun kendi dönemine kadar gelen usul birikiminin bütününe yeniden gözden geçirmesi konusundaki başarısını göstermesi bakımından önemli olduğu kadar, aynı zamanda *el-Muhtasar*’ın da önceki kuşaklardan tevarüs edilen bu birikimden değerlendirme ve yapılan tercihler sonucu oluşturulduğunu göstermektedir.

5. Kıyas

5.1. Kıyasın Tanımı ve Mahiyeti

İbnü’l-Hâcib, *el-Muhtasar*’da “sem’î deliller” başlığı altında Kitap, Sünnet ve icmâ delillerini ve bunlara ilişkin ortak konuları inceledikten sonra, kıyas konusunu ele alır. Konuyu tıpkı

¹⁰⁵² İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1015-1016; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, IV, 1318-1320.

¹⁰⁵³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 164; *Muhtasar*, II, 1019-1022, 1023; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, II, 566-574.

¹⁰⁵⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 437-447; ayrıca bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, II, 1113.

¹⁰⁵⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1019-1022; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 336-338.

¹⁰⁵⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1023.

Âmidî gibi bir mukaddime ve beş baba ayırarak işler.¹⁰⁵⁷ Mukaddime kısmında kıyasın tanım ve mahiyetini ortaya koyduktan ve rükünlerini açıkladıktan sonra birinci bâbda rükünlerle ilgili şartları inceler.

İbnü'l-Hâcib kıyası Âmidî'nin tanımına¹⁰⁵⁸ oldukça benzer bir şekilde tarif eder. Ona göre *kıyas*, “asıl hükmünün illeti bakımından fer'in asıla eşit olmasıdır” [مساواة فرع لأصل في علة حكمه].¹⁰⁵⁹ Şârih Beyzâvî tanımdaki unsurlarla ilgili *asıl* ve *fer* ile mevcut olsun ya da olmasın epistemolojik olarak bilinebilen şeylerin; *illet* ile ise hakikatte (nefsü'l-emrde) illet olan şeyin kastedildiğini belirtir.¹⁰⁶⁰ Bu, *muhattie* denilen ve her müctehidin görüşünde isabet etmeyeceğini, içlerinden sadece birinin musîb olacağını savunan usulcülere göre yapılmış bir tanım olup, esasen sahih olan kıyası tarif eder. Çünkü tanımdaki “eşitlik” (*müsâvat*) ifadesi ile kastedilen şey, eşitliğin bu işlemi yapanın gözünde değil, hakikatte (nefsü'l-emrde) bulunmasıdır. Buna göre, kıyas işleminde bu işlemi yapana göre, onun nazarında bir eşitlikten bahsedilse bile dış dünyada kurulmuş bir eşitlik yoksa bu fasit kıyastır. Dolayısıyla muhattie ekolüne mensub usulcüler fer'in asla hakiki anlamda eşit olmasını şart koşmuşlardır.¹⁰⁶¹ Yeri gelmişken İbnü'l-Hâcib'in içtihadın hükmüyle ilgili her müctehidin içtihadında isabet edip etmediği tartışmasında muhattie grubunda yer aldığı söylenmelidir.¹⁰⁶² İbnü'l-Hâcib'e göre, her müctehidin görüşünde isabet ettiğini savunan usulcüler (*musavvibe*) yukarıdaki tanımın kendi bakış açılarına göre doğru olması için mezkûr tanıma ayrıca “müctehidin nazarında” veya “müctehide göre” şeklinde bir ilavede bulunmalıdır. Çünkü musavvibeye göre sahih kıyasın şartı, eşitliğin hakikatte kurulmuş olup olmaması değil, bilakis bunun müctehidin nazarında, bu işlemi yapan kişiye göre kurulmuş olmasıdır. Dolayısıyla eşitlik gerçekte olmasa da yapılan işlem kıyas olmaya devam eder. Hatta böyle bir işlemde örneğin gerçekte illet olmayan bir vasfın illet olarak vehmedildiği gibi bir hatanın yapıldığı ortaya çıksa ve buna binaen müctehidin ulaştığı bu hükümden rücu etmesi gerekse dahi bu işlem, kıyastır ve sahihtir.¹⁰⁶³ Muhattie ekolüne mensub usulcülere göre ise tanıma bu şekilde bir ilavede bulunmaya gerek yoktur. Çünkü bu, sahih kıyasın tarifidir. Şayet sahih kıyasın yanı sıra fasit kıyası da tanıma dâhil etmek istersek bu durumda kıyası, “hükümün illeti bakımından fer'in asıla benzetilmesi (*teşbih*)” şeklinde tanımlayabiliriz.¹⁰⁶⁴

İbnü'l-Hâcib'e ait yukarıdaki tanıma, bir şeyin illet bakımından değil de ona delalet eden câmi' vasıf açısından diğer bir şeye eşit olması demek olan *delâlet kıyası* ve asıl ve fer'in illet

¹⁰⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 167.

¹⁰⁵⁸ Nitekim kıyası, “asıl ile fer'in, asıl hükmünden istinbat edilen illette birbirine eşit olmasından ibarettir.” şeklinde tanımlayan Âmidî, yaptığı tanımın efrâdını câmi' ve ağıyârına mâni' bir tanım olduğunu, ayrıca maksadını ifade etmede yeterli olan bu tanımın kendinden önceki usulcülere ait diğer bazı tanımlara yöneltilen itirazlardan hali olduğunu ifade eder (Âmidî, *el-İhkâm*, III, 174).

¹⁰⁵⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 1025-1026.

¹⁰⁶⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfham*, III, 1140.

¹⁰⁶¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 279; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 6.

¹⁰⁶² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1222; İbnü'l-Hâcib bu konuyla ichtihad bahsinde temas edeceğinden ilgili bölüme bakınız.

¹⁰⁶³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1027; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1339; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 279.

¹⁰⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1025-1027; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 6; *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1340.

bakımından farklı olmaları sebebiyle, aslın hükmünün çelişğinin (*nakîz*) fer'e verilmesi anlamına gelen *kıyas-ı aks* denilen kıyas türlerini içine almadığı için mün'akis olmadığı yani, efrâdını câmi' olmayan eksik bir tanım olduğu gerekçesiyle itirazda bulunulmuştur. İbnü'l-Hâcib bu iddiaları kabul etmez ve söz konusu itirazları cevaplar. Örneğin ilk itirazla ilgili olarak o, delâlet kıyasının gerçek anlamda bir kıyas olmadığını, böyle olsa bile bu kıyas türünde illette zımnen bir eşitlikten bahsedilebileceğini ifade eder.¹⁰⁶⁵

Kıyasın mahiyetiyle ilgili önceki döneme ait pek çok tarife yer veren İbnü'l-Hâcib, tıpkı Âmidî gibi¹⁰⁶⁶ bu tanımları yetersiz bulmakta ve tenkit etmektedir. Nitekim ona göre kıyasın, “salt düşünme (*nazar*) yoluyla elde edilen bilgi”, “doğruya ulaştırıcı delil”, “doğruyu elde etme hususunda olanca gücü harcamak” şeklinde tanımlanması kabul edilemez. Bu tanımlar içerisinde özellikle Şâfiî-Eş'arî usulcüler arasında yaygın olarak benimsenen Bâkîllânî'ye ait kıyas tarifini daha uygun (*hasen*) bulmakla birlikte bu tarifin de bazı yönlerden yetersiz kaldığını düşünmekte ve bunlara işaret etmektedir.¹⁰⁶⁷ Âmidî Bâkîllânî'nin tanımına yöneltilen eleştirileri verdikten sonra bunlara teker teker cevap vermişse de¹⁰⁶⁸ anlaşılan onun bu cevapları İbnü'l-Hâcib'i ikna edememiştir.¹⁰⁶⁹

5.2. Kıyasın Rükün ve Şartları

Kıyas “hükmün illetinde fer'in asla eşitliği” demek olduğuna göre kendisiyle mahiyetinin tamamlanacağı ve hakikatinin sabit olacağı birtakım unsurlarının bulunması gerekir. İbnü'l-Hâcib kıyasın rükünleri olarak *asıl*, *fer'*, *aslın hükmü* ve *câmi' vasıf* (illet) gibi unsurları göstermektedir. Bazı usulcülerin rükün olarak gördüğü *fer'in hükmü* İbnü'l-Hâcib'e göre rükünden ziyade kıyas işleminde ulaşılan sonuc olmaya daha uygundur.¹⁰⁷⁰

Kıyasın unsurları değişik bakış açılarına göre tanımlanmıştır. Fukahanın ekserisi *aslı*, “kendisine benzetme yapılan (*müşebbehun bih* olan) hükmün mahalli” olarak tanımlarken, mütekellimîn onu “aslın hükmüne delalet eden nas”, bazıları da “aslın hükmü” olarak tanımlamışlardır. Buna göre *fer'* de “benzetilen hükmün (*müşebbeh*) mahalli” veya “fer'in hükmü” anlamına gelir. İbnü'l-Hâcib'e göre asıl ile ilgili bu tartışma lafzî olup, bu tariflerden her biri aslın tarifi olmaya uygundur. Çünkü asıl esasında “kendisine başkasının dayandığı şey” veya “başkasına ihtiyaç duymayan şey” demek olup bu anlamlar mezkûr tariflerin hepsinde mevcuttur.¹⁰⁷¹

Kıyasın geçerli olabilmesi için unsurlarıyla ilgili birtakım şartlar ileri sürülür. İbnü'l-Hâcib önce kıyasın unsurlarından aslın şartlarını inceler, daha sonra da illet ve fer'e dair şartlara yer verir.

¹⁰⁶⁵ Söz konusu itirazlar ve bunlara verilen cevaplarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1027--1028; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1141-1142; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 7-10; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 283-284.

¹⁰⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 228-231.

¹⁰⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 167; *Muhtasar*, II, 1029.

¹⁰⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 231-236.

¹⁰⁶⁹ Teftâzânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, III, 290-291.

¹⁰⁷⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 167.

¹⁰⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 167; *Muhtasar*, II, 1031-1032.

Buna göre, (1) aslın hükmünün şer'î bir hüküm olması gerekir. Bu, içlerinde İbnü'l-Hâcib'in de bulunduğu ve kıyasın gerek dilde (dilsel önerme ve kurallarda) gerekse de akliyyâtta (aklî/kelâmî konularda) câri olmadığını savunan usulcüler tarafından ileri sürülen bir şarttır.¹⁰⁷² (2) Aslın hükmü şer'î bir delille sabit olmalıdır (3) ve bu, mensûh bir hüküm olmamalıdır. Aksi durumda söz konusu kıyas işlevsiz olacaktır. Yine (4) asıl, bir başka aslın fer'î olmamalıdır; başka bir deyişle asıldaki hüküm kıyas yoluyla değil, nass veya icmâ ile sabit olmalıdır. (5) Aslın hükmü, kıyas yolundan ayrılarak (*ma'dûl bih an seneni'l-kıyâs*) konulmuş olmamalıdır.¹⁰⁷³ Âmidî ve onu takiben İbnü'l-Hâcib, kıyas yolundan ayrılmanın iki şekilde tezahür edeceğini ifade eder. Birincisi, hükmün illet ve mânasının akılla idrak edilememesi, ikincisi ise aslın hükmünün ibtidâen konmuş olup bir benzerinin (*nazîr*) başka bir asılda bulunmaması durumunda gerçekleşir. İkinci kısımda bu tür asılların illet ve mânası ya açık olur; mest üzerine mesih, yolculuk ruhsatları gibi veya illet ve mânası kapalı olur; diyetin âkileye yüklenmesi ve kasâmede yemin gibi. Âmidî'ye göre mânası aklen idrak edilemeyen bu birinci kısım da iki durumda gerçekleşir. İlki, tıpkı sahâbeden Hüzeyme b. Sâbit'in tek başına şahâdetinin kabul edilmesi gibi, aslın hükmünün hukukun genel ilke ve prensiplerine (istisnâî) aykırı olması, diğeri ise namazların rekâtları, zekâtların nisabı ve hadlerin miktarlarında olduğu gibi, genel ilke ve prensipten istisna edilmemekle beraber doğrudan ilk kez konmuş müstakil bir hüküm olması durumlarıdır.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla bu şekilde sabit olan hükümler başka kıyaslar için asıl olamaz. Yine İbnü'l-Hâcib, (6) aslın hükmünün mürekkep kıyastan¹⁰⁷⁵ oluşmaması gerektiğini söyler. (7) Ayrıca asıldaki hükmün delili fer'deki hükmü de içine almamalıdır. Burada dikkat çeken bir husus, zikredilen bazı şartların tikel bazı hükümleri temellendirme adına üretilmiş kurallara olduğudur.

Kıyasın en önemli unsuru olan *illet*te bulunması gereken şartlarla ilgili olarak İbnü'l-Hâcib, gerek aklî yahut hissî, gerekse örfî olsun aslın hükmünün açık (zâhir) ve muhtarib (istikrarsız) olmayan vasıflarla ta'lîl edilebileceği hususunda usulcülerin ittifak halinde bulunduklarını belirtir.¹⁰⁷⁶ Bu genel kabul gören şartı belirttikten sonra usulcüler arasında ihtilafı olan şartlar üzerinde durur. Bu şartlardan bazıları aslın illeti, bazıları da fer'deki illetle alakalıdır.

1- İbnü'l-Hâcib illeti doğrudan tanımlamaz, bunun yerine *bâis* nitelemesini kullanır. Buna göre illet, yani asıldaki hükmün kendisiyle muallel olduğu vasıf, *bâis* anlamında olmalıdır. Burada kastedilen şudur: İlet olarak tespit edilen vasıf şâriin hükmü teşrî kılarken kastettiği ve bir maslahatı gerçekleştirme yahut tamamlama veya bir mefsedeti defetme yahut azaltma şeklinde tezahür eden hikmeti de içine almalıdır. Dolayısıyla şer'an maksut olan hikmeti içermediği için illetin "emâre",

¹⁰⁷² İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 296; Tefâtânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, III, 296.

¹⁰⁷³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 168; *Muhtasar*, II, 1033-1037.

¹⁰⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 246-247.

¹⁰⁷⁵ Âmidî'ye göre *mürekkep kıyas*, aslın hükmünün nas yahut icmâ ile belirlenmemiş olması (gayr-i mansûsun aleyh ve lâ mücmeun aleyh) demek olup *aslın* ve *vasfın* mürekkep olması şeklinde iki türdür (bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 247). Sübkî'ye göre de mürekkep kıyas, kıyas yapan tarafların iki farklı illetten hareketle ya da taraflardan birinin illetin varlığını asılda kabul etmediği halde aynı hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır. Daha fazla bilgi için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 170-171; ayrıca bk. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1362-1366.

¹⁰⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 169.

“alâmet” ve “muarrif” özelliğini ön plana çıkarmaz. Çünkü ona göre illet, mahza emâre anlamında olursa hükmü tarif etmekten başka bir faydası olmaz. Öte yandan böyle bir illet aslın hükmünden istinbat edilmiş olduğundan kısır döngüye (devr) yol açar.¹⁰⁷⁷

2- Aslın illeti, hükmün konuluş gerekçesi demek olan hikmeti ihtiva eden munzabıt bir vasıf olmalıdır.¹⁰⁷⁸ Buradan tıpkı Âmidî¹⁰⁷⁹ gibi İbnü'l-Hâcib'in de zâhir (açık) ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lili caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak mahza emâreden ibaret olan, diğer bir ifadeyle gizli ve munzabıt olmayan hikmetle ta'lili caiz görmez.

3- Sübûtî hükümlerde illet yoklukla ilgili (ademî) değil, varlıkla ilgili bir şey (vücûdî) olmalıdır. Aynı şekilde yokluk, aslın illetinin bir parçası da olmamalıdır.¹⁰⁸⁰

4- Asıldaki illet mahall-i hüküm veya mahall-i hükmün cüz'ü ile kaim bir vasıf olmamalıdır. Bilindiği üzere illet müteaddî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz illet) olmak üzere iki kısımdır. Bu şart, illetin sadece asıla özgü olmayıp, başka hususlarda da benzeri bulunan müteaddî illet olması halinde geçerlidir. Hususilik taşıyan ve sadece asla özgü olduğu düşünülen illet-i kâsırda ise durum bundan farklı olup, bu tarz illetlerde hükmün mahalli ve cüz'ü hükmün illeti olabilmektedir. Kâsır illetle ta'lilin cevazı meselesindeki yaklaşımları mansûs-müstenbat kâsır illet ayrımı üzerinden değerlendiren İbnü'l-Hâcib'e göre, nass yahut icmâ ile sabit olan (mansûs) kâsır illetin caiz olduğu ittifakla sabittir. Ebû Hanîfe ve ashâbının olumsuz görüş belirtmesine karşın, usulcülerin çoğunluğu nass ve icmâ dışındaki bir yolla belirlenen kâsır illetle de ta'lilin caiz olduğu görüşündedir. İbnü'l-Hâcib'in kendisi de bu kanaattedir. Nitekim altın ve gümüşün birbiriyle mübadelesinde, bedellerin eşit ağırlıkta ve peşin olması şartına uyulmaması durumunda faiz tahakkuk etmesi hükmünü, Şafiiler gibi, bunların cevherleriyle, yani bizzat altın ve gümüş olmalarıyla (semeniyetle) açıklar. Ona göre içtihat yoluyla belirlenen (müstenbat) kâsır illette, şâri'in söz konusu vasıf sebebiyle hükmü teşri kıldığı yönünde zann-i gâlibin oluşması, tıpkı müteaddî illette olduğu gibi bu tarz illetle de ta'lilin cevazını gösterir.¹⁰⁸¹ Dolayısıyla kâsır illetle ta'lil caiz olduğuna göre hükmün ta'diyesi, yani fer'e aktarılması bir vasfın illet oluşunun şartı değildir.

5- İletinin şartlarından bir diğeri de vasfın muttarid ve mün'akis olmasıdır. Tard, vasıf var olduğunda hükmün de var olması demek olup,¹⁰⁸² vasfın “nakz”a uğramaktan uzak olduğu anlamına gelir. Literatürde tahsîsü'l-ille (iletin tahsisi) olarak da adlandırılan nakz ise, bir meselede “illet olduğu

¹⁰⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 169; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1039-1040; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 66; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 317.

¹⁰⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1040-1041.

¹⁰⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 254-255.

¹⁰⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1041-1042; Şârih İcî, sübûtî bir hükmün sübûtî bir vasıfla, ademî bir hükmün gerek ademî gerekse vücûdî bir vasıfla ta'lilinin caiz olduğunu, vücûdî hükmün ademî bir vasıfla ta'lil edilebilirliğinde ise ihtilaf edildiğini belirtir. İcî'ye göre çoğunluk bunun caiz olduğu görüşündedir. Kendisinin tercihe şayan gördüğü görüşe göre ise bu caiz değildir (İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 322).

¹⁰⁸¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 169; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1043-1045; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 364-367.

¹⁰⁸² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-işhâm*, III, 1167.

iddia edilen vasıf mevcut olduğu halde hükmün illetten geri kalması (tehalluf), bulunmamasıdır.”¹⁰⁸³ Dolayısıyla nakzin illetin ittiradını meneden bir durum olduğu söylenebilir. Usul ve cedel ilminin son derece çetrefilli meselelerinden (müşkilât-ı azîme) kabul edilen¹⁰⁸⁴ nakzın, bir vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı usulcüler arasında tartışmalıdır. İbnü’l-Hâcib bu konuda beş farklı görüşün ileri sürüldüğünü ifade eder. Buna göre bazıları nakzin her durumda illiyeti ortadan kaldıracağını ileri sürerken, bazıları da illiyeti hiçbir durumda ortadan kaldırmayacağını savunur. Bazıları ise mansûs ve müstenbat illet arasında bir ayrım yapar ve nass ile belirlenmiş illette nakzi kabul ederken, içtihat yoluyla belirlenmiş illette bunu kabul etmez yahut aksi görüşü benimser. Müstenbat illette nakzi kabul edenlerden bazısı da bunun ancak herhangi bir engel veya şartın yokluğu durumunda söz konusu olacağını savunur. Konuyu mansûs-müstenbat illet ayırımı üzerinden ele alan İbnü’l-Hâcib, yukarıdaki görüşlere kendisinin tercihe şayan bulduğu altıncı bir görüş daha ilave eder. Buna göre nakz, yani illetin mevcudiyetine rağmen hükmün yokluğu özel bir engel veya şart eksikliği sebebiyle ortaya çıkmışsa bu durumda müstenbat illette vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde mansûs illette de nas kat’î ise nakz imkânsızdır. Nas zâhir ise ve illet hâs bir delille sabit olmuşsa benzer şekilde nakz illeti geçersiz kılmaz. Yine illetin âm nassın zâhiri ile sabit olması durumunda illetin mevcut olduğu bazı yerlerde hükmün sabit olmaması illeti zedelemeyiz. Sonuç olarak nakzın, bir engel veya şartın eksikliği sebebiyle illetin hüküm doğurmadığı durumlarda illiyeti zedelediği genellikle kabul edilir. Ancak nakz hiçbir engel ya da şart eksikliği söz konusu olmaksızın ortaya çıkıyorsa bu durumda illetin varlığına rağmen ma’ûlün yokluğunun imkânsız oluşu nedeniyle bir mâni veya şart eksikliğinin takdir edilmesi gerekir. İbnü’l-Hâcib, bu kanaate, konuyu birbiriyle teâruz halinde bulunan âm ve hâssın tahsisine kıyas ederek varır.¹⁰⁸⁵

İbnü’l-Hâcib daha sonra, bir vasıfta illet olma özelliğini ortadan kaldıran yollardan “kesr” ve “nakz-ı meksûr”a temas eder ve bunları örnekler üzerinden açıklar. Buna göre *kesr*, herhangi bir meselede hüküm mevcut olmadığı halde, hükmün teşrî kılınmasının gerekçesi olan hikmetin tespit edilmesidir. *Nakz-ı meksûr* ise, birden fazla vasıftan oluşan bileşik (mürekkeb) illetin bir kısım evsafının nakze uğraması anlamına gelir. İbnü’l-Hâcib’e göre illet bir bütün olduğuna göre gerek “kesr” gerekse de “nakz-ı meksûr” illeti ortadan kaldırmaz. Ancak nakz-ı meksûrda itiraz eden kişi (muteriz), illetin diğer parçasının (vasfının) hüküm üzerinde etkisinin olmadığını (*adem-i te’sîr*)

¹⁰⁸³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 171; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, IV, 1381.

¹⁰⁸⁴ Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, IV, 191.

¹⁰⁸⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 171-173; *Muhtasar*, II, 1045-1050; Beyzâvî, *Mirsâdü’l-iḥfâm*, III, 1167-1169; Tüsterî, *Mecma’u’l-dürer*, IV, 1381-1383.

ortaya koyarsa bu durumda nakz geçerli olur.¹⁰⁸⁶ Beyzâvî, nakz-ı meksûra kesr de denildiğini,¹⁰⁸⁷ İcî ise nakz-ı meksûrun nakz ile kesr arasında bir yerde durduğunu belirtir.¹⁰⁸⁸

İlletin şartlarından bir diğeri olan *aks* veya *in'ikas*, “illet ortadan kalktığında hükmün de ortadan kalkması (*intifâ*)” demektir. İbnü'l-Hâcib'in de belirttiği gibi, “aks”ın illetin şartı olarak kabul edilmesi, bir hükmün birden fazla illetle tâlilinin mümkün olup olmadığına bağlıdır. Nitekim bunu imkânsız görenler illeti tek bir vasfa indirgeyerek illetin yokluğunun hükmün de yokluğunu gerektireceğini, illetin ortadan kalkması halinde bu vasfa bağlanan hükmün varlığını devam ettirmesinin söz konusu vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldıracağını (*kadh*) ileri sürerler. İbnü'l-Hâcib bir hükmün birden fazla illetle ta'lilini kabul ettiğinden “aks”ı illetin şartı olarak görmez. Bu bağlamda delil-medlûl ilişkisine değinerek, delilin yokluğunun medlûlün zâtının yokluğunu değil, onunla ilgili ilim veya zannın yokluğunu gerektireceğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre illet bulunmadığı halde hükmün varlığını sürdürmesi, söz konusu illetin fesadını değil, bir başka illetin varlığını gösterir. *Taaddüdü'l-ilelin* caiz oluşunu, bunun fiilen vuku bulmuş olmasına dayandıran İbnü'l-Hâcib, bu durumu aynı anda meydana gelen lems, idrar (bevl) ve gâitanın abdesti gerektirmesi ve katl (öldürme) hükmünün birden fazla illetin (kısas yoluyla katl ve riddet gibi) bulunması örnekleri üzerinden açıklayarak bununla da, birden fazla illetle ta'lilin aklen mümkün olduğunu kabul etmekle beraber bunun vaki olmadığını savunan Cüveynî'nin görüşünü reddeder. Öte yandan İbnü'l-Hâcib'e göre, ister “emâre” isterse “bâis” anlamında olsun bir illet birden fazla hükme delalet etmek üzere konulabilir.¹⁰⁸⁹

6- Asıldaki illet var olma (sübut) bakımından aslın hükmünden sonra gelmemelidir. Yine aslın illeti, kendisiyle muallel olan hükmü geçersiz kılmamalı, ayrıca nas veya icmâa aykırı olmamalıdır. Aslın illetin delili şer'î olmalı ve bu delil ister umum isterse husus yoluyla olsun fer'in hükmünü kapsamamalıdır. İstinbat yoluyla belirlenen illet, kendisine muarız olan bir vasıftan salim olmalı, nas üzerine bir ziyade içermemelidir.¹⁰⁹⁰

7- Şer'î hükmün başka bir şer'î hükümle ta'lili konusu usulcüler arasında tartışmalı olup, İbnü'l-Hâcib'e göre illetin ahkâm-ı şeriyyeden bir hüküm olması caizdir. Ancak bu durumda şer'î hükmün, şer'an maksut olan ve hükmün konulmasına yol açan hikmeti kapsayan bâis bir vasıf olması, ayrıca bir mefsedeti defetmekten ziyade aslın hükmünün iktiza ettiği bir maslahatı gerçekleştirmek üzere bulunması şarttır. Tıpkı içki (hamr) satışında necâsetin akdın butlânının illeti oluşu gibi.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1050-1053; ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 288-292; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1398-99.

¹⁰⁸⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1175-1177.

¹⁰⁸⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 352.

¹⁰⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 174-176; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1053-1059.

¹⁰⁹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1060-1063.

¹⁰⁹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1064; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 73-75.

8- Yine ona göre illetin birden fazla vasıftan oluşması, başka bir sözle mürekkebe vasıfla ta'lîl caizdir; tıpkı haksız yere ve kasten adam öldürmenin kisasın illeti oluşu gibi. İbnü'l-Hâcib illet ile ilgili geçerli şartları belirttikten sonra bazı usulcülerin ileri sürdüğü ve kendisinin kabul etmediği şartları da zikreder. Nitekim ona göre kıyasın geçerli olması için, illetin aslında varlığının kat'î bir şekilde bilinmesi şart değildir; bu hususta zan hâsıl olması yeterlidir. Aynı şekilde illetin fer' de varlığı da kesin değil, zann-ı gâlip ile bilinir. Ayrıca illetin sahabe görüşüne aykırı düşmemesi gibi bir şart da geçersizdir.

İbnü'l-Hâcib'e göre fer' de bulunması gereken şartlar ise şunlardır: 1- Fer' illet hususunda asla eşit olmalıdır. Bu eşitlik illette maksut olan vasfın türü (aynı) veya cinsi cihetinden olmaktadır. 2- Yine fer'in hükmü ayn veya cins yönünden aslın hükmüne benzemeli, ona müsavi olmalıdır. Meselâ, nikâh konusundaki küçük çocuklar üzerindeki velâyetin onların malları üzerindeki velâyete kıyas edilmesi böyledir. Buradaki benzerlik velâyetin cinsi yönündendir. 3- Hükmü bulunmaya çalışılan fer', nass ile belirlenmiş (mansûs aleyh) olmamalıdır. Aksi takdirde fer'in hükmü kıyasla değil, nasla sabit olur. 4- Fer'deki hüküm aslın hükmünden önce gelmiş olmamalıdır. Meselâ teyemmüme kıyasla abdestte niyetin şart olduğuna hükmedilmesi böyledir. Zira burada daha önce sabit olan fer' (abdest) sonradan ortaya çıkan asla (teyemmüm) kıyas edilmiştir.¹⁰⁹²

5.3. Mesâlik-i İlle: İleti Belirleme Yolları

İbnü'l-Hâcib kıyasın rükünleri ve bunların şartlarının ardından kıyas bahsinde ikinci bâb olarak illet tespit yollarını inceler. *el-Muhtasar* şârihlerinden İcî'nin de vurguladığı üzere illetin tespiti bir delile dayandırılmalıdır. Çünkü asıl ile fer' arasındaki câmi' vasfın illet oluşu haberî bir hüküm olup, zorunlu olarak bilinen şeylerden değildir. Bu yüzden inşâî bir hükümden farklı olarak bir delil ile ispat edilmesi gerekir. İleti belirlemenin sahih yolları bulunduğu gibi, sahih olduğu vehmedilen yollar da vardır.¹⁰⁹³ İbnü'l-Hâcib'e göre illeti tespit için başvurulacak sahih yollar (*mesâlik*), icmâ, nas, sebr ve taksim ve münâsebet'tir. Şebah ve deveranın (tard ve aks) ile illetin tespitinde muteber bir yol olup olmadığı ise tartışmalıdır.

1. İcmâ. Bir vasfın nasta belirtilen hükmün illeti olduğunu gösteren yolların birincisi icmâdır. Meselâ nikâh konusunda küçük çocuklar üzerindeki velayetin onların malları konusundaki velâyete kıyasında, "küçüklük" vasfının illet oluşunun icmâ ile tespit edilmesi böyledir.¹⁰⁹⁴ İcmân ilk sırada zikredilmesi, teâruz halinde tercih yapılması gerektiğinde kuvvet sıralamasında en üstün olanı icmâ yoluyla belirlenen illet olduğu içindir.

¹⁰⁹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 178; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1068-1070; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürrer*, IV, 1429-1432; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 84-86.

¹⁰⁹³ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 394; Tefâtânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 394.

¹⁰⁹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 178; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 403.

2. Nas. Bir vasfın illet olduğunu gösteren yolların ikincisi nas (Kitap ve Sünnet) olup, illete delaletinin açıklığına göre kendi içinde bir hiyerarşi bulunur. Bu hiyerarşinin en üst tarafında “sarih nas” yer alır. Sarih (açık) nas, vaz’ı itibarıyla illiyete delalet eden ve kendisinden illiyet dışında başka bir şey murad olunmayan şeydir. Naslardaki “li-illeti kezâ”, “li-sebebi kezâ”, “li-ecli”, “min-ecli”, “key”, “li-key”, “izen”, “li-kezâ”, “bi-kezâ” vb. ifadelerle zikredilen hususlar genellikle bu tür ta’lillerle alakalı olup, nasta belirtilen hükmün illetinin gösterilmesine yöneliktir.¹⁰⁹⁵ İbnü’l-Hâcib’in sarih nas şeklinde tek bir tür olarak zikrettiği bu hususlar, bazı şarihleri tarafından sarih ve zâhir nas şeklinde iki ayrı tür olarak ele alınır.¹⁰⁹⁶

İkinci sırada *tembih* ve *îmâ* gelir. Bu, nassın vaz’ı itibarıyla değil, tembih ve îmâ yoluyla, yani lafzın medlûlünün gerektirdiği bir şey ile hükmün illetini göstermesidir.¹⁰⁹⁷ Âmidî’nin tembih ve îmâyı nas’tan ayrı üçüncü bir yöntem (*meslek*) olarak vazetmesine karşın,¹⁰⁹⁸ İbnü’l-Hâcib bunları nassın altında konumlandırır. İbnü’l-Hâcib’e göre, tembih ve îmâ bir vasfın hükme mukârin olarak gelmesidir. Şayet söz konusu vasıf ya da benzeri talil amacıyla söylenmiş olmasaydı, hükmün bu vasıfla birlikte zikredilmesinin hiçbir anlamı olmazdı. İbnü’l-Hâcib burada tembih ve îmânın birkaç türüne işaret eder: a. Hükmün soruda zikredilen bir vasıf üzerine zikredilmesi; Mesela Hz. Peygamber’in, ramazan ayında oruçlu iken hanımıyla cinsel ilişkide bulunan ve kendisine gelerek “Ey Allah’ın resulü! Orucumu bozdum” diyen bedevîye “Bir köle azad et!” buyurması böyledir. Bu durumda hükmün, ilgili nasta yer alan ve konulmasında hiçbir etkisi bulunmayan diğer vasıflarından ayıklanmasına *tenkîhu’l-menât* adı verilir. b. Eğer talil için değilse, nasta zikredilmesinin hiçbir anlamı kalmayacak bir vasfın şâri’ tarafından zikredilmesi; mesela Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılıp satılamayacağı sorulunca “Yaş olan kurduğunda eksilir mi?” sorusuyla karşılık vermiş ve sahabe “Evet” diye cevap verince, “O hâlde, hayır” buyurmuştur. c. Bir soruya, o sorunun benzerini sorarak yanıt verilmesi; mesela Hz. Peygamber’in, Has’am kabilesinden bir kadının babası yerine hac yapıp yapmayacağı ile ilgili sorusu üzerine söylediği “Ne dersin, şayet babanın birisine borcu olsaydı da, sen onu ödeseydin borcunu ödemiş olmaz mıydın?” sözü bu kabildendir. d. Şâriin iki şey arasında bir vasıf sebebiyle hüküm açısından ayırım yapması; Bazen iki şey zikrolunmakla beraber, şârii tek bir vasıf zikretmek suretiyle bu iki şeyi hüküm açısından birbirinden farklı değerlendirir. Meselâ “Süvari için iki, piyade için bir hisse vardır” sözü böyle olup, bu durumda zikredilen süvarilik vasfının söz konusu hükmün illeti olduğu anlaşılır. Bu iki şey arasındaki fark bazen de sadece biri zikrolunmakla ya da gaye veya istisna yolu ile olur. Meselâ “Katil vâris olamaz.” hadisi ile “...temizlenmedikçe onlara yaklaşmayın.” (Bakara 2/222) ve “Belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması müstesnadır.”

¹⁰⁹⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 178-179; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, III, 88.

¹⁰⁹⁶ Örnek için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu’l-ifhâm*, III, 1198-1199.

¹⁰⁹⁷ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 179; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 395.

¹⁰⁹⁸ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 235.

(Bakara 2/237) ayetlerinde bu tür durumlar söz konusudur. e. Hüküm ile beraber *münâsib* bir vasfın zikredilmesi; Meselâ Hz. Peygamber'in "Kadı kızgın iken hüküm vermesin." sözü böyledir.¹⁰⁹⁹

İbnü'l-Hâcib îmâ yoluyla illetin belirlenmesinde vasıfta ayrıca "münasebet" in, yani hüküm ile vasıf arasında bir uygunluğun bulunmasının şart olup olmadığı tartışmasına temas ettikten sonra, îmâ yoluyla ta'lîlin münasebetten anlaşılması halinde bunun şart olacağını, aksi durumda ise şart olmadığını, îmânın tek başına yeterli delil sayılacağını ifade eder.¹¹⁰⁰

3. Sebr ve taksim. İbnü'l-Hâcib'e göre illeti tespit yollarının üçüncüsü, *sebr* ve *taksim*dir. Hükümün illeti nas veya icmâ yoluyla belirlenemiyorsa istinbât yoluna başvurulur. Sebr ve taksim, illetin istibât yoluyla belirlenmesi söz konusu olduğunda başvurulmuş bir yöntemdir. Nas mahallinde illet olmaya elverişli vasıflar birden fazla olabileceği için hükümde müessir olan vasfın tespiti ve illet kabul edilmesi, ancak diğer vasıflardan ayrılması ile mümkün olur. İbnü'l-Hâcib'e göre sebr ve taksim, aslında illet olması muhtemel bütün vasıfları belirleyip (hasr) ardından onları birer birer elemek suretiyle biri dışında hepsinin bâtıl olduğunu gösterme ve böylece geriye kalan vasfı illet olarak tespit etme işlemidir. Meselâ "darının buğdaya kıyasında buğdayda ribânın haramlığı hükmünün illeti olmaya uygun vasıflar ya (a) yenilebilir gıda maddesi olma (*tu'm*) veya (b) hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olma (*keyl*) ya da (c) saklanabilir gıda maddesi olma (*kût*) niteliğidir. Bu ihtimallerden "tu'm" ve "kût" vasfı geçersizdir. O hâlde ribânın illeti için uygun olan "keyl" vasfıdır" sözü bu duruma örnektir. Öte yandan Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'da bahsettiği ve "asıl ile fer' arasındaki farkın nefyedilmesi" anlamına gelen illeti tespit yöntemlerinden *tenkîhu'l-menât* da sebr yöntemiyle aynı özelliği taşır. İbnü'l-Hâcib'e göre hükümün illetini sebr ve taksim yöntemiyle araştıran müctehid aslında illet olması muhtemel vasıfların tamamını tespit eder ve ardından söz konusu vasıfları tek tek incelemek suretiyle geçersiz olduğuna kanaat getirdiği vasıfları eler ve neticede hükümün illetine ulaşır. Müctehidin illet olmaya elverişli tüm vasıfları tespit etmesi ve onları ayıklayarak bütün ihtimalleri tüketmesi mümkün olmadığından zanna tâbi olması yeterli görülür. Hasr ve iptal işlemi kesinse kıyas da kesin bilgi (kat'î) sağlayacaktır, zannî ise netice de zannî olacaktır.¹¹⁰¹

Aslında illet olabilecek tüm vasıfları tek tek sıralayıp ardından illet olmaya elverişli bulunmayanların elemeye tabi tutularak (hazf) geriye tek bir vasfın bırakılması işleminin bir yönetime dayandırılması gereklidir. İcî'ye göre bu yöntem, ilgili vasfın adem-i illiyeti konusunda zan oluşturan her şey olabilir.¹¹⁰² Burada bazı hazf yolları üzerinde duran İbnü'l-Hâcib, bu yollardan *ilgânın nefyü'l-akse*¹¹⁰³ benzetildiğini, ancak hakikatte böyle olmadığını söyler. Çünkü nefyü'l-aksde

¹⁰⁹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 179-180; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1073-1077; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 92-100.

¹¹⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1078.

¹¹⁰¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 180-181; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1079-1081; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1208, 1232; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 405.

¹¹⁰² İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 407.

¹¹⁰³ Nefyü'l-aks, vasıf bulunmadığı halde hükümün ispat edilmesidir (İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 104).

elenen vasfın hükmün illeti olmadığı ileri sürülürken ilgâda, geriye kalan vasfın hükmün müstakillen illeti olduğu iddia edilir.¹¹⁰⁴ Nitekim ilgânın gayesi de hükmün ayıklanıp kenara bırakılan vasıf olmadan da tahakkuk ettiğini göstermek suretiyle ilgili vasfın hükmün illeti olmadığını ifade etmektir.¹¹⁰⁵

4. Münâsebet. Bir vasfın illet olduğunu gösteren yolların dördüncüsü *münâsebet* olup, buna *ihâle* veya *tahrîcî'l-menât* da denir. Tıpkı sebr ve taksim gibi münâsebet de illetin istinbât yoluyla belirlenmesi söz konusu olduğunda başvurulacak bir yöntemdir. Bu yöntemde asıldaki illet, nas, icmâ ya da başka bir yolla değil, hükmün kendisine bağlandığı söz konusu vasfın bizzat kendisinde açığa çıkmış olan mücerred münasebetten (uygunluktan) hareketle belirlenir. Diğer bir ifadeyle tahrîcî'l-menât, özünden dolayı hükme münâsib olan vasfın varlığıyla tahakkuk eder. Meselâ şarabın (hamr) haram kılınışında “sarhoş edicilik” (iskâr) vasfının, kısas için ise “kasten ve düşmanca öldürmenin” illet olarak belirlenmesi böyledir. Zira ilk örnekte her ne kadar şarabın haramlığına ilişkin hükmün illeti naslarda açıkça belirtilmemiş olsa da bu hükmün, şarabın akli izâle eden sarhoş edici bir vasfa sahip oluşuyla muallel olduğu ve söz konusu münâsib vasfın haramlık hükmünün illeti olduğu yönünde bizde bir zan oluşmaktadır. Münâsebet yöntemiyle illeti belirlerken hüküm ile illet olarak kabul edilecek vasıf arasında bir uygunluk bağı aranır. Bu uygunluk bağı genelde “münâsib” kavramıyla ifade edilir. İbnü'l-Hâcib *münâsibi*: “Hükmün kendisine terettüp etmesinden aklen elde edilen, bir maslahatı gerçekleştirme veya bir mefsedeti defetme bakımından şer‘an maksûd olması uygun olan açık ve munzabıt bir vasıf” şeklinde tarif eder.¹¹⁰⁶ Görüldüğü üzere münâsebet yöntemi, maslahatın sağlanması ve mefsedetın giderilmesi ilkelerine dayanır. Bu ise kural olarak hükümlerin muallel olduğu kabulünü gerektirir. Dolayısıyla bir vasfın münâsib oluşu hükümlerin teşrî kılınmasının ardındaki amaç olan celb-i maslahat veya def‘-i mefsedet ilkelerini kapsamaması sebebiyledir. Hükümlerin koyulmasının ardındaki bu amaçlar insanlara nispetlidir. Çünkü her türlü noksanlıktan münezze olan şâri‘ teâlâ, ister Eş‘arîler’in iddia ettiği gibi bir lutuf olarak olsun isterse de Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bir zorunluluk olarak olsun hükümlerini kulların maslahatları için meşru kılmıştır.¹¹⁰⁷ *el-Muhtasar* şârihi İcî, maslahat ve mefsedetın lezzet (haz) ve elem ile bunlara vasıta olan şeyler olduğunu ve bunların nefsi, bedenî, dünyevî ve uhrevî talluklarının bulunduğunu ifade eder.¹¹⁰⁸

İbnü'l-Hâcib’e göre hükme alâmet kılınan vasıf şayet kapalı (hafi) ve gayr-ı muzabıt ise illet olarak dikkate alınmaz; bu durumda hüküm söz konusu vasfın mülâzimi olan zâhir ve munzabıt bir

¹¹⁰⁴ Nitekim İbnü'l-Hâcib “ilgâ”yı “hükmün yalnızca geriye kalan vasıfla sübutunun açıklanması” şeklinde tanımlar (*Muhtasar*, II, 1081).

¹¹⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, ; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 104-105.

¹¹⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1082-1085; İbnü'l-Hâcib münâsibi Âmidî’ye benzer şekilde tarif eder. Âmidî’nin ilgili tarifi için bk. *el-İhkâm*, III, 248-249; Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî ise *münâsibi* “Akl-i selim sahibi kimselere sunulduğunda kabulle karşıladıkları şey” şeklinde tanımlar.

¹¹⁰⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 182, 184.

¹¹⁰⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 414.

vasıfla, yani illeti içerdği kuvvetle muhtemel olan *mazınne* ile ta'lil edilir. O, bu duruma yolculuktaki meşakkat örneğini verir. Munzabıt olmadığı, kişiden kişiye ve yolculuğa göre değişeceği için yolculuk halinde namazı kısaltmanın illeti olarak meşakket değil, illeti içerdği zannedilen munzabıt bir vasıf nazarıyla bakılan mazinne, yani yolculuk dikkate alınır.¹¹⁰⁹

İbnü'l-Hâcib, münâsibi üç açıdan tasnife tabi tutar: 1. Şer'an maksûd olanları meydana getirmesi bakımından, 2. Bizzat bu maksatların kendileri bakımından, 3. Şâriin münâsib vasfa itibar etmesi bakımından.¹¹¹⁰ Şer'î maksatları meydana getirmesi bakımından münâsibin alt türlerinden bahsettikten sonra makâsıdü's-şerîa konusunu ele almakta ve bu çerçevede makâsıdı sınıflandırmaktadır. Buna göre maksatlar, ilk önce (1) *zarûrî* ve (2) *zarûrî olmayan* şeklinde ikiye ayrılır.

1. Zarûrî olan maksatlar da yine ikiye ayrılır:

1.a. Aslî olarak zarûrî olanlar. Beş aslî maksad (*el-makâsıdü'l-hamse*) olan *dinin*, *nefsin*, *aklın*, *neslin* ve *malın* korunması buraya dâhildir.¹¹¹¹ İnsan hayatı için olmazsa olmaz şeyler olarak görülen bu beş maksadın korunması, münâsebet mertebeleri içerisinde / makâsıd hiyerarşisinde önem derecesine göre en üstün olanıdır.

1.b. Aslî olarak zarûrî olmayıp bunları tetmim ve ikmal eden maksatlar; Meselâ az miktarda içkiden dolayı cezalandırma böyledir.

2. Zarûrî olmayan maksatlar. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır:

2.a. Hâcî olan maksatlar:

(2.a.a.) Aslen hâcî olan maksatlar; insanların ihtiyaçlarından dolayı gereksinim duydukları bey', icâre, müsâkât gibi akitler bu kabildendir. Ancak bunlar tek bir düzeyde olmayıp, ihtiyaca göre farklılık göstermektedir. Nitekim hâcî maksatlar bazı durumlarda zaruret konumuna da geçebilmektedir; Tıpkı küçük çocuğa yiyecek ve giyecek satın alınması gibi.

(2.a.b.) Aslen hâcî olanı tamamlayan (*tekmîlî*) maksatlar; Yaşı küçük kız çocuğunun evlendirilmesi sırasında mehr-i mislin ve kefâetin gözetilmesi böyledir.

¹¹⁰⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1085; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 414. Bazı şârihlerin aksine İsfahânî, İbnü'l-Hâcib'in burada mazınneyi münâsibin bir alt türü olarak değil, kasîmi olarak vazettiğini ifade eder (İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 112-113).

¹¹¹⁰ Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 417.

¹¹¹¹ Âmidî'ye göre aslen zarûrî olan makâsıdın (zarûriyyâtın) beşle sınırlı olması vakıya ve hükümlerin tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda beş aslî maksad dışında zorunlu başka bir maksadın bulunmadığı bilgisine dayanır (Âmidî, *el-İhkâm*, III, 252).

2.b. Hâcî olmayan, yani *tahsînî* olan maksatlar; Meselâ toplumdaki statüsünden dolayı kölenin şahitliğe ehil görülmemesi böyledir.¹¹¹²

Görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib makâsıdı, daha önce Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da sınıflandırdığı¹¹¹³ ve Âmidî'nin de *el-İhkâm*'da benimsediği¹¹¹⁴ şekliyle *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* olmak üzere üç seviyede ele almakta ve beş aslî maksadı da bunlardan zarûrî olanlar kategorisine yerleştirmektedir. Ayrıca bu temel kategorilerin her birisi için tetimme ve tekmile kabilinden hususlardan bahsetmektedir.

İbnü'l-Hâcib'e göre, münâsib vasıf şâriin nazarında muteber olup olmaması açısından da dörde ayrılır: Müessir, mülâim, garîb ve mürsel. Buna göre, münâsib vasıf ya şer'an muteberdir veya böyle değildir. Şayet şer'an muteber olur ve şâriin münâsib vasfı illet hususunda muteber kabul etmesi nas veya icmâ yoluyla sabit olursa bu *müessir* adını alır. Meselâ velayetin "küçüklük" vasfı ile ta'lîl edilmesi böyledir. Nitekim söz konusu örnekte vasfın hükmünde müessir olduğu icmâ sayesinde açığa çıkmaktadır. Şayet münâsib vasfın muteber oluşu nas veya icmâ yoluyla değil de yalnızca hükmün vasfa uygun gelmesiyle sabit olur ve bu durumda şâriin, vasfın aynını (bizzat kendisini) hükmün cinsinde veya cinsini hükmün aynında ya da vasfın cinsini hükmün cinsinde muteber kabul ettiği nas veya icmâ ile ortaya çıkarsa, buna *mülâim* denir; aksi takdirde, yani nas veya icmâ ile sabit olmaz, bununla birlikte şâri' vasfın aynını hükmün aynında muteber kabul ederse bu *garîb* olarak isimlendirilir. Şâriin muteber kabul etmediği münâsib vasıf ise *mürsel* adını alır.¹¹¹⁵ Bu kavramlar için yapılan tanımlamalar usulcülere göre farklılık gösterebilmektedir.

Mürsel münâsib de kendi içinde ikiye ayrılır: Şâri' tarafından mülgâ olduğu bilinen ve mülgâ olup olmadığı bilinmeyen. Şâriin muteber kabul edip etmediği bilinmeyen bu ikinci kısım da yine ikiye ayrılır. Eğer şâriin, az miktarda içki içmenin çoğunu içmeye sebebiyet verdiği için haramlık hükmüyle ta'lîl etmesi ve halveti zinaya çağırıcı olması sebebiyle zina gibi haram kılması örneklerinde olduğu gibi, vasfın aynını hükmün aynında hiçbir bir şekilde muteber saymamakla birlikte, aynını hükmün cinsinde veya cinsini hükmün aynında ya da cinsini hükmün cinsinde muteber kabul ettiği biliniyorsa, söz konusu münâsib *mülâim mürsel* olarak adlandırılır. Aksi durumda bu, *garîb mürsel* diye isimlendirilir.¹¹¹⁶ İbnü'l-Hâcib'e göre garîb ve mülgâ olduğu bilinen mürsel ittifakla reddedilir. Bu tür münâsibetle hükmün ta'lîl edilmesi caiz değildir. Mülâim mürsele gelince İbnü'l-Hâcib İmâmu'l-Harameyn ve Gazzâlî'nin bu tür mürsele itibar ettiğini,¹¹¹⁷ İmam

¹¹¹² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 182-183; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1089-1097.

¹¹¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 481-485.

¹¹¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 252-253.

¹¹¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 183; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1098; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 124-126; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 424.

¹¹¹⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 126-127; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 424; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 425.

¹¹¹⁷ Gazzâlî bu tür mürselle ta'lîlin geçerli olabilmesi için maslahatın; zarûrî, yani beş aslî maksadın korunması, zannî değil kat'î, yani maslahatın kesin olarak gerçekleşmesi ve cüz'î değil küllî, yani maslahatın müslümanların bir kısmına değil,

Mâlik ve Şâfiî'den de bunun kabulü yönünde olumlu görüş zikredildiğini belirtir. Kendisi ise bu tür mürselin mutlak surette kabul edilemeyeceğini söyler.¹¹¹⁸

5. Şebeh. Kimi usulcüler tarafından illeti belirleme yöntemlerinden biri kabul edilen *şebehin* illetin tespitinde sahih bir yol olup olmadığı tartışmalıdır. Şebeh, bir vasfın illet oluşunu bizzat, yani müstakil olarak göstermeyen ve tahrîcu'l-menât (münâsebet) dışındaki diğer üç yolla: nas, icmâ ve sebr ve taksîm ile tespit edilebilen bir yöntemdir.¹¹¹⁹ İcî'ye göre, bir vasfın hükmün konulmasına uygun olduğu ya akıl yürütmeye (nazar) anlaşılır veya akıl yürütmeye anlaşılmaz. Şayet vasfın hükme uygun olduğu akıl yürütme yoluyla anlaşılırsa, o vasıf, "münâsib"tir. Bir vasfın hükmün konulmasına uygun olduğu akıl yürütme yoluyla anlaşılmaz, bununla birlikte şâri' söz konusu vasfı bir kısım hükümlerinde göz önünde bulundurup muteber kabul ederse, o vasıf, "şebeh"tir; aksi takdirde "tard"dır. Şebeh, bir taraftan münâsib olmadığı için tarda, diğer taraftan şer'an muteber olduğu için münâsebetle benzediğinden bu adla anılmaktadır.¹¹²⁰ İbnü'l-Hâcib'e göre münâsebet özelliği taşımadığı için şebehin münâsebetle tespitinde tartışma söz konusudur. Bu sebeple usulcülerden kimisi şebehi, "hükme münâsebeti ancak munfasıl (ayrı) bir delil ile tespit edilebilen vasıf"; kimisi de "münâsebet içerdiğine dair vehim oluşturan vasıf" şeklinde tarif eder.¹¹²¹

6. Tard ve Aks: Deveran, "vasfın var olması halinde hükmün de var olması (tard), vasfın yok olması halinde hükmün de yok olması (aks)" ve buna bağlı olarak söz konusu vasfın illet kabul edilmesi esasına dayanan bir yöntemdir.¹¹²² İbnü'l-Hâcib deveranı tard ile aksin birleşimi olarak görmekte ve *tard* ve *aks* diye isimlendirmektedir. Usul bilginlerinin çoğunluğuna göre deveran, söz konusu vasfın illet olduğuna dair bir zannın oluşmasını sağlar. Bazı usulcüler ise deveranın katiyet ifade edeceği kanaatindedir. İbnü'l-Hâcib, illetlerin tespitinde muteber bir metod olarak görmediği *tard* ve aksin tek başına ne kat'îlik ne de zannîlik ifade ettiğini söyler.¹¹²³ Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib bu meselede Gazzâlî ve Âmidî'yi takip ederek Râzî'den ayrılır.¹¹²⁴

5.4. Kıyasın Çeşitleri

Kıyas bahsinin üçüncü bâbını, kıyasın kısımları ve türleri oluşturur. İbnü'l-Hâcib kıyası *el-Muhtasar*'da iki açıdan, yani kuvvet ve câmi' vasıf/illet açısından tasnif eder. Buna göre ilk olarak kıyas kuvvet bakımından ikiye ayrılır: a. Celî kıyas, b. Hafî kıyas. Celî (açık) kıyas, âzat etme hükümleri açısından köle ve cariye örneğinde olduğu gibi, asıl ile fer' arasındaki farkın hükümde müessir olmadığı kesin olarak bilinen kıyastır. Nitekim şâriin, "Her kim bir köledeki hissesini âzat

tamamına yönelik olmasını şart koşar (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 489; ayrıca bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 127; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 424).

¹¹¹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1098-1100.

¹¹¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1102-1103; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 132.

¹¹²⁰ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 432.

¹¹²¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1103-1104.

¹¹²² İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 135-136.

¹¹²³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 185; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1106-1108.

¹¹²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 275; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 207.

ederse, geriye kalan hisse için onun hesabına bir kıymet biçilir.” sözünde cariyenin de köle gibi olduğu bilinmektedir. Çünkü şâri‘ âzat etme hükümlerine pek çok defa temas etmesine rağmen erkekliği ve kadınlığı birbirinden ayırmamakta, dolayısıyla bu tür hükümlerde erkeklik ve kadınlık arasındaki farkı göz ardı etmesi sebebiyle köle hakkındaki hükmünün cariyeye hakkında da geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Hafî (kapalı) kıyas ise illeti aslın hükmünden istinbat yoluyla bilinen kıyastır. Burada asıl ile fer‘ arasındaki farkın hükme tesiri olmadığı zannî olarak bilinir. Hafî kıyasın örneğini, riba hususunda karpuzun buğdaya kıyas edilmesi teşkil eder.¹¹²⁵

Kıyas illet bakımından yapılan tasnife göre ise illet kıyası, delâlet kıyası ve aslın anlamında kıyas (*kıyâs fî ma ‘ne’l-asl*) olmak üzere üç türdür. İbnü’l-Hâcib’e göre *kıyâsu’l-ille*, illeti açıkça belirtilen kıyas türünü ifade eder. *Kıyâsü’d-delâle*de illet açıkça zikredilmeyip ondan ayrılmayan ve onu gerektiren başka bir vasıf zikredilir. Bu tür kıyasta asıl ile fer‘, hamr ve nebîzin içiminin haramlığında “eş-şiddetü’l-mutarribe”nin ayrılmaz bir özelliği olan “râiha” vasfı ile ta‘lîl edilmesi örneğinde olduğu gibi, aslın illetinin mülâzımı olan ortak vasıf sebebiyle cemedilir. *Aslın anlamında kıyas* ise asıl ile fer‘ arasındaki farkın hükmü gerektirmede hiçbir etkisi bulunmadığı beyan edilmek suretiyle gerçekleştirilir. Bu tür kıyaslarda câmi‘ vasıf açıkça zikredilmez. Aslın anlamında kıyasın örneği, yukarıda bahsi geçen âzat etme hükümleri açısından cariyenin köleye kıyasıdır.¹¹²⁶ Kıyasın bu türü *tenkîhu’l-menât* diye de isimlendirilir.¹¹²⁷ İbnü’l-Hâcib Âmidî’yi takip ederek *Müntehâ*’da yukarıdaki tasniflere ek olarak üçüncü bir tasnifden daha bahseder. Söz konusu tasnife göre iletin fer‘de gerçekleşme derecesi bakımından kıyas üç türdür: evlâ, müsâvî ve ednâ. Buna göre fer‘ hükmü ihtiva etmede asıldan daha kuvvetli olursa, buna *kıyâs-ı evlâ*; asılla eşit olursa buna *kıyâs-ı müsâvî*; asıldan daha düşük olursa buna da *kıyâs-ı ednâ* denir.¹¹²⁸

5.5. Kıyasın Hücciyeti ve Geçerli Olduğu Saha

İbnü’l-Hâcib kıyasın türlerini inceledikten sonra kıyasın hüccet oluşu ve inkârcılarına karşı ispatı konusunu (dördüncü bâb) işler. Bu kısımda ayrıca kıyasın geçerli olduğu alanı belirler. Kıyasın hücciyeti, Fahreddin er-Râzî ve pek çok takipçisi tarafından kıyas bölümünün ilk ana konusu olarak geniş bir şekilde incelenirken,¹¹²⁹ Âmidî-İbnü’l-Hâcib çizgisinde bu konu hem işleniş sırası itibarıyla kıyas bahsinin sonlarına doğru tehir edilmiş hem de nispeten daha kısa ele alınmıştır. Bu farklılığın sebebinin, söz konusu müelliflerin eserlerinde konuları işlerken takip ettikleri üslup farkından kaynaklanan bir durum olduğu düşünülebilir. Şöyle ki Râzî’nin usul eserinde delillendirme özelliğini

¹¹²⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 186; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1108; ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6; Tüsterî, *Mecma’u’d-dürrer*, IV, 1486-1487.

¹¹²⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1109-1110; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 7.

¹¹²⁷ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 442-443; Tüsterî, kıyasın bu türünün celi kıyasa hamledilmesinin daha evla olduğunu belirtir (Tüsterî, *Mecma’u’d-dürrer*, IV, 1488).

¹¹²⁸ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 186; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 5.

¹¹²⁹ Örneğin bk. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 21-117; Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl*, 92-96; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 159-181.

ön plana çıkardığı ve meselelerde çokça delil zikretmesi yönüyle temayüz ettiği,¹¹³⁰ bunun bir sonucu olarak da kıyasın hücciyeti konusunu kıyas bölümünün ilk ana konusu olarak daha kapsamlı ele aldığı söylenebilir.

el-Muhtasar'da kıyasın hücciyeti konusunda üzerinde durulan ilk mesele, kıyas ile taabbüdün yani şâriin kıyasın gereği ile amel etmeyi zorunlu kılmasının imkânı ile ilgilidir. Bu husustaki seçenekler; kıyasın aklen imkânsız (mümteni'), mümkün (câiz) ve zorunlu (vâcip) olduğudur.¹¹³¹ İbnü'l-Hâcib'e göre tercih edilen görüş, Şîa, Nazzâm ve bir kısım Mu'tezilî bilgilerin aksine, kıyasla amel edilmesinin aklen mümkün olduğudur. O, bu tercihiyle kıyasla amel etmenin aklî bir zorunluluk (vâcip) olduğunu savunan Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi usulcülere muhalefet etmiş olur. İbnü'l-Hâcib kıyasın aklî imkân dâhilinde oluşunu, sem'an vâki oluşuyla temellendirir. Bu bağlamda Nazzâm gibi kıyas karşıtlarının görüşlerini ele alır, iddialarını desteklemek üzere ileri sürdükleri çeşitli argümanlara yer vererek bunları tartışır.¹¹³²

Kıyasla amel edilmesini aklen mümkün görenlerin neredeyse tamamı, aynı zamanda kıyasın şer'an vuku bulduğunu da kabul eder. Fakat Dâvûd ez-Zâhirî kıyasla amel edilmesini aklen imkânsız görmemekle birlikte vukuuna karşı çıkmaktadır; Kâşânî ve Nehrevânî'nin ise illetin nasta açıkça veya îma yoluyla belirtildiği durumlarda kıyasla ameli mümkün gördükleri, fakat müstenbat illet ile kıyas yapmayı inkâr ettikleri söylenir. İbnü'l-Hâcib'e göre, İslam hukukçularının çoğunluğu kıyasın meşruiyetini aklî gerekçelerden ziyade sem'î delillerle ispat etmişlerdir. Öte yandan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı usulcüler istisna olmakla çoğunluğun görüşü, söz konusu delillerin kıyasın meşru bir yöntem olduğu hususunda katıyet ifade ettiği yönündedir.¹¹³³ Basrî bu konudaki delillerin kıyasın hüccet oluşuna delaletinin zannî olduğu kanaatindedir. Onun bu görüşü, Âmidî tarafından da tercih edilir.¹¹³⁴ İbnü'l-Hâcib ise çoğunluğun taraf olduğu görüşü tercih eder ve söz konusu sem'î delillerin kıyasın hüccet oluşuna delâletinin kat'î olduğunu, dolayısıyla kıyasa şer'an kesin olarak uymak gerektiğini savunur.¹¹³⁵ Bununla birlikte dinî açıdan kıyasın meşruiyetini naslardan tekil birkaç delil zikretmek yoluyla temellendirmenin zorluğundan olsa gerek bu hususta, tıpkı icmâin hücciyetinde olduğu gibi, kısa yoldan kesinliğe ulaşmayı sağlayan mânevî mütevatirden ve sahabe icmâından istifade eder. Buna göre, sahabenin karşılaştıkları ve hakkında nas bulamadıkları her meselede kendi re'ylarıyla hüküm verdikleri ve kıyas yaptıklarına dair sayılmayacak kadar çok sayıda örnek olay naklolunmaktadır. Bütün bunlar tek tek ele alındığında her ne kadar tevatür derecesine ulaşmamış olsa da taşıdıkları ortak anlam (kadr-i müsterek: sahâbenin kıyasla amel etmiş olması) bakımından mütevatirdir. İbnü'l-Hâcib'in kıyası temellendirirken sunduğu ikinci delil ise sükûtî icmâ iddiasıdır.

¹¹³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 963.

¹¹³¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 444.

¹¹³² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1110-1117.

¹¹³³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1117-1118; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 453.

¹¹³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 31-32.

¹¹³⁵ Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1503; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 154.

Buna göre, bazı sahâbîler nassın bulunmadığı durumlarda kıyasla amel etmişler ve bu durum tekerrür ederek yaygınlaşmasına rağmen öteki sahâbîler tarafından hiçbir itirazla karşılaşmamış, âdeti bir suskunluk hali oluşmuştur. Dolayısıyla bu durumun sahâbe neslinden herhangi bir itirazla karşılaşmamış olması, bu konuda muvafakata delalet sayılmakta ve böylece sükûtî icmâ teşekkül etmektedir.¹¹³⁶ Bu icmâ deliline yönelik, İbnü'l-Hâcib'in sükûtî icmâ hüccet kabul etmekle birlikte kesin hüküm ifade eden kat'î bir icmâ olarak görmediği¹¹³⁷ hatırlatılarak bir itiraz yöneltilebilir. Kendisinin bu itiraza cevabı, bu gibi temel konularda sükûtun âdet gereği muvafakata delalet sayılacağı ve bunun zannî değil, kat'î olduğu şeklinde olacaktır.¹¹³⁸ İbnü'l-Hâcib daha sonra sahabenin re'y ile hüküm verdiğine ve kıyası meşru gördüğüne ilişkin bazı nakillere yer verir, ardınca kıyası reddedenlerin delil olarak kullandıkları gerekçeleri ele alır ve bunları cevaplar.¹¹³⁹

İbnü'l-Hâcib kıyasın tevkîfin bir türü, yani şer'î bildirim yollarından biri olduğunu söyler. Ona göre, şeriatın gönderiliş amacı, kulların maslahatını gerçekleştirmek veya onlardan mefseti gidermektir.¹¹⁴⁰ Nasların ta'lîl edilebilirliğine imkân tanıyan bu anlayış, aynı zamanda kıyasın, illetin akıl tarafından idrak edilebildiği her yerde uygulanabilirliğini de mümkün kılar. Fık'hî kıyasın konusu esasen şer'î hükümler olup, ancak bütün şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesinin mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Şu var ki İbnü'l-Hâcib, hükümlerin bir kısmının mânası akılla kavranamayan (*ma'kûlû'l-ma'nâ* olmayan) taabbüdî içerikli olmasından hareketle kıyasın bütün şer'î hükümlerde câri olmayacağını ifade eder. Ona göre kıyas, hükmün var olmasını zorunlu kılan mânanın aklen anlaşılabilir olmasına bağlıdır (*kıyâs fer'u'l-ma'nâ*). Bu nedenle kıyas, ancak ma'kûlû'l-ma'nâ olan ve illeti aklen anlaşılabilen şer'î hükümlerde yapılabilir. İbnü'l-Hâcib, Hanefilerden farklı olarak kıyasın kefareter ve had cezalarına ait hükümlerde de câri olacağı görüşündedir. Bununla birlikte başta Ebû Zeyd ed-Debûsî olmakla Hanefî mezhebine mensup pek çok usulcû gibi vaz'î hükümlerde; sebeplerde ve şartlarda kıyasın sahih olmayacağını düşünmektedir.¹¹⁴¹ Âmidî, Şâfîiler'in çoğunluğunun bu görüşe katılmadığını, onların esbâbda kıyası caiz gördüklerini aktarmaktadır.¹¹⁴²

Burada üzerinde durulan bir diğer konu da, kıyasla amel emredilmeksizin illetin nasta açıkça belirtilmesinin hükmün mahallini, yani ilgili bulunduğu konuyu aşp, aynı illeti taşıyan diğer yerlere geçmesi (te'addî) için yeterli olup olmadığı meselesidir. Ahmed b. Hanbel, Cessâs, Kerhî, Nazzâm, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve bazı fakihlerin aksine İbnü'l-Hâcib'in burada tercih ettiği görüş, illetin nasta açıkça belirtilmesinin ilgili konuda kıyasın emredildiği anlamına gelmeyeceği, kıyas yapılması

¹¹³⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1119; ayrıca bk. Beyzâvî, *Mirsâdû'l-ifhâm*, III, 1245; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1501-1503; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 453-454.

¹¹³⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 58.

¹¹³⁸ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 456.

¹¹³⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1119-1126.

¹¹⁴⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 182, 184; *Muhtasar*, II, 1117.

¹¹⁴¹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 191-192; *Muhtasar*, II, 1129-1133.

¹¹⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 79; Ayrıca bk. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 467.

için ayrı bir delile ihtiyaç duyulacağıdır. Buna göre, bir kimsenin “Kölemi güzel ahlaklı olduğu için azad ettim” sözü, güzel ahlaklı olan diğer kölelerin de azad edilmesini gerektirmez.¹¹⁴³

5.6. Kıyasa Yöneltebilecek İtirazlar

İbnü'l-Hâcib kıyas bahsinin en son konusu olarak (beşinci bâb) *el-i'tirâzât* başlığı altında kıyasa yöneltebilecek itirazları ele alır. Konuyu, tıpkı Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında olduğu gibi¹¹⁴⁴ muhtasar bir eser için nispeten uzun ve ayrıntılı bir şekilde işler. Burada münazarada tarafların kıyas ve özelde illeti tespit işleminde birbirine yönelttiği veya yöneltebileceği yirmi beş kadar itiraz yoluna yer verir ve çoğu zaman bunlara karşı ne tür bir savunma yapılması gerektiğini açıklar. Burada dikkat çeken bir husus, konuları işlerken itirazların her birine ait bir tartışma tasavvur ederek örnek vermesidir. Buradaki itirazlar esasen münazara ve cedel ilmi ile ilgili olup, öyle ki konuların gerek içerik gerekse işlenişinde bu ilimlere ait kavram ve kurallar belirleyici olmuştur. Nitekim İbnü'l-Hâcib de bunların temelde cedel ehlinin kullandığı yöntemler olduğunu ve en nihayetinde hepsinin ya kıyasın öncüllerinin tümünü ya da bazısını¹¹⁴⁵ menetmeye veya hükümde *muârazaya* râci olduğunu söyler.¹¹⁴⁶ Bu itiraz yolları şunlardır:

1. İstifsâr. Kıyasa yönelik itiraz yollarından ilki *istifsâr*dır. İstifsâr, “sözcüğün anlamının açıklanmasını talep etmektir.” İlk sırada zikredilmesi, münâzarada sözün (kelâm) anlaşılmasının öncelik arz etmesinden dolayıdır. İstifsâr, lafzın garîb ve mücmel olduğu, yani mânasının kapalı bulunduğu ve kendisiyle neyin kastedildiğinin anlaşılmadığı durumlarda söz konusu olur.¹¹⁴⁷

2. Fesâdu'l-i'tibâr, yapılan kıyasın nassa aykırı olması ve buna bağlı olarak da söz konusu meselede kanıt olarak kullanılacak nitelikte olmamasıdır. Bu durumda kıyas, öncülleri itibariyle sahih olmasına rağmen muktezâsı bakımından nassa muhalif olduğundan ihticâca elverişli değildir. Çünkü nas ile çatıştığı zaman kıyasın terk edilmesi gerekir. Nitekim böyle adlandırılması da fasitliğin, kıyasın öncüllerinde değil, *i'tibâr* yönünden gerçekleşmesi sebebiyledir. Fesâdü'l-i'tibâr, delilin menedilmesine yönelik bir itiraz türü olup, buna; ya nassın senedine ta'nda bulunularak¹¹⁴⁸ veya zahir olduğu iptal edilerek ya da te'vile başvurularak yâhut da başka bir nas ile çatıştığı öne sürülerek cevap verilebilir.¹¹⁴⁹

¹¹⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 190; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1126-1129; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1263; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 154.

¹¹⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. *el-İhkâm*, IV, 85-144.

¹¹⁴⁵ Kıyasın öncülleri ile kastedilen; a) Aslın hükmü, b) illeti ve c) illetin fer'de sabit olmasıdır (Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 473-474).

¹¹⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1134; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 461.

¹¹⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1134-1135.

¹¹⁴⁸ Ta'n iddiası, ilgili nassın kitap (ayet) ve mütevatir sünnet olmadığı, mürsel, mevkuf ve maktû' haber olduğu durumlarda söz konusu olur (Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 480).

¹¹⁴⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 192; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1134-1135; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1531; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 178-183.

3. Fesâdü'l-vaz', hükmün dayanağı olan câmi' vasfın, aynı şekilde hükmün karşısında (*nakîz*) da nas veya icmâ ile muteber olduğunu ileri sürerek kıyası iptal etme girişimidir.¹¹⁵⁰ Âmidî'ye göre fesâdü'l-vaz', "kıyasın, hükmün kendisine bağlanmasını sağlayacak salih bir şekil (hey'et) üzere olmamasıdır."¹¹⁵¹ Fesâdü'l-vaz', hükmün illeti olarak öne sürülen vasfın illiyetinin kabul edilmemesine (*men'*) ilişkin bir itiraz yolu olup, iki karşıt hükmün (*nakîzeyn*) tek bir vasf ile sabit olmayacağı esası üzerine kuruludur. Şöyle ki aslın hükmünün illeti olarak ileri sürülen vasf, tek bir vasfın iki karşıt hükme münâsib olmasının imkânsız oluşu nedeniyle isbatı aranan şey (matlûb) olmaktan çıkar.¹¹⁵² Bu yöntemin örneği şudur: Müstedil (iddia sahibi), istincâya kıyas ederek teyemmümde başı birden çok kez meshetmenin sünnet olduğunu iddia eder. Müstedilin bu iddiası, mu'teriz (itiraz eden kimse) tarafından mest üzerine meshetmede meshin mükerrer yapılmasının icmâ ile mekruh sayıldığı, dolayısıyla mest üzerine mesh yapmada olduğu gibi bunun da sünnet olmadığı öne sürülerek reddedilir. İbnü'l-Hâcib'e göre bu itiraza, mu'terizin öne sürdüğü asl'da meshin tekrarlanmasının mekruh sayılmasının bir engel (mâni) sebebiyle olduğu ifade edilerek cevap verilir.¹¹⁵³

4. Men'u hükmi'l-asl, mu'terizin kıyasın unsurlarından aslın hükmünü iptal etmeye (*men'*) yönelik yaptığı bir hamledir. Bu durumda bir iddia ile karşı karşıya kalan muhalif taraf, iddia sahibinin sunduğu kıyasın öncüllerinden aslın hükmünü kabullenmeyerek bu öncülü ayrıca ispatlamasını ister. Ancak karşı tarafın bu hamlesi, müstedilin menedilen öncülünü ispat etmesine engel değildir. İbnü'l-Hâcib'e göre delilin öncülünün *mücerred men'* ile iptal edilmesi halinde, yani karşı tarafın hiçbir dayanak sunmaksızın ek delil talebinde bulunması durumunda müstedilin yapması gereken şey, öncülünü yeni bir delil ile ispat etmesidir. Bu durum, iddia sahibinin menedilen öncülü ispatlaması halinde aynı şekilde mu'teriz için de geçerlidir.¹¹⁵⁴

5. Taksîm, câmi' vasfa delâlet eden lafız hakkında, birisi söz konusu vasfın illiyetini ortadan kaldıran, diğeri ise ispat eden iki muhtemel durum arasında kararsız kalınmasıdır. Buna göre bir şey iki şıkla sınırlı olur ve sonra bunlardan birinin yanlış olduğu kanıtlanır. Taksîm, ayırımdan sonra söz konusu olan *men'*dir. Zira itiraz sahibi, öncelikle iddia sahibinin iddiasını gerekçelendirirken kullandığı lafzın delâlet ettiği şeyi (medlûl) iki kısma ayırır, sonrasında bunlardan birini meneder.¹¹⁵⁵ Men'u hukmi'l-asl ile taksîm, kıyasın ilk öncülüne ilişkin itirazlardır. Bununla birlikte İcî'ye göre,

¹¹⁵⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1137; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 483.

¹¹⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 89.

¹¹⁵² Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1531; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 483.

¹¹⁵³ İbnü'l-Hâcib burada ayrıca fesâdü'l-vaz' ile yakın anlamdaki "nakz", "kalb" ve "kadh fi'l-münâsebet" arasındaki farka da dikkat çeker. Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 192-193; *Muhtasar*, II, 1137-1139; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 483-484.

¹¹⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1139-1140; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 486-487.

¹¹⁵⁵ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 193-194; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1141; İsfahânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 191-192.

taksîm yalnızca aslın hükmünde değil, aynı zamanda men' yöneltilebilen tüm öncüllerde cereyan edebilir.¹¹⁵⁶

6. Men'u vucûdî'l-ille fi'l-asl. Aslın hükmünün illeti olarak iddia edilen vasfın asılda var olduğunu kabullenmemedir (*men'*). Bu itiraza, asılda illetin varlığı vasfın durumuna göre aklî, hissî veya şer'î bir delille tespit edilerek cevap verilebilir.¹¹⁵⁷

7. Men'u kevnî'l-vasfi illeten. Bu, hükmün illeti olarak ileri sürülen vasfın illiyetini kabul etmemedir. İlet tespit yollarının çeşitliliğinden dolayı bu itirazla, diğer itiraz yollarına göre çok daha fazla karşılaşılmaktadır.¹¹⁵⁸

8. Adem-i te'sîr, itiraz sahibinin illet olduğu iddia edilen vasfın hüküm üzerinde etkisinin olmadığını göstermek suretiyle söz konusu illetin gerçek bir illet olmadığını iddia etmesidir.¹¹⁵⁹ Cedelcilere göre adem-i te'sîr (tesirin yokluğunu gösterme); vasıfta, asılda, hükümde ve fer'de olmak üzere dört türlü olur.¹¹⁶⁰ İcî, bunlardan vasıfta ve hükümde gösterilen adem-i te'sîri, illeti iptal etmeye (*men'*), asılda ve fer'de gösterilen adem-i te'sîri ise başka bir illetin varlığını öne sürmek suretiyle asılda muârazaya ircâ eder.¹¹⁶¹

9. el-Kadh fî münâsebe, illetin münâsib özelliğine yöneltilen bir itiraz olup, buna göre itirazcı, hükmün illet olduğu tespit edilen vasma bağlanması halinde bunun hükmün gerçekleştirmek istediği maslahata tercih edilen (*râcih*) veya ona müsavi olan bir mefseleti gerektireceğini öne sürerek itirazda bulunur.¹¹⁶²

10. el-Kadh fî ifdâi'l-hüküm ile'l-maksûd. Bir öncekine benzer şekilde bu itiraz şekli de münâsib vasma yönelik olup, mu'teriz şer'an maksud olan maslahata götürmediğini iddia ederek yapılan kıyas işlemine karşı çıkar.¹¹⁶³

11. Kevnü'l-vasfi hafiyyen, örneğin akitlerde rızâ gibi, illet olarak ileri sürülen vasfın kapalı/gizli (*hafî*) olduğu, açık (*zâhir*) olmadığı ileri sürülerek yapılan bir itiraz şeklidir.¹¹⁶⁴

12. Kevnü'l-vasfi gayre munzabıt. Yukarıda illetin şartlarıyla ilgili kısımda bahsettiğimiz gibi, bir vasfın illet olarak kabul edilebilmesi için diğer şartların yanında ayrıca *munzabıt* niteliğine sahip olması gerekir. İşte söz konusu itiraz, illetin bu şartının gerçekleşmediğine yönelik bir itirazdır. Meselâ, hükmün meşakkat ve zorluk gibi hikmet ve maksatlarla ta'lîl edilmesi böyledir.¹¹⁶⁵

¹¹⁵⁶ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 480, 488.

¹¹⁵⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 194; *Muhtasar*, II, 1142.

¹¹⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1142-1143.

¹¹⁵⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 198-200.

¹¹⁶⁰ İlgili örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 194-195; *Muhtasar*, II, 1142-1143.

¹¹⁶¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 501.

¹¹⁶² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 195.

¹¹⁶³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1145-1146; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 506.

¹¹⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1146.

¹¹⁶⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1147.

13. Nakz; yukarıda *tahsîsü'l-ille* konusunda da bahsettiğimiz gibi bir meselede illet olduğu iddia edilen vasıf mevcut olduğu halde hükmün tahallüf etmesi, yani illetin gerisinde kalmasıdır.¹¹⁶⁶ Nakz, illetin muttarid özelliğinin ihlalidir. Buna göre itiraz sahibi, müstedilin tespit ettiği illetin mevcut olmasına rağmen bir meselede hükmü doğurmadığını ileri sürerek illetin geçersizliği iddia eder. Müstedil, illetle ilgili kendisine yönelen nakz iddiasına; ya nakz mahallinde illetin varlığını iptal ederek (*men'*) veya iddia edildiğinin aksine hükmün mevcut olduğunu öne sürerek yâhut da nakz olduğu iddia edilen meselede ya celb-i maslahat veya def'-i mefsedet sebebiyle hükmün nakzını ya da hilafını gerektiren bir engelin bulunduğunu ortaya koyarak cevap verebilir.¹¹⁶⁷

14. Kesr. İbnü'l-Hâcib, kesrin illetin “mânasına yöneltilen nakz” anlamına geldiğini belirtir.¹¹⁶⁸ Buna göre kesr, illetin mânasının (hikmetin) varlığına rağmen hükmün yokluğunun gösterilmesidir. Başka bir ifadeyle kesr, “muallal hükmün, illetin mânasından, yani hükmün ardındaki hikmetten geri kalması”¹¹⁶⁹ ve böylece hükmün teşrî kılınmasının gerekçesi olan hikmetin nakze uğramasıdır.¹¹⁷⁰

15. Muâraza fi'l-asl. *Muâraza*, “hasmın iddiasının çelişğini ispatlayan delil ikame etmektir.”¹¹⁷¹ Başka bir ifadeyle “iddia sahibinin sunduğu delili, muhalif tarafın bu delile karşı bir sonucu delillendirerek iptal etmesidir.”¹¹⁷² Buna göre *asılda muâraza* da itiraz sahibinin (mu'âriz), müstedilin belirlediği aslın illetine yönelik başka bir illetin (mâna) varlığını öne sürerek muârazada bulunmasıdır. Asılda muâraza iki şekilde olur: 1) Ya müstakil bir illet ile olur; meselâ, buğdayda ribânın haram olmasının illetinin yenilebilir gıda maddesi (*tu'm*) olduğunu iddia eden müstedile, itirazcının illetin saklanabilir gıda maddesi olma (*kût*) ya da ölçülür (*keyl*) olduğunu ileri sürerek itirazda bulunması böyledir. 2) Veya daha önce geçen illetin bir cüzü ile (gayr-i müstakil) olur; meselâ muârizın, müstedilin kisasın vacip oluşunu “kasten ve (saldırgan bir biçimde) düşmanca öldürme” illeti ile ta'lîl etmesine, mu'terizin “yaralayıcı alet (*cârih*) ile kasten ve (saldırgan bir biçimde) düşmanca öldürme” illeti ile muârazada bulunması böyledir.

Cedeleciler bu ikinci tür muârazanın kabul edilip edilmeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Âmidî gibi¹¹⁷³ İbnü'l-Hâcib'e göre de tercih edilen görüş, bunun kabul edileceğidir. İbnü'l-Hâcib bu

¹¹⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 171; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1047.

¹¹⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1147-1150; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 509-513.

¹¹⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1151. Râzî ve Âmidî tarafından da aktarılan bu tarifi (bk. er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 259; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 112), Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye ait olduğu görülmektedir. Nitekim Basrî kesri, “lafzından değil, ma'nâsından hareketle illeti nakzetmektir” şeklinde tarif eder. Bk. *el-Mu'temed*, II, 1043.

¹¹⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 288.

¹¹⁷⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 212.

¹¹⁷¹ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, s. 255.

¹¹⁷² Özturan, “Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? Îcî'de Tartışma Mantığı”, s. 207.

¹¹⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 113.

izahlardan sonra muârazaya ilişkin bazı fer'î konuları ele alır, ardından müstedilin kendisine yönelen muâraza iddiasına nasıl karşılık verebileceği ile ilgili bazı ilkeler ortaya koyar.¹¹⁷⁴

16. Terkîb, kıyasın şartlarından aslın hükmünün mürekkep kıyastan oluşmaması gerektiğini ifade eden şartın ihlaline yönelik bir itirazdır. Bununla birlikte terkîp, müstakil bir yöntem olarak kabul edilmez.¹¹⁷⁵

17. Ta'diye, mu'terizin asılda belirlediği bir mâna ile müstedile muarazada bulunmasıdır.¹¹⁷⁶ Gerek ta'diye gerekse terkîb, asılda muârazaya dönük bir itirazdır.¹¹⁷⁷

18. Men'u vucûdî'l-vasfî fi'l-fer'; iddia sahibinin fer'de illet olarak tespit ettiği vasfın varlığının itirazcı tarafından menedilmesidir. Bu ve bundan sonraki dört itiraz, kıyasın üçüncü öncülü (illetin fer'de varlığı) itibariyle söz konusu olan itirazlardır.¹¹⁷⁸

19. el-Mu'âraza fi'l-fer'; fer'de muâraza muârazın, müstedilin iddia ettiği hükmün nakîzını gerektiren bir delille kendisine mukabelede bulunmasıdır. Bu delil, nas, icmâ ve bunların dışındaki diğer illet tespit yollarından biri olabilir. Bu şekilde yapılan muârazanın kabul edilip edilmeyeceğinde ihtilaf edilmiştir. Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de bahsi geçen muâraza şeklinin makbul bir itiraz yolu olduğunu söyler.¹¹⁷⁹ İcî'ye göre kıyas konusunda mutlak olarak muâraza denince genellikle bu tür muâraza kastedilir. Yukarıda bahsettiğimiz "asılda muâraza" ise bir vasıfla kayıtlanmış olan muârazadır.¹¹⁸⁰

20. Fark ile muâraza arasında yakın bir ilişki söz konusudur. İbnü'l-Hâcib farkın iki muârazadan birine, yani asılda veya fer'deki vasma yönelik muârazaya râci olduğunu söyler.¹¹⁸¹ Buna göre fark, iki şekilde ortaya çıkmaktadır. İlki, asla mahsus bir özelliğin hükme illet kılınmasıdır. Buna göre mu'teriz sadece asıl için söz konusu olabilecek bir hususun hükmün illeti olarak belirlendiğini, bu durumun asılda hükmün fer'e taşınmasının önünde engel teşkil edeceğini söyleyerek itirazda bulunur. İkincisi ise fer'e mahsus bir özelliğin, hükmün fer'de bulunmasına engel teşkil edecek bir mâni kabul edilmesidir.¹¹⁸² Fer'deki bu engel, müstedilin tespit ettiği hükmün zıddını (nakîz) iktizâ eden bir vasma bulunmasıdır.¹¹⁸³ Bir diğer tarife göre ise fark, ta'lilde etkisi olan asılda vasma, fer'de mevcut olmadığının gösterilmesidir.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁴ Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1151-1156.

¹¹⁷⁵ Daha fazla bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1038-1039; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 533.

¹¹⁷⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 494.

¹¹⁷⁷ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 202; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1056-1157;

¹¹⁷⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1157; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 533.

¹¹⁷⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 494.

¹¹⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 198; *Muhtasar*, II, 1158-1159; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 124.

¹¹⁸¹ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 536; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 536.

¹¹⁸² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 199; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1159.

¹¹⁸³ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 231.

¹¹⁸⁴ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 539.

¹¹⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 126; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 199.

21. İhtilâfû'z-zâbit beyne'l-asl ve'l-fer'; asıl ve fer'deki hikmetin aynı (müttehid) olmasına rağmen, asıldaki hikmeti ihtiva eden vasfın (zâbit) fer'dekinden farklı olmasıdır.¹¹⁸⁵ Başka bir ifadeyle asıl ve fer'in, hükmün konuluş amacı olan hikmet bakımından ittihad ettiği halde, mazınne bakımından farklılık arzemesidir.¹¹⁸⁶

22. İhtilâfu cinsi'l-maslahat; fer'deki maslahatın, asılda hedeflenen maslahattan farklı olmasıdır.¹¹⁸⁷

23. Muhâlefetu hukmi'l-fer'i li-hukmi'l-asl; münazarada hasmın aslın illetinin aynıyla fer'de de mevcut olduğunu kabul ve teslim etmekle birlikte fer'de, aslın hükmünden farklı bir hükmün sabit olduğunu, dolayısıyla illette şart koşulan *ta'diyenin* (geçişlilik) gerçekleşmediğini söyleyerek itirazda bulunmasıdır.¹¹⁸⁸ Bu şekildeki kıyas batıldır. Zira kıyas, aralarındaki ortak bir vasıftan (*câmi'*) dolayı aslın hükmünün fer'e ta'diyesinden ibarettir.¹¹⁸⁹

24. Kalb; *el-Muhtasar* şârihi İsfahânî'ye göre *kalb*, itirazcının, müstedilin ulaştığı hükmün nakîzını veya bunun lâzımını, onun dayanak olarak aldığı asla ilhak ederek zikri geçen illete bağlamasıdır.¹¹⁹⁰ Diğer bir ifadeyle *kalb*, müstedilin belirlediği illeti ve esas aldığı aslı kullanan muhalif tarafın yeni bir kıyas yapmak suretiyle iddia sahibinin ulaştığı hükme zıt bir hükme (nakîz) veya bu hükmün ayrılmazı olan (lâzımı) bir sonuca ulaşmasıdır. Dolayısıyla *kalb* yönteminde aynı asıl ve illetten hareketle iki farklı hükme ulaşılmaktadır. İbnü'l-Hâcib kalbin, üç şekilde gerçekleşeceğini belirtir. Buna göre *kalb*; ya mu'terizin görüşünü (*mezheb*) geçerli kılmak veya müstedilin görüşünü açık şekilde iptal etmek veyahut müstedilin görüşünün dolaylı olarak (bi'l-iltizâm) gerektirdiği hususu reddetmek için kullanılır. İbnü'l-Hâcib kalbin, bir muâraza türü olduğunu söyler.¹¹⁹¹

25. Kavl bi'l-mûceb. İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği kıyasa yönelik sonuncu itiraz *el-kavl bi'l-mûceb*dir. Kavl bi'l-mûceb, taraflar arasında meselenin hükmünde görüş ayrılığı devam etmekle birlikte, müstedilin delilinin itirazcı tarafından kabul edilmesidir.¹¹⁹² İbnü'l-Hâcib'e göre söz konusu itiraz üç şekilde olur: 1. Müstedilin öne sürdüğü delilden, meselede anlaşmazlık konusu (mahallü'n-nizâ') olduğunu veya bunun ayrılmazı olduğunu düşündüğü bir sonucu elde etmesidir. Hâlbuki yaptığı bu çıkarım, gerçekte ne anlaşmazlık konusu ne de bunun gerektirdiği bir hükümdür. 2. Müstedilin, delilden hareketle hasmın çıkış noktası (me'haz) olduğunu düşündüğü hükmün iptali

¹¹⁸⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1160-1161; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 232; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 539.

¹¹⁸⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1301.

¹¹⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1161-1162; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 232.

¹¹⁸⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1162; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 545.

¹¹⁸⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 236.

¹¹⁹⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 238.

¹¹⁹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1162.

¹¹⁹² Îcî, *kavl bi'l-mûcebi* şöyle tarif eder: "Görüş ayrılığı devam etmekle birlikte, nassın muktezâsının ya da delilin medlûlünün (delâlet ettiği şeyin) teslim ve kabul edilmesidir." Bk. Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 495, 547.

sonucuna ulaşmasıdır. 3. Müstedilin, yaptığı kıyasta yaygın olarak bilinmediği için küçük öncül hakkında susup, büyük öncülü zikretmesidir. Şayet müstedil küçük öncülü açıkça söylemiş olsaydı, itiraz sadece bunun menedilmesi şeklinde olurdu.¹¹⁹³ İcî, kavî bi'l-mûcebin sadece kıyasa özgü bir itiraz yolu olmadığını, her tür delil için söz konusu olabileceğini ifade eder.¹¹⁹⁴

Son olarak, bu itiraz yollarının bu şekilde sıralanması aslında gelişigüzel değildir. Çünkü söz konusu itirazlardan bazıları doğal olarak bazısından önceliklidir. Şöyle ki kıyasın unsurlarından asla yönelik itirazlar, illete yönelik olanlardan, illete yönelik olanlar da fer'e yönelik olanlardan öncelik arzeder. Buna göre örneğin nakz, muârazadan önce gelir, istifsâr ise hepsine takaddüm eder.¹¹⁹⁵ Dolayısıyla genel yapısı itibarıyla bu sıralama söz konusu itirazların mantıksal önceliklerini belirtmesinin yanı sıra kıyas yapana itiraz eden kimsenin takip edeceği düşünsel süreci de ifade eder.

6. İstidlâl

İbnü'l-Hâcib, kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan sonra beşinci delil olarak *istidlâle* yer verir. İstidlâl, çok geniş, içinde çeşitli anlamları barındıran bir kavramdır.¹¹⁹⁶ Sözlükte “delil istemek, delil talep etmek” anlamına gelen¹¹⁹⁷ istidlâl kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamda kullanıldığında mutlak olarak “delil zikretme” mânasına gelir. Diğeri bir ifadeyle bu anlamıyla istidlâl “nas, icmâ, kıyâs veya bunların dışında bir delil zikretmektir.” Âmidî ve onu takiben Şîrâzî'nin istidlâlin bu anlamının fakihlerin kullanımına ilişkin olduğuna işaret etmesi, istidlâlin bu kullanımının daha çok fıkıh literatüründe yaygınlık kazandığını gösterir.¹¹⁹⁸ İstidlâl, delil getirme şeklinde taşıdığı bu geniş anlamına karşılık nispeten daha dar ve özel anlamda “hususî bir delil türünü (nev')” ifade eder. İşte burada bahis konusu edilen istidlâl de bu dar anlamıyla istidlâldir. İbnü'l-Hâcib dar anlamda istidlâl ile ilgili iki tanım aktarır. Bu tanımlardan ilkinde göre istidlâl, “nas, icmâ ve kıyas dışı delil” demektir.¹¹⁹⁹ Onun “kîle” diyerek aktardığı bu tanım Âmidî'ye ait olup nitekim Âmidî, özel bir delil türü olarak istidlâlî “nas, icmâ ve kıyas olmayan bir delil” şeklinde tanımlayıp ona geniş bir içerik yükler. Şîrâzî, bütün kıyasların tarif dışında bırakılmaması gerektiğini düşünerek Âmidî'nin bu tanımında yer alan “kıyas olmayan” ifadesini, “şer'î kıyas olmayan” diye kayıtlar. Zira ona göre bu kayıt eklenmezse iktirânî ve istisnâî kıyaslar da tarife dâhil olmayacaktır. Hâlbuki Âmidî bunları istidlâl ile dâhil etmektedir. Diğeri taraftan “şer'î kıyas olmayan” kaydı, şer'î kıyasın şu üç türünü dışarıda bırakır: Kendisinde bâis illetin açık bir şekilde belirtildiği “illet kıyası” (*kıyâsü'l-ille*); asıl ve fer'in, bâis illetin mülâzimi

¹¹⁹³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1164-1167; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 243-246.

¹¹⁹⁴ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 547.

¹¹⁹⁵ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1167-68; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 549.

¹¹⁹⁶ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 481.

¹¹⁹⁷ Şârih Rükneddîn el-Mevsîlî'ye göre “bir şey üzerine istidlâlde bulunmak”, “delil istemek” veya “o şey hakkında daha önce olmayan bir delilin bulunması” demektir (*Hallü'l-'ukad*, I, 208).

¹¹⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 202; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 5; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 551.

¹¹⁹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 202; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1170.

olan bir vasıfla cemedildiği “delâlet kıyası” (*kıyâsü'd-delâle*) ve “aslin anlamında kıyas” (*kıyâs fî ma'ne'l-asl*). Kıyasın bu türünde illet zikredilmez, asıl ve fer' nefy-i fârik ile yani aslı fer'den ayıran vasfın ilga edilmesi yoluyla birleştirilir.¹²⁰⁰

İstidlâlin bu şekilde tarif edilmesi herkesçe kabul görmemiş, başka tarifler de yapılmıştır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'e göre bazıları da istidlâle, “nas, icmâ ve illet kıyası dışındaki delil” şeklinde bir tanım vermişlerdir. Bu tanım içerik olarak önceki tanıma göre daha genel olup istidlâlin kavramsal çerçevesini nispeten genişletir. Zira önceki tanımla istidlâle dâhil olan her şey bu tanımla da terime dâhil olur, fakat tersi öyle değildir. Ayrıca ilk tanımla dışarıda bırakılan şer'î kıyas türlerinden “aslin anlamında kıyas” diye de isimlendirilen *nefy-i fârik* kıyası ile “kıyâsü'd-delâle” olarak da isimlendirilen *telâzüm* kıyası da bu tanımla istidlâle dâhil olmaktadır. Şîrâzî ve onu takiben İsfahânî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in burada delâlet kıyası tabiri yerine telâzüm tabirini kullanması, kıyâsü'd-delâlede karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki şeyden (*mütelâzım*) birinin varlığından diğerinin istidlal edilmesi sebebiyledir.¹²⁰¹ İcî ve onu izleyen Sübkî ve Bâbertî ise *kıyâsü't-telâzümü*, “aralarındaki telâzümünden dolayı illetin iki mücibinden birinin diğeri ile ispat edilmesi” şeklinde açıklarlar.¹²⁰²

Nas, icmâ ve kıyâs dışında kalan delillerin genel adı olarak istidlâlin şer'î bir delil oluşu konusunda ulemâ görüş birliğine vardığı halde, istidlâlin tanımı gibi içeriğinin ve kavramsal çerçevesinin “teşhis”i konusunda da ihtilaf etmiş, usul kitaplarında istidlâlin kısımlarıyla ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Nitekim Âmidî'ye göre istidlâl dört türdür: i. Sebebin varlığı durumunda hükmün sabit olması, mâniin varlığı ya da şartın yokluğuyla hükmün yok olması. ii. Dayanağının (*medârik*) yokluğu sebebiyle hükmün ortadan kalkması. iii. Doğru kabul edildiğinde zâtları gereği başka bir sözün lazım geldiği önermelerden (*ekvâl*) te'lif edilen delil. iv. İstidlâlin dördüncü türü ise, istishâb-ı hâldir. Âmidî, istidlâlin üçüncü kısmı olarak mantıkî kıyası inceler. Burada mantıkî kıyası iktirânî ve istisnâî kısımlarına ayırır; kıyasın dört şeklini, şartlarını ve modlarını anlatır, istisnâî kıyasın bitişik ve ayrışık şartlı kısımlarından bahseder.¹²⁰³ Âmidî *el-İhkâm*'da istidlâli dört kısımda ele alırken *Münteha's-sûl*'de bunu üçe indirmiştir. Nitekim o, istidlâlin “hükmün şartın yokluğuyla yok olacağı” ve “dayanağının bulunmaması sebebiyle ortadan kalkacağı” kısımlarını *el-İhkâm*'da iki ayrı tür olarak ele alırken, *Münteha's-sûl*'de bunları tek bir tür olarak ele alır.¹²⁰⁴

İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği görüşe göre ise istidlâl üç türdür: Telâzüm, istishap ve şer'u men kablênâ.¹²⁰⁵ Şârihlerin açıklamalarına göre Hanefiler istihsanı, Mâlikîler mesâlih-i mürseleyi, bir

¹²⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 6-7.

¹²⁰¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1169-70; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 8-9; Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, II, 511; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 251.

¹²⁰² İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 551; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 482; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 648.

¹²⁰³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145-155.

¹²⁰⁴ Âmidî, *Müntehâ*, s. 237-239; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 7.

¹²⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1170.

kısım Şâfiîler ile bazı Mâlikîler de sahâbî kavlini istidlâlîn türleri olarak kabul etmişlerdir.¹²⁰⁶ Beyzavî'ye göre yaygın görüş, istidlâlîn telâzüm, istishap, şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsan ve mesâlih-i mürsele delillerini kapsadığıdır.¹²⁰⁷

Görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib istidlâlê Âmidî'den farklı içerikler yüklemiştir ve istidlâlîn kavramsal çerçevesi konusunda bu ikisinin konuya yaklaşımında belirgin bir farklılık vardır. Âmidî, şer'u men kablenâyı istidlâl kapsamında görmezken İbnü'l-Hâcib onu istidlâlîn bir türü olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle Âmidî, şer'u men kablenâyı sahâbî kavli, istihsan ve mesâlih-i mürsele ile birlikte “sahih delil sanıldığı halde böyle olmayan”, yani “mevhum deliller” arasında sayarken¹²⁰⁸ İbnü'l-Hâcib ondan farklı olarak şer'u men kablenâyı istidlâl başlığı altına dâhil ederek sahîh deliller arasında sayar. Ayrıca onun, Âmidî'nin istidlâl başlığı altında incelediği mantıkî kıyas şekillerini, istidlâl başlığı altında değil, eserinin “mebâdî” bölümünde kelâmî mebdeler kısmında mantık ilmine dair sunduğu özet içinde ele alması bu iki müellif arasında önemli bir farklılık olarak dikkat çekicidir.

İbnü'l-Hâcib *telâzümü*, “illet belirlenmeksizin, iki hükmün karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” şeklinde tanımlar.¹²⁰⁹ Şîrâzî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in bu ifadeyle telâzüm ilişkisinin (mülâzemet) müstenbat illete dayanmadığı istisnâî kıyası kastettiği aşîkârdır. Şîrâzî gibi çağdaşı Beyzavî de telâzümün sonuç olarak istisnâî kıyasa râci olduğunu söyler.¹²¹⁰ Şîrâzî, ayrıca burada bahsi geçen telâzümün, hem aslın anlamında kıyası hem delâlet kıyâsını hem de müstenbat illet dışında kalan bâis illetle sabit olan hükmü kapsadığını ifade eder. Çünkü ona göre telâzüm ile kastedilen, müstenbat bâis illet belirlenmeksizin, iki hükmün karşılıklı olarak birbirini gerektirmesidir. Müstenbat bâis illetin belirlenememesi ise ya illetin hiçbir şekilde belirlenememesinden kaynaklanır ki bu durumda telâzüm “aslın anlamında kıyas”ı da kapsar. Veya iki hüküm arasındaki telâzüm bâis illetle değil, onun gereği olan bir şeyle belirlenir. Bu durumda telâzümün kapsamına delâlet kıyası da girer. Yahut iki hüküm arasındaki telâzüm, istinbat yoluyla tespit edilen bâis illetle değil nas, icmâ veya îmâ yoluyla bildirilmiş olan bâis illetle belirlenir. Bu durumda telâzüm bu illetlerle sâbit olan hükmü de kapsar. Şîrâzî istidlâlîn İbnü'l-Hâcib'in zikrettikleri dışında iktirânî kıyas, dayanağının yokluğuyla hükmün ortadan kalkması, sebebin veya mâniin varlığı ya da şartın yokluğu gibi başka kısımlarının da bulunduğunu söyler. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre telâzümün tanımında yer alan “telâzüm” (karşılıklı gerektirme) ifadesiyle “fiil veya fiil kuvvetinde bir telâzüm”, yine “iki hüküm” ifadesiyle de “iki önerme” kastedilirse, tüm bu kısımlar iki önerme içermeleri sebebiyle telâzümüne dâhil olur. Bu durumda telâzüm ilişkisi önermeler arasında söz konusu olur. Ona göre telâzümün istisnâî kıyasa ircâ imkânı ise ortadadır. Âmidî'ye

¹²⁰⁶ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 481-483; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 217-218.

¹²⁰⁷ Beyzavî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1314.

¹²⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 169-196; a.mlf., *Müntehâ*, s. 239-245; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 11.

¹²⁰⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1170.

¹²¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 17; Beyzavî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1316.

benzer şekilde Şîrâzî de İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak tüm bu kısımların istidlâlin kapsamına girmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü ona göre bunlar kitap, sünnet, icmâ ve illet kıyası dışında kalan delillerdir. Usulde altıncı bir delilin bulunmadığı konusunda görüş birliği bulunduğuna göre, o hâlde bunların istidlâle dâhil olması gerekir.¹²¹¹ Şîrâzî dışında Şevkânî ile onun *İrşâdü'l-fuhûl*'ünü *Tahsilü'l-me'mûl* (*Husûlü'l-me'mûl*) adıyla ihtisar eden Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) da telâzüm bahsinin sonuç olarak iktirânî ve istisnâî kıyaslarla istidlale râci olduğunu ifade ederler.¹²¹² Âmidî ve Şîrâzî'ye benzer şekilde İcî, Şevkânî gibi usulcüler de sebebin veya mâniin varlığı ya da şartın yokluğunun nas, icmâ ve kıyas dışında kalan bir delille sabit olması halinde bunların istidlâl olarak değerlendirileceğini, aksi hâlde bunların sabit olduğu delil kabilinden olacağını ifade ederler.¹²¹³

Sübki, istidlâl kavramının usulcülerin ıstılahında nas, icmâ ve kıyas dışında kalan delillerin tümüne karşılık vazolunduğunu ve bu anlam hususunda görüş birliği bulunduğu, ancak bu ittifaktan sonra usulcülerin bu delilin içeriğinin teşhisi konusunda ihtilaf ettiklerini ve her usulcünün onu kendisinin istidlâl olarak kabul ettiği kısımlarla açıklama yoluna gittiğini ifade eder. Buna göre söz gelimi İbnü'l-Hâcib, “istidlâl telâzüm, istishap ve şer'u men kablenâdan ibarettir” derken, bununla istidlâlın vazolunduğu anlam (mevzû') budur demiş olmaz, bilakis bununla istidlâlın vazolunduğu müşahhası belirtmiş olur. Sübki, bu kavramın gerçekte genel bir anlam için vazolunduğu halde, daha özel bir anlamda kullanıldığını, dolayısıyla herhangi bir usulcünün, bu kavramın sadece kendi yaklaşımına göre hüccet olan deliller için vazolunduğunu ileri sürmesinin doğru olmayacağını ifade eder.¹²¹⁴

6.1. Telâzüm

İbnü'l-Hâcib'in istidlâl başlığı altında ele aldığı ilk delil *telâzümdür*. Telâzüm, esasen cedel, münâzara ve mantık gibi ilimlerle alakalı olup sonradan fıkıh usulü kitaplarına girmiş bir konudur.¹²¹⁵ Yukarıda da ifade edilidği üzere telâzüm, illet belirlenmeksizin, iki hüküm karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamına gelir. Telâzüm, iki hüküm arasında söz konusu olduğuna ve hüküm de ispat ve nefyden ibaret olduğuna göre, bunların meydana getirdiği terkip itibariyle telâzüm dört kısma ayrılır: (i) Telâzüm beyne sübüteyn, (ii) telâzüm beyne nefyeyn, (iii) telâzüm beyne sübût ve nefy ve (iv) telâzüm beyne nefy ve sübût. Bu türlerin fıkıhtan örneği sırasıyla fakihlerin, “Talakı sahih olan kimsenin zıharı da sahih olur”; “Şayet niyet edilmeden abdest sahihse, teyemmüm de sahih olur”; “Mübah olan bir şey haram olmaz”; “Caiz olmayan bir şey haram olur”

¹²¹¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 17, 20-23.

¹²¹² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 971; Ebû Tayyib Sıddîk el-Kannevî, *Tahsilü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl Muhtasaru İrşâdi'l-fuhûl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 346.

¹²¹³ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 551; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 973.

¹²¹⁴ Sübki, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 483.

¹²¹⁵ Konunun cedel ilminde işlenişine bir örnek için bk. Ahmed Hamdi Şîrvani, “Mukaddime-i İlmi Cedel”, *Levâmi'u'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik* içinde, s. 361-365.

sözleridir.¹²¹⁶ Telâzüm ilişkisinde iki hükümden her biri sübût veya nefy olduğunda *mütelâzimân*, biri sübût, diğeri nefy olduğunda *mütenâfiyân* diye isimlendirilir.¹²¹⁷ İki şey arasında telâzüm ilişkisi; ya tarden ve aksen olur, yani her iki taraftan olur veya sadece tarden olur, yani tek taraflı olur. Tard ve aks olması, iki şeyden her birinin hem *melzûm* (gerektiren) hem de *lâzım* (gerekli olan) olması anlamındadır. Sadece tard olması ise ikisinden birinin melzûm, diğerrinin lâzım olması ama aksinin olmaması demektir. İki şey arasında birbirini nefyetme (*tenâfi*) zorunlu olarak her iki taraftan olur. Bu da; ya tarden ve aksen, yani ispaten ve nefyen olur veya sadece tarden (ispaten) ya da sadece aksen (nefyen) olur.¹²¹⁸ Dolayısıyla buna göre şu beş kısım ortaya çıkar:

1- Tarden ve aksen telâzüm. Birbirini istilzam eden iki hükümden (*mütelâzimân*) her birinin varlığı (sübût) ve yokluğu (nefy), diğerrinin varlığını ve yokluğunu gerektiriyorsa aralarında tarden ve aksen telâzüm beyne's-sübûteyn ve telâzüm beyne'n-nefyeyn ilişkisi vardır; tıpkı cisim ile te'lif gibi. Zira her cisim, birleşiktir (müellef); her birleşik, cisimdir. Cisim olmayan birleşik değildir (birleşik olmayandır); birleşik olmayan cisim değildir. Burada lâzım melzûma müsâvî (eşit) olduğuna göre, melzûmun varlığı lâzımın varlığını, melzûmun yokluğu lâzımın yokluğunu ve lâzımın varlık ve yokluğu de melzûmun varlık ve yokluğunu istilzam eder.

2- Tarden telâzüm. Birbirini istilzam eden iki hükümden birinin varlığı, diğerrinin varlığını gerektiriyor, ama aksi olmuyorsa, yani diğerrinin varlığı onun varlığını gerektirmiyorsa aralarında tarden telâzüm beyne's-sübûteyn ve aksen telâzüm beyne'n-nefyeyn ilişkisi vardır; meselâ cisim ile hudûs (sonradan olma) böyledir. Zira cismin varlığı, hudûsun varlığını, hudûsün nefyi (yokluğu) de cismin nefyini gerektirir. Ama aksi böyle değildir. Tarden telâzümde, umum-husus mutlak (mutlak genellik-özellik: tam girişimlilik ilişkisi) söz konusudur.

3- Tarden ve aksen tenâfi. Birbirini nefyeden iki hükümden (*mütenâfiyân*) her birinin varlığı, diğerrinin yokluğunu, yokluğu da varlığını gerektiriyorsa aralarında tarden ve aksen telâzüm beyne's-sübût ve'n-nefy ve telâzüm beyne'n-nefy ve's-sübût ilişkisi vardır; tıpkı hudûs ile vücûbu'l-bekâ gibi. Zira bu ikisi arasında var olup olmama (vücûd ve adem) bakımından münâfat (zıtlık/karşıtlık) söz konusudur. Bu sebeple bir şeyde ikisinin aynı anda bir arada bulunması veya aynı anda ikisinin birden ortadan kalkması mümkün değildir. Tarden ve aksen tenâfiye *hakîki infisâl* (ayırışma) da denir.

4- Tarden tenâfi. Birbirine münâfi olan iki hükümden her birinin varlığı (sübûtu), diğerrinin yokluğunu gerektiriyor, ama aksi olmuyorsa, yani yokluğu diğerrinin yokluğuna münâfi değilse aralarında tarden ve aksen telâzüm beyne's-sübût ve'n-nefy ilişkisi cari olur; meselâ te'lif ile kıdem gibi. Bu ikisi bir şeyde aynı anda bir arada bulunamaz ama aynı anda ikisi birden ortadan kalkabilir.

¹²¹⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1170. Bu örneklerin ayrıntılı açıklamasıyla ilgili bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 15-17.

¹²¹⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1314.

¹²¹⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 553; Tefâtânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 555.

Zira aralarında yokluk değil, varlık bakımından münâfat söz konusudur. Tarden tenâfiye cem'in men'i (*men'u'l-cem*: ikisinin aynı şeyde toplanmasının menedilmesi) de denir.

5-Aksen tenâfi. Tenâfi-yi hükmeinden her birinin yokluğu (nefyi), diğerinin varlığını gerektiriyor, ama aksi olmuyorsa, yani varlığı diğerinin varlığına münâfi değilse aralarında tarden ve aksen telâzüm beyne'n-nefy ve's-sübût ilişkisi vardır; esas ile hâle arasındaki ilişkide olduğu gibi. Zira esas olmayan herşey muhteldir, muhtel olmayan herşeyin esası vardır. Bu ikisi arasında varlık değil, yokluk bakımından münâfat söz konusudur. Bu kısma *men'u'l-huliv* (hâlî kalmanın menedilmesi) de denir.¹²¹⁹

İbnü'l-Hâcib telâzümün kısımlarının ardından telâzüm ile yapılan istidlâl yöneltilebilecek itirazlara yer vermektedir. O, *Müntehâ*'da bunları "illet kıyası"na yönelik itirazlar ile ilişkilendirmiş, "delâlet kıyas"ı ve "aslin anlamında kıyas"a yöneltilen bu itirazları, kıyas bahsinde illet kıyasına yönelik itirazlar arasında yer verdiği "kavl bi'l-muceb" itirazının ardından tek başlık altında ele almıştır. *el-Muhtasar*'da ise bunları iki ayrı başlıkta işlemiştir.¹²²⁰ İbnü'l-Hâcib'e göre telâzümün yukarıda bahsedilen tüm kısımları men' edilebilir. Bu men' iddiası, delilin şartlı ve istisnâî her iki mukaddimesine yönelik olabileceği gibi şartlı yahut istisnâî olsun delilin tek bir mukaddimesine yönelik de olabilir. Buna ilave olarak doğrudan illetin kendisiyle ilişkili olanlar hariç kıyasa yöneltilebilen itirazların tamamı telâzümüne de yöneltilebilir. Ayrıca illet kıyasına yöneltilemeyen ve sadece telâzümüne yani delâlet kıyasına özgü olan başka itirazlar da söz konusudur.¹²²¹

6.2. İstishap

İbnü'l-Hâcib'in istidlâl başlığı altında yerleştirdiği ikinci muteber delil *istishâb*dir. İstishap, "bir önceki anda sabit olan bir şeyin bir sonraki anda da sabit olduğuna hükmetmektir."¹²²² Diğer bir ifadeyle istishap, bir hükmün geçmişte tahakkuk etmiş olmasına binaen sair zamanlarda da tahakkukuna karar verilmesidir. İbnü'l-Hâcib'in aktardığına göre Müzenî (ö. 264/878) ve Sayrafî (ö. 330/941) gibi klasik dönem Şâfiî usulcülerin yanı sıra Gazzâlî istishabı hüccet kabul eder. Âmidî, Râzî gibi kelamcı usulcülerin ve Hillî'ye göre Şiâ'nın İmâmiyye koluna mensup usulcülerin de tercihi bu yöndedir.¹²²³ *el-Muhtasar*'ın şârihi Ruhûnî'ye göre İmam Mâlik de bu görüştedir.¹²²⁴

İbnü'l-Hâcib istishap delilini Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve çoğunluk Hanefîler'in¹²²⁵ görüşünün aksine mutlak anlamda ihticâca elverişli bir istidlal yöntemi olarak görür ve aşağıda görüleceği üzere

¹²¹⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1171; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 553-554; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 555.

¹²²⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 201-202; amlf., *Muhtasar*, II, 1172-73.

¹²²¹ İtirazın serdi ve verilen cevap için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1172-73; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 560-61.

¹²²² İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 262; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 659.

¹²²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 406-411; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 109; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 155; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 520.

¹²²⁴ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 225.

¹²²⁵ İstishabın hüccetliği konusunda Hanefîler'e başlıca üç görüş nispet edilir: İlki, istishabın mutlak anlamda hüccet olduğu (bazı Mâverâünnehirli Hanefîlerin görüşü bu yöndedir); ikincisi hiçbir şekilde hüccet olmadığı; üçüncüsü ise sadece def' (nefy) konusunda, yani bir hükmü ilkten ispat eden bir delil olmayıp yalnızca önceden sabit olmuş hüküm ve hakları

gerek şer‘u men kablenâ, sahâbi kavli, istihsan ve maslahat-ı mürsele gibi diğer delilleri temellendirirken gerekse çeşitli konularda kendi görüşünü temellendirip karşı görüşü geçersiz kılma bağlamında bu delile sıkça başvurur. O, bu konuda aslî nefiy istishabı (*bekâ-i nefy-i aslî*) ile şer‘î hüküm istishabı arasında bir fark gözetmez. İbnü’l-Hâcib istishabı temellendirirken şu iki delile dayanır: Buna göre bir zamanda var olan bir hükmün ortadan kalktığına dair kat‘î ya da zannî muarız bir delil yoksa bu hükmün varlığını devam ettirdiğine yönelik bir zan oluşur. Zan ise şer‘î bir hüccet olup amel noktasında zorunluluk ifade eder. Bu argümana yönelik bir itiraz yönelten Bâbertî, bunun bütün zanlarda böyle olmadığını, sadece muteber olduğuna kıyas, haber-i vâhid gibi bir delilin delalet ettiği zanla amel etmenin zorunlu olacağını ifade eder. Bâbertî’ye göre istishap, bazı Hanefî usulcülerin savunduğu şekliyle ispat konusunda değil, sadece önceden sabit olan hüküm hakkında kuşkuyu def‘ konusunda hüccettir.¹²²⁶ İbnü’l-Hâcib’in bu husustaki ikinci dayanağı ise aksi yönde bir delil bulunmadığı müddetçe “bir şeyin daha önce bulunduğu hal üzre kalmasının asıl olduğu” ilkesidir.¹²²⁷

Diğer taraftan Âmidî ve onu takiben İbnü’l-Hâcib Gazzâlî’den farklı olarak istishabın kısımlarından *icmâ istishâbının* da hüccet olduğu kanaatindedir.¹²²⁸ İstishabın bir türüne “tartışmalı konuda icmâ hükmünün istishabı/devam ettirilmesi” (istishâbu hükmi’l-icmâ‘ fi mahalli’l-hilâf) denir. Mesela, Şafîiler’e göre necasetin vücuttan ön ve arkanın (sebileyn) dışında bir yerden çıkması ile abdest bozulmaz. Bu durumda kılınan namaz sahihtir. Çünkü bu çıkan şeyin, çıkmadan önce temiz olduğu hususunda icmâ söz konusudur. Bu durumu ortadan kaldıracak buna aykırı bir delil ortaya çıkana kadar bu hükmün devam etmesi ve bulunduğu hal üzre kalması asıldır. Burada aslolan da böyle bir delilin bulunmamasıdır. İbnü’l-Hâcib, bu meselede karşı görüşü savunanların tartışma mahallinde durumun değişmesine rağmen önceki duruma ait icmânın hükmünü devam ettirmenin (burada: taharetin devamına ve namazın geçerli olduğuna hükmetmenin) şer‘î bir hüküm olduğu, dolayısıyla bunun için bir delile ihtiyaç duyulacağı yönündeki iddialarını, bir hükmün bekası için değil, varlığı (sübut) için delile ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek cevaplar.¹²²⁹ Şârihlerden Sübkî, bu kısmın genel olarak istishab adlandırılmasını doğru bulmaz. Çünkü ona göre böyle bir adlandırma hükmün gerçekte istishaba dayandırıldığı şeklinde bir yanılgıya sebep olmaktadır. Hâlbuki burada hüküm istishaba değil, istishap ettiğimiz bir delile dayanmaktadır. Bu delil ise hüküm anında bize eşlik eden şeylerdir (musâhib). İstishap ise bizim fiilimizdir. Burada hüküm veren makamda olan

korumada hüccet olacağıdır. Bu sonuncu görüş Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi bazı müteahhir dönem Hanefî usulcüler tarafından savunulmuştur (Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, III, 566). Alî Bardakoğlu, Hanefîlerin istishâb karşısındaki tavırlarına ilişkin şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Hanefîler’in karşı tavırlarının istishâbın genelinden ziyade Şafîiler’le ihtilâfın cereyan ettiği bazı fûrû meselelerine uygulanan istishâb türüne ilişkin olduğu, aslî ibâha ve berâeti de içeren geniş anlamıyla istishâbın ilke olarak onlar tarafından da benimsendiği görülür.” Bk. “İstishâb”, DİA, XXIII, 378.

¹²²⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd ve’n-nukûd*, II, 661.

¹²²⁷ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 203-204; *Muhtasar*, III, 1174-1177; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, III, 263-266; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 563.

¹²²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 411-420; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 165-166.

¹²²⁹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 204.

(kâdî), istishap edilen delildir. Tartışma ortaya çıktıktan sonra icmâ ile istishap yapan kimse ise bunu icmâa dayandırır. Tartışmaya rağmen icmâ gerçekleşmeyeceğine göre istishap bizzat bir delil değildir.¹²³⁰

6.3. Şer‘u Men Kablenâ

İbnü’l-Hâcib’in istidlâlin alt türü olarak ele aldığı sonuncu delil, bizden öncekilerin şeriatı anlamına gelen *şer‘u men kablenâ*dır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Âmidî şer‘u men kablenâyı “sahih delil sanıldığı halde böyle olmayan” deliller başlığında ele alırken İbnü’l-Hâcib, onun “mevhum deliller” arasında saydığı şer‘u men kablenâyı istidlâlin bir türü olarak muteber deliller arasında inceler. Bu başlık altında ilk olarak Hz. Peygamber’in, peygamber olarak gönderilmezden önce, önceki peygamberlerden birinin şeriatı ile mükellef (*müte‘abbed*) olup olmadığı meselesi bahis konusu edilir. Konuya doğrudan tercih ettiği görüşü belirterek başlayan İbnü’l-Hâcib, Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesinde önceki bir şeriat ile amel ettiğini savunur ve bu görüşüyle, hem Hz. Peygamber’in, kendisinden önceki herhangi bir şeriat ile mükellef tutulmadığını savunan Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Râzî’den hem de bu konuda tevakkuf görüşünü benimseyen Cüveynî ve Gazzâlî ile onları takip eden selefi Âmidî’den ayrılır.¹²³¹ Aynı şekilde İbnü’l-Hâcib, aralarında Bâkılânî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî’nin de bulunduğu usulcülerin çoğunluğunun¹²³² ve Mutezile’nin görüşünün aksine, Hz. Peygamber’in nübüvvetten sonra da neshedilen hükümler dışında önceki şeriat ile amel ettiğini savunur. Ruhûnî’ye göre İmam Mâlik ve Mâlikî âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir.¹²³³

İbnü’l-Hâcib, görüşünü desteklemek için üç argüman ileri sürer. İlk olarak ona göre, Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesinde önceki bir şeriat ile amel ettiği sabit olduğuna göre, aksine bir delil olmadığı sürece “bir şeyin bulunduğu hal üzre kalmasının asıl olduğu” ilkesi gereği daha önce varlığı bilinen bu durumun nübüvvet sonrasında da devam ettiğine hükmedilmesi gerekir. Ne var ki onun kendi görüşü lehine sunduğu bu ilke, yalnızca bu görüşü savunanlar açısından değil, hem bu görüşü kabul etmeyenler hem de tevakkuf görüşünü benimseyenler tarafından tutunulabilecek bir argümandır. Çünkü istishabın bu türünün geçerliliğinde herhangi bir tartışma yoktur.¹²³⁴ İkinci argümana göre Kur’an’da geçen “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burn, kulağa kulak, dişe diş...” (Mâide 5/45) âyetiyle istidlâlde bulunmanın geçerliliğinde icmâ vardır. Bu, Tevrat’ın hükümleridir. Eğer nübüvvetten sonra şer‘u men kablenâ ile amel edilmemiş olsaydı bu âyetle istidlâl sahih olmazdı. Onun yer verdiği üçüncü argüman ise şöyledir: Hz. Peygamber, “Kim uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçırırsa, hatırladığında onu kılsın.”

¹²³⁰ Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib*, IV, 497-498.

¹²³¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1178-1181; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 266-267. Bu konuda tevakkuf görüşüne kanaat getirenler bunun şer‘u men kablenânın aklî imkânı konusunda değil, sem’an vukuu konusunda olduğunu ifade ederler (Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 169; Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib*, IV, 507.

¹²³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 435-449; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 172; Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib*, IV, 509.

¹²³³ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1183; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes‘ûl*, IV, 231.

¹²³⁴ Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, III, 570.

buyurduktan sonra, “Beni anmak için namaz kıl.” (Tâhâ 20/14) âyetini okumuştur. Halbuki bu hitap Musa’yadır. Bu sözün siyakı (bağlamı), hatırlandığında namaz kılmanın gerekli olduğuna dair bu âyetle istidlâl edildiğini gösterir. Aksi hâlde, bu âyetin hadisin ardından peşi sıra tilavet edilmesinin bir anlamı olmazdı. Burada nas, hükme îma yoluyla delalet etmektedir. Eğer Hz. Peygamber ve ümmeti, Mûsâ’nın kendi dini hususunda mükellef tutulduğu şeyle mükellef tutulmasaydı, bu istidlâl sahih olmazdı. İbnü’l-Hâcib *Münteha’s-sûl* adlı eserinde Kur’an’da yer alan Hz. Peygamber’in geçmiş peygamberlere uyması gerektiğine dair başka âyetlerle de istidlâl eder. Sonrasında muhalif görüşün delillerini zikredip bu delilleri cevaplandırır.¹²³⁵

7. Diğer Deliller

İbnü’l-Hâcib’in buraya kadar meşruiyeti tartışmalı olmakla birlikte kendisinin istidlâl kapsamında gördüğü ve delil kabul ettiği şer’î hüküm kaynaklarını inceler. Bundan sonra zikredilecek olanlar ise “mevhum” delillerden sayılan, yani gerçekte delil olmadığı halde bazılarınca delil yerine konulmuş, ancak kendisinin delil olarak kabul etmedikleridir.

7.1. Sahâbî Kavli

İctihâdî konularda bir sahâbînin görüşünün, ister bu sahâbî devlet başkanı olsun ister hâkim olsun ister müftî olsun diğer sahâbîler için delil olmadığı hususunda ittifak mevcutken bu görüşün sonraki nesiller açısından delil olup olmadığı meselesinde usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunur. Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’in zikrettiğine göre bu tartışmada başlıca beş görüş vardır:¹²³⁶ Birinci görüşe göre sahâbî görüşü mutlak olarak hüccettir. Ruhûnî’nin nakline göre İmam Mâlik bu görüştedir. İkinci görüş, sahâbî sözünün kıyasa öncelenecek bir delil olduğunu savunur. Ebû Saîd el-Berdâî, Cessâs, Pezdevî gibi Hanefî usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir. Eski görüşünde (*kavl-i kadîm*) Şâfiî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de bu görüşü tercih etmiştir. Âmidî, İmam Mâlik’e bu görüşü nispet etmiştir. Ancak İmam Mâlik’ten rivayet edilen görüşlerden ilki daha kuvvetlidir. Üçüncü görüşe göre sahâbî kavli kural olarak hüccet değildir. Hanefî usulcülerden Kerhî’nin, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî-mütekellimîn usulcülerin çoğunluğunun, bazı Mâlikî usulcülerin ve Mu‘tezilî bilginlerin görüşü budur. Yeni görüşünde (*kavl-i cedîd*) Şâfiî’nin ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel’in tercihi de bu yöndedir. Dördüncü görüşe göre sahâbî sözü, sadece kıyasa aykırı olan konularda hüccettir. Beşinci görüş sahâbeden sadece “şeyheyn”in (Ebû Bekr ve Ömer’in) sözünün hüccet olduğunu ileri sürer.¹²³⁷ İbnü’l-Hâcib’e göre bunlardan tercihe şayan olan görüş,

¹²³⁵ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 205; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1184-1185; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, III, 270-274; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 569.

¹²³⁶ Bununla birlikte sahâbî sözünün hüccet oluşu hakkında bazı farklı görüşler de söz konusudur. Nitekim Sübkî bu konuda on üç farklı görüş zikretmektedir (Sübkî, *Men‘u’l-mevâni‘ an Cem‘i’l-cevâmi‘*, nşr. Saîd b. Ali Muhammed el-Himyerî, Beyrut: 1420/1999, s. 455-462).

¹²³⁷ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 206; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 182; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes‘ûl*, IV, 231; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, IV, 53-64.

sahâbî sözünün tıpkı sahâbî neslinde olduğu gibi sonraki nesiller açısından da delil olmadığıdır. Şârihlerin tercihleri de genelde bu yöndedir. İbnü'l-Hâcib'e göre sahâbî sözüne ittibâ etmenin vacip olduğunu gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bağlayıcılığı konusunda bir delil bulunmadığı için terk edilmesi gerekir. Diğer yandan eğer sahâbî sözünün onların ilim ve fazilet yönünden ayrıcalıklı olmalarından dolayı hüccet olduğu söyleniyorsa, bu durumda içlerinden yalnızca daha âlim ve daha faziletli olanların sözlerinin hem diğer sahabileri hem de sahabe dışındakileri bağlayıcı olması gerekir. Hâlbuki durumun böyle olmadığı icmâ ile sabittir.¹²³⁸

7.2. İstihsan

İstihsan delili kaynaklarda Hanefilerin ve Hanbelîler'in kabul ettiği bir delil olarak sunulur. Nitekim Âmidî ve İbnü'l-Hâcib istihsanı başta Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanefiler'in ve Hanbelîler'in delil kabul ettiğini, diğerlerinin¹²³⁹ ise reddettiğini belirtir. Hatta bu konuda Şâfiî'den “İstihsanda bulunan kişi, yeni bir şeriat ortaya koymuş olur” dediği¹²⁴⁰ naklolunur. İstihsanla ilgili değişik bakış açılarına göre farklı tanımlar yapılmıştır. İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî ve Âmidî'yi takip ederek istihsan hakkında kaynaklarda zikredilen bazı tanımları sıralar ve bu konuda görüş ayrılığı oluşturabilecek hususları ortaya koymaya çalışır. Ancak kendisi herhangi bir tanım ortaya koymaz. Onun ilk sırada aktardığı tanıma göre *istihsan*, “müçtehidin nefsinde oluşan, ancak ifadesine güç yetirilemeyen bir delildir.” Buna göre, müçtehid içinde sezdiği ama ifade edemediği ve izaha güç yetiremediği bu şeyin delil olduğu hususunda tereddüde düşerse, bunun delil olarak alınamayacağına görüş birliği vardır. Çünkü ahkâm salt şüphe ve ihtimal ile sabit olmaz. Ancak bu şeyin delil olduğu tahakkuk ederse, âlimler bununla amel edileceği hususunda görüş birliği içindedir.¹²⁴¹

Başka bir tanıma göre istihsan, “kıyasın mücebinden, ondan daha kuvvetli bir kıyasa dönmektir.” Buna göre istihsan, iki kıyastan baskın olan (*râcih*) ile amel etmek demektir. Diğer bir tanıma göre ise istihsan, “kıyası, kendisinden daha kuvvetli olan bir delil ile tahsis etmektir.” Bu, kendisine nispetle daha ağır basan (*râcih*) bir delil sebebiyle kıyasın terkedilmesidir. Hanefî usulcû Kerhî istihsanı, “daha güçlü olan bir delil sebebiyle bir meseleye, o meselenin benzerlerine verilen hükümden başka bir hüküm vermek” diye tanımlar. Aynı şekilde bu da iki delilden *râcih* olanla amel etmektir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre istihsan, “lafzın şümülü altına girmeyen ve birden çok çözüm yolu bulunan bir meselede öne çıkan bir çözümü, daha kuvvetli olan ve öncekini ortadan kaldıran bir hüküm sebebiyle terketmektir.” Bu anlamdaki istihsan, müçtehidin hâs bir delilin hükmünü, nas, icmâ ya da başka bir delil sebebiyle terk ederek ona mukabil olan bir hükme

¹²³⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1187-1190; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 572-573.

¹²³⁹ Ruhûnî, Mâlikîler'in de istihsana başvurdıklarını ve Mâlikî fıkında istihsana dayalı hüküm verildiğine dair bazı örnekler bulunduğunu ifade eder (Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 239).

¹²⁴⁰ Bu sözün Şâfiî'ye nispeti hakkında bazı tereddütler bulunur (Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali M. İvaz, Beyrut: 1991, II, 194).

¹²⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 474-475; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 192; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1194-1195.

başvurmasıdır. İbnü'l-Hâcib'in yer verdiği son tanıma göre ise istihsan, “insanlar için maslahat olan bir şeyden ötürü, delilin hükmünden âdete yönelmektir;” meselâ yıkanma ücretini, sarfedilecek suyun miktarını ve içeride kalınacak süreyi belirlemeksizin hamama girme konusundaki istihsan böyledir. İbnü'l-Hâcib mezkûr tanımlar ile ifade edilen hususların *istihsan* adlandırılmasında ihtilaf edilse de bunun lafzî bir tartışma olduğunu, bunların delil olarak alınmasında görüş ayrılığının olmadığını ifade eder.¹²⁴² Dolayısıyla istihsanı müstakil bir delil olarak görmemekle beraber bu kavramla yukarıdaki anlamların kastedilmiş olması halinde bunun görüş ayrılığı oluşturacak bir mahiyet arzemediği sonucuna varır. Çünkü ona göre istihsanın bu anlamlarında karşı çıkmayı gerektiren, ihtilaf noktası olabilecek bir husus yoktur. Eğer istihsanla kastedilen bunların dışında bir şey ise müşahhas bir delile dayanmadığı için bunun terk edilmesi gerekir.¹²⁴³

7.3. Mesâlih-i Mürsele

Delil sanıldığı halde böyle olmayan delillerden sonuncusu *mesâlih-i mürsele*dir. Şâriin nazarında muteber olup olmadığı bilinmeyen maslahat anlamına gelen “maslahat-ı mürsele”nin (mürsel münâsip) hücciyeti konusunda İbnü'l-Hâcib'in tavrı, mensubu olduğu mezhebin kurucusu İmam Mâlik'in bu konudaki tavrından farklı olarak son derece açık ve nettir. Usulcülerin çoğunluğu gibi şer‘in muayyen bir aslının muteberliğine veya geçersizliğine tanıklık etmediği bu tür maslahatı benimsemez; tıpkı istihsanda olduğu gibi maslahat-ı mürseleyle göre amel etmenin gerekli olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı için geçerli olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü aksine bir delil bulunmadığı sürece asıl halin devamlılığına hükmedilir.¹²⁴⁴ Âmidî de hak olarak gördüğü bu görüş üzerinde fakahanın ittifak halinde olduğunu aktarır.¹²⁴⁵ İmam Mâlik'ten ise bu tür maslahatları mutlak olarak delil gördüğü naklolunur. Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de bu görüşün İmam Mâlik'e nispetini şüpheli karşılar ve bunu uzak bir ihtimal olarak değerlendirir.¹²⁴⁶ Mürsel maslahat ve benzeri merdud delillere dayanarak hüküm vermeye karşı çıkışında İbnü'l-Hâcib'in tutunduğu bir gerekçe, nasların bilinçli bıraktığı, yani tahyîr ifade eden hususlar hariç, şer‘î delillerin bütün vâkıaları kapsadığı, sarîh lafızların bulunmadığı hallerde Kur'an ve Sünnet'in umum ifade eden lafızlarının ve kıyasın yeni ortaya çıkan olayların hükme bağlanması için yeterli olacağı düşüncesidir.¹²⁴⁷

¹²⁴² İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 207-208; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1196-1197; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 193-194.

¹²⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 208; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1192, 1197; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 575-576.

¹²⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 208; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1199-1201. Daha fazla bilgi için yukarıda illeti belirleme yöntemlerinden münâsebet ile ilgili paragrafa bakınız.

¹²⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 195.

¹²⁴⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 208; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 242.

¹²⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1201; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 578; Başoğlu, “Müteahhir Dönemi Fıkıh Usulünde Adudiddin el-İcî'nin Şerhu'l-Muhtasar'ı”, s. 454.

C. İctihat ve İftâ

İbnü'l-Hâcib deliller konusunu tamamladıktan sonra, *el-Muhtasar*'ın üçüncü ana bölümünde şer'î hükümleri bilmenin yolu olan icthad konusunu inceler. Bu başlık altındaki konular İbnü'l-Hâcib tarafından iki aşamada ele alınmıştır. İlk olarak icthad ve müctehide ilişkin konular; ikinci olarak taklid, müftî ve müstefînin durumuna ilişkin konular incelenmektedir. İbnü'l-Hâcib çeşitli meselelere geçmeden önce bir mukaddime kabilinden olmak üzere icthadın tarifi, müctehid ve müctehedün fih kavramlarını açıklama ihtiyacı hisseder. Buna göre *icthad*, “fakihiin, şer'î hükme ilişkin zan elde edebilmek için olanca gücünü harcamasıdır.”¹²⁴⁸ Tanımdaki unsurlarla ilgili dikkat çeken bir husus, İbnü'l-Hâcib'in icthadı fakihe özgü bir uğraş olarak görmesidir. *Fakih*, daha önce fikhin tanımında geçtiği üzere “şer'î amelî (fer'î) hükümleri, tafsîlî delillerinden hareketle istidlâl yoluyla bilen kimsedir.” Bu kayıtla, fakih olan bir kelâmcının (mütekellim) tevhid hakkında ya da aynı zamanda fakih olan bir usulcünün meselâ Kur'an'ın hücciyeti konusunda zannî bilgi elde etmek için gösterdiği çaba icthadın dışında kalmaktadır. Zira tanımdaki “fakihiin olanca gücünü harcaması” (*istifrâgu 'l-fakîh*) kaydı ile kastedilen, fakihiin kelâm veya usûl açısından değil, fikh bakımından yaptıklarıdır. Buna göre icthad, fakihiin şer'î bir meselenin fikhî hükmünü araştırmak amacıyla ortaya koyduğu zihinsel çabadır. Dolayısıyla gerek bir fikhî âliminin şer'î-amelî olmayan hükümleri bilme konusundaki çabası gerekse fakih olmayan birinin şer'î-amelî hükümleri elde etmek için elinden gelen bütün gayreti ortaya koyması tanım gereği teknik anlamda icthad olarak nitelendirilmez. Zira icthad işini yapanın fakih olması şartı, İbnü'l-Hâcib'e göre gereklidir. Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcüler ise ilgili icthad tanımlarında böyle bir kayıt zikretmeye gerek duymamışlardır.¹²⁴⁹ Tanımdaki “zan elde edebilmek için...” kaydı, icthadın katıyet taşıyan meselelerde söz konusu olmayacağını ifade etmek içindir. Buna göre fakih birinin, aklî ve hissî hükümlerde olduğu gibi şer'î ahkâmı bilme konusunda kesin bilgi (*ilm*) elde etmeye yönelik çabası da tarîfin dışında kalır.¹²⁵⁰

İbnü'l-Hâcib'in bu tanımı klasik sonrası dönemde mütekellim usulcülerin yanı sıra Hanefî usulcüler arasında da en çok rağbet gören bir tarif olmuştur. Nitekim doğrudan *el-Muhtasar*'a şerh ve haşiye yazan isimlerden başka, Molla Fenârî, İbn Kemâl, Kırmastî, Kâfiyeci, Tehânevî, Hamevî ve Hâdimî gibi pek çok usul müellifi eserinde İbnü'l-Hâcib'e ait bu tarifi tercih etmiştir.¹²⁵¹

İctihadın tarifi, icthadın iki unsuru olan müctehidin ve hakkında icthad edilen konunun tarifini de vermektedir. Buna göre icthad yapma yetkisi olan fakihe *müctehid*, hakkında kesin delil

¹²⁴⁸ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1204; Burada *olanca gücü harcamak* (*istifrâgu 'l-vus*) ile kastedilen, fakihiin, şer'î bir meselenin fikhî hükmünü araştırırken artık daha fazlasını yapmaktan kendini aciz hissedecek şekilde elinden gelen bütün gayretini (tâkatını) ortaya koymasıdır. Tanımdaki *istifrâgu 'l-vus* ifadesi, bu tanımın “cinsi”ni oluşturmaktadır (İcî, *Şerhu 'l-Muhtasar*, III, 579).

¹²⁴⁹ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Muhtasar*, III, 579.

¹²⁵⁰ İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, III, 288-289; Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd ve 'n-nukûd*, II, 677-678.

¹²⁵¹ Bilal Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara, TDV, 2012, s. 59-60.

bulunmayan ve ictihada açık olan şer‘î amelî (fer‘î) meselelere de *müctehedun fih* denir.¹²⁵² Diğer bir ifadeyle ictihadî meseleler (*ictihâdiyyât*), delilî zannî olan ve hata eden kişinin günahkâr (*âsım*) olmayacağı şer‘î hükümlerdir. Hakkında kat‘î delil bulunan ve hata eden kişinin günahkâr olacağı meseleler ise ictihad mahalli değildir; tıpkı beş vakit namazın farziyeti gibi.¹²⁵³ Şârihlerden el-Îcî, ictihadî meseleyi, “hakkında bir delil bulunan zannî-şer‘î hüküm” olarak tanımlamaktadır.¹²⁵⁴

İctihad (müctehid) konusu *el-Muhtasar*’da toplamda on üç başlık (mesele) altında incelenir. Burada dikkat çeken bir husus, İbnü’l-Hâcib’in müctehid ile ilgili konuları işlerken ictihad ehliyetinin şartlarına ve müctehidde bulunması gereken vasıfların neler olduğu konusuna hiç temas etmemesidir. Bu durumu garip karşılayan *el-Muhtasar* şârihi Beyzâvî, ictihad bâbının özü (*ümm*) olarak nitelediği bu konuyu *Mirsâdü’l-ıfham*’da ayrı bir mesele olarak işleme ihtiyacı duyar. Aynı şekilde Beyzâvî’nin öğrencisi Tüsterî de onu takiben taklid konusuna geçmeden hemen önce ictihad bölümünün en son konusu olarak müctehidde bulunması gereken şartları ele almıştır.¹²⁵⁵

İbnü’l-Hâcib ictihadın tanımının ardından ilk olarak “ictihadın bölünmesi” (*tecezzü’l-ictihâd*) meselesini ele alır. İctihadın bölünmesi ile kastedilen, müctehidin fıkhnın bütün konularında değil, sadece bazı konularda ictihad mertebesine ulaşması ve bu konularda ictihadın kendisine bağlı bulunduğu delilleri elde etmesi ama diğer konularda başkalarını taklid etmesidir. İctihadın tecezzi kabul edip etmeyeceği usulcüler arasında tartışmalı olup usul müelliflerinin çoğunluğunun görüşü, ictihadın bölünebilirliği yönündedir.¹²⁵⁶ İbnü’l-Hâcib bu tartışmada meseleye ilişkin görüşleri ve tarafların delillerini sunmakla yetinmiş, kendisi ictihadın bölünebileceğini kabul edip etmediği noktasında herhangi bir açık görüş belirtmemiştir; dolayısıyla bu konuda çekimser kalmıştır (*tevakkuf*).¹²⁵⁷

Hz. Peygamber’in din işlerini ilgilendiren ve hakkında nas bulunmayan konularda ictihad edip etmediği usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim’in karşı çıktığı, Gazzâlî gibi bazı Eş‘ârî usulcülerin ise aklen mümkün görmekte birlikte fiilen vukuunda kararsız kaldığı (*tevakkuf*) bu tartışmada İbnü’l-Hâcib, çoğunluk usulcülerin kanaati yönde bir tercihte bulunarak bunun Peygamber açısından aklen mümkün olduğunu ve Hz. Peygamberi’nin fiilen ictihad ettiğini (*teabbüd*) savunur. O, Kur‘ân-ı Kerîm’de savaştan geri kalma konusunda Hz. Peygamber’in bir gruba izin vermesi ile ilgili olarak geçen “(Resûlüm!) Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler senin açından tamamen ortaya çıkıp yalancıları öğrenmeden neden

¹²⁵² Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, III, 1344; Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 579.

¹²⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 200; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, V, 166.

¹²⁵⁴ Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 579.

¹²⁵⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, III, 1369-1373; Tüsterî, *Mecma‘u’l-dürer*, IV, 1685-1686.

¹²⁵⁶ Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib*, IV, 531-532; Ruhûnî, *Tuhfetü’l-mes‘ûl*, IV, 244-245.

¹²⁵⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1205-1207; ayrıca bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, I, 111; Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl*, s. 357. Bununla birlikte Bilal Esen’e göre İbnü’l-Hâcib’in ictihadın bölünebileceği konusunu Gazzâlî’den sonra ilk defa “tecezzi” kavramına yer vererek ele alması, bu kavramın literatürde yerleşmesi açısından önemli bir rol oynamıştır. Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, s. 124-125.

onlara izin verdin ki?” (et-Tevbe 9/43) âyeti ile Hz. Peygamber’in ashabı ile istişarede bulunmasını emreden “İş konusunda onlarla müşavere et” (Âl-i İmran 3/159) âyetini de bunu teyid eden bir açıklama olarak alır. Yine buradaki tartışmalarla bağlantılı olan başka bir meselede Hz. Peygamber’in ictihadında hata edebileceğini fakat hata üzerinde bırakılmayacağını ifade eder.¹²⁵⁸ Ayrıca Hz. Peygamber zamanında sahâbenin ictihad edip etmediğine ilişkin tartışmada da sahâbe açısından ictihadı mümkün ve vâki görmektedir. Ona göre ister Resulullah’ın huzurunda isterse uzağında olsun sahâbiler fiilen ictihad etmişlerdir.¹²⁵⁹ Bununla birlikte Âmidî gibi İbnü’l-Hâcib de bunun kat’î değil, zannî olduğu kanaatindedir.¹²⁶⁰

İbnü’l-Hâcib daha sonra ictihadın hükmüyle ilgili olarak ictihadda günah-sevap ve hata-isabet konusuna değinir. Müctehidlerin yaptıkları ictihadlarda hepsinin doğruyu tutturup tutturmadığı, başka bir sözle ictihad eden her müctehidin, ictihadiyla ulaşmaya çalıştığı hükümde isabet edip etmediği hususu usulcülerini fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Konuya yaklaşımlar ictihad edilecek alana ve ictihada konu olan meselenin mahiyetine göre farklılık taşımaktadır. Bu sebeple konuyu aklî ve şer’î ayrımı çerçevesinde iki ayrı mesele olarak ele alan İbnü’l-Hâcib, öncelikle aklî/kelâmî meseleler üzerinde durmaktadır. Ona göre aklî/kelâmî konularda (*akliyyât*) isabet eden birdir. Çünkü bu konularda gerçek tektir ve nefsü’l-emrde olana yapılan ictihatlardan yalnızca birisi mutabık olur. İbnü’l-Hâcib, akliyyâtta musîbin tek olduğu hususunda icmâ bulunduğunu aktarır. Bu konularda tek bir gerçek bulunduğuna ve buna bağlı olarak da ictihad eden her müctehid musîb olmadığına göre hata eden günahkâr sayılmakta ve İslam dinini nefyettiği hususlarda kâfir kabul edilmektedir. Bu konularda ictihad eden bütün müctehidlerin isâbet ettiğini söylemek, delâlet ehli olanları, Mecusileri, kâfirleri ve mülhidleri doğrulamak anlamına gelir. Bu meselede Mu‘tezilî bilginlerden Basra kadısı Ubeydullah b. Hasan el-Anberî, aklî konularda tek bir gerçeğin bulunmadığını ve her müctehidin musîb olduğunu; Câhız ise yaptığı ictihad vakıaya mutabık değilse bile müctehidin inad etmedikçe kendisine günah terettüp etmeyeceğini iddia eder.¹²⁶¹

Şer’î/fikhî konulara gelince İbnü’l-Hâcib, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ebû Bekir el-Esam’dan farklı olarak ictihad alanına giren şer’î, yani fûrua ilişkin bir meselenin hükmünde hata eden müctehid hakkında kesinlikle günah söz konusu olmayacağı kanaatindedir.¹²⁶² Burada asıl tartışma, hakkında kesin nas veya icmâ şeklinde bir delil bulunmayan ve zanniyyât kapsamında görülen fikhî konularda ictihad eden her müctehidin görüşünde isabet edip etmediği noktasında olup, tartışmanın tarafları literatürde *musavvibe* (doğrulayanlar) ve *muhattie* (hatalı görenler) şeklinde anılır. Bu

¹²⁵⁸ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 209-210; *Muhtasar*, II, 1207-1211, 1242; ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 22-24; Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, V, 201-202.

¹²⁵⁹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 210-211; *Muhtasar*, II, 1211-1215; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, IV, 537-539.

¹²⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 213.

¹²⁶¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1215-1216; ayrıca bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, III, 1354; Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 542-543; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 592.

¹²⁶² İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 211; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1219-1220.

meselenin temelinde Allah'ın her olaya ilişkin muayyen bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Nitekim kendilerine “musavvibe” denilen ve her müctehidin isabet ettiğini savunan âlimlere göre hükmü bulunacak olay hakkında Allah katında belirli bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tâbidir, dolayısıyla her müctehid açısından icthad yoluyla ulaşılmak istenen şey de “Allah'ın hükmü” değil, zandır. Mu'tezile'den Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yanı sıra önde gelen Eş'arî bilginlerden Bâkîllânî ve Gazzâlî bu grupta yer alır. Karşı görüş olan “muhattie” ekolüne mensup âlimler ise müctehitlerden sadece birinin isabet edeceğini, diğerlerinin ise hatalı olacağını ileri sürerler. Bu düşünceyi benimseyenlere göre hakkında nas olmayan icthadî meselelerde Allah katında önceden belirli olan bir hüküm bulunmaktadır; dolayısıyla bu hükme uygun icthad yapan müctehidler musîb, bu hükme aykırı icthadda bulunan diğer müctehidler ise hatalıdır. Bu görüşü savunanlar önceden belirli olan bu hükme delalet eden bir delilin bulunup bulunmadığında, ayrıca bu yönde bir delil bulunduğunu ileri sürenler de, bu delilin kat'î mi yoksa zannî mi olduğunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.¹²⁶³ Başka görüşlerin de olduğu bu tartışmada İbnü'l-Hâcib'e göre, icthadî meselede müctehidin ulaşabileceği kesin bir delil varsa, buna rağmen müctehid bu hususta yeterince araştırma yapmamış ve kusurlu davranmışsa, bu takdirde müctehid “hatalı”dır ve bu hatadan dolayı “günah” (ism) işlemiş olur. Çünkü müctehid güç yetirebileceği bir araştırma ile mükellef tutulduğu halde kendinden kaynaklanan bir kusur sebebiyle bu talebi yerine getirmemiştir. Ancak kendisinden kaynaklanmayan bir kusur sebebiyle doğru hükmü tutturmamışsa, emredileni yerine getirdiği ve üzerine düşeni yaptığı için hata etse bile günah söz konusu değildir. İbnü'l-Hâcib bu konuda görüşünü temellendirip karşı görüşü geçersiz kılmaya yönelik istishâb, sahâbe icmâi gibi bazı delillere başvurur ve daha sonra muhaliflerin itiraz olarak kullandığı gerekçeleri aktarır. İleri sürdüğü delillerden onun, hakkında nas bulunmayan konularda musibin tek olduğu, diğerlerinin hatalı ama günahkâr olmayacağı görüşünü benimsediği görülmektedir.¹²⁶⁴ Bununla da o, icthadın hükmüyle ilgili her müctehidin, icthadında isabet edip etmediği tartışmasında daha önce de ifade ettiğimiz üzere “muhattie” ekolünde yer almaktadır.

İctihad, kural olarak başka bir icthad ile nakzedilemez. Buna göre bir müctehid (=hâkim), icthadî meselelerde (yani delili zannî olan şer'î hükümlerde) diğer bir müctehidin hükmünü nakzedemediği gibi, icthadı değiştikte kendi hükmünü dahî nakzedemez. İbnü'l-Hâcib bu hususta görüş birliğine varıldığını ifade eder.¹²⁶⁵ Çünkü önceki icthadın hükmünün gerek müctehidin kendisi gerekse bir başkası tarafından başka bir icthadî hükümle geçersiz sayılması halinde daha sonra bu

¹²⁶³ Bu konudaki görüşlerle ilgili daha fazla bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 47-48; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 128-133; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1642-1645.

¹²⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1222-1225; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 133-134; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1642-1645; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 596-597.

¹²⁶⁵ İbnü'l-Hâcib Âmidî'yi takiben (bk. *el-İhkâm*, IV, 245) bu konuda görüş birliği (ittifak) bulunduğunu söyler. *Muhtasar*'ın şârihi Ruhûnî, bu iddianı mensubu olduğu Mâlikî mezhebi açısından kabul edilmez bulur ve bunun kendi mezheplerde meşhur bir ihtilaf olduğunu belirtir. İbnü'l-Hâcib'in fûru fıkha dair eseri *Câmi'u'l-ümmehât*'ta bu konuda bir ihtilafın varlığına işaret etmesine rağmen bunu gözden kaçırarak burada fikir birliğinden bahsetmesini garipsenecek bir durum olarak niteler. Bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 272.

nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir. Dolayısıyla teselsül gerektiren bu durum, verilen hükümlere güvensizlik duyulmasına ve hukukî istikrarın kaybolmasına yol açar. Ancak hâkimin hükmünün nass, icmâ ya da celî kıyas gibi kesin bir delile aykırı olması durumunda, bu hükmün bozulacağı genellikle kabul edilir. Diğer taraftan müctehid bir hâkimin, ictihadı ile ulaştığı sonuca aykırı bir hüküm vermesi caiz değildir; kendi ictihadına aykırı verdiği bu hükmün, başka bir müctehidin ictihadına uygun olmasına ya da bu konuda başkasını taklit etmesine bakılmaksızın bâtil olacağı ittifakla sabittir. Sözelimi kadının nikâhının sahih olması için velinin şart olmadığı kanaatini taşıyan bir müctehid, velisinin izni olmadan reşit bir kadınla evlense, daha sonra bu ictihadı değişip aksi yönde bir kanaate varsa, İbnü'l-Hâcib'e göre önceki ictihadı nakzedilir; bu durumda o kadından ayrılması ve evliliği sürdürmemesi gerekir.¹²⁶⁶

İbnü'l-Hâcib, müctehidin ictihad etmeden önce başka bir müctehidi taklid edebileceği iddiasını kabul edilemez bulur. Ona göre müctehidin başka bir müctehidi taklid etmesine cevaz vermek şer'î bir hüküm olup bunun bir delile dayanması gerekir. Hâlbuki bu iddiayı destekleyen herhangi bir delil söz konusu değil. Yine ona göre, bir meselede hükme varmış müctehidin kendi ictihadını terkederek farklı görüşteki bir müctehidin ictihadına göre amel etmesi caiz değildir. O, âlimlerin bu hususta fikir birliğine vardıklarını aktarır.¹²⁶⁷ Âmidî gibi İbnü'l-Hâcib de hükmün tefvîzini (yani, müctehide hitâben “istediğin hükmü ver, vereceğin hüküm doğrudur” denmesini) aklen mümkün görmekle beraber vuku bulmadığı kanaatini paylaşır.¹²⁶⁸

Müctehid ile ilgili konuları işledikten sonra İbnü'l-Hâcib, ictihadın diğer tarafını temsil eden *istiftâ* meselesini, yani taklid, müftî, müsteftî ve fetvaya ilişkin konuları ele almaktadır. *Taklid*, “başkasının sözünü delile dayalı olmaksızın kabul edip uygulamayı” ifade eder. Buna göre ister âmmînin isterse müctehid birinin müctehid bir âlimin görüşünü herhangi bir delile dayanmaksızın benimseyip amel etmesi taklid olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'e göre, birinin Hz. Peygamber'in sözüne veya icmâa uyması veyahut âmmînin müftînin görüşleriyle amel etmesi ya da hâkimin âdil şahitlerin sözünü kabul etmesi tanım dışındadır. Bunlar söz konusu tanım gereği gerçek anlamda taklid olarak nitelendirilmez, çünkü bir delile dayanmaktadır.¹²⁶⁹ *Müftî*yi fakih olarak tanımlayan İbnü'l-Hâcib, müctehid, müftî ve fakih terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Buna göre *müsteftî* de fakih olmayan fetva soran kişi anlamına gelir. Bu iki kavramın sınırı, ictihadın bölünebilirliğini (*tecezzi*) kabul edip etmemeye bağlı olarak değişir. Şöyle ki ictihadın bölünebilirliğini kabul edenlere göre şer'in tamamında değil de sadece bazı konularda ictihad edebilen ve herhangi bir fikhî meselede diğerlerinden daha âlim olan kişi bu diğerine göre müftî, diğerleri ise müsteftî konumundadır. Diğer bir ifadeyle böyle biri, sadece ictihad edebildiği konuda müftî, diğer konularda müsteftî sayılmaktadır. İctihadın bölünebilirliğini kabul etmeyenlere

¹²⁶⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 216; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1230-1232; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 166-168.

¹²⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 216; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1232-1235.

¹²⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 253-254; *Muhtasar*, II, 1236-1242.

¹²⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1248; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 574-575; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 629.

göre ise icthad şartlarını taşıyan ve fıkıhın tüm alanlarında icthad edebilen kimse müftî, böyle olmayanlar da müstefîdir. *Müstefte fih* ise hakkında fetva sorulan icthadî meseleleri ifade eder. Sahih olan görüşe göre, aklî/kelâmî konular (akliyye) “müstefte fih” kapsamında değildir.¹²⁷⁰

Akliyyât denilen Allah’ın varlığı ve birliği gibi itikada müteallik temel meselelerde genellikle taklid caiz görülmez. Zira icthadın caiz görülmediği bu alanda taklid de geçersiz sayılır. Fırû fıkıh alanına gelince İbnü’l-Hâcib’e göre, müctehid seviyesine ulaşmamış bir kimse, icthad için gerekli görülen muteber ilimlerin bazılarında âlim olsa bile fıkıh sahasında âlimlerin görüşüne ihtiyaç duyan biriye, başka bir müctehidi taklid etmesi zorunludur. İbnü’l-Hâcib “Eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre sorunuz” (en-Nahl 16/43) ayetini bunu teyid eden bir açıklama olarak alır. Zira ilgili âyet umum (genellik) ifade etmekte olup, ister sırf âmmî biri isterse bazı ilimlerde âlim biri olsun yeterli bilgiye sahip olmayan ilgili bütün fertler âyetin kapsamına girer.¹²⁷¹

Âmmî denilen icthad konusunda sıradan insanlar, ilmini ve adaletini bildiği kişilerin yanı sıra, fetva verme hususunda görevli olanlara, ayrıca fetva vermekle meşhur olan ve halkın kendisine bundan dolayı tazim ve hürmet gösterdiği kişilere fetva sorabilir; ama bunun aksi durumda olan kişilere fetva soramayacağına ittifak edilmiştir. İbnü’l-Hâcib âmmînin durumu mechul (tanımadığı, ilim ve cehlini bilmediği) kişilere fetva sormasını ise caiz görmez.¹²⁷² Mukallid kişinin, yaşadığı bölgede taklid edilebilecek birden fazla müctehid veya müftinin bulunması durumunda aralarından dilediği birine fetva sorabileceğini söyler; en yetkin/ üstün olanın (*efdal*) varlığı bilindiği halde daha az yetkin olan birine (*mefdûl*) müstefînin fetva sorması ve onu taklid etmesi yadırganmaz.¹²⁷³

İbnü’l-Hâcib daha sonra icthadın sürekliliğine ilişkin olarak müctehidlerin varlığı hakkındaki tartışmaya değinir. Tıpkı Âmidî gibi¹²⁷⁴ o da belirli bir zaman diliminin müctehidden yoksun olmasını (*hulüvvü ’z-zamân ’ani ’l-müctehid*) mümkün görür. Buna göre her çağda müctehidin mutlaka bulunması gerekmez. Onun bu görüşü tüm zamanlarda müctehidlerin var olması gerektiğini iddia eden Hanbelîler’in görüşüne aykırıdır. Kendi görüşünü savunmak için İbnü’l-Hâcib, daha önce Âmidî tarafından da öne sürülen biri aklî, diğeri şer’î olan iki argüman ileri sürer. Aklî argümana göre zamanın müctehidden yoksun olması imkânsız bir şey değildir. Şayet imkânsız bir şey olsaydı, bu ya zatı gereği ya da başkası nedeniyle olurdu. Birincisi imkânsızdır, çünkü fiilen vâkî olduğunun farz edilmesi, zatı gereği imkânsızlığını gerektirmez. Kendi dışındaki bir şey sebebiyle imkânsız olduğunu gösteren herhangi bir delil söz konusu olmadığından başkası nedeniyle de imkânsız değildir. Hanbelîler’in iddiasına karşı ileri sürdüğü şer’î argümanda ise zamanla âlimlerin neslinin tükeneceği, müctehidlerin ve dinî bilgileri insanlara öğretecek âlim kişilerin ortadan kalkacağı

¹²⁷⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1248-1250; ayrıca bk. Beyzâvî, *Mirsâdü ’l-ifhâm*, III, 1396-1397; Ruhûnî, *Tuhfetü ’l-mes’ûl*, IV, 289; Bâberî, *er-Rudûd ve ’n-nukûd*, II, 718-719.

¹²⁷¹ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 220; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1253-1254; Şirâzî, *Şerhu ’l-Muhtasar*, V, 218-219, 227-229; Hillî, *Gâyetü ’l-vüsûl*, II, 579-580.

¹²⁷² İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 220; *Muhtasar*, II, 1254-1255.

¹²⁷³ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 221; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1262.

¹²⁷⁴ Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, 283-286.

görüşünü geliştiren “Allah ilmi çekip almaz, fakat âlimleri çekip alır; nihayet âlim kalmayınca insanlar bir takım cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da ilimleri olmadığı halde fetva verirler ve böylece hem kendileri sapar hem de (halkı) saptırırlar” meâlindeki hadisi delil gösterir.¹²⁷⁵ İcî, müttefekun aleyh olan bu hadisin,¹²⁷⁶ zamanın müctehidden yoksun olmasının cevazı ve vukuu konusunda yeterince açık olduğunu ifade eder.¹²⁷⁷

Böyle bir ihtimalin varlık bulamayacağını savunan Hanbeliler, ictihadın farz-ı kifâye olduğunu ve müctehidlerin soyunun tükenmesi nedeniyle bu faaliyet terkedildiğinde bu durumun ümmetin kaçınılmaz bir şekilde bâtıl olan bir hususta ittifakını gerektireceğini iddia ederler. Bu karşı argümana cevap olarak İbnü'l-Hâcib, ictihadın mutlak şekilde her zaman için değil, teklifin şartları gereği mümkün ve güç yetirilebilir olduğu durumlarda farz-ı kifâye olduğunu söyler. Buna göre âlimler hâlâ hayattaysa ictihad onlar tarafından yerine getirilmesi gereken bir dinî yükümlülüktür (farz-ı kifâye); eğer hiç müctehid yoksa ictihad faaliyeti yerine getirilebilir olmadığı için bu yükümlülük de ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan teorik olarak âlimlerin neslinin tükenmesi ve buna bağlı olarak da belirli bir zaman diliminin müctehidden yoksun olması ihtimali, ictihad faaliyetini en fazla fiilen ortadan kaldırır, yoksa imkân ve kudret olarak onu tamamen ortadan kaldırmış olmaz.¹²⁷⁸

İbnü'l-Hâcib'in ictihad bahsinde üzerinde durduğu diğer bir konu müctehid olmayan birisinin başka bir müctehidin görüşüne göre fetva vermesinin caiz olup olmadığı meselesidir. Kendisinden önce konuyu mustakil bir başlık (mesele) altında ele alan Âmidî, taklid ettiği mutlak müctehidin delillerini bilen, mezhep imamının görüşlerine ve hükümleri elde ederken gözettiği temel ilke ve kurallara göre hüküm çıkarabilen “mezhepte müctehid” birisinin fetva verme hakkı olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kendi dönemine atıfta bulunarak bu durumun yaşadığı çağda yerleşik bir uygulama (huve'l-mu'tâd fî zamaninâ hâzâ) olduğunu vurgular. Bu görüşüne delil olarak Âmidî, her asırda yaşayan âlimler tarafından bu tür fetvâların kabul edileceği yönünde icmâ oluştuğunu iddia eder.¹²⁷⁹

Âmidî'yi takiben bu konuda usulcüler tarafından ileri sürülen dört farklı görüşe yer veren İbnü'l-Hâcib, müctehid olmayan bir mukallidin, yalnızca delillerine (*me'haz*) vakıf olması ve akıl yürütmeye ehil olması (*ehl-i nazar*) şartıyla taklit ettiği müctehidin görüşünü esas alarak fetva verebileceğini belirtir. Bu görüşünü temellendirmek için Âmidî'nin icmâ iddiasını bir şey eklemeksizin tekrar eder. Geçmişteki fiili uygulamaları esas alan bu iddiaya göre bütün zamanlarda müctehid olmayan âlimler fetva vermişlerdir. Çokça tekerrür etmesine rağmen hiç kimse bu

¹²⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1257.

¹²⁷⁶ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 598.

¹²⁷⁷ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 639.

¹²⁷⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 639; Tefâtânî, *Hâşiye Şerhi'l-Muhtasar*, III, 640.

¹²⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 287;

uygulamaya karşı çıkmamış ve böylece icmâ oluşmuştur.¹²⁸⁰ Ancak Âmidî'nin iftâ yetkisini elinde bulunduracak mutlak müctehidin altındaki bu kişilerin en azından “mezhepte müctehid” olması gerektiği konusundaki ısrarına karşılık, İbnü'l-Hâcib bu türden kısıtlayıcı bir kayıt zikretmez. Dolayısıyla burada hangi seviyedeki mukallitleri düşündüğünü açıkça belirtmemiş olması, sonraki dönem usul ve fıkıh literatüründe belirginlik kazanacağı şekliyle müctehidlerin çeşitli derecelerdeki mertebeleri dikkate alındığında bir müphemlik taşır. Buradan yola çıkarak İbnü'l-Hâcib'in, Âmidî'den farklı olarak mezhepte müctehid olmayan bir fıkıh âliminin fetva verebileceği görüşünü kabul ettiği şeklinde bir iddia ileri sürülebilirse de¹²⁸¹ Tefâtânî, ilgili yerde geçen “gayr-i müctehid” (müctehid olmayan) ibaresinin ihtilaf noktasını belirtmek (*tahkîku'l-hilâf*) için zikredildiğini, “hükümlerin delillerini bilen ve akıl yürütmeye ehil olan kimse” tabiriyle de bağlı olduğu imamın usulünden fer'î hükümleri istinbat etmeye muktedir olan ve kendilerine “mezhepte müctehid” (*müctehid fi'l-mezheb*) denilen bazı mezhep ashâbının kastedildiğini ifade eder. Tefâtânî mezhepte müctehid tabirini, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve onların muâddilleri gibi mezheb düzeyinde icihad yapabilen müctehidler için kullanmakta ve bu durumdaki kişilerin mezhepteki konumunu hükümleri delillerinden istinbata muktedir olmaları bakımından “mutlak müctehid”in şeriattaki konumuna benzetmektedir. Hafıza gücüne güvenerek ezberledikleri yahut geçmişteki fakihlerin kitaplarında buldukları ile fetva verenler ise mevcut fikhî görüşleri nakilci râvi konumunda olup bu durumdaki kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvâya güvenilmesi, râvi için gerekli görülen şartları taşımalarına bağlı olarak değişmektedir.¹²⁸²

Bu bölümün en son konusu olarak İbnü'l-Hâcib, herhangi icthadî meselenin fikhî hükmünde bir müctehidin görüşüyle amel eden âmmînin, icihad konusu olan o hususta önceden taklid ettiği müctehidin görüşünü terkedip farklı görüşteki bir müctehide başvuramayacağını belirtir. Ona göre bu konuda fikir birliği bulunmaktadır. Ancak bu durumdaki biri, farklı bir meselenin hükmünde başka bir müctehidi taklid edebilir. Bir mezhebi iltizam eden mukallid konumundaki birinin (âmmî), bazı meselelerde bağlı bulunduğu imamın mezhebinin hükmünü bırakıp başka mezhebin görüşüyle amel edip edemeyeceği hususunda ise ihtilaf vardır. İbnü'l-Hâcib tartışmayla ilgili şu üç görüşün varlığına işaret etmekle yetinir, bunlar arasında açıkça bir tercihte bulunmaz. Birinci görüşe göre bu tamamen caiz iken ikinci görüşe göre kesinlikle caiz değildir. Üçüncü görüşe göre ise, bu mukallidin önceden taklid ettiği konularda caiz değilken henüz amel etmediği konularda caizdir.¹²⁸³

¹²⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 221; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1260; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 641; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*, II, 728-729.

¹²⁸¹ Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, s. 145; ayrıca bk. a.mlf., “Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İftâ' ve İctihad”, çev. Şükrü Selim Has, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (2002), s. 360.

¹²⁸² Bk. Tefâtânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 641-642.

¹²⁸³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1264-1265; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 254-257; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 644.

D. Tercih Nazariyesi

İbnü'l-Hâcib ichtihad konusunu tamamladıktan sonra, *el-Muhtasar*'ın dört ana bölümünden sonuncusu ve diğerlerine göre daha kısa olan “tercih” başlığı altında delillerin teâruz halinde bunlar arasında tercihin nasıl yapılacağı konularını ele alır. Konuyu işlemeye başlarken Râzî'nin yaptığı gibi teâruzun (teâdül) imkânı ve şer'an vukuu konusundaki tartışmalara girmez; tıpkı Âmidî gibi¹²⁸⁴ doğrudan tercihin tanımıyla başlar, daha sonra tercih edilen delille amel etmenin gerekliliği konusunu ele alır, peşisıra tercihin söz konusu olabileceği yerleri belirler.

Fakihler hüküm istinbatında ihtiyaç duyulan özel bir tercih yöntemi geliştirmişlerdir. Tercih, deliller arasında teâruz durumunda başvurulacak bir yol olup, teâruz eden iki delili herhangi bir şekilde uzlaştırmak ve her ikisiyle birlikte amel etmek imkânı bulunmadığında, her ikisinin de delil olma vasfını yitirmemesi (tesâkut) için en azından birisiyle amel etme imkânı sağlamayı hedefler. İbnü'l-Hâcib'e göre tercih, “zannî delilin (*emâre*) muarızına karşı kendisi sayesinde güç kazandığı bir şeyle birlikte bulunmasıdır.”¹²⁸⁵ Şârihler de çoğunluk olarak bu tarifi tercih etmişlerdir. Beyzâvî ve Tüsterî de buna benzer bir tarifi benimsemektedir; “Tercih, birbiriyle çelişen iki emâreden birinin diğerine göre üstünlüğünü gerektiren bir şeyle güç kazanmasıdır.”¹²⁸⁶

Tercih, bir delile dayanmadan şahsî kanaate göre keyfî hüküm vermek (tahakküm) değildir. Tanım gereği tercih, birbiriyle çelişen iki emâreden birinin diğerine karşı kendisi sayesinde güç kazandığı bir şeyle birlikteliğidir.¹²⁸⁷ Buna göre çatışan iki emâreden birini diğerine tercih edebilmek için emârelerden birinde diğerine göre üstünlük sağlayan bir vasfın bulunması gerekir. Burada genel bir ilke olarak “tercihte aslolan taraflardan birinin diğerine göre daha fazla zann-ı gâlip ifade etmesidir” kaidesince hareket edilir.¹²⁸⁸ İbnü'l-Hâcib'e göre tercih söz konusu olduğunda tercih edilen delil (*râcih*) ile amel etmek vâcib olur. Nitekim sahâbenin ve sonraki nesillerin tavrı da bu şekilde olmuştur; onlar kendilerine ulaşan haberler arasında teâruz durumunda genelde bu yönteme başvurmuşlar ve teâruz halindeki delillerden üstün (*râcih*) olanı böyle olmayana (*mercûha*) tercih etmek gerektiği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Onların çeşitli sebeplerle bazı haberleri diğerlerine takdim ettiklerine dair pek çok örnek vardır.¹²⁸⁹

İbnü'l-Hâcib'e göre ikisi de kat'î veya biri kat'î, diğeri zannî iki delil arasında teâruz bulunmaz; dolayısıyla bunlar arasında tercih de düşünülemez. Teâruz ancak iki zannî delil arasında mümkün olabilir. Buna göre tercihin esas alanını zannî deliller (ve önermeler) oluşturur. Nitekim tercihin tanımında delil yerine “emâre” kelimesinin seçilmesi de bu zannîliği vurgulamak içindir. Öte yandan delilin “üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî bir sonucu (şer'î hükmü) bilmeyi sağlayan

¹²⁸⁴ Krş. er-Râzî, el-Mahsûl, V, 397 vd.; Âmidî, el-İhkâm, IV, 291 vd.

¹²⁸⁵ Bk. İbnü'l-Hâcib, Muhtasar, II, 1267; (الترجيح: وهو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها)

¹²⁸⁶ Beyzâvî, Mirsâdü'l-ifhâm, III, 1410; Ayrıca bk. Tüsterî, Mecma'u'd-dürer, IV, 1702-1703.

¹²⁸⁷ Bk. Tüsterî, Mecma'u'd-dürer, IV, 1702-1703.

¹²⁸⁸ Cîzâvî, Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar, III, 676.

¹²⁸⁹ İbnü'l-Hâcib, Muhtasar, II, 1268; ayrıca bk. İcî, Şerhu'l-Muhtasar, III, 645.

şey” şeklindeki tanımı da kat’î bilgiye (*ilm*) ulaştıran delil ile zan ifade eden emâre arasındaki bu farkı ortaya koymaktadır.¹²⁹⁰

Âmidî’ye göre, matluba (ulaşılacak istenen şeye / talep edilene) ulaştıran yollar kat’î ve zannî olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan kat’î olanlar arasında teâruz gerçekleşmez. Zannî yollar da kendi içinde şer’î ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Zanna götüren şer’î yollar tıpkı tanımlarda olduğu gibi ya tekil (müfred) bir şey ile olur veya kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâlden oluşan şer’î delillerde olduğu gibi bileşik (mürekkep) bir şey ile olur.¹²⁹¹ İbnü’l-Hâcib buradan yola çıkarak kat’iyyât arasında teâruzun bulunmayacağı düşüncesinden hareketle zanna dayalı şer’î hüküm ve önermeler (tasdikât) arasında yapılacak tercihlerle ilgili hususları ele alır; ilk önce şer’î delillerin, daha sonra da tanımların birbirine tercihi konularını oldukça özet bir şekilde işler.

Delilleri kaynağı açısından aklî ve naklî şeklinde ele alan tasnife göre deliller arasında her ikisi naklî, her ikisi aklî veya biri naklî diğeri aklî olmak üzere üç türlü teâruzdan söz edilir. Buna göre teâruz halindeki zannî deliller arasında tercihte aşağıdaki şu üç ihtimal söz konusu olur.

A. Naklî Deliller Arasında Tercih

Naklî deliller yani naslar arasında tercih dört şekilde olur: 1- *sened*, 2- *metin*, 3- *medlûl* (hüküm) ve 4- *haricî husus* yönünden.

1- Sened yönüyle tercih. Sened açısından söz konusu olan tercihte rivâyetler metnin sübûtu bakımından göz önünde bulundurulur. Sened itibarıyla tercih râvi, rivâyetin kendisi, rivâyet edilen (mervî) ve kendisinden rivâyet edilen râvi (mervî anı) olmak üzere dört açıdan söz konusu olur.

(a) Râvi ile ilgili tercih sebepleri. İbnü’l-Hâcib raviyle ilgili yaklaşık on beş tercih sebebi sayar. Bunlar ya bizzat râvinin şahsıyla veya tezkiyesiyle ilgilidir. Rivâyetlerde râvilerin sayıca çokluğu bir tercih sebebidir. Buna göre iki haberden birini rivâyet edenlerin sayısı daha çok ise daha az olana tercih edilir. Hanefî usûlcü Kerhî bu görüşe katılmaz. İbnü’l-Hâcib’e göre râvilerin sayıca çok olması halinde zan daha kuvvetli olur ve hatadan daha uzak olur. Yine iki râviden birinin daha güvenilir (*sika*), fitnat (*zekî*), vera‘, ilim ve zabt sahibi olması veya bu vasıfların biriyle meşhur olması; Arapça bilgisine sahip bulunması; işittiği bir hadisi istediği anda hatırlayıp ezberden aktarabilecek şekilde hıfzetmesi ve rivâyetinde daha önce istinsah ettiği nüshaya değil de ezberine dayanması; râvinin kendi rivâyetinin gereğince amel etmesi¹²⁹² (bu durumda diğer râvinin rivâyet ettiği habere ters düşecek bir davranışta bulunması ya da rivâyeti ile amel edip etmediğinin bilinmemesi gerekir); hadisi mürsel olarak nakleden iki râviden (*mürsil*) birinin diğerinin aksine sadece âdil râvilerden rivâyet ettiği bilinen kimse olması; naklettiği olayı yaşamış olması (sâhib-i

¹²⁹⁰ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 222; a.mlf., *Muhtasar*, I, 203-204; II, 1268.

¹²⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 294.

¹²⁹² Gazzâlî’ye göre bu tercih sebebi olmadığı halde tercih sebebi zannedilen şeydir (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 175).

vâkı‘a) ya da olayın tarafı olması; râvinin rivâyeti müşâfehe yoluyla¹²⁹³ alması; hadisi duyduğu anda Hz. Peygamber’in yakınında bulunması; sahâbenin önde gelenlerinden olması; daha önce müslüman olmuş sahâbî olması; tanınmış bir soydan gelmesi, rivâyeti aldığı tarihte bulûğ çağına ulaşmış olması bizzat râvinin kendisindeki bir durum yüzünden tercihi gerektiren hususlardır.

Râvilerin güvenilirliğini tespit etme işleminde tezkiye edenleri (*müzekkî*) daha çok olan râvi daha az olana, müzekkîleri daha âdil veya sika olan râvinin rivâyeti böyle olmayan râvinin rivâyetine tercih edilir. Tezkiyenin niteliği bakımından müzekkîlerin açık ifadeler kullanarak yaptıkları tezkiye, râvinin şهادetiyle hüküm vererek yaptıkları tezkiyeye, şهادetiyle hüküm vererek yaptıkları tezkiye de rivâyeti ile amel etmek suretiyle yapılan tezkiyeye göre öncelik arzeder.¹²⁹⁴

(b) Rivâyetin kendisi ile ilgili tercih sebepleri. Tevâtür yoluyla nakledildiği ve metni kesin olduğu için mütevatir haber müsne (âhâd haber) tercih edilir. Ancak bu durumda mütevatir haber delalet yönüyle zan ifade etmelidir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere kat‘î delille zannî delil arasında teâruz söz konusu olmaz. Rivâyetlerden biri müsned diğeri mürsel olursa müsned mürsele; tâbînin mürseli başkalarının mürseline; âli isnada sahip hadis böyle olmayana; muan‘an olarak nakledilen hadis, bilinen bir hadis kitabına isnad edilen veya ulemâ arasında meşhur olan hadise; Buhârî ve Müslîm gibi sahih olduğu bilinen kitaplarda yer alan rivâyetler, meselâ Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’i gibi böyle sahih olduğu bilinmeyen kitaplardaki rivâyetlere; müsned olduğunda görüş birliği bulunan hadis, bu konuda ihtilafı olan hadise; hocanın (şeyhin) okuması ile ondan işiterek alınan hadis, hocaya okuyarak öğrenilen hadise; Hz. Peygamber’e merfû olarak giden hadis, bu konuda ihtilaf bulunan hadise tercih edilir.

(c) Rivâyet edilenle (mervî) ilgili tercih sebepleri. Buna göre doğrudan Hz. Peygamber’den işitilen rivâyet, O’ndan işitildiği muhtemel olan rivâyete; Hz. Peygamber’in yakınında cereyan eden ve inkâr etmeyip sükût ettiğini belirten rivâyet, uzağında vuku bulup kendisine haber verildiğinde sükût ettiğini belirten rivâyete; Resulullah’tan işitildiği biçimde lafzı ile rivâyet edilen, mâna ile rivâyet edilene; umûmü’l-belvâ (sıkça karşılaşılan) niteliğinde olmayan bir konuda vârit olan haber-i vâhid, böyle olan bir konuda âhâd yolla nakledilen habere tercih edilir.

(d) Kendisinden rivâyet edilen râvi (mervî anh) ile ilgili tercih sebebi. İbnü’l-Hâcib bu bağlamda tek bir sebep zikreder. Buna göre eğer bir meselede iki rivâyet çatışırsa ve bu durumda kendisinden rivâyet edilen râvilerden biri bu rivâyetini inkâr etmiş, diğeri inkâr etmemişse, rivâyetini inkâr etmeyen râvinin rivâyeti inkâr eden diğerrinin rivâyetine tercih edilir.¹²⁹⁵

2- Metin yönüyle tercih. Metnin delâletinin derecesi tercih açısından önem taşır. Buna göre medlûlü nehiy olan medlûlü emir olana tercih edilir. Çünkü nehiyde mefsedetın def‘i, emirde ise

¹²⁹³ Yani, râvinin hadisi arada herhangi bir engel bulunmadan bizzat rivâyeti aldığı kişinin yakınında bulunarak onun ağzından alması.

¹²⁹⁴ İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 222-223; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1268-1279; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 648-651.

¹²⁹⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1279-1284; İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 651-653.

maslahatın tahsili talep edilir. Mefsedeti defetmek, maslahatı gerçekleştirmekten önce gelir. İbnü'l-Hâcib'e göre -sahih olan görüşe göre- emir ibâhaya takdim edilir. Zira emrin delâlet ettiği şeyin yerine getirilmesi, ibâhanın delâlet ettiği şeyin yerine getirilmesini ortadan kaldırmaz. Tersine ise böyle değildir. Az anlama ihtimalli olan çok anlama ihtimalli olana tercih edilir; iki anlama vazolunan müşterekin üç anlama vazolunan müşteriye takdim edilmesi böyledir. Yine lafzı hakikat anlamıyla olan mecâzi olana; iki mecazdan alâkası daha meşhur veya kuvvetli olan yahut ciheti hakikat cihetine daha yakın olan böyle olmayana; delili ağır basan veya kullanımı yaygın olan mecaz böyle olmayan mecaza; sahih olan görüşe göre mecaz müşteriye tercih edilir. Yine lugavî, şer'î veya örfî kullanımında daha meşhur olan böyle olmayana; şer'an lugavî mânasında kullanılan lugavî lafız menkûl-i şer'î (şâriin lugat mânasından naklettiği) mânada kullanılabilecek tercih edilir. Zira aslolan naklin olmaması, şer'î anlamın lugavî olanla örtüşmesidir. Ancak şer' tarafından lugatte kullanıldığı anlamdan farklı bir mânada kullanılan münferit lafzın şer'î mânası, lugat mânasına tercih edilir. Delâlet yönü daha fazla olan daha az olana göre öncelik arzeder. Buna göre matlûba iki veya daha fazla yönden delâlet eden sadece bir yönden delâlet edene, delâletinde te'kid olan delâletinde te'kid olmayana tercih olunur. Meselâ Hz. Peygamber'in "Onun nikâhı batıldır, batıldır, batıldır" sözü böyledir. Yine mutâbakat ile delâlet eden iltizâm ile delâlet edene; sahih olan görüşe göre mefhûm-i muvâfaka mefhûm-i muhâlefeye; delâleti iktizâ yoluyla olan delâleti işâret, îmâ ve mefhûm (muvâfaka ve muhâlefe) yoluyla olana; tahsis edilmiş olan âm hâssın teviline; lafzı hâs olan, âm olana; tahsise uğramamış âm lafız, tahsis edilmiş olana, herhangi bir yönden (min vechin) mukayyed olan, mutlak olana tercih edilir. İbnü'l-Hâcib'e göre icmâ ile nas arasında teâruz gerçekleşirse icmâ nassa takdim edilir. Çünkü icmân aksine, naslarda nesih ihtimali söz konusudur. Sened veya metin bakımından zannî iki icmâ çelişirse önceki icmâ sonrakine tercih edilir. Buna göre sahâbe icmâ tâbiîn icmâna, tâbiîn icmâ da tebeu't-tâbiîn icmâna takdim edilir.¹²⁹⁶ Şârihlerden Sübkî, ister kat'î ister zannî olsun iki icmân hiçbir zaman birbiriyle gerçek anlamda çelişmeyeceğini, bunun mantıken imkânsız olduğunu söyler.¹²⁹⁷

3- Medlûl yönüyle tercih. Bu, lafzın hükmü bakımından tercihtir. İbnü'l-Hâcib'e göre hazır ibâhaya, nedbe, kerâhete ve vücûba tercih edilir. Çünkü def-i mefsedet celb-i maslahattan daha mühim ve evladır. Ayrıca vücûb bildiren delil nedbe bildiren delile; müsbet (olumlu) nâfiye (olumsuz); haddi düşüren onu gerekli kılan; nefy-i aslî ile örtüştüğü için talâk ve köle âzadını (ıtk) bildiren bunların olmadığını bildirene; teklifi hükme delâlet eden vaz'î hükme delâlet edene, hafif hüküm getiren ağır hüküm getirene vs. tercih edilir.¹²⁹⁸ Son ikisinin aksini söyleyenler de vardır.

4- Hâricî bir husus (emr-i hâric) sebebiyle tercih. Bu tür tercihlerde delilin ne varlığı, ne sıhhati ne de ki delaleti söz konusu olur. İki haber çeliştiğinde bunlardan biri kitap, sünnet, icmâ,

¹²⁹⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 223-225; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1285-1292; Âcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 655-657.

¹²⁹⁷ İleri sürdüğü gerekçeler için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 626.

¹²⁹⁸ Gazzâlî'ye göre bunlardan bazıları tercih sebebi olmadığı halde tercih sebebi zannedilen şeylerdir (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 176).

kıyas ve akıl gibi başka bir delile veya Medine ehlinin, Hülefâ-yi Râşidîn'in yahut bazı mezhep imamlarının ameline uygun olursa diğer böyle olmayan habere tercih edilir.¹²⁹⁹ Yine iki müevvel nâstan te'vil delili üstün olan diğerine; özel bir sebebe bağlı olarak gelen âm hadis, o sebebin hükmü hususunda mutlak âm, o sebep dışında ise mutlak âm, özel bir sebebe bağlı olarak gelen âm hadise tercih edilir. İki haberden râvînin söz veya fiiliyle açıkladığı haber, diğer böyle olmayan habere; iki nâstan sebep-i vürûdu rivâyet edilen vürûd sebebi rivâyet edilmeyene tercih edilir. Yine iki haberden birinde diğerinden sonra olduğuna dair bir karine varsa bu bir tercih sebebidir. Meselâ râvînin geç müslüman olmuş sahâbî olması gibi.¹³⁰⁰

B. Akli Deliller Arasında Tercih

Burada akli deliller ile kastedilen kıyas ile istidlâl başlığı altında toplanan tâli delillerdir. Buna göre akli deliller arasında tercih, iki kıyas, iki istidlâl veya kıyas ve istidlâl arasında söz konusu olabilir. İbnü'l-Hâcib burada sadece kıyaslar arasındaki tercih sebepleri üzerinde durar; iki istidlâl ve kıyas ve istidlâl arasında söz konusu olan tercih şekillerinden bahsetmez. Kısaca ifade etmek gerekirse kıyasla istidlâlin teâruzü halinde kıyas istidlâle göre öncelik taşır. İstidlâlin türleri kendi içinde teâruz arzettiğinde ise öncelik sıralaması delilin gücünün derecesine göre belirlenir.¹³⁰¹

Kıyaslar arasında tercih, ya *asıl* ya *fer'* ya *medlûl* ya da *hâricî bir şey* açısından olur. Asıl açısından tercih de ya aslın hükmü veya aslın illeti yönünden olur.

1- Aslın hükmü açısından tercih. Buna göre iki kıyastan aslının hükmü kesin (kat'î) olan hükmü zannî olana; asıldaki hükmün delili kuvvetli olan kıyas, diğer böyle olmayan kıyasa; aslın hükmünün mensuh olmadığı ittifakla bilinen kıyas, hükmünün neshedildiği konusunda ihtilaf bulunan kıyasa tercih edilir.

2- İlet açısından tercih. Buna göre illeti kat'î olan kıyas illeti böyle olmayan kıyasa tercih edilir. Başka bir ifadeyle birbiriyle çelişen iki kıyastan birinde aslın illetinin kesin olarak veya zann-ı gâlib ile bilinmesi, illetin varlığının zan olarak bilindiği diğeri karşısında öncelik arzeder.¹³⁰² İlet belirleme yolu, yani bir vasfın nâsta belirtilen hükmün illeti olduğu kesin bilgi veya zann-i gâlib ifade eden kıyas, illeti tespit yolu zan ifade eden kıyasa; illeti sebr yoluyla belirlenen kıyas illeti münâsebet yoluyla tespit edilen kıyasa tercih edilir. Çünkü münasebetten farklı olarak sebr yöntemi asılda muâırızın nefyini de gerektirir. Asıl ile fer' arasındaki farkın (*nefy-i fârik*) hükümde hiçbir etkiye sahip olmadığı kesin olarak bilinen kıyas, nefy-i fârik zannî olan kıyasa; illeti hakiki vasıfla tâlil edilen kıyas illeti itibarî bir vasıfla veya salt hikmetle tâlil edilen kıyasa; illeti varlıkla ilgili

¹²⁹⁹ İlgili örnekler için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 630-631.

¹³⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 225-226; a.mlf., *Muhtasar*, II, 1293-1302; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 391-398; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 664, 668-669.

¹³⁰¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1435.

¹³⁰² Burada kıyastaki aslın hükmünün kat'î olmasından dolayı kıyasın kat'î olduğu, dolayısıyla tercih alanının dışına çıktığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Kıyas asıldaki hükmün kat'î olmasıyla kat'î olmaz. Zira bir şeyin parçasının kat'î olması, onun tamamen kat'î olmasını gerektirmez (Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1732).

(sübûtî) bir vasıfla tâlil edilen kıyas illeti yoklukla ilgili (ademî) vasıfla gerekçelendirilen kıyasa; illeti bâis anlamında olan, yani hükmün konuluş amacı olan hikmeti de içeren kıyas illeti salt emâre olan kıyasa tercih edilir. İki kıyastan birinde vasıf munzabıt, diğerinde muzdarib, birinde zâhir diğerinde hafî olursa önceki sonrakine takdim edileceği gibi, birinde müttehid diğerinde müteaddid olursa, aynı şekilde birinde illet müteaddî (geçişli) olup diğerinde kâsır (geçişsiz) olursa, yine birinde muttarid, diğerinde nakze uğramış (menkûz) olursa ve yine birinde mün'akis olup diğerinde olmazsa, birinde yalnız muttarid diğerinde yalnız mün'akis olursa, biri hikmeti câmi' ve mâni' olup diğeri olmazsa bunların hepsinde önce gelen sonrakine tercih edilir. İletti münasebet yoluyla belirlenen kıyas şebek yoluyla belirlenen kıyasa üstün tutulur. Münasip vasfın kısımları arasında teâruz bulunması halinde içerdiği maslahatın kuvvetine göre tercihte bulunulur. Buna göre dinin zaruri düzeyde gördüğü beş zorunlu maslahat (*zarûriyyât-ı hamse*) diğerlerine, hâcet düzeyindeki maslahatlar tahsinî olanlara, beş zorunlu maslahatı ikmal eden (tekmîlî) maslahatlar ise hâcî olanlara tercih edilir. Beş zorunlu maslahat kendi içinde teâruz ettiğinde ise dinî maslahat geri kalan diğer dördüne takdim edilir. Bunu sırayla nefsin, neslin, aklın ve malın korunması ile ilgili maslahat takip eder.

3. Fer' açısından tercih. Buna göre fer'i asılla hükmün ve illetin aynında ortak olan kıyas, fer'i asılla şu üç hususta; hükmün ve illetin cinsinde, hükmün cinsi ve illetin aynında ve hükmün aynı ve illetin cinsinde ortak olan kıyasa tercih edilir. Fer'de illetin varlığı kesin olarak bilinen kıyas fer'deki illeti zan şeklinde bilinen kıyasa üstün tutulur. Daha önce kıyasın şartları ile ilgili bölümde değinildiği üzere kıyasta fer'in şartlardan biri de fer'in hükmünün nasla belirlenmiş olmaması gerektir. Bununla birlikte fer'in hükmünün sabit olduğunu tafsîlî (özel ve tikel) olarak değilsen bile icmalî yani genel olarak gösteren bir nassın mevcut olması kıyasda fer' açısından bir tercih sebebidir.¹³⁰³

Kıyasların medlûl, yani fer'in hükmü ve hâricî durum açısından tercihi nasların tercihinde zikredilenle aynı hususlar olduğundan orada geçen tercih şekilleri kıyaslar arasında da caridir.

C. Naklî ve Aklî Deliller Arasında Tercih

Biri kitap, sünnet ve icmâ gibi naklî diğeri kıyas ve istidlâl gibi aklî iki delilin teâruzu halinde bunların birbiriyle ilişkisinden altı farklı tercih şekli ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Hâcib bunlardan sadece haberle kıyas arasındaki tercih şekillerinden bahseder. Bunlar arasındaki tercihte naklî delilin umum ve husus olmasına göre değişik ihtimaller söz konusu olur. Buna göre biri naklî, diğeri aklî iki delil çelişirse, naklî delil hâs olup talep edilen şeye (matlûb) mantûku/manzûmu (doğrudan doğruya söyleme) ile delâlet ederse umum ifade eden aklî delile tercih edilir. Böyle bir delil matlûbuna mantûk olmayan, yani doğrudan lafızla ifade edilmeyen bir yolla (mefhûmu ile)

¹³⁰³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1303-1308; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 398-405; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 671-674, 678.

delâlet ederse bu durumda deliller kuvvet ve zayıflık bakımından farklılık göstereceğinden bu iki delilden hangisinin diğerine takdim edileceği bunlardan hâsıl olacak zannın kuvvetine göre belirlenecektir. Bu durumda iki delilden daha güçlü ve üstün olanı diğerine tercih edilmelidir. Umum ile kıyasın çatışması halinde tercih işleminin nasıl yapılacağı kıyas ile tahsisin cevazı konusundaki yaklaşımlarla yakından ilişkili olduğundan İbnü'l-Hâcib bu hususu daha önce tahsis bahsinde ele aldığı “umumun kıyasla tahsisi” meselesine havale etmekle yetinir.¹³⁰⁴ Beyzâvî'ye göre umum-husus bakımından durumu birbirine eşit haber ile kıyas çelişirse haber kıyasa tercih edilir.¹³⁰⁵

D. Tanımlar Arasında Tercih

İbnü'l-Hâcib kitabın son konusu olarak tekil kavramsal anlamlara götüren tanımların birbirine tercihi konularını ele alır. Tıpkı delillerde olduğu gibi tanımlar da aklî (mahiyetlerin tanımları gibi) ve sem'î (hükümlerin tanımları gibi) olmak üzere iki kısma ayrılır. Burada esasen sem'î tanımlar arasındaki tercihler üzerinde durulur. Tanımlar arasında tercih, ya lafız ya mâna ya da hâricî bir şey yönünden olur. Lafız bakımından tercihte, sarîh lafızlar kullanarak yapılan tanım, mecâz, müsteâr, garip ve müşterek lafızlar kullanarak yapılan tanıma tercih edilir. İki tanımdan birinde tarif edenin (muarrif) diğerinden daha iyi bilinen olması, tanımlardan birinin zâtî diğerinin arazî olması, birinin medlûlünün diğerinin medlûlünden daha genel olması mâna bakımından birer tercih sebebidir. Sem'î tanımlar hâricî bir husus sebebiyle de tercih gerektirebilir. Buna göre şer'î nakille örtüşen tanım örtüşmeyene; lugavî vaz'a uygun olan yahut şer'an veya lugavî olarak nakledilen mânaya yakın olan böyle olmayana, Medineliler'in, Hülefâ-yi Râşidîn'in veya ulemânın ameline uygun olan tanım uygun olmayan tanıma tercih edilir.¹³⁰⁶ İbnü'l-Hâcib tercihle ilgili yukarıda sıralanan bu hususları çoğu zaman yaptığı gibi esas itibarıyla Âmidî'den özetlemiş, ihtiyaç duyduğu yerlerde de örneklendirmeye gitmiştir. Ancak bu hususları İbnü'l-Hâcib'in de ifade ettiği üzere belli bir sayı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Nitekim kendisi de yer verdiği tercih sebeplerinin kılavuzluk etmesi için örnek kabilinden zikredildiğini, yoksa bunların aklen mümkün olabilecek bütün seçenekleri tüketici olmadığını belirtir.

¹³⁰⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 852-858, 1309; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1740; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 680.

¹³⁰⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1442.

¹³⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1309-1311; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 407-409; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 680-681.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİH USULÜNDE ŞERH GELENEĞİ: *MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ* ŞERHLERİ

I. *MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ* ETRAFINDA OLUŞAN LİTERATÜR

Burada dökümü yapılmaya çalışılan *Muhtasarü'l-Müntehâ* literatürü hazırlanırken şu hususlara dikkat edilmiştir: i. Öncelikle ilgili eser matbu ise basım bilgisine yer verilmiş, ayrıca yazma nüshaları belirtilmemiştir. ii. Günümüze ulaştığı bilinen, fakat basımı yapılmamış olan eserlerin yazma nüshaları belirtilmiştir. Bazı eserlerin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların örnek kabilinden birkaç nüshasıyla yetinilmiş, bütün nüshaları tespit yoluna gidilmediği gibi ulaşılan nüsha bilgilerinin hepsine de işaret edilmemiştir. Kaydı verilen ulaşabildiğimiz bütün nüshalar bizzat kontrol edilmiştir. iii. Bu liste içerisinde yazma nüshaları tespit edilen ve Arap ülkelerinde doktora veya yüksek lisans tezi şeklinde kısmen veya tamamen tahkik edilen, fakat henüz basılmamış olan eserler de vardır. Dipnotta bu bilgilere de işaret edilmiştir. iv. Eserlerin birçoğunun yazım tarihi kesin veya yaklaşık olarak bilinmekle birlikte, bu listenin tamamı müelliflerin vefat tarihleri esas alınarak sıralanmıştır. v. Burada, asılsız olduğu tespit edilen veya kütüphane hataloglarında veya kaynaklarda hatalı olarak kaydedilen ya da nispeti şüpheli olan eserlere yer verilmemiştir. Bunların bir kısmına “hatalı nispetler” başlığı altında değinilmiştir. Bu liste hazırlanırken klasik biyografi, tabakât eserlerinden ve modern çalışmalardan, ayrıca kütüphane kataloglarından istifade edilmiştir.¹³⁰⁷ Son olarak burada dökümü yapılan literatür ile *el-Muhtasar* üzerine yapılan bütün şerh ve hâşiyelerin tespit edildiği iddiasında olmadığımız, bunların dışında da çalışmaların bulunmasının mümkün olduğu özellikle belirtilmelidir.

A. Şerhler

1. Kâdî el-Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şâfî (ö. 691/1292): *Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm* (thk. Hasan b. Abdurrahman el-Hüseyn, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2010).

(Telif: 681/1282, Tebriz [?])

2. Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Eykî (el-Îkî) el-Fârisî ed-Dımaşkî el-Mısırdî eş-Şâfî (ö. 697/1298): *Şerhu mantıki Muhtasari İbni'l-Hâcib*.

¹³⁰⁷ Bu çalışmalara dair bir liste için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853-1857; Brockelmann *GAL*, I, 372-373; *Suppl.*, 537-538; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, III, 1575-1590; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, neşredenin girişi, 92-107; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, neşredenin girişi, 191-225; Abdüllatif b. Suûd b. Abdullah es-Sirâmî, “Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ alâ ‘Muhtasari'l-Müntehâ’ li'bni'l-Hâcib”, *Mecelletü külliyyeti's-şerî'a ve'l-kânûn*, Câmîatü'l-Ezher, sy. 17 (1424-2004), s. 1167-1259; a.e., *Ebhâsü fi usûli'l-fıkh* içinde, Riyad 1433, s. 493-556; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*; Başoğlu, “Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı”, s. 466-473.

Eser, *el-Muhtasar*'ın mantıkla ilgili kısmına imlâ yoluyla yazılmış kısmî bir şerh olup, dolayısıyla metnin mebdâdî, şer'î deliller, icthad ve tercih şeklindeki dört ana bölümünden sadece mebdâdî başlığının lugavî mebdelere kadar olan kelâmî mebdeler kısmını kapsamaktadır.¹³⁰⁸ Eykî'nin bu şerhi kendisiyle çağdaş olan ve vefat ettiğinde Dimaşk kâdılkudâtı olarak cenazesine iştirak eden İmâmüddin Ömer el-Kazvî'nin¹³⁰⁹ ve Muhibbüddin Konevî'nin¹³¹⁰ *el-Muhtasar* şerhlerinin ana kaynakları arasında yer almaktadır. Eserin günümüze ulaşan bir nüshası bilinmemektedir.

3. İmâmüddin Ebü'l-Meâlî Ömer b. Sa'duddin Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî'nî eş-Şâfiî (ö. 699/1300): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib fi usûli'l-fıkh*. Yazma halindedir, Eser yüksek lisans tezlerinde kısmen tahkik edilmiştir.¹³¹¹

(Telif: 697-699/1298-1300, Dimaşk)

Kazvî'nin *el-Muhtasar*'ın Şîrâzî, Hillî, Seyyid Rükneddin ve el-Eykî şerhleri ile Huncî'nin *el-Mu'teber*'inden faydalanarak yazdığı bu eserin telif tarihini tam olarak tespit edemesek de müellifin girişte kullandığı bazı ifadelerden eseri Dimaşk'ta kâdılkudât olarak görevde bulunduğu yıllarda ömrünün sonuna doğru yazmış olabilir. Şöyle ki Kazvî'nî şerhin girişinde Ramazan 697 (Haziran 1298) yılında Dimaşk'ta vefat ettiği bilinen ve kendisinin de kâdılkudât olarak cenazesine katıldığı¹³¹² *el-Muhtasar* şârihi Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Eykî'ye rahmet dilemektedir.¹³¹³ Kazvî'nin kendisi ise 699 (1300) yılında vefat etmiştir. Şayet bu ifade daha sonra müstensih tarafından eklenmemişse, Kazvî'nî şerhini bu iki tarih aralığında, yani 697-699 (1298-1300) yılları arasında yazmış olmalıdır.

4. İbn Dakîkû'l-îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî el-Mısırlî el-Mâlikî eş-Şâfiî (ö. 702/1302): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.

Bu eser tamamlanmamış bir şerh olup kaynaklarda geçmektedir; mevcut bir nüshası bilinmemektedir. Safedî'nin verdiği bilgiye göre İbn Dakîkû'l-îd, *el-Muhtasar*'ın bir kısmını (*ba'zu*) şerhetmiştir. İbn Hacer, onun İbnü'l-Hâcib'in hem usul hem de fûrûa dair¹³¹⁴ *Muhtasar*'ını şerhettiğini, fakat bunlardan hiçbirisini tamamlayamadığını kaydeder.¹³¹⁵

¹³⁰⁸ İmâmüddin Ömer el-Kazvî'nî, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 2a-b; Safedî, *A'yânu'l-asr*, IV, 351-352; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 81-82; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 191; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 767; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IX, 118; Celâleddin Abdurrahman, *el-Kâdî Nâsırüddin el-Beyzâvî ve eseruhû fi usûli'l-fıkh*, Kahire 1401/1981, s. 334-335.

¹³⁰⁹ Kazvî'nî, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 2a-b, 6a.

¹³¹⁰ Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, s. 109, 134.

¹³¹¹ Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'yânu'n-nasr*, III, 633-634, IV, 493; Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 34'te kayıtlıdır (257 varak). Bu nüsha 943 yılında istinsah edilmiştir (vr. 257a). *Muhtasar*'ın metni eserde koyu siyah mürekkeple yazılmış *el-asıl* ile şerh ise *eş-şerh* lafızıyla başlamaktadır. Nüsha son kısımdan eksik olup, 9. ve 26. varaklar arası ile 211. ve 212. varaklar arası boş haldedir. Nüshada 227. ve 251. varakların arkasında iki şukka vardır. Eser, Riyad Melik Suûd Üniversitesi'nde beş yüksek lisans tezinde kısmen tahkik edilmiştir: Yezîd b. Muhammed (mecaz bahsinden hüsün-kubuh meselesinin sonuna kadar, 2018); Ervâ bint Ali el-Kahtânî (mendup bahsinin başından vaz'î hitap bahsinin sonuna kadar, 2018); Vâil el-Harbî (şükru'l-mün'im meselesinden mendup bahsinden bir önceki meseleye kadar, 2019); Muhammed b. Câbir Ahmed (burhanın mukaddimeleri konusunun başından mecazî bilmenin yolları konusunun sonuna kadar, 2019); Nûra bint Mübarek b. Muhammed es-Seb'î (kitabın başından kazıyye ve kısımları konusunun sonuna kadar, 2021).

¹³¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 353; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 81-82; Safedî, *A'yânu'l-asr*, IV, 351; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, II, 191; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 767.

¹³¹³ Kazvî'nî, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 2a.

¹³¹⁴ İbn Hacer, *Ref'u'l-isr 'an kudâri Mısır*, s. 396; İbn Dakîkû'l-îd'in İbnü'l-Hâcib'in *Câmi'u'l-ümmehât*'ı üzerine yazdığı şerhin yarım kalmasına rağmen hacimli bir şerh olduğu söylenir. Nitekim müellifin öğrencisi Kâsım b. Yusuf et-Tüccîbî (ö. 730/1329), bu eserin tamamının yirmi cilt olduğunu kaydeder (Kasım b. Yusuf et-Tüccîbî es-Seb'î, *Müstefâdû'r-rihle ve'l-igtirâb*, thk. Abdülhafız Mansûr, Tunus: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, s. 20; ayrıca bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhebe*, II, 318). Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*'da bu şerhin dîbâcesine (*hutbe*) yer vermiştir (Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IX, 231-244, özellikle bk. 238-243;). Eserin günümüze ulaşan bu giriş kısmı, Adil b. Abdülkadir Kûteh tarafından müstakil bir çalışmada incelenmiştir. Kûteh'e göre bu şerh, ilk *Câmi'u'l-ümmehât* şerhidir (Adil b. Abdülkadir Kûteh, *Me'âlimu*

5. Ziyâeddin et-Tûsî, Abdülazîz b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 706/1306): *Kâşifü'r-rumûz ve muzhirü'l-künûz*.¹³¹⁶ Eser birkaç yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.¹³¹⁷

(Telif: 9 Zilhicce 679/1 Nisan 1281, Dımaşk)

6. Zeynüddin el-Huncî, Ali b. Rûzbihân b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. 707/1307): *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar*.¹³¹⁸

(Telif: 684-707/1285-1307, Şiraz [?])

Günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen bu esere *el-Muhtasar*'ın sonraki bazı şerhlerinde atıflar bulunmaktadır. Huncî'nin bu eseri İmâmüddin Ömer el-Kazvî'nin şerhinin ana kaynakları arasında yer alır. Kazvî'nin, *el-Sâhibü'l-Mu'teber* ifadesiyle bu şerhe atıfta bulunur.¹³¹⁹ Kendisi gibi Beyzâvî'nin öğrencisi olan Tüsterî, *Mecma'ü'd-dürer* adlı şerhinde kendisini “el-ustâdü'l-muhakkik” diye anmakta ve “delil” kavramını işlediği yerde Huncî'nin görüşünü tevcih ettikten sonra, “bu dakik ve güzeldir” demek suretiyle müellifi övmektedir.¹³²⁰ Şemseddin el-İsfahânî de *Beyânü'l-Muhtasar*'ın birçok yerinde bu eserden isim vermeksizin “kîle”, “kîle ba'zu's-şârihûn” gibi ifadelerle alıntılar yapmış ve Huncî'ye sık sık tenkit ve itirazlar yöneltmiştir.¹³²¹ Tüsterî'den farklı olarak İsfahânî bu esere daha çok eleştirmek maksadıyla atıfta bulunmuştur. Zira müellif şerhinde alıntı ve atıf yaptığı önceki şârihler arasında en fazla Huncî'yi eleştirmiştir. Eserde, Huncî'ye en az kırk bir defa görüşünü reddetmek üzere atıfta bulunulmuştur.¹³²² Sonraki nesil şârihlerden

menheci'l-bahsi'l-fikhî inde'l-İmâm İbn Dakîkû'l-îd min hilâli mukaddimeti kitâbihi Şerhu'l-Câmi' beyne'l-ümmehât, Beyrut: Merkez Nema' li'l-Buhûs ve'd-Dirâse, 2014, s. 118, 125-159).

¹³¹⁵ Safedî, *A'yânu'l-asr*, IV, 582; İbn Hacer, *Ref'u'l-isr*, s. 396; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 140.

¹³¹⁶ Bazı yazma nüshaları için bk. Ziyâeddin et-Tûsî, *Kâşifü'r-rumûz ve muzhirü'l-künûz*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 279; Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 73/2. Eserin Hacı Ahmed Paşa, nr. 73 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshasında, önce İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı (vr. 1a-35a), ardından Tûsî'nin bu şerhi yer almaktadır (vr. 36a-228b). Eserin diğer yazmaları için bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, VIII, 220. Eser, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Avaz b. Muhammed el-Karnî (eserin başından nehiy bahsinin sonuna kadar, 1407/1986) ve Yahyâ b. Abdullah el-Sa'dî el-Abdelî (eserin geri kalan kısmı 1406/1985) tarafından yüksek lisans tezleri olarak tahkik edilmiştir. Bu eser ayrıca Ezher Üniversitesi'nde Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im (mebâdî, kitap, sünnet ve icmâ konuları), Said Mustafa Şeltût (Kitap, sünnet ve icmâin müşterek olduğu konular) ve Muntasır Muhammed Abdüşşâfi (nesih bahsinden kitabın sonuna kadar olan konuları) tarafından 1411-12/1991 yılında yüksek lisans tezlerinde tahkik edilmiştir.

¹³¹⁷ Avaz b. Muhammed el-Karnî, *Kitâbu Kâşifü'r-rumûz ve muzhiri'l-künûz: Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib fî'l-usûl -min evveli'l-kitâb ilâ âhiri'n-nehy-*, (yüksek lisans tezi, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1407/1986), s. 4, 88; Ayrıca bk. Yahyâ b. Abdullah el-Sa'dî el-Abdelî, *Kitâbu Kâşifü'r-rumûz ve muzhiri'l-künûz şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, (yüksek lisans tezi, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1406/1985), II, 1120. Eserin müstensih Salâhaddin b. Ebû en-Necm b. Süfyân el-Cilî tarafından 12 Şevval 680 (24 Ocak 1282) tarihinde müellifi henüz hayatta iken onun ders verdiği Dımaşk'taki Necîbiyye Medresesi'nde istinsah edilen bir nüshası İskenderiye'deki el-Mektebetü'l-Belediyye'de (nr. 1504, vr. 231) bulunmaktadır (bk. Nevâdirü'l-mahtûtât bi-Mektebeti Belediye'l-İskenderiyye=Rare Manuscripts in Alexandria Governorate Library, hz. Yûsuf Zeydân, UNDP-UNESCO, 1995/1416, (örnek: 55); Fihrisü'l-Mektebeti'l-Belediyye, Ahmed Ebû Ali, İskenderiyye: Şeriketü'l-Matbûâtî'l-Mısriyye, 1926/1344, II, 14-15). Eserin 696 yılında Şevval ayının sonlarında (1297) istinsah edilen başka bir nüshası, Köprülü Ktp. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501'de (vr. 279) kayıtlıdır. Yine aynı kütüphanenin Hacı Ahmed Paşa, nr. 73/2'de kayıtlı başka bir nüshası Akşehir Medresesi müderrisi olan Ömer b. A'rârî tarafından 15 Şevval 714'te istinsah edilmiştir (vr. 36a-228b).

¹³¹⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1854; Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr fî hattî'l-evzâr 'an züvvâri'l-mezâr*, thk. Mahmûd el-Kazvî'nin, Abbas İkbâl, Tahrân: Matbaatu'l-Meclis, 1368/1949, s. 212-213; Nûrullâh el-Hüseynî el-Mar'âşî et-Tüsterî (eş-Şüsterî), *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*, nşr. Ayetullah es-Seyyid Şehabeddin en-Necefi Kum: Mektebe Ayetullah el-Uzmâ el-Mar'âşî, 1986, I, 77. Bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.

¹³¹⁹ Kazvî'nin, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 2a-b, 8a, 27b.

¹³²⁰ Tüsterî, *Mecmau'd-dürer*, I, 141.

¹³²¹ Örneğin bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 10-11, 15, 17, 20, 44, 52, 616, 625, 660, II, 17, 30, 123-124, III, 132-133, 214-215; ayrıca bk. Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, (Muhammed Beşîr Âdem tahkiki) I, 40-41, 201-202, 295, 308-309, 337, 362,

¹³²² Muhammed Mazhar Beka, “Mukaddime”, I, 30.

Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*'da önceki diğer şerhlerinin yanı sıra Huncî'nin şerhini de ana kaynak olarak kullanmış ve "el-Huncî" diyerek şerhinde ondan sıklıkla alıntılar yapmıştır.¹³²³ Eserin tam metin olarak günümüze geldiği bilinmemekle beraber Kirmânî'nin bu eserden pasajlar halinde yaptığı alıntılar Huncî'nin metninin ve görüşlerinin kısmen günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Eserin tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmemekle beraber müellif, eserinde 684 (1285) yılında tamamlandığı bilinen¹³²⁴ Seyyid Rükneddin'in şerhinden alıntı yapmaktadır.¹³²⁵ Bundan hareketle eserin 684 (1285) yılı ile müellifin vefat tarihi olan 707 (1307) yılı arasında bir dönemde, büyük ihtimalle Şiraz'da yazılmış olduğu söylenebilir.

7. Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şâfî (ö. 710/1311): *Şerhu'l-Muhtasar fi usûli'l-fikh* (thk. Abdüllatif b. Suûd es-Sirâmî, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1433/2012, I-V).

8. Seyyid Şerif Rükneddin el-Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh el-Hüseynî el-Alevî el-Esterâbâdî el-Mevsîlî, (ö. 715/1315): *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal fi şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl ve'l-emel*.¹³²⁶

Seyyid Rükneddin şerhini Cemâziyelevvel 684 (Temmuz 1285) yılında tamamlamış ve Artuklu hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan İbnü's-Saîd Necmeddin Gâzî'ye (hükümrânlığı: 1260-1291) ithaf etmiştir.¹³²⁷ Eseri doktora tezi olarak neşre hazırlayan Abdurrahman b. Muhammed el-Karnî, Seyyid Rükneddin'in *Muhtasar* şerhini iki kez yazdığını söyler.¹³²⁸ Ona göre müellif şerhini ilk defa Musul'da yazmış ve bu zaman kitabına herhangi bir isim vermemiştir; ikinci defa ise Mardin'e geldikten sonra yazmış ve onu *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal* diye adlandırmıştır. Mardin'de metni olduğu gibi yazmış, sadece girişini ve bazı yerlerini değiştirmiştir. Karnî'ye göre bunun sebebi şuydu: Rükneddin Musul'dan Mardin'e intikal ettiğinde, bulunduğu beldelerin hükümdarlarıyla olan ilişkisindeki âdeti üzere, buranın meliki Muzaffer Kara Arslan'a yakınlaşmak istemiş, bu yüzden kitabın oldukça kısa olan önceki girişini değiştirerek secili kelimelerin ve ağıdalı bir üslûbun kullanıldığı, eserin telif sebebi ve adıyla kime ithaf edildiğine ilişkin bilgilerin yer aldığı yeni bir giriş yazmayı uygun bulmuştur. Bununla birlikte müellifin şerhinde yaptığı bu değişiklikler çok az olup onu tek bir kitap olmaktan çıkaracak boyutta değildir. Nitekim biyografisine yer veren kaynaklarda da Rükneddin'in *el-Muhtasar*'la ilgili tek bir şerhinden bahsedilmektedir. Eserdeki bu değişiklikler nüshalarından da takip edilebilmektedir. Nitekim bazı nüshalarda her iki mukaddime yer alırken, bazısında Mardin nüshasındaki mukaddime birkaç satır yazıldıktan sonra daha kısa olan Musul nüshasındaki mukaddime ile devam edilmiştir. Bu durum ayrıca müstensihlerin de kitabın iki farklı nüshasının bulunduğu bilincinde olduklarını gösterir.¹³²⁹

¹³²³ Örneğin bk. Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, (Muhammed Beşîr Âdem tahkiki), I, 263-265, 285, 295, 308, 310, 311-313, 332, 337, 343, 352, 356, 362, 464, 484, 595.

¹³²⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855; Karnî, "el-Mukaddime", I, 132, 139, 144, 150.

¹³²⁵ Karnî, "el-Mukaddime", I, 133, 146, 171; Rükneddin, *Hallü'l-'ukad*, I, 394 (dn. 3).

¹³²⁶ Eser, Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde Abdurrahman b. Muhammed el-Karnî (2000/1421) ve Ali b. Muhammed b. Ali Bârûm (2001/1422) tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

¹³²⁷ Seyyid Rükneddin, *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal*, I, 195; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

¹³²⁸ Karnî Rükneddin'in bu şerhini 678-684 yılları arasında kaleme aldığını söyler. Gerekçe olarak da bu eserin Kirmânî şerhinde Şîrâzî şerhinden daha sonra gelmiş olmasını gösterir. O, Kirmânî'nin şerhinde alıntılardığı yedi meşhur şerhin telif tarihleri itibarıyla sıralandığını, bunlardan ilk sırada yer alan Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ının Zilhicce 677'de tebyiz edildiğini, ikinci sırada gelen Rükneddin'in şerhini de bu tarihten sonra Musul'da yazdığını söyler. Ona göre Çelebî'nin verdiği 684 tarihi de eserin Mardin nüshasının yazımını göstermektedir (bk. Karnî, "kısmü'd-dirâse", I, 5, 132, 144, 146, 150, 195-196). Karnî'nin, Kirmânî'nin yararlandığı şerhleri yazım sıralamasına göre sıraladığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Kirmânî, şerhinin girişinde bunları yazım sıralamasına göre değil, bu eserlerden yapacağı alıntılarda gözükeceği sıraya göre dizdiğini ifade etmektedir. Nitekim onun beşinci sırada zikrettiği İsfahânî şerhinin altıncı sırada verdiği Tüsterî şerhinden daha sonra yazıldığı bilinmektedir. İsfahânî şerhini hicri 717'de tamamlarken Tüsterî şerhini hicri 703 yılından önce tamamlamıştır. Dolayısıyla Rükneddin'in eserini ilk defa tam olarak ne zaman telif ettiğini söylemek şimdilik mümkün değilse de onu 684 yılından önce kaleme almış olmalıdır.

¹³²⁹ Karnî, "kısmü'd-dirâse", I, 139-140.

9. Alemüddin Süleyman b. Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kureşî el-Esedî es-Sindî el-Mültânî el-Hanefî (ö. 725/1325'ten sonra), *Şerhu Muhtasari 'l-usûl li 'bni 'l-Hâcib*. Yazma.¹³³⁰

(Telif: 709-715 (1296-1316 arasında, Delhi)¹³³¹

10. Cemâlüddîn el-Hasan b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325): *Gâyetü 'l-vüsûl ve îzâhu 's-sübûl fî şerhi Muhtasari Müntehe 's-sûl ve 'l-emel* (thk. A. Merdânî Pur, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1430/2009, I-II).

(Telif: 8 Ramazan 679/1 Ocak 1281, Hille)

11. Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî Kummî (ö. 730/1329'dan sonra); *Şerhu Muhtasari 'l-Müntehâ*. Yazma.¹³³²

¹³³⁰ Eserin bilinen tek yazma nüshası Bankipûr'daki Hudâbahş Kütüphanesi'nde (Khuda Bakhsh Oriental Public Library, nr. 1544, vr. 280) bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL*, I, 372; *Suppl.*, I, 966; *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library*, bs. 2., Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1994, XIX, s. 47). Eserin başından kelâmî mebdâî bölümüne kadar olan kısmı ve "İctihât ve taklîd" başlığı taşıyan üçüncü bölümü Ca'fer b. Abdurrahmân tarafından iki ayrı makalede tahkik edilerek neşredilmiştir. Bk. Ca'fer b. Abdurrahmân b. Cemîl Kassâs, "Şerhu 'l-Muhtasari 'l-usûli li 'bni 'l-Hâcib: Tasnîfü 'l-Allâme Alemüddin Süleymân b. Ahmed el-Kureşî el-Esedî es-Sindî el-Mültânî el-Hanefî 'bâbü'l-ictihâd ve 't-taklîd" - dirâse ve tahkîk-", *Mecelletü Câmîati Ümmi 'l-kurâ li-Ülûmi 'ş-Şerîa ve 'd-Dirâsâti 'l-İslâmiyye*, Mekke C. 2, sy. 79 (2019/1441), s. 603-762; a.mlf., "Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib fî Usûli 'l-Fıkh li 'l-Allâme Alemüddin Süleymân b. Ahmed el-Kureşî el-Esedî es-Sindî el-Mültânî el-Hanefî: min evveli 'l-kitâb ilâ mebdâii 'l-ke'lâmiyye -dirâse ve tahkîk-", *Mecelletü Âdâbi 'l-Ferâhîdî – Journal of Al-Farahidi 's- Arts*, c. 15, sy. 53 (Mart 2023), s. 385-413.

¹³³¹ Sindî'nin *el-Muhtasar* şerhinin yazım tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte bazı karineler tahminde bulunma imkânı vermektedir. Şöyle ki Pencap bölgesinde tarihi bir şehir olan Mültân'da doğan ve orada yetişen Sindî'nin, daha sonra Haremeyn'e, oradan Kudüs, Şam, Bağdat ve Irak bölgesine ve Bilâdürrûm'a (Mardin) yolculuklar yaptığı, daha sonra Hint'e geri döndü ve Delhi'ye yerleştiği bilinmektedir. İbnü'l-Fuâtî, Sindî'nin hayatından bahsederken onu Bağdat'ta gördüğünü ve bunun zamanıyla ilgili olarak aynı yerde Ramazan 708 (1309) ve 709 (1310) yılını verir (İbnü'l-Fuâtî, *Mecma 'u 'l-âdâb*, I, 520; Abdulhay el-Hasenî, *Nüzhetü 'l-havâtır*, II, 162, 194). Buradan Sindî'nin en azından 709 (1310) yılından sonra Delhi'ye gitmiş olduğu anlaşılmaktadır. Müellif şerhin mukaddimesinde onu kısa sürede yazdığını ve bu eseriyle dönemin Halacî hanedanı sultanı Alâeddin Muhammed Şah Halacî'nin (saltanatı: 695-715/1296-1316) kütüphanesine hizmette bulunduğunu belirtmektedir (Kassâs, "Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib", s. 393-394, 398). Bu bilgilerden hareketle Sindî'nin bu eserini Delhi'ye döndükten sonra Alâeddin Muhammed Şah'ın saltanatı döneminde, 709-715 (1296-1316) yılları arasında kaleme almış olduğu söylenebilir. Sindî, son dönem eserlerinden olan *Muhtasar* şerhini hadis (*Şerhü 'l-Mesâbîh*), usul (*Şerhu Usûli 'l-Pezdevî*), tarih (*Muhtasar fî 't-târîh*), sarf (*Şerhu Risâleti 'l-hat li 'bni 'l-Hâcib*) ve Arap edebiyatı (*Şerhü 'l-Makâmât*) gibi çeşitli alanlarda eser verdikten sonra yetkinlik döneminde kaleme almıştır (eserleriyle ilgili bk. İbnü'l-Fuâtî, *Mecma 'u 'l-âdâb*, I, 520; Kassâs, "Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib", s. 392). Müellif *Muhtasar* şerhinde Urmevî'nin *el-Metâli 'i* ve İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'ına yazdığı şerhlere (*zekernâhâ fî şerheyi 'l-Metâli 'i ve el-İşârât*) atıfta bulunur (Süleyman b. Ahmed es-Sindî, *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*, Hudâbahş Ktp., nr. 1544, vr. 6b, 24b; Kassâs, "Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib", s. 392).

¹³³² Eserin birçok nüshası mevcuttur: Nizâmeddin Nisâbü'rî, *Şerhu Muhtasari 'l-Müntehâ*, Dublin Chester Beatty Library, nr. 3565, müstensih: Muhammed b. Abdulhalîm b. Muhammed b. Abdulbâkî, istinsah tarihi: 15 Şevval 719 (29 Kasım 1319), vr. 341; Chester Beatty, nr. 4854, vr. 246; Escorial Library, nr. 1205, istinsah tarihi: 734 (29 Kasım 1319), vr. 359; ayrıca bk. Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, III, 29, VI, 119; Michaelis Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Osnabrück, Biblio Verlag: 1969, I, 477. Eserin Escorial nüshasının (nr. 1205) başında şerhin muhtevasına ve sistematığına dair bilgilere de yer verilmektedir (vr. 2b-15a). *Muhtasar*'ın muhakkiki eserin bir nüshasının Kahire'de Dârü'l-kütübi 'l-Kavmiyye'de (Teymûr, Usul, nr. 84, mikrofilm 11385) bulunduğunu ve kendisinin bu nüshayı gördüğünü kaydeder (İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, neşreden giriş, I, 93). Eserin başka bir nüshası Bağdat'ta Mektebetü'l-evkâf'ta mevcuttur (*Fihristü mahtûtâtı Mektebeti 'l-Evkâfi 'l-Merkeziyye fî 's-Süleymâniyye*, haz. Mahmud Ahmed Muhammed, Bağdat 1982, I, 236). Brockelmann esere ait bir nüshanın Dâmadzâde (Murad Molla) koleksiyonunda (nr. 682) bulunduğunu kaydetmişse de (*GAL Suppl.*, I, 537) bu bilgi hatalıdır (*Defter-i Kütübhanê-i Dâmadzâde Kazasker Mehmed Murad*, İstanbul 1311, s. 56-57). Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 681'de Nizâmüddin en-Nisâbü'rî adına kayıtlı olan nüsha ise İcî'nin *Şerhu 'l-Muhtasar*'ına ait bir nüshadır. Eser, Medine el-Câmîatü 'l-İslâmiyye'de iki doktora tezinde kısmen tahkik edilmiştir: Muhammed b. Hasan b. Abdurrahman ez-Zemîlî, *Şerhu Muhtasari Müntehe 's-sûl ve 'l-emel fî ilmeyi 'l-usûl ve 'l-cedel* telif: Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî (min bidâyeti 'l-ahbâr ilâ nihâyeti 'l-hasr) - dirâse ve tahkîk-, (Doktora tezi, el-Câmîatü 'l-İslâmiyye, 2018/1439); Mübârek Sâlim el-Hemâmî, *Şerhu*

(Telif: 710/1310-11, Tebriz)

12. Burhaneddin İbnü'l-Firkâh, Ebû İshâk İbrahim b. Abdürrahman b. İbrahim el-Fezârî es-Saîdî el-Mısrî eş-Şâfiî (ö. 729/1329): 1. *Ta'lika alâ Muhtasarı İbni'l-Hâcib fi'l-usûl*.

İbn Kesir, İbn Kadî Şühbe ve İbn İmâd gibi tabakat müellifleri İbnü'l-Firkâh'ın *Muhtasar* üzerine bir *Ta'lik* yazdığını aktarırlar.¹³³³ Kâtib Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa ise bu eseri şerh olarak kaydetmişlerdir.¹³³⁴ İbnü'l-Firkâh'ın günümüze intikal eden eserleri arasında müstakil telifleri ve risaleleri yanında diğer müelliflerin kitaplarına yazdığı ta'likât tarzında çalışmaları da mevcuttur. Nitekim Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin fıkha dair *et-Tenbîh*'i¹³³⁵ ile Nevevî'nin *el-Minhâc*'ına birer ta'lik yazmıştır.¹³³⁶ Dolayısıyla tıpkı söz konusu eserlerinde olduğu gibi, *Muhtasar*'la ilgili yaptığı bu çalışmanın da doğrudan metin üzerine onun anlaşılmayan yerlerini açıklığa kavuşturmaya yönelik bir ta'lik çalışması olması kuvvetle muhtemeldir.

2. Mantık min kelâm Burhâneddin el-Fezârî 'alâ mantık İbni'l-Hâcib fi'l-Muhtasar.

Eserin bilinen tek nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Garrett Collection, nr. 1841, 38 varak) kayıtlıdır.¹³³⁷ Bu nüsha, 725 (1325) yılında müellif henüz hayatta iken kendisinin de uzun dönem müderrislik yaptığı Dimaşk'taki Bâderâiyye Medresesi'nde tamamlanmıştır (vr. 38b). Unvan sayfasında "Mantık min kelâm eş-şeyh el-imâm el-allâme şeyhülislam Burhâneddin el-Fezârî -mette'allühü'l-müslimîn bi-bekâihî- ve hüve'l-mantık ellezî amelehu 'alâ mantık İbni'l-Hâcib fi'l-Muhtasar" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu kayıttaki "el-Fezârî" kelimesi sonradan eklenmiştir. Müellifin adı ferağ kaydında yer almaktadır (vr. 38b). Eser, *Muhtasar*'ın mantıkla ilgili bölümündeki özellikle "iktirânî kıyasın dört şekli" (*eşkâl-ı erbaa*) konusu üzerine kaleme alınmıştır. Müellifin eserin sonunda belirttiğine göre mantıkî kıyasın şekilleri üzerinde ayrıntılı (*tafsîlî*) ve icmâlî olarak durmuş, delilleri ve başka hususları terk etmiştir (vr. 38b). İbnü'l-Firkâh'ın biyografisini veren kadim ve modern kaynaklar böyle bir eserden söz etmemiştir.¹³³⁸ Dolayısıyla onun bu eserinin *el-Muhtasar*'a yazdığı söylenen ta'lika ile aynı eser olup olmadığını tespit edemedik.

13. Zeynüddin Ebû Hafs Ömer b. Dâvud b. Süleyman el-Fârisî el-Acemî eş-Şâfiî (ö. 730/1330'da sağ): *Kitâbü't-Temhîdât*. Yazma halindedir.¹³³⁹

(Telif tarihi: Muharrem 708/ Temmuz 1308'den önce)

Muhtasarı Münthe's-sûl ve'l-emel fi'l-ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel telif: Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri mebhâsi'l-icmâ) - dirâset ve tahkîk-, (Doktora tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1442).

¹³³³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVIII, 317; İbn Kadî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 241; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 154; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, II, 281.

¹³³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855; Bağdatlı İsmâil Paşa'nın eserin adını *Şerhu Münthe's-sûl ve'l-emel li'bni'l-Hâcib* olarak vermesi (*Hediyyetü'l-ârifin*, I, 14) yaygın olarak tekrarladığı bir hatadır.

¹³³⁵ *Tenbîh* üzerine yazdığı yaklaşık on ciltlik olan *Ta'lika* hayli hacimli bir eser olup İbn Kesir bu eserin başka yerde bulunmayan faydalı bilgileri (*fevâid*) ihtiva ettiğini kaydeder (İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVIII, 317; İbn Kadî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 241). İsnevî ise bu eserin pek çok fevâid içermesine rağmen hacmine oranla faydasının az olduğunu belirtir (İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 142). Eser yedi cilt halinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1065-1070) bulunmaktadır.

¹³³⁶ İbnü'l-Firkâh, *Beyânu garazi'l-muhtâc ilâ kitâbi'l-Minhâc*, Dimaşk, Dârü'n-nevâdir, 2017/1438.

¹³³⁷ Philip K. Hitti v.dğr., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton: Princeton University Press, 1938, s. 268; Eserin çevrimiçi katalog bilgisi için bk. <https://catalog.princeton.edu/catalog/9951272493506421> (erişim: 02.03.2023).

¹³³⁸ Zehebî, *Mu'cemü's-şü'yûh*, I, 138-139; a.mlf., *Mu'cemü'l-muhtas*, 55-56; Vâdiâşi, *Bernâmeec*, nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut, 1980, s. 84-85; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVIII, 316-317; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, II, 281; Sübkî, *Tabakât*, IX, 312-313; İsnevî, *Tabakât*, II, 142-143; İbn Hacer, *Dürer*, I, 36-38; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 30-31; İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, II, 240-242; İbn İmâd, *Şezerât*, VIII, 154; Hasan Güleç, "İbrâhim b. Abdurrahman Fezârî", *DİA*, XII, 539-540.

¹³³⁹ Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1470/3, vr. 65-180a; Bu nüsha, hem zahriyesinde hem de ferağ kaydında (vr. 180a) belirtildiği üzere 708 yılının Muharrem ayının ortalarında (Temmuz 1308) meşhur mutasavvıf Dâvud b. Muhammed el-Kayserî tarafından istinsah edilmiştir. Nüshada kitabın yazıldığı tarih belirtilmemiştir.

14. Bedreddin Muhammed b. Es'ad el-Yemenî et-Tüsterî eş-Şâfî (ö. 732/1332): *Mecma'ü'd-dürer fi şerhi'l-Muhtasar* (thk. Abdülvehhâb b. Abdullah er-Rüseynî, Abdurrahmân b. Gâzî Hasîfân ve İsmâil b. Abdülkâdir el-Hâc, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018/1439, I-IV).¹³⁴⁰

Tüsterî'nin *Mecma'ü'd-dürer*'i ne zaman ve nerede telif ettiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, 703'te Tebriz'de Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr*'ı üzerine kaleme aldığı *Kâşifü'l-esrâr* adlı şerhinde yine ona ait *Minhâcü'l-vüsûl*'ü de şerhettiğini bildirmesi,¹³⁴¹ *Şerhü'l-Minhâc*'da ise *el-Muhtasar* şerhine atıfta bulunması,¹³⁴² hem *el-Minhâc* hem de *el-Muhtasar* şerhini *Tavâliu'l-envâr* şerhinden daha önce yazdığını gösterir. *el-Minhâc* ve *el-Muhtasar* şerhlerinden hangisinin daha önce yazıldığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte *Şerhü'l-Minhâc*'da *el-Muhtasar* şerhine atıfta bulunduğu gibi, *el-Muhtasar* şerhi *Mecma'ü'd-dürer*'de de *Şerhü'l-Minhâc*'na atıfta bulunur.¹³⁴³ Bu durum, Tüsterî'nin bu iki usul şerhini aynı dönemde yazdığını, diğer bir ifadeyle birini yazmaya başladıktan bir süre sonra henüz bitirmeden diğerini de yazmaya başladığını göstermektedir. Bu bilgilerden *Mecma'ü'd-dürer*'in yüksek ihtimalle Tebriz'de yazıldığı ve yazılış tarihinin 703 (1304) yılından öncesi olduğu anlaşılmaktadır.

15. Nureddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yunus b. Abdullah el-Hevvârî et-Tûnisî (ö. 737/1337'de sağ): *Şerhu'l-Muhtasari İbnü'l-Hâcib*.¹³⁴⁴

(Telif tarihi: 737/ 1337'den önce)

16. Osman b. Abdülmelik el-Kürdî el-Mısırî (ö. 738/1337): *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*.¹³⁴⁵

17. İbn Hatîb Cibrîn, Fahreddin Ebû Amr (Ebû Ömer) Osman b. Ali b. Osman eş-Şâfî et-Tâ'î el-Halebî (ö. 739/1338): *Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib fi'l-usûl*.¹³⁴⁶ Eserin bilinen tek yazması Escorial Library, nr. 1043'te kayıtlıdır. Eser bu nüsha esas alınarak basılmıştır (thk. Emel binti Abdurrahman Sâlih el-Gafîs, I-II, Mekke: Dâru tayibeti'l-hadrâ', 1443).

Kaynakların "Halep fakihî" diye tanıttığı¹³⁴⁷ İbn Hatîb Cibrîn, hayatının neredeyse tamamını Halep'te geçirmiş, dolayısıyla *el-Muhtasar* şerhini de yüksek ihtimalle burada yazmıştır. Eserin tam olarak hangi tarihte yazıldığı bilinmemekle beraber elimizdeki nüsha müellifin vefatından kısa bir süre sonra 20 Muharrem 741'de (7 Temmuz 1340) istinsah edilmiştir. Yazmanın sonuna düşülen notta asıl nüshayla mukabele edildiği bildirilmiştir (vr. 254b). Ancak eser içerisinde pek çok yazım yanlışı bulunmakta olup bunlar kenarlarındaki tashihlerde gösterilmiştir. İbn Hatîb, İbnü'l-Hâcib'in sarf eserini de şerhetmiştir.¹³⁴⁸

18. Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. İbrahim es-Sefâkusî el-Mağribî el-Mâlikî (ö. 744/1343): *Şerhu'l-Muhtasar*.

¹³⁴⁰ Eser Ezher Üniversitesi'nde Ömer Abdülfettâh Muhammed İbrahim (2006), Abdünnâsır Ahmed Abdülvâhid (2007), Mahmûdî Mihsan (2007) ve Mahmud Abdülfettâh Muhammed Mütevellî (2009) tarafından yüksek lisans tezlerinde kısmen tahkik edilmiştir. Ayrıca Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'nde Abdülvehhâb er-Rüseynî ve Abdurrahmân Hasîfân tarafından doktora tezleri, İsmâil el-Hâc ve Ahmed b. Muhammed es-Sehlî tarafından yüksek lisans tezleri olarak neşre hazırlanan eser, Sehlî'nin çalışmasını yayınlamayı reddetmesi üzerine onun tahkik ettiği üçüncü cüzün Hasîfân tarafından tekrar tahkik edilmesiyle dört cilt halinde neşredilmiştir.

¹³⁴¹ Tüsterî, *Kâşifü'l-esrâr an Tavâliu'l-envâr*, Fâzıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 831, vr. 9a.

¹³⁴² Tüsterî, *Şerhu Minhâc*, I, 120-121.

¹³⁴³ Tüsterî, *Mecmau'd-dürer*, I, 305.

¹³⁴⁴ Hâlid b. İsmâ el-Belevî, *Tâcü'l-mefrik fi tahlîyeti 'ulemâ'i'l-meşrik*, nşr. Hasan es-Sâih, Rabat: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, ts., I, 208-209; Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 326; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, Beyrut: 1994, V, 110.

¹³⁴⁵ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856. Bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

¹³⁴⁶ Safedî, *A'yânu'l-asr*, III, 223; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, X, 126; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 189; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 256; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 507-508; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, VI, 262; Michaelis Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Osnabrück, Biblio Verlag: 1969, I, 452

¹³⁴⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, X, 126; Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'yânu'n-nasr*, III, 222.

¹³⁴⁸ İbnü'l-Verdî, *Târihu İbn Verdî*, VI, 316.

Safedî, bu şerhin yarım kaldığını bildirir.¹³⁴⁹ Bazı çağdaş araştırmalarda¹³⁵⁰ Sefâkusî'nin *Muhtasar* şerhinin yazmaları olarak gösterilen nüshalardan biri (Köprülü Ktp. Fâzıl Ahmed Paşa nr. 504) Bâbertî'nin *et-Takrîr* adlı Pezdevî şerhine, bir diğeri ise Cemâleddin Abdullah b. Muhammed el-Mesîlî'nin *Gâyetü'l-husûl* adlı *Muhtasar* şerhine ait bir nüshadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1362). Safedî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı dışında onun aruz ilmine dair *el-Maksadü'l-celîl fî 'ilmi'l-Halîl* adlı manzum eserini ilk önce *Şifâü'l-'alîl şerhu'l-Maksadü'l-celîl fî 'ilmi'l-Halîl* daha sonra ise *el-Mevridü's-sâfi fî şerhi arûzi'bni'l-Hâcib ve'l-kavâfi* adıyla iki defa şerhetmiştir.¹³⁵¹

19. Mecdüddin el-Huncî, İsmail b. Ali b. Rûzbihân eş-Şîrâzî (ö. 744/1343): *el-Muktasar fî şerhi'l-Muhtasar*.

Cüneyd-i Şîrâzî'nin İbnü'l-Hâcib şârihi Zeynüddin el-Huncî'nin oğlu Mecdüddin el-Huncî'ye nispet ettiği *el-Muktasar fî şerhi'l-Muhtasar* adlı eserin,¹³⁵² doğrudan İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerine bir şerh mi yahut yukarıda zikredilen babasının şerhiyle ilgili bir çalışma mı ya da farklı bir eser mi olduğu tam olarak bilinmemektedir. Mecdüddin el-Huncî'nin İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye*'si veya babasının bu eser üzerine yazdığı *eş-Şükûk alâ Kâfiye* adlı şerhle ilgili olması muhtemel ayrıca bir nahiv çalışması da vardır.¹³⁵³

20. Şemseddin Muhammed b. Muzaffer (Muzafferüddin) el-Halhâlî el-Hatîbî eş-Şâfiî (ö. 745/1344): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁵⁴

(Telif tarihi: 734/1334'ten önce)

Halhâlî'nin *el-Muhtasar* şerhinin tespit edebildiğimiz eksik bir nüshası Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1314, vr. 1-117) bulunmaktadır. Eserin ikinci cildi olduğu anlaşılan bu nüsha, emir bahsi ile başlayıp içtihat konusuyla ilgili bazı meselelere kadar gelmekteyse de sayfaların ciltlenmesi sırasında yanlış birleştirme yapıldığı ve bazı karışıklıklar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca nüshada yer yer kopuklukların olduğu ve arada bazı sayfaların düştüğü görülmektedir. Yazmada müellifin adı zahriyesinde “Şemseddin Muhammed el-müştehir bi'l-Hatîbî” şeklinde kaydedilmiştir. Zahriyede isim verildikten sonra müellifin Irak-ı Acem'den Sultaniye şehrinden olduğuna dair bir kayıt düşülmüştür. Zahriye sayfasında ayrıca “en-nısfu's-sânî min Şerhi Muhtasar li-gayri el-Kâdî el-Adûd” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Eserin içeriğinin Hatîbî'den alıntı yapmış Kirmânî'nin şerhindeki iktibaslarla tam olarak örtüşmesi, bu nüshanın Halhâlî şerhine ait bir yazma olduğu hususunda herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Eserin adının gerek incelediğimiz nüshanın zahriyesinde gerekse Bağdatlı ve onu takiben Kehhâle tarafından¹³⁵⁵ *Şerhu Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* şeklinde müellifin *Müntehe's-sûl* adlı eserinin şerhi olarak kaydedilmesi hatalıdır. Nüshanın sonu eksik olup yazılış tarihine dair herhangi bilgi bulunmamaktadır. Halhâlî'nin bu şerhinin telif tarihi ve yeri hususunda kesin bir bilgi bulunmasa da, Kazvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ına yazdığı *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh* adlı şerhinin değişik yerlerinde bu esere atıfta bulunması,¹³⁵⁶ *el-Muhtasar* şerhini daha önce yazdığını göstermektedir. Telif tarihi bilinmeyen *Miftâh*'ın Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma nüshası (Yazma Bağışlar, nr. 3638), ferağ kaydına göre Zilhicce 734 (1334) yılında Sultânîye'de müellif hattından istinsah edilmiştir.¹³⁵⁷

¹³⁴⁹ Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 191-192; a.mlf., *el-Vâfi*, I, 208; İbn Hacer, ed-Dürer, V, 419-420; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856. el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 152. Bağdatlı ve onu takiben Kehhâle'nin bu eseri *Şerhu Müntehe's-sûl ve'l-emel* şeklinde *Müntehe's-sûl*'ün şerhi olarak kaydetmeleri hatalıdır. Bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 151; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XI, 178.

¹³⁵⁰ Karnî, “kısmü'd-dirâse”, I, 108.

¹³⁵¹ Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 191-192; a.mlf., *el-Vâfi*, I, 208; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1134; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 151; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 299-300; İsnevî, *Nihâyetü'r-râgib fî şerhi arûzi İbni'l-Hâcib*, (neşredenin girişi), s. 35.

¹³⁵² Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr*, I, 213; Ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 281; Boynukalın, *Fıkah Usulü Alimleri*, s. 238-239.

¹³⁵³ Şîrâzî, *Şeddu'l-izâr*, I, 213.

¹³⁵⁴ İsnevî, *Tabakât*, I, 243; İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, III, 66-67; İbnü'l-Mülakkin, *el-İkdü'l-müzheb*, s. 423; İbn Hacer, ed-Dürer, VI, 12; Süyûtî, *el-Buğye*, I, 247; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

¹³⁵⁵ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 153; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 39.

¹³⁵⁶ Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, nşr. Hâşim Muhammed Hâşim, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007, neşredenin girişi, s. 9.

¹³⁵⁷ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3638, vr. 217a.

Bu bilgi göz önüne alındığında her iki eserin de bu tarihten önce tamamlandığı söylenebilir. Kirmânî'nin *en-Nukûd ve 'r-rudûd*'da temel aldığı kendinden önceki yedi en meşhur şerhten biri de Halhâlî'nin bu eseridir. Kirmânî şerh boyunca bu eserden "el-Hatîbî" diyerek sıkça alıntı yapmıştır.¹³⁵⁸ Öte yandan kütüphane kayıtlarında *Hâşîye alâ Hâşîyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* başlığıyla ve yanlışlıkla Şemseddin Muhammed el-Halhâlî adına kaydedilmiş olan nüshalardan biri (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1279/1, vr. 1a-29b) gerçekte Hüseyin b. Hasan el-Halhâlî'nin Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin hâşîyesi üzerine yaptığı *Ta'likât alâ Hâşîyeti Şerhi'l-Muhtasar*'a ait bir nüshadır. Baş tarafında ve sonunda bilgi bulunmayan Köprülü Kütüphanesi'ndeki diğer bir nüsha (Mehmed Âsım Bey, nr. 224/5, vr. 108a-123b), İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı üzerine müellifi meçhul bir hâşiyedir. Bu hâşîye ile Cürcânî'nin İcî hâşiyeleri, özellikle de cedid hâşîyesi arasında görülen ifade benzerlikleri, bu iki eser arasındaki etkileşime işaret etmektedir.¹³⁵⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir diğer nüshanın da (Denizli, nr. 40/2, vr. 74b-91a) gerçekte İcî'nin *Muhtasar* şerhine ait eksik bir nüsha olduğu tespit edilmiştir. Yine Emel Esin Kütüphanesi kataloğunda *Şerhu Hâşîye alâ Halhâlî alâ Muhtasari'l-Müntehâ* başlığıyla Fahreddin Ahmed Çârperdî adına kayıtlı olan ve bazı çalışmalarda *el-Muhtasar*'ın Şemseddin Muhammed el-Halhâlî el-Hatîbî şerhine Çârperdî'nin yazdığı bir hâşîye olduğu kaydedilen¹³⁶⁰ nüsha (Emel Esin Ktp., nr. 149/2, vr. 119b-180b), aslında Hüseyin el-Halhâlî'nin İcî şerhine yazdığı hâşîyeye ait eksik bir nüshadır. Yazmanın istinsah tarihi yoktur.

21. Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Mesîlî el-Mâlikî (ö. 744/1343): *Gâyetü'l-husûl alâ meânî müntehe'l-vüsûl*.¹³⁶¹

Mesîlî, *el-Muhtasar* üzerine iki şerh yazmıştır. *Gâyetü'l-husûl*'ün girişinde daha önce *el-Muhtasar* üzerine belîğ bir üslupla bir şerh yazdığını, bir müddet sonra Şerefeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerim el-Kureşî (ö. ?) adlı bir Şâfiî kadının kendisinden bu esere talebelere faydalı olacak bir şerh yazmasını istediğini ve bunun üzerine ikinci kez bu eseri şerhettiğini ifade etmektedir.¹³⁶² Çağdaşı Muhibbüddin el-Konevî *Nihâtetü maksadi'r-râgib* adlı *Muhtasar* şerhinde Mesîlî'nin bu şerhinden çokça nakilde bulunur.¹³⁶³

22. Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (749/1349): *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Matbudur.¹³⁶⁴

(Telif tarihi: 718/1318'ten önce, Tebriz)

23. Ebû Abdullah Muhammed b. Hârûn el-Kinânî et-Tûnisî el-Mâlikî (ö. 750/1349): *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁶⁵

¹³⁵⁸ Örneğin bk. Kirmânî, *er-Nukûd ve 'r-rudûd*, (Beşir Âdem tahkiki), s. 6-8, 28, 42, 45, 77, 202, 211, 290, 330.

¹³⁵⁹ Krş. Cürcânî, *Hâşîye alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib (Hâşîye cedide)*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471/3, vr. 22-38.

¹³⁶⁰ Mine Esiner Özer, *Dr. Emel Esin Kütüphanesi Kataloğu: (Yazma Eserler)*, İstanbul: TEK-ESİN (Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı), 1995, s. 142; Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 98.

¹³⁶¹ İbn Hacer, *Tebisîrü'l-müntebih bi-tahriri'l-Müştebih*, IV, 1365; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir*, s. 300; Ayrıca bk. *Fihrisü mahtûtâtü'l-Mescidi'l-Ahmedî bi-Tantâ*, Hz. Ali Sâmî Neşşâr vd., İskenderiye: Câmîatü'l-İskenderiyye, 1964, s. 35; Eserin yazma nüshaları Riyad Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye (nr. 10739-1074), Kahire el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (nr. 129191 [usûl-i fıkıh 3376] / eski Tanta el-Mescidü'l-Ahmedî, nr. 439/7) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 1362, 2. cilt) bulunmaktadır. Eser, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Ali b. Süleyman ez-Züveyh (kitabın başından şer'î delillerden birinci nev'in sonuna kadar, 1438/2017), Ferah binti Fahd el-Huraysî (sünnet bahsinden mefhum bahsinin sonuna kadar, 1438/2017) ve Muhammed b. Abdullah Vâlid (nesih bahsinden kitabın sonuna kadar, 1439/2018) tarafından doktora tezleri olarak tahkik edilmiştir.

¹³⁶² Ebû Muhammed Abdullah el-Mesîlî, *Gâyetü'l-husûl alâ meânî müntehe'l-vüsûl*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 129191, vr. 13b.

¹³⁶³ Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, s. 199, 221, 261, 263, 285, 286.

¹³⁶⁴ Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan ve birçok baskısı yapılan eser, ilk olarak Muhammed Mazhar Bekâ (Şemseddin el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Cidde: Dârü'l-medenî, 1406/1986, I-III), daha sonra da Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-selâm, 2004/1424, I-II) ve Yahyâ Murad (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006/1427, I-II) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

¹³⁶⁵ Hâlid b. İsâ el-Belevî, *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti 'ulemâ'i'l-meşrik*, nşr. Hasan b. Muhammed es-Sâih, Muhammediye: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, ts., II, 99; Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 407; İbn Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 303; İbn Kunfûz, *Vefeyât*, s. 354; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifin't-tûnisiyyîn*, Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982, V, 97.

Ebû Ali Hüseyin eş-Şüşâvî'nin *Ref'u'n-nikâb*'ının kaynakları arasında yer alan¹³⁶⁶ bu şerhin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Mâlikî mezhebinde “mezhepte müçtehit” âlimlerden olan İbn Hârûn el-Kinânî, İbnü'l-Hâcib'in fûru-ı fıkıh eserine de şerh yazmıştır.¹³⁶⁷

24. Kadı Zeynüddin el-Adûd el-Acemî el-Hanefî (ö. 753/1352): *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁶⁸

25. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-Âmülî'nin (ö. 753/1352-53): *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*.¹³⁶⁹

(Telif tarihi: 734/1333'ten sonra, Şiraz)

Kadı Nurullah eş-Şüşterî (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-mü'minin*'de Âmülî'nin *Muhtasar* şerhinden alıntıda bulunur ve müellifin bu şerhinde kendisiyle görüş alışverişinde bulunduğu ve devamlı münazaralar yaptığı eserin diğer şârihi İcî'nin şerhine eleştiri ve itirazlar yönelttiğini ve bazı ifadelerinden dolayı onu muaheze ettiğini belirtir.¹³⁷⁰ Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Garrett, nr. 1841) bulunmaktadır. Katalog kaydına göre söz konusu nüsha Zilkade 1007'de (1598) İsfahan'da istinsah edilmiştir. Yine kütüphane kaydında Âmülî'nin 758'de (1357) vefat ettiği, eserini ise 11 Muharrem 755 (5 Şubat 1354) yılında tamamladığı belirtilir.¹³⁷¹ Ancak söz konusu tarih Âmülî'nin yaygın olarak kabul gören vefat tarihiyle çelişmektedir. Nitekim Âmülî'nin yakın çağdaşı olan Cüneyd-i Şîrâzî *Şeddü'l-izâr*'da onun 753 (1352-53) yılında Şiraz'da vefat ettiğini kaydeder¹³⁷² ki bu durumda ya eserin daha önce telif edilmiş olması ya da müellifin 755'te hayatta olması gerekir. Söz konusu nüshaya ulaşamadığımız için eserin telif tarihini teyit edemedik. Bununla birlikte yukarıdaki bilgilerden hareketle Âmülî'nin bu şerhini İcî'nin şerhini tamamladığı 734 (1333) yılından sonra muhtemelen Şiraz'da iken kaleme aldığını söylemek mümkündür.

26. İbn Şeyhü'l-Uveyne, Zeynüddin Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Kâsım b. Mansur b. Ali el-Mevsilî eş-Şâfiî (ö. 755/1354): *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁷³ Bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.

(Telif tarihi: 739/1338'den önce, Dimaşk veya Bağdat)

İbn Şeyhü'l-Uveyne'nin şerhini tam olarak ne zaman ve nerede yazdığı bilinmemekle birlikte İbnü's-Sââtî'nin *el-Bedî'* diye bilinen *Nihâyetü'l-vüsûl* adlı usul eserine yazdığı şerhin girişinde, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhini tamamladığında onun önde gelen seçkin kişiler tarafından beğenildiğini ve âlimlerce

¹³⁶⁶ Hüseyin b. Ali eş-Şüşâvî, *Ref'u'n-nikâb 'an Tenkihi's-Şihâb: el-Mukaddime*, haz. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh ve Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004/1425, s. 71.

¹³⁶⁷ Hayatı hakkında bk. Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, II, 98-100; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 407-408; İbn Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 302-303; İbn Kunfûz, *Vefeyât*, s. 354; Sahrâvî Habîb Halvâtî, “kısmu'd-dirâse”, (Ebu Abdullah Muhammed b. Hârûn, *Muhtasari'n-nihâye ve't-temâm fi ma'rifeti'l-vesâik ve'l-ahkâm = Muhtasar'l-Mattîyye* içinde; thk. Sahrâvî Habîb Halvâtî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442/2021), I, 81-107.

¹³⁶⁸ Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, X, 228; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, s. 78; el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 163. Bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.

¹³⁶⁹ Kadı Nûrullah el-Mar'âşî eş-Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, thk. Muhammed Şu'â'î Fâhir, Kum: Mektebetü'l-Hiydariyye, 1391/1433, III, 197-199; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 281; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a*, Beyrut: Dâru'l-edvâ, XIV, 56; Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in British Museum*, London 1881, 2, 435; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, III/1, New York 1975, 632-633; Rudolf Mach, Eric L. Ormsby, *Handlist Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, New Jersey, 1987, s. 180; *el-Fihrisü's-şâmil*, V, 468; Princeton University Library, Garrett, nr. 1841.

¹³⁷⁰ Âmülî'nin şerhinde atıf “vâv”ı konusunda İcî'ye yönelik bir itirazı için bk. Kadı Nûrullah el-Mar'âşî eş-Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, thk. Muhammed Şu'â'î Fâhir, Kum: Mektebetü'l-Hiydariyye, 1391/1433, III, 197-198; ayrıca bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a*, Beyrut: Dâru'l-edvâ, XIV, 56.

¹³⁷¹ Rudolf Mach, Eric L. Ormsby, *Handlist Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, New Jersey, 1987, s. 180; *el-Fihrisü's-şâmil*, V, 468; Eserin çevrimiçi katalog bilgisi için bk. <https://catalog.princeton.edu/catalog/9961233613506421> (erişim: 02.04.2023).

¹³⁷² Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, 451; ayrıca bk. Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1313; David O. Morgan, “Âmoli” *Encyclopædia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/amoli> (erişim 04.03.2022).

¹³⁷³ Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 336, 345; a.mlf. *el-Vâfi*, XXI, 40; İbn Kadî Şühbe, *Tabakatü's-Şâfi'iyye*, III, 35; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 52; el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 167; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856.

hüsnükabul gördüğünü ifade ettikten sonra 739 (1338/39) yılında Dımaşk'ta bulunduğu sırada İbnü's-Sââtî'nin usul eserinin kendisine ulaştığını ve bu eseri güzel bulduğunu söylemektedir. Esad Efendi nüshasının ferağ kaydına göre müellif *el-Bedî'* şerhini Şaban 741'de (Şubat 1341) Musul'da tamamlamıştır.¹³⁷⁴ Ayrıca 681'de (1282) Musul'da doğan ve burada yetişen İbn Şeyhü'l-Uveyne'nin daha sonra Bağdat'a giderek tahsiline orada devam ettiği ve 738 (1337-38) yılında Dımaşk'a geçtiği bilinmektedir.¹³⁷⁵ Bu bilgilerden hareketle onun *el-Muhtasar* şerhini 739 (1338) yılından önce Dımaşk veya Bağdat'ta telif ettiği söylenebilir. Safedî onun usûlcü yönünden bahsederken *el-Muhtasar* şerhindeki itnâb usûluna dikkat çekmekle birlikte bu eserin tek cilt olduğunu belirtir.¹³⁷⁶

27. Adûdüddin el-Îcî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman (ö. 756/1335): *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî*.¹³⁷⁷

(Telif tarihi: 26 Şaban 734 / 2 Mayıs 1333, Şiraz veya Şebankâre)

28. Kâdîkudât Mecdüddîn Ebû İbrahim İsmâil b. Rükneddin Yahyâ b. İsmâil et-Temîmî eş-Şîrâzî el-Bâlî/el-Fâlî eş-Şâfiî (ö. 756/1355): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁷⁸

29. Takıyyüddin Sübkî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi b. Ali b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355): *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁷⁹

Tâceddin es-Sübkî'nin haber verdiğine göre, babası İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını şerhe başlamış, eserin başından ve mantıkla ilgili kısımdan az bir miktar yazmıştır. Sübkî, babasının yazdığı bu kısmı görmediğini, ama kendisine ulaşan bilgiye göre bu kısmın yaklaşık bir fasikül (kürrâse) hacminde olduğunu, *Muhtasar*'a yazdığı aynı adlı kendi şerhini de teberrüken bu adla isimlendirdiğini belirtir.¹³⁸⁰

30. Muhibbüddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Ali b. İsmâil b. Yusuf et-Tebrizî el-Konevî el-Mısırî eş-Şâfiî (ö. 758/1357): *Nihâyetü maksadi'r-râgib fî şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁸¹

¹³⁷⁴ İbn Şeyhü'l-Uveyne el-Mevsîlî eş-Şâfiî, *Şerhu'l-Bedî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 470, vr. 1b, 320a.

¹³⁷⁵ Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 335-349; a.mlf. el-Vâfi, XXI, 39-46.

¹³⁷⁶ Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 335-337, 345; a.mlf. el-Vâfi, XXI, 40.

¹³⁷⁷ Eser müstakil ve hâşiyeleriyle birlikte defalarca basılmıştır. Teftâzânî ve Cürânî hâşiyeleriyle birlikte tek ciltte iki cilt, İstanbul 1307/1889 ve 1317/1899; Bulak: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1316/1898; Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983/1403, tek ciltte iki cilt. Bu Bulak baskısından tıpkıbasımdır. Tek ciltlik müstakil baskısı için bk. *Şerhu'l-Adûd alâ Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî*, nşr. Fâdî Nasîf-Târk Yahyâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000; Eserin son dönemde yapılmış başka baskıları da mevcuttur: Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürânî, Hasan el-Herevî ve Muhammed Ebü'l-Fazl el-Varakî el-Cizâvî hâşiyeleri ile birlikte baskısı için bk. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004, I-III; *Kitâbü Şerhi'l-Adûd alâ Muhtasari Müntehe'l-vüsûl ve'l-emel ilâ ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru İbâdî'r-rahmân, 2016, I-II; Metinle, Teftâzânî, Cürânî, Herevî, Cizâvî hâşiyeleri ve İbn Kesîr'in hadis tahriri ile yeni bir baskısı için bk. *Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî me'a's-Şerh ve'l-havâşî*, nşr. Ahmed Hilmî Harib, Ammân: Dârü'n-nûri'l-mübîn 2020, I-III. İcî'nin bu şerhi çok yaygın olmasına ve klasik medrese eğitim sisteminde okunan ve okutulan bir eser olmasına rağmen eski ve yeni neşirlerde kapsamı bir eleştirmeli metin neşri yapılmamıştır. Eser yakın zamanda Dukûre Muhammed tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (1422) doktora tezinde tahkik edilerek üç cilt halinde Nijerya'da yayımlanmıştır (*Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Jos: Mektebetü dâri's-sekâfe, 2022/1423). Çalışmamızda dipnotlar eserin Beyrut (1424/2004) baskısına göre gösterilmiştir.

¹³⁷⁸ Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, s. 424; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, IX, 402; Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1855; el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 169. Bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. *Muhtasar*'ı neşreden Nezâr Hamâdu'nin Mecdüddin el-Bâlî'ye ait şerhin bir nüshası olarak gösterdiği (bk. *Muhtasar*, I, 98) Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye) nr. 2829'da kayıtlı eser, Muhibbüddin Mahmud el-Konevî'nin *Nihâyetü maksadi'r-râgib* adlı *Muhtasar* şerhinin ikinci cildir.

¹³⁷⁹ Sübkî, *Tabakât*, X, 307; İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının Takıyyüddin es-Sübkî'nin kendi el yazısıyla icazeti bulunan hicri 725 tarihli bir nüshası Kahire'deki el-Hizânetü'l-Teymûriyye'de (nr. 104) kayıtlıdır. Bk. *Fihrisu Hizâneti'l-Teymûriyye*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1950/1369, IV, 181.

¹³⁸⁰ Sübkî, *Tabakât*, X, 307.

¹³⁸¹ Sübkî, *Tabakât*, X, 384; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 172-173; İbn Râfi', *Vefeyât*, II, 199-200; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 72-73; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856; Muhibbüddin Mahmûd el-Konevî, *Nihâyetü maksadi'r-râgib şerhi Muhatasari İbni'l-Hâcib*, Zâhiriyye Ktp., nr. 2828, vr. 88, I. cilt; nr. 2829, vr. 221, II. cilt.

(Telif tarihi: 745/1344-45 - Şevval 749/Aralık 1348, Mekke)

İki cüz halinde telif edilen eserin adı ferağ kaydında *Nihâyetü maksadi'r-râgib fî şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib* şeklindedir. Bilinen tek nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (nr. 2828 ve nr. 2829) bulunmaktadır. Eserin ilk cüzünün baştan bir kısmı ile son tarafından bazı varakları eksiktir. İkinci cüzünde de bazı kopukluklar söz konusu olup (örneğin vr. 90b'de mefhûm konusu bitmeden 91a'da nesih konusu başlar) sonunda müellifin ferağ kaydı aynen yer almaktadır. Müellif ferağ kaydında eserine 745 (1344-45) yılında başladığını ve 749 yılı Şevval ayının 5'inde cumartesi günü (27 Aralık 1348) Mescid-i Harâm'da Kâbe'ye karşı olarak tamamladığını belirtmektedir (Zâhiriyye Ktp., nr. 2892, vr. 270b). Bu nüsha 17 Ramazan 753'te (27 Ekim 1352) Süleyman b. Abdünnâsir b. İbrahim el-Abşîti eş-Şâfiî tarafından müellif hayatta iken istinsah edilmiş, sonuna düşülen notta 753 yılı Şevval ayında müellifi ile mukabele edildiği bildirilmiştir (nr. 2829, vr. 221a). Eserin ilk cüzü Muhammed Ali Ayaş tarafından Trablus Cinan Üniversitesi'nde yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir (Lübnan, 2012/1433).¹³⁸²

31. Bahâeddin Hârûn b. Abdurrahmân b. Abdülvelî el-İhmîmî el-Merâgî el-Mısrî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 764/1363): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. İbn Hacer tarafından kendisine nispet edilen bu şerhin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Hayatı hakkındaki bilgilerden diğerleri gibi bu eseri de Dımaşk'ta yazdığı anlaşılar.¹³⁸³

32. Tâceddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi eş-Şâfiî (ö. 771/1370): *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-IV, Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1419/1999). Sübkî *el-Muhtasar* üzerine *Ref'u'l-hâcib*'den önce bir ta'lika yazmıştır.

(Telif tarihi: 758'de başlamış, 23 Rebûlâhîr 759 / 4 Nisan 1358'da tamamlamış, Dımaşk)¹³⁸⁴

33. Ebû Hâmid Bahâüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî (ö. 773/1372): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹³⁸⁵

Bahâüddin Sübkî geniş bir şerh olarak tasarladığı bu eserin sadece bir cildini yazabilmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Bahâüddin Sübkî *el-Muhtasar*'a şerh yazmaya başlamış, eserden bir cilt olacak şekilde sadece bir kısım (*kit'a*) yazabilmiştir. Tamamlansa on cilt veya daha fazla olacağı tahmin edilmiştir.¹³⁸⁶ Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'* adlı eserinde alıntı yaptığı¹³⁸⁷ bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Eserin telif tarihi bilinmemekle birlikte Kahire'de yazılmış olmalıdır.

34. Şerefeddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Ruhûnî (ö. 774/1372): *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl* (nşr. el-Hâdî b. el-Hüseyn Şübeylî - Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim, I-IV, Dubey 1422/2002)

(Telif tarihi: 10 Cemâziyelâhîr 766 / 4 Mart 1365, Kahire)

¹³⁸² Muhammed Ali Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib li'l-İmâm el-Fakih el-Usûlî Mahmûd b. Ali el-Konevî* (H. 758) *Dirâse ve Tahkik: [Nihâyetü maksadi'r-râgib şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib]*, yüksek lisans tezi, (Câmiatü'l-Cinan, Lübnan-Trablus, 2012/1433).

¹³⁸³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 165; ayrıca bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856.

¹³⁸⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 647.

¹³⁸⁵ İbn Kadî Şühbe, *Tabakat*, III, 79; Veliyyüddin Ahmed b. Abdurrahman İbnü'l-İrâkî, *Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, nşr. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut 1425/2004, s. 798-799; İbn Hacer, *Dürer*, I, 249; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 13.

¹³⁸⁶ İbn Kadî Şühbe, *Tabakat*, III, 79; İbn Hacer, *Dürer*, I, 248.

¹³⁸⁷ Veliyyüddin Ahmed b. Abdurrahman İbnü'l-İrâkî, *Gaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, nşr. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut 1425/2004, s. 798-799.

35. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahmân b. Asker el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö. 776/1374): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹³⁸⁸

Döneminde Irak'ta Mâlikî mezhebinin bayraktarlığını yapan İbn Asker el-Bağdâdî, İbnü'l-Hâcib'in hem usul hem de fûrû eserini şerhetmiştir. İbn Ferhûn, ayrıca onun İbnü'l-Hâcib'in itirazlarına verdiği cevaplardan oluşan *Ecvibe alâ i'tirâzâtı İbni'l-Hâcib* adlı bir eserin bulunduğunu kaydetmektedir. İbn Ferhûn, içeriği hakkında bilgi vermediği bu eserin varlığını, Bağdat'tan kendisine yazan bazı muhaddislerin verdiği bilgiye dayandırır.¹³⁸⁹ Eserin muhtevası hakkında bilgi bulunmadığı gibi hangi alanla ilgili yazıldığı konusu da açık değildir.¹³⁹⁰

36. Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Abdullah es-Seyyid eş-Şerif el-Hüseynî el-Vâsitî eş-Şâfiî (ö. 776/1374): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹³⁹¹ Yazma.

İbn Kadî Şühbe eserin üç ciltlik bir şerh olduğunu ve Vâsitî'nin şerhinde Şemseddin İsfahânî'nin şerhinden bazen bir sayfayı bile geçen uzun nakiller yaptığını, yine Tâceddin es-Sübki'nin şerhinden faydalı bilgiler (*fevâid*) naklettiğini söyler.¹³⁹² Benzer şekilde İbn Hacer de eserin üç cilt olduğunu ve müellifin onu İsfahânî ve Sübkî şerhlerinden cemettiğini belirtir.¹³⁹³ Eserin bazı ciltleri günümüze ulaşmış olup, Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan müellif hattı yazmasının III. cildinin ferağ kaydında 15 Şevval 769, IV. cildinin ferağ kaydında ise 28 Zilhicce 769 tarihi yer almaktadır.¹³⁹⁴

37. Ebü'l-Bekâ Bahâüddin Muhammed b. Abdülber b. Yahyâ es-Sübki (ö. 777/1375): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹³⁹⁵

İbn Kadî Şühbe, İbn Abdülber'in *el-Muhtasar* üzerine kaleme aldığı bu şerhini temize çekmediğini, dolayısıyla müsvedde halinde kaldığını belirtirken,¹³⁹⁶ İbn Hacer *İnbâ'ü'l-gumr*'da onun şerhinden bir kısım (kıt'a) yazdığını, *ed-Dürerü'l-kâmine*'de ise *el-Muhtasar* şerhi de dahil eserlerinden gün yüzüne çıkmış bir şey bulunmadığını (*lem yazhar lehû mine't-tasâni'î şey'ün*) ifade eder.¹³⁹⁷ Dolayısıyla tamamlanamayan yahut temize çekilmeyen bu eserin yazılış yeri ve tarihi bilinmemektedir.

38. Ekmeleddin Bâbertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed (ö. 786/1384): *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (nşr. Seyfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî ve Terhîb b. Rebî'ân ed-Devserî, I-II, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426).

(Telif tarihi: 14 Zilkade 773 / 17 Mayıs 1372, Kahire)

¹³⁸⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 327; Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 293; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 320; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, X, 153.

¹³⁸⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 327; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 184-185.

¹³⁹⁰ Bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 320; Merâgî, *Fethü'l-mübîn*, II, 181.

¹³⁹¹ İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, III, 119-120; İbn Hacer, *ed-Dürer*, V, 160; a.mlf., *İnbâ*, I, 90; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 248; Bağdatlı, *Hediyetü'l-arîfîn*, II, 168; Brockelmann, *Târîhu Edebi'l-Arabi*, V, 340; Şerhin üçüncü ve dördüncü ciltleri Zâhiriyye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2809, tr. 15 Şevval 769, III, vr. 257; nr. 2810, tr. 28 Zilhicce 769, IV, vr. 301, müellif hattı). Üçüncü cüz âm-hâs konusuyla, dördüncü cüz nesih konusuyla başlar.

¹³⁹² İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, III, 119.

¹³⁹³ İbn Hacer, *ed-Dürer*, V, 160.

¹³⁹⁴ Muhammed b. Hasan b. Abdullah el-Vâsitî, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nr. 2809, III, vr. 257a; nr. 2810, IV, vr. 301a.

¹³⁹⁵ İbn Kadî Şühbe, *Tabakat*, III, 129; İbn Hacer, *İnbâ*, I, 123; a.mlf., *Dürer*, V, 238; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, X, 125.

¹³⁹⁶ İbn Kadî Şühbe, *Tabakat*, III, 129.

¹³⁹⁷ İbn Hacer, *İnbâ*, I, 123; a.mlf., *Dürer*, V, 238.

39. Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman es-Sarhadî eş-Şâfiî (ö. 792/1390): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹³⁹⁸ Sarhadî'ye ait bu şerhin üç ciltlik bir eser olduğu, fakat usul ve nahivle ilgili eserlerinden birçoğunun temize çekmeden müsvedde haldeyken yandığı söylenir.¹³⁹⁹

40. Celâleddin Celâl (Resulâ) b. Ahmed b. Yusuf b. Tuğarslan et-Tebbânî es-Sîrî/et-Tîrevî el-Acemî el-Hanefî (ö. 793/1391): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁰⁰

(Telif tarihi: [?], Kahire)

41. Şihâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Ali b. Hilâl er-Rabeî ed-Dımaşkî el-Mâlikî (ö. 795/1393): 1. *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (iki şerh) 2. *Ref'u'l-işkâl ammâ fi'l-Muhtasar mine'l-eşkâl*.¹⁴⁰¹

Kaynaklarda Ebu'l-Abbas er-Rabeî'nin *el-Muhtasar* üzerine iki şerh kaleme aldığı belirtilir. Bunların dışında kalan *Ref'u'l-işkâl ammâ fi'l-Muhtasar mine'l-eşkâl* isimli eseri ise *el-Muhtasar*'ın mantıkla ilgili kısmında geçen kıyasın dört şekli (eşkâl-i erbaa) üzerine yaptığı başka bir şerh çalışmasıdır. Rabeî İbnü'l-Hâcib'in usul eseri dışında onun *Câmi'u'l-ümmehât*'ı ve *Kâfiye*'si için de birer şerh kaleme almaya başlamış, fakat daha sonra bırakmış ve bu şerhlerden hiçbirini tamamlamamıştır. *Câmi'u'l-ümmehât* üzerine yazdığı şerhin sekiz cilde ulaşan mutavvel bir çalışma olduğu rivayet edilir.¹⁴⁰²

42. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Nâsirüddin İbn Atâullah İbnü't-Tenesî ez-Zübeyrî el-İskenderânî el-Mâlikî (ö. 801/1399): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁰³

Mısır'da Mâlikî kâdılkudâtı oldu Kadı Nâsirüddin, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı dışında onun *Kâfiye*'sini de şerhetmiş, fûru eseri *Câmi'u'l-ümmehât*'ı üzerine bir ta'lik kaleme almıştır.¹⁴⁰⁴

43. Ebu İshâk Takıyyüddin İbrahim b. Şemseddin Muhammed b. Müflih es-Sâlihî (ö. 803/1401): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁰⁵ Eserlerinin çoğu Timur'un Dımaşk'a saldırdığı ve şehri tahrip ettiği (803/1401) sırada kaybolmuştur.¹⁴⁰⁶

44. İbnü'l-Mülakkın, Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî (ö. 804/1401): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁰⁷

45. Ebü'l-Bekâ Tâceddin Behrâm b. Abdullah b. Abdülaziz ed-Demîrî el-Mâlikî (ö. 805/1403): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib el-usûlî*.¹⁴⁰⁸

¹³⁹⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 165; İbn Hacer, *İnbâ*, IV, 408; a.mlf., *ed-Dürer*, V, 191-192; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 167-168; Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn*, IV, 572.

¹³⁹⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 165;

¹⁴⁰⁰ Makrizî, *es-Sülûk*, V, 316; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 124; a.mlf., İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, V, 5; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 149; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-hanefiyye*, III, 51; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 132.

¹⁴⁰¹ İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, I, 258; Mahlûf, *Şecere*, I, 322; Hacıvî, *el-Fikrî's-sâmî*, II, 293.

¹⁴⁰² İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb*, I, 257-258; İbn Hacer, *İnbâ*, I, 458-459; a.mlf., *ed-Dürer*, I, 274; İbn Tağrıberdî, *en-Nücüm*, X, 329; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 577-578; Mahlûf, *Şecere*, I, 322.

¹⁴⁰³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, II, 192; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 322-323; Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1855; a.mlf., Süllem, I, 231-232.

¹⁴⁰⁴ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr*, II, 63-64; a.mlf., *Ref'u'l-ısr*, 75-76; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, II, 192-193; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 107-109; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 322-323.

¹⁴⁰⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 37; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IX, 40.

¹⁴⁰⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 37; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IX, 40.

¹⁴⁰⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 45; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, VI, 103; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856.

¹⁴⁰⁸ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, s. 108; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 147; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, III, 20; Hacıvî, *el-Fikrî's-sâmî*, II, 294; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 345; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855; Eser, *Câmiatü'l-Ezher*, *Câmiatü'l-Melik Abdülaziz ve Câmiatü'Ümmü'l-kurâ'da çeşitli yüksek lisans ve doktora tezlerinde tahkik edilmiş olup henüz basılmamıştır. Brockelmann eserin bir nüshasının Fas'ta el-Hizânetü'l-Karaviyyin'de (nr. 1008 ve 1013) bulunduğunu kaydetmişse de (Târîhu'l-edebi'l-Arab, V, 340) bunun Demîrî'nin Halil b. İshâk'ın fûrû-i fıkıhla ilgili *el-Muhtasar*'ına yazdığı şerhin nüshaları olduğu belirtilir. Bk. Hasan b. Ali b. Ahmed, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib te'lîfü'l-Allame Ebi'l-Bekâ Tâceddin**

Üç cilt olarak telif edilen eserin bilinen tek nüshası Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye'de (nr. 32) bulunmaktadır. Nüshanın ilk cildinin ferağ kaydında 19 Şaban 797 (9 Haziran 1395) yılında (Mikrofilm, nr. 6594), üçüncü cildinin ferağ kaydında ise 6 Şevval 798'de (13 Temmuz 1396) tamamlandığı belirtilmektedir (Mikrofilm, nr. 6595). İkinci cildin ferağ kaydında (Mikrofilm, nr. 6596) tarih bulunmamaktadır.¹⁴⁰⁹

46. Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hıdır el-Ayzerî el-Gazzî el-Esedî el-Kudsî eş-Şâfiî (ö. 808/1406): *Tavzîhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴¹⁰

Kâtib Çelebi Muhammed el-Esedî el-Kudsî'nin *et-Tavzîh* adlı bu eserinin Şeyhülislam İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhi üzerine bir ta'lika olduğunu kaydeder.¹⁴¹¹ Musul'daki yazma eserlerle ilgili 1927 yılında hazırladığı katalogda aynı bilgiyi tekrarlayan Davud Çelebi el-Mevsîlî, ilave olarak Kudsî'ye ait bu *Ta'likât*'ın bir nüshasının Musul'daki Bekir Efendi Camii Medresesi'nde (nr. 79) bulunduğu bilgisini verir.¹⁴¹² Brockelmann da Davud Çelebi'nin hazırladığı kataloğa referansla bu bilgiyi aynen tekrarlar. Tek farkla Brockelmann, Kâtib ve Davud Çelebi'lerden farklı olarak müellifin ölüm tarihini 808 yerine 868 (1463) olarak kaydeder.¹⁴¹³ Ne var ki İbn Abdüsselâm'ın böyle bir eseri bulunduğu bilgisi şüpheli olup, ona ait bir *el-Muhtasar* şerhi tespit edilemediği gibi birincil kaynaklarda böyle bir eserden söz edilmemiştir. İleride daha ayrıntılı bilgi verileceği üzere Kâtib Çelebi dışında bunu teyit eden bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ayrıca Muhammed el-Kudsî'nin biyografisini veren kaynaklar da onun *Tavzîhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adlı bu eserinin İbn Abdüsselâm'ın *el-Muhtasar* şerhi üzerine bir ta'lika olduğundan söz etmemiştir. Aynı şekilde Çelebi'nin kendisi de *Süllemü'l-vüsûl*'de bu eseri, bir ta'lika olduğundan söz etmeksizin *Tavzîhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adıyla kaydeder.¹⁴¹⁴ Öte yandan Davud Çelebi'nin eserin yazma nüshasıyla ilgili verdiği bilgiyi de ihtiyatla karşılamak gerekir, zira bunda bir karışıklık olması muhtemeldir. Nitekim Sâlim Abdürrezzâk Ahmed tarafından 1978 yılında hazırlanan Bekir Efendi Medresesi'ne ait başka bir katalogda Muhammed el-Kudsî'ye ait herhangi bir kitap bilgisi bulunmamaktadır. Söz konusu katalogda *et-Tavzîh* adıyla kaydedilen tek eser Hanefî usûlcü Sadrüşşerfa'ya ait *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*'tir.¹⁴¹⁵

47. İbn Kunfüz, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasan b. Ali el-Kustantînî (ö. 810/1407): *Tefhîmü't-tâlib mesâ'ili Usûli İbni'l-Hâcib*.¹⁴¹⁶

İbn Kunfüz *Tefhîmü't-tâlib*'i kendi ifadesine göre Fas'ta Şeyh Ebû Muhammed Abdülhak el-Heskûri'den bir mescitte *el-Muhtasar*'ı okuduğu sırada tuttuğu notlardan meydana getirmiştir. Müellif derslerin başlangıç zamanını 770 (1368) senesinin başlangıcı olarak kaydeder.¹⁴¹⁷

48. Ebû Osman Said b. Muhammed el-Ukbânî et-Tilimsânî et-Tücîbî el-Mâlikî (ö. 811/1408): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴¹⁸

Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî: min evveli'l-kıyas ilâ nihâyeti şürûti'l-fer' -tahkîk ve dirâse-, (yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 2009/1430), s. 80.

¹⁴⁰⁹ Abdülâlî b. Ali el-Mezrûî, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib el-Usûli te'lîfû'l-Allame Ebi'l-Bekâ Tâceddin Behrâm b. Abdullah b. Abdülâzîz ed-Demîrî: Bâbü'l-icmâ -tahkîk ve dirâse-*, (yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmü'l-kurâ, 2009/1430), s. 54, 66-68.

¹⁴¹⁰ İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, IV, 59; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IX, 218; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 223; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 235; Şevkânî, *Bedrü't-tâli*, II, 254; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 178; Şemseddin Ayzerî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı dışında onun *el-Kâfiye*'sini de *el-Menâhilü's-sâfiye fî halli'l-Kâfiye (Şerhu'l-Hâcibiyye)* adıyla şerhetmiştir (bk. İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, IV, 59; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IX, 219; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 223).

¹⁴¹¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

¹⁴¹² Davud Çelebi el-Mevsîlî, *Kitâbü mahtûâtü'l-Mevsîl*, Bağdat 1346/1927, s. 76 (nr. 79).

¹⁴¹³ Brockelmann, *Suppl.*, I, 538; ayrıca bk. *Târihu edebi'l-arabî*, V, 340; *History of the Arabic Written Tradition Supplement Volume 1*, translated by Joep Lameer, Leiden ; Boston: Brill, 2016, s. 555.

¹⁴¹⁴ Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 235.

¹⁴¹⁵ Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, *Fihrisü mahtûâtü Mektebeti'l-Evkâfi'l-âmme fî'l-Mevsîl*, Musul 1398/1978, VII, 235-276, özellikle bk. 242.

¹⁴¹⁶ İbn Kunfüz, *Vefeyât*, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1973/1403, s. 15; Eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.

¹⁴¹⁷ İbn Kunfüz, *Vefeyât*, neşredeninin girişi, s. 15.

Mâlikî fakihî olan Said Ukbânî İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını hem okutmuş hem de şerhetmiştir. Nitekim Muhammed b. Ahmed eş-Şerif et-Tilimsânî'nin oğlu Mâlikî âlimi Ebû Yahyâ Abdurrahman eş-Şerif et-Tilimsânî (ö. 826) bu eseri Ukbânî'ye okumuştur.¹⁴¹⁹ Yine Gırnatalı öğrencisi Ebû Abdullah Muhammed el-Mücârî hicri 798 yılında Tilimsan'da Ukbânî seksen iki yaşındayken bu eseri kendisine okumuş ve icazet almıştır. Buradan Ukbânî'nin şerhini 798 (1396) yılından önce yazdığı anlaşılmaktadır.¹⁴²⁰

49. İbn Cemâa, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülaziz el-Kinânî el-Hamevî (ö. 819-1416): *Nuket alâ Muhtasari İbni 'l-Hâcib*. İbn Cemâa'nın İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerine üç ayrı *Nuket* yazdığı belirtilir.¹⁴²¹

50. Ebû Nuaym Şihâbeddin Ahmed b. Abdullah b. Bedr el-Gazzî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 822/1419): *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*. Gazzî çocukken ezberlediği ve daha sonra tedris faaliyetinde okuttuğu *Muhtasar*'ı şerhetmiştir. Sehâvî benzersiz (bedî') olarak nitelediği bu eserin baş veren bir fitnede (Timur'un Dımaşk'taki mezaliminde) yandığını bildirir.¹⁴²²

51. Şerîfe Dehmâ' binti Yahyâ b. el-Murtazâ el-Yemenî (ö. 837/1434): *Şerhu Muhtasari 'l-Müntehâ*.¹⁴²³

52. Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin b. Hasan İbn Reslân er-Remlî el-Makdisî eş-Şâfî (ö. 844/1441): *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*.¹⁴²⁴

53. Ebü'l-Abbas İbn Zâgû, Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Tilimsânî el-Mâlikî (ö. 845/1441): *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*. Kısmî bir şerhtir.¹⁴²⁵

Mâlikî fakihî olan İbn Zâgû, İbnü'l-Hâcib'in fûrû-i fıkıh eserini de şerhetmiştir. Hocaları arasında aynı zamanda İbnü'l-Hâcib şârihleri olan Said b. Muhammed el-Ukbânî ile Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Bicâî (ö. 760/1359) de bulunmaktadır. Öğrencileri arasında ise İbnü'l-Hâcib'in akaide dair risalesini *Buğyetü't-tâlib fi Akîdeti İbni 'l-Hâcib* adıyla şerheden İbn Zekrî et-Tilimsânî de bulunur.¹⁴²⁶

54. Ebü'l-Kâsım en-Nüveyrî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kâhîrî el-Mâlikî (ö. 857/1453): *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*. Sehâvî'nin aktardığına göre eser müsvedde halinde kalmıştır.¹⁴²⁷ Nüveyrî İbnü'l-Hâcib'in fıkıh eserine de *Buğyetü'r-râgib alâ İbni 'l-Hâcib* adıyla bir şerh yazmış, fakat diğeri gibi bu da müsvedde halinde kalmıştır.¹⁴²⁸

55. Bedreddin İbnü'l-Muhallita, Ebû Abdullah (Ebü'l-Feth) Muhammed b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 870/1465): *Şerhu Muhtasari İbni 'l-Hâcib*. Müellifin kendisiyle görüşen Sehâvî'nin bildirdiğine göre

¹⁴¹⁸ Tinbukû, *Neylû'l-ibtihâc*, 190, 253; İbn Mahlûf, *Şecere*, I, 360-361; Dâvudî, *Tabakât*, I, 189-190; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 296; Yazma nüshası için bk. Hizânetü'l-Karaviyyin, nr. 1383; Eser Fas'ta ve Suudi Arabistan'da birkaç doktora tezinde kısmen tahkik edilmiştir: İsmail b. Muhtar Sâlim Kerîme, *Câmiâtü Sîdî Muhammed b. Abdullah*, 2016; *Câmiâtü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye*: Nura binti Muhammed el-Cibrîn, 1437/2016; Ferîde binti Muhammed Ali el-Ukaylî, 1438/2017; Henuf binti Ali b. İbrahim Kusayyir, 1440/2018

¹⁴¹⁹ Tinbukû, *Neylû'l-ibtihâc*, 253.

¹⁴²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mücârî, *Bernâme'ü'l-Mücârî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1982, s. 129-132.

¹⁴²¹ İbn Hacer, *Mecma*, III, 293; Süyûtî, *Buğye*, I, 65; Cengiz Kallek, "İbn Cemâa, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, 1999, XIX, 394-395.

¹⁴²² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 78-79; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 203-204; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 356-358.

¹⁴²³ Şevkânî, *el-Bedrî't-tâli*, I, 248.

¹⁴²⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 285; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856.

¹⁴²⁵ Tinbukû, *Neylû'l-ibtihâc*, 119; İbn Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 366.

¹⁴²⁶ Tinbukû, *Neylû'l-ibtihâc*, 118-120; İbn Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 335, 360, 366; el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II, 176.

¹⁴²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IX, 247; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 349.

¹⁴²⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IX, 246-248; Tinbukû, *Neylû'l-ibtihâc*, 532-533; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 349.

İbnü'l-Muhallita *el-Muhtasar*'ı şerhetmeye başlamış ve muhtelif yerlerinden yazmıştır.¹⁴²⁹ Buradan eserin natamam bir şerh olduğu anlaşılır.

56. İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kâhirî eş-Şâfiî (ö. 874/1470): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Natamam şerhtir. Öğrencisi Sehâvî'nin belirttiğine göre bu şerh icmâ bahsinin sonuna kadar gelmiştir.¹⁴³⁰ Müellifin bizzat kendisi Cüveynî'nin *Varakât*'ına yazdığı şerhte bu eserine atıfta bulunmuştur.¹⁴³¹ İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazdığı şerhe ilave olarak hocası İbn Hacer el-Askalânî'nin bu eserdeki hadisleri tahrîc ettiği *Muvâfakatü'l-hubri'l-haber fî tahrîci ehâdîsi'l-Muhtasar* adlı eseri üzerine de bazı eklemelerde bulunmuştur.¹⁴³²

57. Ebü'l-Berekât İzzeddin Ahmed b. İbrahim b. Nasrullah el-Kinânî el-Askalânî el-Mısırî el-Hanbelî (ö. 876/1471): *Tavzîhu Nazmi Usûli İbni'l-Hâcib*. Mısır Hanbeli kâdilkudâtı olan İzzeddin el-Askalânî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını ilk önce *Nazmu Usûli İbni'l-Hâcib* adıyla manzum hale getirmiş, sonra da bu eserini şerhetmiştir. Öğrencisi Süyûtî bu eserin bir kısmını kendisine okuduğu bildirmektedir.¹⁴³³

58. Şehâbeddin Ahmed b. İsmâil b. Ebû Bekir el-İbşîti el-Kâhirî eş-Şâfiî el-Hanbelî (ö. 883/1478): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴³⁴

59. Bahâeddin Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali el-Meşhedî el-Kâhirî el-Ezherî eş-Şâfiî (ö. 889/1484): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴³⁵ Sehâvî'nin bildirdiğine göre Bahâeddin el-Meşhedî *el-Muhtasar*'a yazdığı şerh dışında ayrıca Şemseddin Kirmânî'nin *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı eserinden İcî'nin şerhiyle ilgili olan kısımları *Telhîsu'l-maksûd* adıyla iki cilt olacak şekilde ihtisar etmiştir.¹⁴³⁶

60. Muhibbüddin Muhammed b. Halil b. Muhammed el-Busravî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 889/1484): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴³⁷

61. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Türeykî et-Tûnusî el-Mâlikî (ö. 894-1488): *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴³⁸

62. Kemâleddin Muhammed İbnü'n-Nâsîh et-Tarâblusî el-Mâlikî (ö. 914/1508): *Kâfi't-tâlib fî şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴³⁹

63. Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Ezherî eş-Şâfiî (ö. 926/1520): *Kıta alâ Muhtasarı'l-Müntehâ*. *Muhtasar*'ın bir kısmına yazılmış şerhtir.¹⁴⁴⁰

¹⁴²⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 9; Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc*, 551.

¹⁴³⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IX, 94; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip Hitti, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 163; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 244; Eserin müellif hattı nüshasının birinci cildinin Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de (nr. 182) bulunduğu söylenir (bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, V, 468; Bekâ, *Mu'cem*, III, 178). İbn İmâmü'l-Kâmilîyye'nin *Teyşîrü'l-vüsûl*'ünün tahkikli neşrini gerçekleştiren Abdülfettah Ahmed ed-Dahmî ise bu eserin kayıp olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Teyşîrü'l-vüsûl ilâ Minhâci'l-usûl mine'l-menkûl ve'l-ma'kûl* [*Muhtasar*], Kahire, 1423/2002, neşreden giriş, I, 73-74.

¹⁴³¹ İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Şerhu'l-Varakât fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ömer Ganî Suûd el-Ânî, Amman 1422/2001, neşreden giriş, s. 39.

¹⁴³² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IX, 94.

¹⁴³³ Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip Hitti, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 32; ayrıca bk. Abdullah b. Ahmed b. Ahmed et-Tarîkî, *Mu'cemü musannifâti'l-Hanâbile*, Riyad, 1466/2001, IV, 360.

¹⁴³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 236; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 135; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 332.

¹⁴³⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 180; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 64; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 149; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 135.

¹⁴³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 180.

¹⁴³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, VII, 237.

¹⁴³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, VI, 286-287; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 375.

¹⁴³⁹ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 81; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 235.

Zekeriyyâ Ensârî ayrıca İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye'sini *el-Menâhicü'l-Kâfiye fî şerhi's-Şâfiye* adıyla şerhetmiştir.¹⁴⁴¹

64. Bedreddin Muhammed b. Yahyâ b. Ömer b. Ahmed Karâfî el-Mısırî el-Mâlikî (ö. 1008/1600): *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁴² Tinbüktî bu eseri *Ta'lik alâ evâli İbni'l-Hâcib* şeklinde kaydeder.¹⁴⁴³ Bu eserin İbnü'l-Hâcib'in fûrû-i fıkıhla ilgili *Muhtasar*'ının şerhi olması da muhtemeldir.

65. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Bekir ed-Delâ'ilî el-Hârisî el-Mâlikî (ö. 1051/1641): *Şerh alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁴⁴ Kaynaklarda zikredilen bu eserin İbnü'l-Hâcib'in fûrû eserine şerh olması da muhtemeldir.

66. Abdülkâdir b. Bahâeddin b. Nebhân İbn Abdülhâdî el-Ömerî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 1100/1688), *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁴⁵ Eserin Receb 1087 tarihli bir nüshası el-Mektebetü'l-Zâhiriyye'de (nr. 2792, 320 varak) bulunmaktadır.¹⁴⁴⁶

67. Sâlih b. Mehdi b. Ali el-Mukbilî es-San'ânî el-Yemenî el-Mekkî (ö. 1108/1696): *Necâhu't-tâlib alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Eserin yazımı 1101 (1689-70) tarihinde tamamlanmıştır. Yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarında tahkik edilen eser matbudur (nşr. Velîd Abdurrahmân er-Rebîl, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1431/2010).

68. Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Salâh el-Celâl el-Yemenî (ö. 1084/1673): *Belâgü'n-nühâ şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Eser Ümmülkurâ Üniversitesi'nde iki doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹⁴⁴⁷

69. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selman: *İrşâdü'r-râgib li-şerhi Tuhfeti't-tâlib*.

Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını recez bahrinde 1100 beyit halinde *Tuhfeti't-tâlib nazmu Muhtasari İbni'l-Hâcib* adıyla nazmetmiştir. Yakın zamanda bu eserin tahkikli neşrini yapan Ebû Ubeyde Meşhur Âl-i Selman, ona *İrşâdü'r-râgib li-şerhi Tuhfeti't-tâlib* adıyla bir şerh yazmıştır. Eser *Tuhfeti't-tâlib* ile birlikte iki cilt halinde basılmıştır.¹⁴⁴⁸ *İrşâdü'r-râgib*, doğrudan İbnü'l-Hâcib'in eseri üzerine yazılmış bir şerh olmamakla beraber her iki eser de *el-Muhtasar*'la ilgili olduğundan, *İrşâdü'r-râgib* bu esere modern dönemde yapılmış klasik mânada bir şerh çalışması olarak kabul edilebilir.

¹⁴⁴⁰ Zekeriyyâ Muhammed el-Ensârî, *el-Menâhicü'l-Kâfiye fî şerhi's-Şâfiye*, nşr. Razân Yahyâ Haddâm, Manchester 1424/2003, neşredenin girişi, s. 29.

¹⁴⁴¹ Zekeriyyâ Muhammed el-Ensârî, *el-Menâhicü'l-Kâfiye fî şerhi's-Şâfiye*, nşr. Razân Yahyâ Haddâm, Manchester 1424/2003.

¹⁴⁴² Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah el-Hamevî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts. IV, 258; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 263; Ferhat Koca, "Karâfî, Bedreddin", *DİA*, 2001, XXIV, 394.

¹⁴⁴³ Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 603; İbnü'l-İmâd, *Şeceretü'n-nûr*, I, 417-418; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 324.

¹⁴⁴⁴ Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 437; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 176.

¹⁴⁴⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, II, 437-438; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 602.

¹⁴⁴⁶ Salâh Muhammed el-Haymî ve Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *Fihrisü'l-âm li-mahtûtâtî Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye*, Dımaşk 1407/1987, s. 142.

¹⁴⁴⁷ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, I, 17-18; Ahmed b. Bâkir Sâlih el-Bâkirî, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-müsemma Belâgü'n-nühâ şerhu Muhtasari'l-Müntehâ te'lîf el-İmâm el-Hasan b. Ahmed el-Celâl (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri mebhâsi'n-nehy) - dirâse ve tahkik -*, doktora tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1424/2003; Şik Ömer Şû, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-müsemma Belâgü'n-nühâ şerhu Muhtasari'l-Müntehâ li'l-İmâm el-Hasan b. Ahmed el-Celâl (min evveli mebhâsi'l-âm ve'l-hâs ilâ âhiri'l-kitâb) - dirâse ve tahkik -*, doktora tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1425/2005.

¹⁴⁴⁸ Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, *İrşâdü'r-râgib li-şerhi Tuhfeti't-tâlib* (Bulkînî'nin *Tuhfeti't-tâlib bi-nazmi usûli İbni'l-Hâcib*'i ile birlikte), I-II, Medine: Dâru el-İmâm Müslim – ed-Dârü'l-Eseriyye, 2020/1440.

B. Hâşiyeler

1. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî el-Bağdâdî (ö. 786/1384): *en-Nukûd ve'r-rudûd*.¹⁴⁴⁹

Kirmânî İcî'nin yakın öğrencisi ve birçok eserinin şârihidir. Eser, *el-Muhtasar*'ın İcî şerhi üzerine yapılmış bir hâşiye olmakla birlikte büyük oranda kendinden önceki on kadar şerhten yapılan bir derleme niteliği taşımaktadır. Kirmânî'nin iki öğrencisi Ebû'l-Feth Nasrullah et-Tüsterî ile oğlu Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî ve ayrıca Bahâeddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Meşhedî eserden İcî şerhiyle ilgili olan kısımları ihtisar etmişlerdir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser çeşitli yüksek lisans tezlerinde tahkik edilmiş ve yakın zamanda Kahire'de yedi cilt olarak yayımlanmıştır.¹⁴⁵⁰

2. Sa'deddin et-Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahreddin Ömer b. Burhaneddin Abdullah el-Herevî (ö. 792/1390): *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*.

el-Muhtasar'ın İcî şerhine yazılmış tam hâşiye olup Zilhicce 770 (Temmuz 1369) yılında Hârizm'de tamamlanmıştır. “Şerhü's-Şerh” olarak da anılan¹⁴⁵¹ bu eser baştan sona bütün konuları kapsamaktadır. İcî şerhi ve diğer birkaç hâşiyeye birlikte birkaç baskısı mevcuttur (Bulak 1316-1317, 1319; Beyrut 2004).

3. Seyfeddin Ahmed el-Ebherî (ö. 800/1397 civarı): *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*.

Ebherî, İcî'nin öğrencisidir. Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde ve yurt dışında birçok yazması vardır. Ebherî'nin hâşiyesinin çok sayıda nüshası bulunmaktadır.¹⁴⁵² Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah 470 M numarada kayıtlı nüshasının ferağ kaydında telifinin 777 yılının Rebülâhîr ayının başlarında Hârizm'de Reşidiyye Medresesinde tamamlandığı belirtilmektedir.¹⁴⁵³

4. İzzeddin Yûsuf b. el-Hasan b. Mahmûd et-Tebrizî el-Halvâ'ıyyi es-Serâi eş-Şâfiî (ö. 804/1401): *Havâşî alâ Şerhi'l-Adûd*.

Hem Adudüddin el-İcî'nin hem de öğrencisi Şemseddin el-Kirmânî'nin öğrencisi olan İzzeddin Yûsuf el-Halvâ'ıyyi, bu eserine Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ına yazdığı şerhinde “mecaz” konusunu işlerken göndermede bulunur.¹⁴⁵⁴ Müellifin “Şerhi'l-Adûd” ile İcî'nin hangi eserini kastettiği açık değilse de *Muhtasar* şerhi olması yüksek bir ihtimaldir. Nitekim *Şerhü'l-Minhâc*'ında hem İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını, hem de hocası İcî'nin bu esere yazdığı şerhini ana kaynak olarak kullanır, birçok yerde atıf ve alıntı yapar.¹⁴⁵⁵

5. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*.

¹⁴⁴⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 66; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 299; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, III, 180; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 280.

¹⁴⁵⁰ Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd câmiu şurûhi'l-Muhtasari'l-usûli li'bni'l-Hâcib el-Mâlikî*, nşr. Ebû Yasir Muhammed Hüseyin ed-Dimyâtî, Kahire: Dâru İbn Affân - Dâru İbn Kayyim, I-VII, 1440/2019. Eser Medine el-Câmiatü'l-İslâmiye'de dört yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir: İsa Muhammed el-Câmûs (1415/1995); Muhammed Beşîr Âdem (1416/1995); Ömer Muhammed Bâh (1417); Muhammed Muhammed Câlû (1423). Eser ayrıca Ezher Üniversitesi'nde de altı yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir: Seyyid Abdülmecîd es-Seyyid Muhammed (2003); Hamid Sa'd Ahmed Alemüddin (2007); Muhammed el-Mehdi Cabellah (2007); Muhammed Mahrus Ömerî (2009); Muhammed Said Fethi Fehd (2009); Muhammed es-Seyyid Muhammed Mustafa (2010).

¹⁴⁵¹ Seyfeddin Ahmed el-Ebherî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Carullah, Nr. 470 M, vr. 1a.

¹⁴⁵² Eserin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 980, vr. 194; aynı Ktp., Lâleli, nr. 725, vr. 205; aynı ktp., Âtîf Efendi, nr. 1599, vr. 210-239; aynı ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 445, vr. 290.

¹⁴⁵³ Seyfeddin Ahmed el-Ebherî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Carullah, Nr. 470 M, vr. 151b.

¹⁴⁵⁴ İzzeddin Yûsuf b. el-Hasan b. Mahmûd et-Tebrizî el-Halvâ'ıyyi, *Şerhu Minhâcî'l-Beyzâvî fi'l-usûl (Minhâcî'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl)*, thk. Vâil Muhammed Bekr Zehrân eş-Şenşûrî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ömeriyye – Dâru'z-zehâir, 2021/1442, 255; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 14. Müellifin orijinal ifadesi şöyledir: [وفيه تحقيق يطلب من حواشينا لشرح المحقق عضد الملة والدين]

¹⁴⁵⁵ Örneğin bk. Halvâ'ıyyi, *Şerhu Minhâcî'l-Beyzâvî*, s. 59, 67, 71, 96, 99, 1302, 112, 126, 157, 181, 314, 384, 461, 470, 497, 545, 550, 566, 688-689, 693.

Seyyid Şerif Cürçânî, İcî'nin şerhine iki hâşiye yazmıştır: *Hâşiye-i kadîme alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*¹⁴⁵⁶ ve *Hâşiye-i cedîde alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*.¹⁴⁵⁷ Bunların ikisi de kısmî hâşiyelerdir. Cârullah Efendî'nin kaydına göre Cürçânî, *Hâşiye-i kadîme*'yi yazmış ve burada Teftazânî'nin sözlerine itirazlarda bulunmuştur. Daha sonra meşhur olan *Hâşiye-i cedîde*'yi telif etmiş ve burada hem Teftazânî'ye hem de Seyfeddin el-Ebherî'ye itirazlar yöneltmiştir. *Hâşiye-i kadîme* şerhin başından kelâmî mebdâî başlığının sonuna kadar gelmiştir. *Hâşiye-i cedîde* ise şerhin başından mebdâî-i ahkâmiyye başlığının ortasına kadar gelmiştir. Kadim olan cedîd olana göre daha vazihse da ikincisi ilkinden daha dakiktir.¹⁴⁵⁸ İcî'nin *Muhtasar* şerhiyle birlikte matbu olan ve üzerine çokça hâşiye ve ta'likat yazılan bunlardan *Hâşiye-i cedîde*'dir. Cürçânî, İcî şerhinin en önemli hâşiyelerinden biri olan bu eserde *Şerhu'l-Muhtasar*'ın her ifadesine dair açıklama yapılmamış, gerekli gördüğü yerlerde kendi açıklamalarını ilave etmiştir. Eser İcî şerhiyle birlikte bilhassa Osmanlı medreselerinde yoğun olarak okutulmuştur.

6. İbn Cemâa, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülaziz el-Kinânî el-Hamevî (ö. 819-1416): *Hâşiye ale'l-Adud*.¹⁴⁵⁹

Öğrencisi Ebû Abdullah el-Mücârî'nin bildirdiğine göre İzzeddin Muhammed İbn Cemâa bu hâşiyesini Kahire'deki Amr b. Âs Camii'nde İcî'nin *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*'ini okuttuğu sırada bu şerh ile onun Teftazânî hâşiyesi üzerine yaptığı itirazları bir araya getirmek suretiyle oluşturmıştır.¹⁴⁶⁰

7. Ebu'l-Menâkıb Kemâleddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Hudayrî es-Süyûtî (ö. 855/1451): *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud*.

Eser İcî'nin *Muhtasar* şerhi üzerine yazılmış, “mebdâiu'l-luga” başlığına kadar gelen kısa bir hâşiyedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencilerinden olan Şâfî âlimi Kemâleddin Ebû Bekir, Celâleddin es-Süyûtî'nin babasıdır.¹⁴⁶¹

8. İbn Bilâl el-Hanefî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 957/1550): *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*.

Şerhin başından kelâmî mebdeler bölümünü kapsayan ve mantıkla ilgili meselelere ağırlık veren bu hâşiyede toplamda seksen üç ta'lik (not) vardır. Eser, bizzat müellifin mukaddimesinde belirttiği üzere *Muhtasar*'ın İcî şerhine yazılmış bir hâşiyedir. Bununla birlikte eserdeki ta'liklerin bir kısmı İbnü'l-Hâcib'in metnine, bir kısmı da Teftazânî'nin İcî hâşiyesine yöneliktir. Eserin müellif nüshasından istinsah edilen bir yazması Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 964 numarada kayıtlıdır (223 varak). Söz konusu nüshanın ferağ kaydına göre eserin müsvedde hali müellifi tarafından 25 Rebü'lâhîr 934 yılında tamamlanmıştır (vr. 222b-223a). Eser Sultan Süleyman b. Sultan Selim Han'a (Kanuni Sultan Süleyman) ithaf edilmiştir. Eserin diğer bir nüshası da III. Ahmed Ktp. nr. 1892'de (126 varak) kayıtlıdır.

9. Mirzacan Habîbullah b. Abdullah eş-Şirâzî (ö. 994/1585): *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.¹⁴⁶²

10. Vecîhüddin b. Nasrullah (veya Abdurrahman) b. İmâdeddin el-Alevî el-Gucerâtî el-Hindî el-Hanefî (ö. 998/1590): *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud*.¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁶ Nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendî, nr. 471/13, vr. 196-247.

¹⁴⁵⁷ Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendî, nr. 471/3, vr. 22-38; aynı ktp., Yeni Cami, 335/2, vr. 278-455.

¹⁴⁵⁸ Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendî, nr. 471/13, vr. 15a, 196a.

¹⁴⁵⁹ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr*, III, 115; Kadî İbn Şühbe, *Tabakât*, IV, 50; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 65.

¹⁴⁶⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mücârî, *Bernâme'cü'l-Mücârî*, nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1982, s. 152.

¹⁴⁶¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, I, 72; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 472; a.mlf., *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 442.

¹⁴⁶² Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 317, vr. 166; aynı ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 623, vr. 448; aynı ktp., Yeni Cami, nr. 321; aynı ktp., Mehmed Nûri Efendî, nr. 65, vr. 229; Murad Molla Ktp., nr. 653, vr. 307; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 489, vr. 147; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 195. Eserin bunların dışında da nüshaları bulunmaktadır.

¹⁴⁶³ Princeton University Library, Islamic Manuscripts, nr. 869 (5372).

11. Şemsülhak Abdürreşid (Muhammed Reşid) b. Muhammed Mustafa b. Abdülhamid el-Osmânî el-Cunburî el-Hanefî (ö. 1083/1672): *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*.¹⁴⁶⁴

12. Küçük Ahmedzâde Ebû Bekir el-Âmidî (ö. 1192/1778): *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. Doğrudan İcî şerhine yazılmış olan bu hâşiyenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 721, vr. 64) bulunmaktadır.

13. Muhammed Ebû'l-Fazl el-Varakî el-Cîzâvî el-Mâlikî (ö. 1346/1927): *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adûd ve Hâşiyeteyi's-Sa'd ve's-Seyyid*.

Ezher şeyhi olan (1917-1927) Cîzâvî'nin bu hâşiyesi yalnızca İcî şerhiyle ilgili yazılmış değildir; İbnü'l-Hâcib'in metni ile Teftâzânî ve Cürçânî hâşiyeleriyle ilgili de açıklamalar ihtiva etmektedir. İcî şerhi ve diğer üç hâşiye ile birlikte basılmıştır.¹⁴⁶⁵ Eserin ilk baskısı 1332 (1914) yılında yapılmıştır.

İcî'nin Şerh'ine Seyyid Şerif Cürçânî'nin yazdığı hâşiye üzerine yazılan hâşiye ve benzeri çalışmalar:

1. Ahmed b. Mûsâ Molla Şemseddin el-Hayalî el-Hanefî (ö. 886/1481): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Eserin birçok yazması bulunmaktadır.¹⁴⁶⁶

2. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*. Yazmaları bulunmaktadır.¹⁴⁶⁷

3. Hasan el-Herevî (ö. 886/1481 civarı): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Herevî eserini Sultan Muhammed b. Murad Han'a (Fâtih Sultan Mehmed) ithaf etmiştir. Şer'î hükmün kısımları bahsine kadar gelen eser İcî şerhi ve diğer hâşiyelerle birlikte matbudur.

4. Alâeddin et-Tûsî, Ali b. Muhammed el-Betarekani et-Tûsî el-Hanefî (ö. 887/1482): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*.¹⁴⁶⁸

5. Hasan b. Abdüssamed es-Samsunî (ö. 891/1486): *Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Seyyid*.

Eserin Türkiye kütüphanelerinde ve yurtdışında çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 773, vr. 73; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597, vr. 171-226; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4946-004, vr. 73- 138. Amasya Beyazıt Ktp., Bayazıt, nr. 988/1, vr. 1-47, istinsah tarihi: Zilhicce 1149, Kayseri.

6. Yâkub Paşa b. Molla Hızır (ö. 891/1486): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597, vr. 124-165; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471-011, vr. 160-186).

7. Yusuf Bâlî b. Molla Yegan b. Armağan (ö. 895/1490): *Havâşî alâ Şerhi Muhtasari Müntehâ*. Yazması bulunmaktadır: Burdur İl Halk Ktp., nr. 168/6, vr. 116-125.

8. Muhyiddin Hatibzâde, Muhammed b. İbrâhim er-Rûmî el-Kastamonî (ö. 901/1496): *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti's-Seyyid*. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471-10, vr. 132-159.

9. Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kastallanî Kestelî (ö. 901/1495): *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti's-Seyyid*.

10. Mir Sadreddin Muhammed b. Giyâseddin Mansûr eş-Şîrâzî el-Hanefî (ö. 903/1497): *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti's-Seyyid*. Murad Molla, nr. 656, vr. 67-78.

¹⁴⁶⁴ Boynukalın, *Fıkah Usulü Alimleri*, s. 410.

¹⁴⁶⁵ Nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

¹⁴⁶⁶ Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597, vr. 106-118; Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 726.

¹⁴⁶⁷ Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 471; aynı ktp., Hamidiye, nr. 424, vr. 84; aynı ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 229, vr. 125-177, nr. 453.

¹⁴⁶⁸ Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 597, vr. 1-38; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 2087; aynı ktp., Hamidiye, nr. 2087.

11. Efdalzâde, Hamîdüddin b. Efdalüddin el-Hüseynî (ö. 908/1502): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*.

Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1277; aynı ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1718- 5, vr. 85-130; aynı ktp., Hamidiye, nr. 746/3; aynı ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 318-2, vr. 73-108; aynı ktp., Cârullah Efendi, nr. 471-1, vr. 1-14, bu nüsha 923'te (1715) istinsah edilmiştir.

12. Celâleddin ed-Devvânî, Muhammed b. Es'ad (ö. 908/1502): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*.

Cürcânî'nin hâşiyesinin mukaddime kısmına yazılmış oldukça kısa bir hâşiye olup birkaç nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 693/12, vr. 90-93; aynı ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 356-002, vr. 35-43; Murad Molla, nr. 656.

13. Mîr Ebü'l-Feth Çelebi (ö. 926/1520 sonrası), *Hâşiye ale'l-Hâşiye alâ Muhtasari'l-Müntehâ li's-Seyyidi's-Şerîf*. Râgıb Paşa Ktp., nr. 383, vr. 125. Eser Kanuni'ye ithaf edilmiştir. Söz konusu nüshanın sonunda eserin telifinin 926'de Kostantiniyye'de bitirildiği kaydedilmiştir.

14. Tâceddin İbrahim b. Hamza b. Mes'ûd et-Tîrevî el-Edirnevî (965/1558): *el-İ'tirâzât alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Adûd*.¹⁴⁶⁹

15. Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî (ö. 1014/1605): *Ta'likât alâ Hâşiyeti Şerhi'l-Muhtasar*.

Amasya Beyazıt Ktp., Bayazıt, nr. 896/2, vr. 42a-96b, istinsah tarihi: Zilhicce 1077 (May-Haziran 1667); Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 448/1, vr. 1b-36b, istinsah tarihi: 1070 (1069); Kütüphane kataloğunda ve her iki nüshada da eserin sonunda *Hâşiye*, girişinde ise *Ta'likât* olduğu belirtilmektedir. Eserin çeşitli kütüphanelerde başka nüshaları da bulunmaktadır.¹⁴⁷⁰

16. Şücaüddin İlyas er-Rûmî el-Hanefî (ö. 929/1523): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*. Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 2087, 69-124.

17. Muhammed b. el-Hâc (Hacı) Hamîd Mustafa el-Kefevî el- Akkirmânî (ö. 1174/1761): *Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Şerîf alâ Şerhi'l-Muhtasar*.

Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 430, vr. 152, istinsah tarihi 1198 (1784); aynı ktp., Mihrişah Sultan, nr. 93, vr. 115, istinsah tarihi 1210 (1795); aynı ktp., Giresun Yazmalar, nr. 136, vr. 158, istinsah tarihi 1220 (1805).

18. Ebu Said Muhammed b. Abdullah es-Sıddîkî el-Kayserî (ö. 1188/1774): *Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. Princeton University Library, Islamic Manuscripts, Garrett, nr. 3784, vr. 1-54.

19. Abdullah b. Ebû Bekir el-Hemşînî (ö. 1190/1776): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi'l-Muhtasar l'ibni'l-Hâcib*. Süleymaniye Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 55, vr. 239, bu nüshada eserin yazılış tarihi 1173 (1760), istinsah tarihi 1210 (1795) olarak verilmiştir.

20. Ahmed b. Süleyman el-Kürdî el-Gucerâtî (ö. 1092/1681): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Sa'd ves-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbnü'l-Hâcib*.¹⁴⁷¹

21. Tefsîrî Mehmed Efendi, Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî el-Hanefî (ö. 1111/1699): *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi'l-Muhtasar l'ibni'l-Hâcib*. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 318/1, vr. 1-72; aynı ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6104/4, vr. 172-199.

¹⁴⁶⁹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 27; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 342.

¹⁴⁷⁰ Eserin diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1279/1, vr. 1a-29b; aynı Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 959, vr. 125; aynı Ktp., Cârullah, nr. 471; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1759; Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 224; Amasya Beyazıt Ktp., Bayazıt, nr. 988/5, vr. 171-230.

¹⁴⁷¹ Bankipur Ktp., nr. 707.

22. Kara Halil, Ebü'l-Felâh Halîl b. Hasan b. Muhammed, Kara Halil el-Birgili er-Rûmî (ö. 1123/1711), *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Nuruosmaniye Ktp., nr. 1327, vr. 46.

23. Saçaklızâde Muhammed b. Ebu Bekir el-Mar'aşî (ö. 1145/ 1732): *Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1038/4, vr. 83-93.

24. Kayyumzâde Abdullah b. Hasan el-Kangirî (Çankırılı) (ö. 1221/1806): *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasarı'l-Müntehâ*. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 946, vr. 127.

Sübkî'nin Ref'û'l-hâcib'i üzerine yapılan hâşiye:

1. İbn Cemâa, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülaziz el-Kinânî el-Hamevî (ö. 819-1416): *Hâşiye alâ Ref'û'l-hâcib şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁷²

C. Muhtasar Üzerine Yazılan İhtisarlar

1. Burhâneddin el-Ca'berî, Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. İbrahim el-Halîlî eş-Şâfiî (ö. 732/1332): *Münteha'n-nühûl ve'l-ilel muhtasarı Muhtasarı'l-usûl ve'l-cedel*.¹⁴⁷³

Eserin adı Kâtib Çelebi'de *el-Mu'teber fî ihtisârî'l-Muhtasar* diye geçerse de¹⁴⁷⁴ bizzat kendisi bu şekilde kaydeder. Safedî ise Ca'berî'nin eserlerinden söz ederken bu eserin adını *İhtisârü Muhtasarı İbnü'l-Hâcib* olarak vermektedir.¹⁴⁷⁵ Ca'berî'nin *Münteha'n-nühûl*'ü ne zaman ve nerede kaleme aldığı tam olarak bilinmese de, 725 (1325) yılına kadar telif ettiği eserleri arasında bu eserin de adını zikrettiği dikkate alındığında onun bu tarihten önce eserini kaleme aldığını söyleyebiliriz.¹⁴⁷⁶ Ca'berî, eserlerinin çoğunu hayatının kırk yılı aşkın dönemini geçirdiği Halil'de kaleme almıştır. Dolayısıyla bu eserini de Halil'de bulunduğu sırada yazmış olması muhtemeldir. Kendisiyle Halil'de birkaç defa görüştüğünü bildiren Safedî, onun ihtisar kabiliyetine özellikle dikkat çeker ve İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını ve *el-Hâcibiyye*'yi (*el-Kâfiye*) ihtisar etmesinin müellifin bu konudaki yeteneğini göstermesi açısından yeterli olacağını belirtir.¹⁴⁷⁷ Ca'berî İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının yanı sıra onun *el-Kâfiye*'sini de *ed-Davâbitü'l-kâfiye fî icâzi'l-Kâfiye fî'n-nahiv* adıyla ihtisar etmiştir.¹⁴⁷⁸

2. Ebu'l-Mehâsin Bahâeddin Osman b. Ali b. Ebû Bekir eş-Şirâzî (ö. 782/1380): *İcâzü'l-Muhtasar li'bni'l-Hâcib*.¹⁴⁷⁹ Kaynaklarda kendisine nispet edilen *İcâzü'l-Muhtasar li'bni'l-Hâcib*, İbnü'l-Hâcib'in adı geçen eserinin muhtasarı olmalıdır.

Şemseddin el-Kirmânî'nin *en-Nukûd ve'r-rudûd*'u üzerine yazılan ihtisarlar

1. Celâlüddin Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tüsterî el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. 812/1409) - Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah el-Bağdâdî el-Mısırî el-Hanbelî (ö. 844/1440): *Muhtasarü'n-Nukûd ve'r-rudûd*.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷² Süyûtî, Buğye, I, 65; Cengiz Kallek, "İbn Cemâa, Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, 1999, XIX, 394-395.

¹⁴⁷³ Ca'berî, "el-Hibâtü'l-heniyyât fî'l-musannefâtî'l-Ca'beriyât", (nşr. Zamyâ Muhammed Abbas es-Samerrâi), *Mecelletü Ma'hadi'l-Mahtûâtî'l-Arabiyye*, Kahire Zilkade1431/Ekim 2010, c. 54/2, s. 40; Vâdiâşi, *Bernâmecü'l-Vâdiâşi*, nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut, 1400/1980, s. 48; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 105; a.mlf. *el-Vâfi*, VI, 49; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 14.

¹⁴⁷⁴ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1856; ayrıca bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 14.

¹⁴⁷⁵ Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 105; a.mlf. *el-Vâfi*, VI, 49.

¹⁴⁷⁶ Ca'berî, "el-Hibâtü'l-heniyyât", s. 26, 40.

¹⁴⁷⁷ Safedî, *el-Vâfi*, VI, 49-50: [...] «المختصر» وحسبك ممن يختصر «الحاجية» له قدرة تامة على الاختصار، وحسبك ممن يختصر «المختصر» وحسبك ممن يختصر «الحاجية»

¹⁴⁷⁸ Vâdiâşi, *Bernâmecü'l-Vâdiâşi*, s. 48; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 105; a.mlf. *el-Vâfi*, VI, 49.

¹⁴⁷⁹ Cüneyd-i Şirâzî, *Şeddu'l-izâr*, 364; İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 254; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 262.

¹⁴⁸⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 198; Brockelmann, *Gal Suppl.*, II, 212; Ziriklî, *A'lâm*, VIII, 30; Yazma nüshası için bk. Tunus, el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 6885, vr. 221; Tunus Zeytûne Câmii Ktp., Abdeliyye, nr. 38/4 (1834).

Şemseddin el-Kirmânî'nin *en-Nukûd ve 'r-rudûd*'unun ihtisarı olan eser, iki öğrencisi Ebü'l-Feth Nasrullah et-Tüsterî ve oğlu Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî'nin, Kirmânî'nin kendi özgün katkıları yanında daha önceki şerhlerden yapılan bir derleme niteliği taşıyan bu eserinden hocası Adûdüddin el-Îcî'nin *Muhtasar* şerhiyle ilgili yaptığı şerh ve açıklamalarını seçerek diğer şârihlere ait kısımları ayıklamak suretiyle meydana getirdikleri bir muhtasardır. Eserin ne zaman telif edilmeye başlandığı tam olarak bilinmemekteyse de girişindeki ifadelerden ve ferağ kaydından Nasrullah et-Tüsterî'nin bu eseri hocası Kirmânî hayattayken yani 786 (1384) yılından önce Bağdat'ta yazmaya başladığı, eserden muhtelif yerleri yazarak Kirmânî'ye arz ettiği ve onun da bunu hoş karşıladığı, daha sonra Kahire'ye gittiği zaman (790) bu işi sürdürmediği, sonrasında hocasının oğlu İbnü'l-Kirmânî'nin kardeşi Abdülhamîd'le birlikte Kahire'ye giderken babasının *en-Nukûd ve 'r-rudûd*'unu da götürerek ilim çevrelerine tanıtması üzerine oğlu Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî'nin bu eseri ikmal ettiği ve eseri 15 Recep 798 tarihinde Kahire'de tamamladığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁸¹ Eserin Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'de bulunan (nr. 6885) bir nüshasının 40^a varağında yer alan müstensihe ait olduğu düşünülen bir kayıttan anlaşıldığına göre Nasrullah et-Tüsterî eseri "harfler" bahsinin (vâv harfinin mutlaku'l-cem' ifade etmesi meselesinin) başına kadar getirebilmiş kalan kısmını oğlu tamamlamıştır.¹⁴⁸² Kaynaklarda *Muhtasaru İbnü'l-Hâcib* diye anılan eser de bu olmalıdır.¹⁴⁸³ Bağdatlı İsmâil Paşa bu eseri yanlışlıkla *Şerhu Müntehe's-suâl ve 'l-emel li 'bni 'l-Hâcib* adıyla kaydetmiştir.¹⁴⁸⁴ Abdullah b. Hasan el-Habcer Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'deki (nr. 6885, vr. 221) nüshasını esas alarak eseri doktora çalışması olarak tahkik etmiştir.¹⁴⁸⁵

2. Bahâeddin Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali el-Meşhedî el-Kâhirî el-Ezherî eş-Şâfî (ö. 889/1484): *Telhîsu 'l-maksûd*.¹⁴⁸⁶ Sehâvî'nin bildirdiğine göre Bahâeddin el-Meşhedî *el-Muhtasar*'a yazdığı şerh dışında ayrıca Kirmânî'nin *en-Nukûd ve 'r-rudûd* adlı şerh/hâşiyesinden Îcî'nin şerhiyle ilgili olan kısımları iki cilt olacak şekilde ihtisar etmiştir.¹⁴⁸⁷

Ç. Muhtasar Üzerine Yazılan Manzum Eserler

1. Celâleddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ömer b. Reslân el-Kinânî el-Askalânî el-Bulkînî (ö. 824/1421): *Tuhfetü 't-tâlib bi-nazmi usûli İbni 'l-Hâcib*.

Recez bahrinde yazılmış 1100 beyitlik bir manzumudur. Bulkînî, 6 Cemâziyelevvel 798'de (16 Şubat 1396) başladığı ve 4 Cemâziyelâhir 798 (15 Mart 1396) tarihinde Mısır'da tamamladığı bu eseri yirmi sekiz gün zarfında nazma çekmiş ve bir günden daha kısa bir zamanda tebyîz etmiştir. İki yazması bilinen eserin baş tarafında "müellif nüshası" kaydı düşülen bir yazması The National Library of Israel'dedir (Mecmûatü

¹⁴⁸¹ Nasrullah et-Tüsterî - Muhibbüddin Ahmed et-Tüsterî, *Muhtasaru'n-Nukûd ve 'r-rudûd*, s. 65-66, 1581-1582; ayrıca bk. Sehâvî, *ed-Dav 'ü 'l-lâmi*, II, 237, X, 198.

¹⁴⁸² *Muhtasaru'n-Nukûd ve 'r-rudûd*, s. 66-67, 306.

¹⁴⁸³ İbn Hacer *İnbâ 'ü 'l-gumr*'da Tüsterî'ye *Muhtasaru İbnü 'l-Hâcib* diye bir eser nispet eder (İbn Hacer, *İnbâ 'ü 'l-gumr*, II, 444). Sehâvî Nasrullah Tüsterî'nin hayatından söz ettiği yerde İbn Hacer'in eserinden aynı yeri aktararak onun "İbnü'l-Hâcib'i ihtisar ettiğini" söyler. Daha öncesinde oğlu Muhibbüddin Ahmed et-Tüsterî'nin hayatından bahsettiği yerde ise Nasrullah et-Tüsterî'nin Kirmânî'nin *en-Nukûd ve 'r-Rudûd*'un Îcî'nin şerhiyle ilgili olan kısımlarını ayıklamaya (tecrîd) başladığını, fakat tamamlamadığını, daha sonra oğlu Muhibbüddin et-Tüsterî'nin onu ikmal ettiğini kaydeder (Sehâvî, *ed-Dav 'ü 'l-lâmi*, II, 237, X, 198); ayrıca bk. İbnü'l-İbâd, Şezerât, IX, 147; Şevkânî, *el-Bedrü 't-tâli*, II, 316.

¹⁴⁸⁴ Bağdatlı, *Hediyyetü 'l-ârifin*, II, 493; Bağdatlı'nın *Hediyyetü 'l-ârifin*'de *Muhtasar*'a ait şerhleri *Müntehe's-sûl*'ün şerhleri olarak göstermesi sıkça karşılaşılan bir hatadır. Bağdatlı ve onu esas alan sonraki birçok kaynakta Tüsterî'ye İbnü'l-Hâcib'in eseri üzerine *Şerhu Müntehe's-sûl ve 'l-emel* adlı bir eser nispet edilirse de (bk. Bağdatlı, *Hediyyetü 'l-ârifin*, II, 493; Zirikî, *A 'lâm*, VIII, 30; Kehhâle, *Mu 'cemü 'l-müellifin*, XIII, 94; Abdullah Kahraman, "Tüsterî, Nasrullah b. Ahmed", *DİA*, XLI, 616-617) kadim kaynaklarda bu bilgi yoktur.

¹⁴⁸⁵ Abdullah b. Hasan el-Habcer, *Muhtasaru'n-Nukûd ve 'r-rudûd li-Ebi 'l-Feth Nasrullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tüsterî el-Bağdâdî* (ö. 812) ve *bnihi Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî el-Bağdâdî* (ö. 844) *dirâse ve tahkik*, *Câmiatü 'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, I-II, 1433/2012.

¹⁴⁸⁶ Sehâvî, *ed-Dav 'ü 'l-lâmi*, I, 180; Çelebi, *Süllemü 'l-vüsûl*, III, 64; Şevkânî, *el-Bedrü 't-tâli*, II, 149; Bağdatlı, *Hediyyetü 'l-ârifin*, I, 135.

¹⁴⁸⁷ Sehâvî, *ed-Dav 'ü 'l-lâmi*, I, 180.

Yehûdâ, nr. 220, vr. 33). Cemâziyelâhir 798 (1396) tarihli bu nüsha, müellifin öğrencisi Ali b. Muhammed b. Ali el-İrbûlî el-Maridînî tarafından hocasının imlâ ettiği ve yine kendisinin yazdığı başka bir nüshadan istinsah edilmiştir. Nüshanın başında kitabın adı *Tuhfetü't-tâlib nazmu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* şeklinde kaydedilmiştir.¹⁴⁸⁸ Eserin telif tarihinin açık bir şekilde belirtildiği (vr. 217b) diğer bir yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli nr. 3705/3, vr. 180a-217b, istinsah tarihi, 10 Şaban 842) bulunmaktadır. Eser bu iki nüsha esas alınarak yakın zamanda neşredilmiştir.¹⁴⁸⁹

Bulkînî'nin bu eseri bildiğimiz kadarıyla *Muhtasar*'ın ilk nazma çekilmiş halidir. Nitekim müellifin kendisi de manzumesinde buna işaret eder.¹⁴⁹⁰ Sehâvî'nin kaydettiğine göre müellif bu eserini ezberleyen herkese beş yüz dirhem câize vermeyi taahhüt etmiştir.¹⁴⁹¹ Bulkînî bu manzumede İbnü'l-Hâcib'in ibarelerini birebir tekrarlama da metni konu tertibine, mesâiline ve müellifin tercihlerine sadık kalarak nazmetmiştir. *Tuhfetü't-tâlib*'de müellif, *Muhtasar*'da bulunmayan bazı eklemeler de yapmış, birçok meselede İbnü'l-Hâcib'e muhalif tercihlerde bulunmuş, bazı konuları ise hiç değinmemiştir.¹⁴⁹² Bulkînî'nin *Tuhfetü't-tâlib*'ini neşreden Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selman bu esere *İrşâdü'r-râgib li-şerhi Tuhfeti't-tâlib* adıyla âdetâ klasik anlamda modern bir şerh yazmıştır. O, bu çalışmasında manzumedeki beyitleri konulara göre ayırarak şerhetmiştir.¹⁴⁹³

2. Ebü'l-Berekât İzzeddin Ahmed b. İbrahim b. Nasrullah el-Kinânî el-Askalânî el-Mısrî (ö. 876/1471), *Nazmu Usûli İbni'l-Hâcib*.¹⁴⁹⁴ Aynı müellifin yukarıda bu eser üzerine yazdığı *Tavzîhu Nazmi Usûli İbni'l-Hâcib* adlı şerhi zikredilmiştir.

D. Muhtasar Üzerine Yazılan Tahrîc Eserleri

1. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Abdülhâdî b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dımaşkî (ö. 744/1343): *el-Kelâm alâ ehâdîsi Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (thk. Muhammed b. Ali b. Sâlih el-Gâmidî, Beyrut: Dârü'l-Lü'lüe, 1439/2018).

2. İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâmüddin İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 774/1373): *Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdîsi Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (nşr. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî, Mekke 1406/1986). İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını bu esere şerh yazan Şemseddin el-İsfahânî'den okuyup icazet alan İbn Kesir daha sonra eserdeki hadisleri tahrîc etmiştir.

3. Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392): *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi, Küveyt: Dârü'l-Erkam, 1404). Zerkeşî bu eserinde İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının yanı sıra Beyzâvî'nin *el-Minhâc* adlı eserindeki hadislerin de tahrîcini yapmıştır.

4. İbnü'l-Mülakkın, Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî (ö. 804/1401): *Gâyetü me'mûli'r-râgib fî ma'rifeti ehâdîsi İbni'l-Hâcib*. Matbudur.¹⁴⁹⁵

[Telifi: 17 Sefer 752 / 15 Nisan 1351, temize çekilmesi 11 Şaban 762 / 16 Haziran 1361, Kahire]

¹⁴⁸⁸ Çevrimiçi erişim için bk. [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990032497550205171/NLI#\\$FL12313983](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990032497550205171/NLI#$FL12313983), (erişim: 15.10.2023).

¹⁴⁸⁹ Eser ve nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Celâleddin Abdurrahman b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Tuhfetü't-tâlib bi-nazmi usûli İbni'l-Hâcib* (muhakkikin *İrşâdü'r-râgib* adlı şerhiyle birlikte), nşr. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, I-II, Medine: Dâru el-İmâm Müslim – ed-Dârü'l-Eseriyye, 2020/1440, neşredenin girişi, I, 5-34; telif tarihi için bk. a.e., I, 106-108.

¹⁴⁹⁰ Bulkînî, *Tuhfetü't-tâlib*, I, 44.

¹⁴⁹¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IV, 113.

¹⁴⁹² Bk. Bulkînî, *Tuhfetü't-tâlib*, neşredenin girişi, I, 28-31.

¹⁴⁹³ Bulkînî, *Tuhfetü't-tâlib* ile birlikte, I, 111-.

¹⁴⁹⁴ Sehâvî, *ez-Zeyl 'alâ Ref'i'l-isr* (veya *Bugyetü'l-'ulemâ' ve'r-ruvât*), nşr. Cûde Hilâl – Muhammed Mahmûd Subh, Kahire 1966, s. 29; Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fî a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip Hitti, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 32.

¹⁴⁹⁵ İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer, *Gâyetü me'mûli'r-râgib fî ma'rifeti ehâdîsi İbni'l-Hâcib*, thk. Hişâm b. Muhammed el-Hasenî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011; thk. Abdüsselam Umran Şuayb, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013/1434.

Muhtasar bir tahrîc çalışması olup, müellif hadisleri haberlere (*âsâr*) öncelemiş, kısa bir metin yazmayı hedeflediği için de mükerrer olanları zikretmemiştir. Eserde toplamda 155 hadis, 19 eser bulunmaktadır. Müellif ferağ kaydında eserin müsvedde halinin ikincisi 17 Sefer 752 (15 Nisan 1351) tarihinde gerçekleşmekle her biri yarım gün süren iki oturumda tamamlandığını, temize çekilmesinin ise 11 Şaban 762 (16 Haziran 1361) tarihinde Kahire’de bitirildiğini belirtir. Buradan eserin müsvedde olarak yazımından on yıl sonra temize çekildiği anlaşılr.¹⁴⁹⁶ İbnü’l-Mülakkın, çok sayıda eserin tahrîcini yapmıştır.¹⁴⁹⁷ Bu eserinde Ebû İshak eş-Şîrâzî, Gazzâlî, Abdülkerim Râfî ve Beyzâvî’nin eserlerindeki hadislerin tahrîcine dair kaleme aldığı *el-Muharrerü’l-mezheb fî tahrîcü ehâdisi’l-Mühezzeb*,¹⁴⁹⁸ *Tezkiretü’l-ahyâr bimâ fî’l-Vasît mine’l-ahbâr*,¹⁴⁹⁹ *el-Bedrü’l-münîr fî tahrîci ehâdisi’s-Şerhi’l-kebîr*¹⁵⁰⁰ ve *Tezkiretü’l-muhtâc ilâ ehâdisi’l-Minhâc*¹⁵⁰¹ adlı eserlerine atıfta bulunması bu eserini en az dört tahrîc çalışmasından sonra kaleme aldığını gösterir.

5. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Muvâfakatu’l-hubri’l-haber fî tahrîci ehâdisi’l-Muhtasar* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî – Subhî es-Sâmerrâî, I-II, Riyad 1412, 1414/1993).

E. Tekmile, Zevâid ve Diğer Çalışmalar

1. Ebü’l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. el-Hasan el-Çârperdî et-Tebrizî eş-Şâfî (ö. 746/1346): *Fevâid alâ Muhtasari İbni’l-Hâcib fî’l-usûl*.

Eserin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Ktp. Fâtih no. 1351’de numarada kayıtlı mecmuanın baş tarafında 1-87^b yaprakları arasında yer almaktadır. Bazı kaynaklarda eserin İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar*’ı üzerine İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin yaptığı *Gâyetü’l-vüsûl* adlı şerhin hâşiyesi olduğu geçse¹⁵⁰² de doğrusu böyle değildir. Eser Çârperdî’nin *Muhtasar*’daki konular etrafında başta Hillî şerhi olmak üzere metnin kendisinden önceki birçok şerhinden derleyerek meydana getirdiği “fevâid” türünde bir çalışmadır. Nitekim yazmanın zahriye-unvan sayfasında bulunan “*Havâşî Çârperdî alâ Usûli İbni’l-Hâcib*” ve “*Fevâid alâ Muhtasari İbni’l-Hâcib fî’l-usûl* ceme’ahâ el-İmâm Fahrüddin el-Çârperdî” şeklindeki kayıt da eserin doğrudan *Muhtasar* üzerine yapılan derleme özelliği taşıyan bir fevâid çalışması olduğuna işaret eder. Eserin karşılıklı olarak incelenmemesi bu yanlış anlamaya sebebiyet vermiştir. Yazmada esas metnin başladığı yaprağın baş tarafında bu hâşiyelerin *Muhtasar*’ın Hillî şerhinin Çârperdî nüshası üzerine yazıldığına dair düşülen bir kayıt da¹⁵⁰³ bu yanlış anlamda ayrıca payı olmuştur.

2. İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Vergammî et-Tûnisî (ö. 803/1401): *el-Muhtasar fî usûli’l-fikh*.

Eserin bilinen tek nüshası Rabat el-Hizânetü’l-Vataniyye’de (nr. 2091) bulunmaktadır. İbn Arafe, fıkıh, kelâm ve mantıkla ilgili birçok kitap yazdıktan sonra hayatının sonlarına doğru telif ettiği bu eserini 15 Zilhicce 799 (9 Eylül 1397) yılında tamamlanmıştır.¹⁵⁰⁴ İbn Arafe eseri için bir başlık zikretmez; eserin adı kaynaklarda *el-*

¹⁴⁹⁶ İbnü’l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer, *Gâyetü me’mûli’r-râgib fî ma’rifeti ehâdisi İbni’l-Hâcib*, thk. Hişâm b. Muhammed el-Hasenî, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2011, s. 95-96; a.g.e., thk. Abdüsselam Umran Şuayb, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013/1434, s. 362.

¹⁴⁹⁷ Bk. İbnü’l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer, *Gâyetü me’mûli’r-râgib fî ma’rifeti ehâdisi İbni’l-Hâcib*, thk. Abdüsselam Umran Şuayb, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013/1434, s. 82-94.

¹⁴⁹⁸ İbnü’l-Mülakkın, *Gâyetü me’mûli’r-râgib*, s. 59.

¹⁴⁹⁹ İbnü’l-Mülakkın, *Gâyetü me’mûli’r-râgib*, s. 65.

¹⁵⁰⁰ İbnü’l-Mülakkın, *Gâyetü me’mûli’r-râgib*, s. 43-44, 52.

¹⁵⁰¹ İbnü’l-Mülakkın, *Gâyetü me’mûli’r-râgib fî ma’rifeti ehâdisi İbni’l-Hâcib*, s. 28, 32-33, 39.

¹⁵⁰² Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu’cemü’t-târihi’l-türâsi’l-İslâmî fî mektebâti’l-âlem: el-mahtûtât ve’l-matbuât = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y., I, 213; Mehmet Şener, “Çârperdî”, *DİA*, VIII, 230; Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografisi*, Ankara: İksad Yayınevi, 2020, s. 22.

¹⁵⁰³ Söz konusu ifade şöyledir: هذه الحواشي كاتب على نسخة الجاربردي أعني نسخة شرح الحلي لمختصر ابن الحاجب في أصول الفقه - Bu hâşiyeler Çârperdî nüshası, yani İbnü’l-Hâcib’in fıkıh usulüne dair *Muhtasar*’ının Hillî şerhi nüshası üzerine yazılmıştır). Bk. Çârperdî, *Fevâid alâ Muhtasari İbni’l-Hâcib fî’l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1, vr. 1b.

¹⁵⁰⁴ Eser Medine’deki el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de Abdullah b. Mehdî eş-Şinkitî (kitabın başından icmâ bahsine kadar, 1433/2012), Eymen b. Muhammed b. Abdullah el-Hibî (Haber bahsinden mantûk-mefhum bahsinin sonuna kadar,

Muhtasar fî usûli'l-fikh olarak geçmektedir.¹⁵⁰⁵ Müellif, mukaddimesinde belirttiğine göre bu eserini İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını tamamlamak amacıyla kaleme almıştır. Özellikle Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından istifadeyle oluşturulan eserde önceki şerhlerde bulunmayan tekmile ve tenbihlere yer verdiğini belirtmektedir. İbn Arafe'nin bu eseri maruf şekliyle bir şerh olmamakla beraber İbnü'l-Hâcib'in metnini merkeze alarak onun anlaşılmasını sağlamayı ve ikmal etmeyi (tekmil) amaçladığından *el-Muhtasar* şerhleri arasında zikredilebilir. Müellif konu tertibi olarak İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını takip eder ve meseleleri çoğunlukla Âmidî'den yaptığı nakille başlar. Konuyla ilgili yaptığı izah, açıklama ve nakillerin ardından "İbnü'l-Hâcib onu şu şekilde ihtisar etti" diyerek onun *Muhtasar*'daki ibarelerini alıntılar. Daha sonra söz konusu pasajla ilgili Kutbüddin eş-Şîrâzî, İcî gibi şârihlerden ve başkalarından iktibaslar yapar, kendi görüş ve açıklamalarını, varsa itirazlarına zikreder. Nakillerini manaca aktarır, kendi açıklamalarını ise *kultü* ifadesiyle verir. Eser *el-Muhtasar*'ın diğer şerhlerinden tamamen farklı bir metotla yazılmıştır.

3. Celâleddin es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505): *en-Nüketü'l-levâmî* ' *'ale'l-Muhtasar ve'l-Minhâc ve Cem'i'l-cevâmî* '. Süyûtî eserlerine dair kendisinin oluşturduğu fihristte bu eseri zikretmiştir. Yazmasına ulaşılamayan bu eserin kayıp olduğu söylenmektedir.¹⁵⁰⁶

F. Hatalı Nispetler

Yukarıda yer verdiğimiz şerhlerin dışında da bazı şerhlerin varlığından bahsedilmektedir. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla bunların sıhhati şüphelidir. Bazı kaynaklarda *Muhtasar*'a şerh yazanlar arasında İbnü'l-Hâcib'le hususi bir dostluğu bulunan Şeyhülislâm İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) da zikredilmektedir.¹⁵⁰⁷ Hayatı hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda böyle bir eserinden söz edilmemesine rağmen görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Kâtib Çelebi, İbn Abdüsselâm'a *Muhtasar*'la ilgili bir şerh nispetinde bulunmaktadır. Çelebi, "Şeyhülislam" diye tanınan Abdülaziz İbn Abdüsselâm'ın *Muhtasar*'ı şerh ettiğini, Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Kudsî'nin (ö. 808) de bu şerh üzerine *et-Tavzîh* adıyla bir ta'lîka kaleme aldığını belirtir.¹⁵⁰⁸ Çelebi'yi izleyen Bağdatlı İsmail Paşa ve bunları esas alan Kehhâle ve Habeşî gibi sonraki birçok müellif tarafından da İbn Abdüsselâm'a böyle bir eser nispet edilmiştir.¹⁵⁰⁹ Bu bilginin doğru olması halinde, *Muhtasar*'a yazılmış ilk şerh olduğu düşünülen Kutbüddin Şîrâzî'nin eserinin telif tarihi (h. 676, tebyizi 677) dikkate alınır, *Muhtasar* üzerine şerh yazım geleneğinin daha erken bir tarihe çekilmiş olacaktır. Nitekim *Muhtasar* şerh-hâşiye literatürünün listelendiği bazı çalışmalarda, bu

1432/2011) ve Abdurrahman b. Gâzî el-'Âmirî (nesih bahsinden kitabın sonuna kadar) tarafından üç yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir.

¹⁵⁰⁵ Abdullah b. Mehdi eş-Şinkîti, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh li-Ebî Abdillâh Muhammed İbn Arafe el-Mâlikî* (v. 808): *min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti mebâhisi'l-icmâ-dirâse ve tahkîk*, yüksek lisans tezi, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1433/2012, s. 50.

¹⁵⁰⁶ İyâd Hâlid et-Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî Ma'lemetü'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1417/1996, s. 403; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 362.

¹⁵⁰⁷ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

¹⁵⁰⁸ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

¹⁵⁰⁹ Bağdatlı eser adını *Muhtasar*'la ilgili diğer şerhlerin adlarında olduğu üzere "Şerhu Münthe's-su'l ve'l-emel" olarak kaydeder (*Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 580); ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, V, 249; Habeşî, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, III, 1575; Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa el-Zelâtî el-Karavî, *ez-Ziyâ'u'l-lâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmî fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/1999, neşreden giriş, I, 81; Abdüllatif b. Suûd b. Abdullah es-Sirâmî, "Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ alâ 'Muhtasari'l-Müntehâ' li'bni'l-Hâcib", *Ebhâsü fî usûli'l-fikh* içinde, Riyad 1433, s. 493.

nispet araştırılmaksızın doğru veya muhtemel görülerek eser *Muhtasar* şerhleri arasında ilk sırada zikredilmiştir.¹⁵¹⁰ Fakat yaptığımız incelemelerde İbn Abdüsselâm'a ait bir *Muhtasar* şerhi tespit edilemediği gibi kadim kaynaklarda da böyle bir eserden söz edilmemiştir.

Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da İbn Abdüsselâm'ın şerhi üzerine bir ta'likasının bulunduğunu söylediği Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Kudsî'nin gerçekte *et-Tavzîh* adlı bir eser kaleme aldığı kaynaklarda neredeyse ittifakla sabittir.¹⁵¹¹ Davud Çelebi el-Mevsîlî de Musul'daki yazma eserlerle ilgili 1927 yılında hazırladığı katalogda İbn Abdüsselâm'a böyle bir eser nispet eder ve el-Kudsî'nin bu esere yazdığı *Ta'likât*'ın bir nüshasının Musul'daki Bekir Efendi Camii Medresesi'nde (nr. 79) bulunduğunu kaydeder.¹⁵¹² Brockelmann da Davud Çelebi tarafından hazırlanan kataloga referansla bu bilgiyi aynen tekrarlar. Fakat Brockelmann, Çelebi'lerden farklı olarak Muhammed b. Muhammed el-Esedî'nin vefatı için hicri 868 (1463) tarihini verir.¹⁵¹³ Ne var ki Muhammed el-Kudsî'nin biyografisini veren birincil kaynaklarda, *Tavzîhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adıyla kaydedilen bu eserden İbn Abdüsselâm'ın *Muhtasar* şerhi üzerine kaleme alınmış bir ta'lika olarak değil, doğrudan *Muhtasar*'ın şerhi olarak söz edilmektedir.¹⁵¹⁴ Nitekim Kâtib Çelebi'nin kendisi de *Süllemü'l-vüsûl* adlı diğer tabakat kitabında Kudsî'nin biyografisinden bahsettiği yerde bu eseri ta'lika olduğuna değinmeksizin *Tavzîhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adıyla kaydetmiştir.¹⁵¹⁵ Öte yandan Davud Çelebi'nin eserin yazma nüshasıyla ilgili verdiği bilgiyi de ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira Sâlim Abdürrezzâk Ahmed tarafından 1978 yılında hazırlanan Bekir Efendi Medresesi'ne ait başka bir katalogda Muhammed el-Esedî'ye ait böyle bir eser bilgisi bulunmamaktadır. Kitap isimlerinin alfabetik olarak sıralandığı söz konusu katalogda *et-Tavzîh* adıyla kaydedilen tek eser Sadrüşşerîa'ya ait *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*'tir.¹⁵¹⁶

¹⁵¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, neşredenin girişi, I, 92; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, neşredenin girişi, I, 191-192; Abdüllatif b. Suûd b. Abdullah es-Sirâmî, *Ebhâsü fî usûli'l-fikh*, Riyad 1433, s. 493.

¹⁵¹¹ el-Ayzerî ve el-Gazzî nisbeleriyle de anılan Şemseddin Muhammed el-Esedî 724 (1324) yılında Kudüs'te doğmuş, Kahire'de yetiştiikten ve 749-754 yılları arasında Gazze'de ikamet ettikten sonra Dimaşk'a gelerek öğrenimine orada devam etmiştir. Dimaşk'ta İbnü'l-Hâcib şârihlerinden Hârûn b. Abdurrahmân el-İhmîmî, İbn Kesîr, Takıyyüddin ve Tâceddin es-Sübkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Bulkînî ve Sirâceddin el-Hindî gibi tanınmış isimlerden dersler almış, akabinde Gazze'ye yerleşerek orada tedrisle meşgul olmuştur. Aynı zamanda Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'ini şerheden Muhammed el-Esedî fıkıh, fıkıh usulü ve başka alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâ*, II, 347-348; İbn Kadî Şühbe, *Tabakât*, IV, 58-59; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IX, 218-219; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 222-223; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IX, 117-118; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 235; Şevkânî, *Bedrü't-tâli*, II, 254.

¹⁵¹² Davud Çelebi el-Mevsîlî, *Kitâbü mahtûâtü'l-Mevsîl*, Bağdat 1346/1927, s. 76 (nr. 79).

¹⁵¹³ Brockelmann, *Suppl.*, I, 538; ayrıca bk. *Târîhu edebi'l-arabî*, V, 340; *History of the Arabic Written Tradition Supplement Volume 1*, translated by Joep Lameer, Leiden ; Boston: Brill, 2016, s. 555.

¹⁵¹⁴ İbn Kadî Şühbe, eser adını "Şerhu Muhtasar'ı İbnü'l-Hâcib" olarak kaydetmiştir. Bk. *Tabakât*, IV, 59; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IX, 218; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 223; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 235; Şevkânî, *Bedrü't-tâli*, II, 254; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 178.

¹⁵¹⁵ Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 235.

¹⁵¹⁶ Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, *Fihrisü mahtûâtü Mektebeti'l-Evkâfi'l-âmmeh fi'l-Mevsîl*, Musul 1398/1978, VII, 235-276, özellikle bk. 242.

Öte yandan *el-Fihrisü's-şâmil*, onu izleyen Habeşi'nin *Câmi'u's-şürûh*'u ve bunları referans alan bazı çalışmalarda İbn Abdüsselâm'a nispetle atıf yapılan¹⁵¹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 1230-1237) sekiz ciltlik eser, gerçekte İbnü'l-Hâcib şârihi Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'nin (ö. 749/1348) *Câmi'u'l-ümmehât* üzerine yazmış olduğu şerhe ait nüshalardır. Yine *el-Fihrisü's-şâmil*'de İzz b. Abdüsselâm'a nispetle Merakeş'te Hizânetü İbn Yusuf'ta bulunduğu bildirilen¹⁵¹⁸ yazma nüshalar da *Câmi'u'l-ümmehât* şerhlerine aittir.¹⁵¹⁹ Yine Carl Brockelmann'ın *el-Muhtasar*'ın şerhi olarak İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'ye nispet ettiği ve bir nüshasının Berlin Königlich Bibliothek'te (nr. 4507) bulunduğunu söylediği¹⁵²⁰ eser de İbnü'l-Hâcib'in ismi geçen fûru eserinin şerhidir.¹⁵²¹

Bütün bunlara ilaveten bazı çalışmalarda, İzz b. Abdüsselâm'ın *Muhtasar* şerhinin bulunduğu kaynak olarak Sübkî şârihi Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman Halûlû'nun (ö. 898) *ez-Ziyâ'ü'l-lâmi'* adlı *Cem'ü'l-cevâmî'* şerhinde bu esere yapmış olduğu iddia edilen atıflar gösterilmiştir. Eserin tahkikli neşrini yapan Abdülkerim b. Ali Nemle'nin tespitine göre Halûlû şerhinde İbn Abdüsselâm'a yedi defa atıfta bulunmuştur. Söz konusu atıflara baktığımızda Halûlû bir defa “Şeyh İbn Abdüsselâm İbni'l-Hâcib şerhinde şöyle demiştir” (*Kâle Şeyh İbn Abdüsselâm fî Şerhi İbni'l-Hâcib*) ifadesiyle, dört defa “Şeyh İbn Abdüsselâm şöyle demiştir” ifadesiyle, iki defa da “Şeyh İzzeddin İbn Abdüsselâm” ve “Şeyh İzzeddin” ifadeleriyle alıntı ve atıflar yapmıştır.¹⁵²² Eserde “Şeyh İzzeddin İbn Abdüsselâm” ve “Şeyh İzzeddin” ifadesiyle yapılan atıfların Şâfiî fakihî meşhur İzzeddin İbn Abdüsselâm es-Sülemî'ye yönelik olduğu açıktır. Acaba o, “İbn Abdüsselâm” derken İzzeddin İbn Abdüsselâm'ı mı yoksa İbnü'l-Hâcib'in fıkıh eserine hacimli bir şerh yazan Malikî fakihî Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'yi mi kastediyordu? Eserin muhakkiki söz konusu tüm atıfların ilkine yönelik olduğunu söyler. Kanaatimizce “İbn Abdüsselâm” ifadesiyle yapılan atıflar İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'ye yöneliktir; çünkü yaptığımız karşılaştırma sonucunda eserde “Şeyh İbn Abdüsselâm İbni'l-Hâcib şerhinde şöyle demiştir” ifadesiyle “kazâ” teriminin tanımına ilişkin yapılan bir atfın Hevvârî'nin *Câmi'i'l-ümmehât* şerhine yönelik olduğu ve içeriğiyle örtüştüğü görülmektedir.¹⁵²³ Sonuç olarak yukarıda söylenenler ışığında İzz b.

¹⁵¹⁷ Örneğin bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, V, 497; Habeşi, *Câmi'u's-şürûh*, III, 1575; Abdüllatif es-Sirâmî, *Ebhâsü fî usûli'l-fıkh*, Riyad 1433, s. 493.

¹⁵¹⁸ Bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, V, 497.

¹⁵¹⁹ Bk. *Fihrisü mahtûtâti Hizâneti Ebî Yûsuf bi-Merrâkûş*, haz. Sıddık b. Arabî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1994/1414, s. 232-234.

¹⁵²⁰ Brockelmann, *Târihu edebi'l-arabî*, V, 339; Sirâmî, “Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ”, s. 503.

¹⁵²¹ Wilhelm Ahwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Könighchen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Arabischen Handschriften*, Berlin, 1892, IV, 88-89.

¹⁵²² Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa el-Zelîtinî el-Karavî, *ez-Ziyâ'ü'l-lâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmî' fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/1999, s. I, 216, 232, 241, 282, 327, 375, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 81.

¹⁵²³ Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa el-Zelîtinî el-Karavî, *ez-Ziyâ'ü'l-lâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmî' fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/1999, s. 241; krş. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm el-Hevvârî, *Şerhu Câmi'u'l-ümmehât*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye; Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2017/1439, II, 8, 19

Abdüsselâm'a *Muhtasar* şerhi nispeti iddiası tamamen boşa çıkmamışsa da mevcut veriler onun bu esere şerh yazdığına işaret etmemektedir.

Hanefî usulcû Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Muhtasar* şârihleri arasında gösterilmesi de hatalıdır. Zira gerek kütüphane kataloglarında ve gerekse bazı kayıtlarda¹⁵²⁴ *el-Vâfi şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, *Şerhu'l-Muhtasar* ve *Şerhu Muhtasari Müntehâ* gibi başlıklarla Nesefî'nin İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına yazdığı söylenen şerhin yazmaları olarak gösterilen nüshaların (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1363; Beyazıt Ktp., Bayezid, nr. 1805; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 527; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1337 ve Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5416) tamamı başka eserlere aittir. Şöyle ki bunlardan ilk ikisi Nesefî'nin Ahsîkesî'nin fıkıh usulüne dair muhtasar eseri üzerine yaptığı *Şerhu'l-Müntehab* adlı şerhe ait nüshalardır; üçüncüsü aynı esere Nesefî'nin öğrencisi Hüsâmüddin es-Siğnâkî'nin yaptığı şerhin nüshasıdır. Dördüncüsü, Burhâneddin en-Nesefî'nin *en-Nikâtü 'z-zarûriyyetü 'l-erba 'îniyye* adlı eserine ait bir şerh ile (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1337/1, vr. 1-72) yine Mes'ud b. Muhammed el-Hârizmî'nin Nesefî'nin eserine yazdığı *Matlau 'l-yakîn fî şerhi Nikâti'l-erbaîn* adlı şerhin (nr. 1337/2, vr. 73-121) nüshalarıdır. Sonuncusu ise İsfahânî'nin *Beyânü 'l-Muhtasar*'ına ait bir nüshadır.

Bazı modern çalışmalarda *Muhtasar*'a şerh yazan âlimler arasında gösterilen Mâlikî fakihî ve dil âlimi Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed b. Muhammed el-Cezrî el-Ensârî'ye (709/1309) ait *Tekassi'l-vâcib fî'r-reddi alâ İbni'l-Hâcib* isimli eserin,¹⁵²⁵ İbnü'l-Hâcib'in usul ile ilgili eserine mi yoksa fûrû-i fıkıh veya dile dair eserlerine mi reddiye olduğu kesin olmadığı için bu eserin *Muhtasar*'ın şerhleri arasında gösterilmesini ihtiyatla karşılamak gerekir.¹⁵²⁶ Biyografik kaynaklarda dil ilimleri, asleyn, cedel ve mantık alanlarında yetkin biri olduğu söylenen Ebû İshâk el-Ensârî'nin, bu ilimlerin her birinde eser telif ettiği, ancak bunların müsvedde halde kaldığı aktarılır.¹⁵²⁷ Büyük ihtimalle bu eser de temize çekilemeyip müsvedde halinde kalmıştır.

Mehmet Boynukalın, Zerkeşî'yi kaynak göstererek Şâfiî fakihî ve Dimaşk başkadısı olan Alâeddin Ali b. İsmâil el-Konevî'ye (ö. 729/1329) *Risâle fî'l-mantûk ve'l-mefhûm min Muhtasari İbni'l-Hâcib* adıyla bir eser nispet eder.¹⁵²⁸ Zerkeşî, “mefhum” başlığı altında “iktizânın delâleti”

¹⁵²⁴ Örneğin bk. *el-Fihrisü's-Şâmil*, V, 499; Temel Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri-Bir Kelâmcı Olarak Nesefî*, Malatya 2000, s. 48; Koca, “el-Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 69.

¹⁵²⁵ Müellifin vefat tarihini h. 675 olarak veren Kâtip Çelebi, eserin ismini de *Tefînü'l-vâcib fî'r-reddi alâ İbni'l-Hâcib* şeklinde kaydetmiştir (bk. *Keşfü'z-zünûn*, I, 463, II, 1883). Bağdatlı da eserin ismi konusunda Çelebi'yi takip eder. Bk. *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 18-19.

¹⁵²⁶ Muhammed Mazhar Bekâ'nın Ebû İshâk el-Ensârî'nin usul eserleri arasında saydığı (bk. *Mu'cemü'l-usûliyyin*, I, 48) bu eser, Boynukalın tarafından İbnü'l-Hâcib'in usul ile ilgili görüşlerine reddiye mahiyetinde olduğu belirtilmiş ve *Muhtasar*'ın şerhi olarak gösterilmiştir (bk. Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, s. 214, 485). Eserin *Muhtasar* şerhleri arasında gösterilmesi, dayanaksız olup buna ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Ebû İshâk el-Ensârî hakkındaki gerek Mazhar Bekâ'nın gerekse de Boynukalın'ın dayandığı biyo-bibliyografik kaynakların hiçbirinde bu eserin usul alanında yazıldığına veya *Muhtasar*'ın şerhi olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.

¹⁵²⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, I, 278-279; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 406.

¹⁵²⁸ Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 227.

konusunu işlediği yerde, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in îmâ ve işaretin delâletleri gibi iktizânın delâletini de “mantûk”un kapsamı içinde gördüklerini ve bunun önde gelen usul âlimlerinin yaklaşımına aykırı olduğunu ifade ettikten sonra, tam bu noktada İbnü'l-Hâcib'in ifadeleri konusunda Alâeddin el-Konevî ile İsfahânî arasında bir mübahase yaşandığını ve bu iki ismin konuya dair iki risâle (mektup) yazdıklarını (ve *ketebâ fihâ risâleteyn*) ve İsfahânî'nin bu konuda İbnü'l-Hâcib'e destek çıktığını belirtir.¹⁵²⁹ İkili arasındaki bu tartışmaya dair ayrıntılı bilgi veren Bâbertî, Alâeddin el-Konevî'nin mantûku sarîh ve gayri sarîh olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Hâcib'in gayri sarîh mantûku mantûkun kısmı olarak görmesini sorunlu bulduğunu ve bu vehminin musannifin ibarelerinin kötü tertip edilmiş olmasından kaynaklandığını belirtir ve ardından Konevî'nin bu konudaki yorumunu aktarır. Bâbertî'nin haber verdiğine göre hocası İsfahânî bölgeye geldiğinde¹⁵³⁰ Konevî kendisinden bu yerdeki kapalılığı açma hususunda bir risâle yazmasını istemiş, bunun üzerine İsfahânî bir risâle kaleme almış ve orada onun hatalarına işaret etmiştir. Bâbertî, İsfahânî'nin bu risâlede sözü uzattığı ve bazı öncüllerine itiraz edilerek reddedilme (*men'*) imkânı bulunduğu için başka bir risâle daha yazdığını kaydeder ve kendi *Muhtasar* şerhinde bunların her ikisini de olduğu gibi aktarır.¹⁵³¹ Görüldüğü üzere Bâbertî burada Konevî'nin bu konuda herhangi bir risâlesinin varlığından bahsetmez, sadece onun isteği üzerine İsfahânî'nin iki risâle (mektup) kaleme aldığını belirtir. Aynı şekilde Alâeddin el-Konevî'nin oğlu Muhibbüddin Mahmud el-Konevî de *Muhtasar*'a yazdığı *Nihâyetü magsadir-râgib* adlı şerhinde babasının konuyla ilgili görüşüne temas etmekle birlikte, ne İsfahânî ile babası arasında geçen bu mektuplaşma olayından ne de babasının bu konuda risâlesinin bulunduğu bahseder.¹⁵³² Öte yandan Mahmud el-Konevî şerhinin çeşitli yerlerinde babasından birçok nakilde bulunur.¹⁵³³ Babasını küçük yaşta kaybeden Konevî ondan yaptığı bu nakilleri ya başka eserlerinden veya *Muhtasar*'la ilgili ona ait bazı yazılı kayıtlardan aktarmış olmalıdır. Nitekim bir yer “*ra'eytü bi-hatti vâlidî*” diyerek¹⁵³⁴ elindeki malzemenin yazılı olduğuna işaret eder. Bunlar, babasının *Muhtasar*'ı okuduğu-okuttuğu sırada nüsha üzerine aldığı kişisel notları da olabilir.

Bağdatlı, Kehhâle, *el-Firisü's-şâmil* ve bunları esas alan bazı çalışmalarda, *Muhtasar* şârihi Ebû Osman Said el-Ukbânî'nin oğlu Ebu'l-Fazl Kasım b. Said b. Muhammed el-Ukbânî'ye (ö. 854/1450) *Şerh (Ta'lik) alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib* veya *Şerhu Müntehe's-su'l ve'l-emel* adlı bir eser nispet edilmiştir.¹⁵³⁵ Kasım el-Ukbânî'nin İbnü'l-Hâcib'in fûru eserine bir ta'lik (*Ta'lik an*

¹⁵²⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 6-7.

¹⁵³⁰ Bâbertî burada tam olarak “diyara geldiğinde” ifadesini kullanmış, buranın neresi olduğunu açıkça belirtmemiştir. 724'te (1324) gittiği hac dönüşünde Dımaşk'a yerleşen Şemseddin el-İsfahânî'nin burada yedi yıl kaldıktan sonra 732'de (1332) Kahire'ye yerleştiği bilinmektedir. 727'de (1327) Dımaşk'a kâdıkudât olarak tayin edilen Alâeddin el-Konevî ise, 729'da (1329) vefat etmiştir. Buradan bu iki ismin Mısır'da değil, Dımaşk'ta karşılaşmış olduğu anlaşılır.

¹⁵³¹ Bâbertî, *er-Rudûd*, II, 355-359.

¹⁵³² *Nihâyetü maksadi'r-râgib fî şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Zâhiriyye Ktp., nr. 2829, II, vr. 80a-81a.

¹⁵³³ Örneğin bk. Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, s. 91-92, 286, 326; Konevî, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, Zâhiriyye, Ktp., nr. 2829, vr. 80a-b, 84a.

¹⁵³⁴ Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib*, s. 286.

¹⁵³⁵ Bağdatlı, *İzâhü'l-meknûn*, IV, 572; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VIII, 101; Beka, *Mu'cem*, III, 334-335; Sirâmî, “Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ”, s. 1214; Boynukalın, *Fıkah Usulü Alimleri*, s. 316.

İbni'l-Hâcib el-fer'î) yazdığı neredeyse ittifakla sabittir. Sehâvî bu ta'likin küçük bir kısım (kıt'a) olduğunu söyler.¹⁵³⁶ Buna karşılık Kasım el-Ukbânî'ye ait bir *Muhtasar* şerhi tespit edilemediği gibi birincil kaynaklarda da böyle bir eserden söz edilmemiştir.¹⁵³⁷ Görebildiğimiz kadarıyla en erken kaynaklardan Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'* adlı eserinde Kasım el-Ukbânî'nin biyografisinden bahsettiği yerde, baba Said el-Ukbânî'nin de doğum tarihini verir ve ardından ona ait olduğu anlaşılan *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-aslî, Şerhu Cümeli'l-Hûnecî* vb. eserlerin adlarını zikreder. Öyle anlaşılmaktadır ki bu hatalı nispetin sebebi de Sehâvî'nin baba Ukbânî'ye nispetle zikrettiği bu eserlerin oğul Ukbânî'ye ait olduğunun zannedilmesidir. Öte yandan *el-Fihristü's-şâmil*'de¹⁵³⁸ Kasım el-Ukbânî'ye nispetle atıf yapılan Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'ndeki (Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 614 ve 1383) nüshalar gerçekte baba Said el-Ukbânî'ye ait *Muhtasar* şerhinin nüshalarıdır.¹⁵³⁹ Yine aynı yerde Tunus Ahmediyye Kütüphanesi'nde (nr. 3325) eserin bir nüshası olarak kaydedilen yazma Ukbânî'nin şerhine ait bir nüsha olup baş tarafında "Kıt'a min el-Ukbânî alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib el-aslî" şeklinde bir kayıt bulunur.

Diğer bir hatalı nispet yine *el-Fihristü's-şâmil*'den kaynaklanmıştır. *el-Fihristü's-şâmil*'de ve onu esas alan bazı çalışmalarda, Hanefî âlimi Ebû Muhammed Mansur b. Ahmed b. Müeyyed el-Hârizmî el-Kaânî'ye (ö. 775/1373) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı bir eser nispet edilmiş, buna kaynak olarak da Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Mahmud Paşa, nr. 162) yazma gösterilmiştir.¹⁵⁴⁰ Gerçekte bu yazma Kaânî'nin Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Mugnî fî usûli'l-fikh* adlı usul eserine yazdığı şerhe ait bir nüshadır. Öte yandan *el-Fihristü's-şâmil*'de aynı yerde *Fihristü mahtûtâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*'e referansla Kaânî'ye nispet edilen Fas'taki Karaviyyîn Kütüphanesi'ndeki (nr. 630) diğer yazma referans gösterilen katalogda Kaânî adına kayıtlı ise de onun İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine bir şerh olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.¹⁵⁴¹

Brockelmann tarafından Mâlikî fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Mâlekî'ye (ö. 771/1370) nispet edilen¹⁵⁴² *Muhtasaru'l-Müntehâ* şerhi bilgisi de hatalıdır. Bir nüshası Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'nde kayıtlı olan bu eser, el-Mâlekî'nin İbnü'l-Hâcib'in fûru eserine yazmış olduğu tamamlanmamış bir şerhidir.¹⁵⁴³

¹⁵³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, VI, 181; Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 366; Hacıvî, *el-Fikrî's-sâmî*, I, 518, II, 305; Ziriklî, *A'lâm*, V, 176; İbn Meryem, *el-Bustân*, s. 148.

¹⁵³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, VI, 181; Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc*, 190, 365-366; Hacıvî, *el-Fikrî's-sâmî*, I, 518, II, 305; Karâfî, *Tevşihü'd-Dîbâc*, s. 152-153; Ziriklî, *A'lâm*, V, 176; İbn Meryem, *el-Bustân*, s. 148.

¹⁵³⁸ *el-Fihristü's-şâmil*, V, 498.

¹⁵³⁹ Muhammed el-Âbid el-Fâsî, *Fihristü mahtûtâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 176-177.

¹⁵⁴⁰ *el-Fihristü's-şâmil*, V, 498; Sirâmî, "Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ", s. 509.

¹⁵⁴¹ Muhammed el-Âbid el-Fâsî, *Fihristü mahtûtâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 197-198.

¹⁵⁴² Bk. Brockelmann, *Târihu Edebi'l-Arabi*, V, 340.

¹⁵⁴³ İbn Hacer el-Askânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, 164; Ziriklî, VI, 87; (Rampur 1/274 nr. 66; Brockelmann, *Târihu Edebi'l-Arabi*, V, 340)

Mâlikî fakihi Muhammed İbn Abdüsselâm b. Yusuf el-Hevvârî'nin Brockelmann tarafından *Muhtasar* şârihleri arasında gösterilmesi¹⁵⁴⁴ de hatalıdır. Zira Hevvârî, İbnü'l-Hâcib'in usul eserine değil, *Câmi'u'l-ümmehât* adlı fıkıh eserine hacimli bir şerh yazmıştır.

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman Halûlû'nun, *ez-Ziyâ'ü'l-lâmi'* adlı *Cem'ü'l-cevâmi'* şerhinde “İbnü'l-Kâtib İbnü'l-Hâcib şerhinde bu konuda ihtilaf olduğunu aktarmıştır” diyerek atıf yaptığı¹⁵⁴⁵ bu eserin İbnü'l-Hâcib'in usul mü fûrû mu eserinin şerhi olduğu tespit edilememiştir.

¹⁵⁴⁴ Brockelmann, *Târihu edebi'l-arabî*, V, 339.

¹⁵⁴⁵ Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa el-Zelîtinî el-Karavî, *ez-Ziyâ'ü'l-lâmi'* şerhu *Cem'i'l-cevâmi'* fî usûli'l-fıkh, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/1999, I, 81, 216.

II. BİR METİN NİÇİN ŞERHEDİLİR? *el-MUHTASAR* ŞERHLERİNİN SEBEB-İ TELİFLERİ

Bu başlık altında doğrudan şerhlerin yazılış gerekçeleri üzerinde durarak, fıkıh usulü tarihinin en geniş ve etkili şerh geleneğini oluşturan İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine niçin bu kadar çok şerh yazıldığı sorusunun cevabını araştırarak ve belli başlı bulgulara ulaşmaya çalışacağız. Bunun için bu eserin günümüze intikal eden ve erişilebilir durumda olan şerhlerinin özellikle mukaddime kısımlarına odaklanacak, şârihlerin İbnü'l-Hâcib'in bu eserine hangi sebepten dolayı şerh yazdıklarına dair eserlerinin girişinde verdikleri bilgiler incelenecektir. Böylelikle fıkıh usulü tarihinde en çok şerh çalışmasına konu edinen bir metin olma özelliğini taşıyan *Muhtasaru İbni'l-Hâcib*'in şerhedilmesinde hangi saiklerin etkili olduğu, bu şerhlerin hangi gerekçelerle ortaya çıktığı belirlenmeye çalışılacaktır. Amaç, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ının ulema tarafından niçin bu kadar çok şerhedildiği sorusuna anlamlı bir cevap bulmaktır.

el-Muhtasar'ın hangi saiklerle seçilip niçin bu kadar çok şerhe konu edildiği sorusuna verilecek cevap için başvurulacak en önemli kaynak, şârihlerin bu eseri şerh gerekçelerine açık ya da örtük olarak değindikleri eserlerinin mukaddimleri, özelde ise sebab-i te'lîf kısımlarıdır. Birkaç istisna dışında *el-Muhtasar*'ın neredeyse tüm şerhleri bir mukaddime ile başlar. Mukaddimelerin baş tarafında başlangıç duası olan besmele, hamdüsena (hamdele) ve Peygamber'e salâtüselâm (salvele) cümlelerine yer verilir. Bunu genelde fıkıh usulünün önemini ve ilimler hiyerarşisinde ait olduğu yeri göstermek üzere tasarlanmış kısa bir bölüm takip eder. Bu kısımda bazen berâat-i istihlâl sanatına başvurularak eserin konusuna ve muhtevasına işaret eden kelime ve cümlelere yer verilir. Ardından ana metnin yazarı zikredilir; bu genellikle onun statüsüne ve otoritesine dikkat çeken övücü sıfatlarla birlikte verilir. Akabinde şerhe esas alınan asıl metne, şerhin telif sebebine, takip edilen yöntem ve bazen kaynaklarına ilişkin bilgilere yer verilir, şayet varsa eserin adı ve kime ithaf edildiği belirtilir. Burada genellikle eserin hacim bakımından küçük fakat muhteva açısından çok zengin ve alanında seçkin bir yere sahip olduğuna, büyük bir şöhrete ulaştığına, bununla birlikte eserde muğlak, mücez ifadeler, birtakım gizli mâna ve işaretler, ince anlamlar bulunduğu dikkat çekilir, şerhedilen metnin niçin seçildiği, aynı eserin önceki şerhlerinin durumunun ne olduğu, yeni bir şerh yazma ihtiyacının gerekçeleri gibi hususlarda bilgi verilir. Mukaddimler ilâhî yardım ve başarı talebinde bulunulan dua cümleleriyle nihayete erer. Aşağıda da görüleceği üzere mukaddimler sabit değil esnektir ve şârihlerin burada öne çıkardıkları hususlar genellikle ilgi alanlarına, bilgi ve birikimine göre farklılık taşır. Gerçekte şârihler bu girişi, belâgat kabiliyetlerini özgün bir tarzda gösterebilecekleri bir fırsat, parlak edebî üsluplarını sergileyecekleri önemli bir yer olarak değerlendirirler. Hâsılı çoğunlukla edebî sanatlarla süslü, secili kelimeler kullanılarak ağıdalı bir dil ve üslûbla kaleme alınan mukaddimler, şerhlerin yazılış gerekçelerinin neler olduğunu tespit etme ve buna bağlı olarak metnin niçin bu kadar çok şerhedildiği sorusunun cevabını bulma açısından ayrı bir önemi haiz olup hususi ilgiyi hak eder. Zira sebab-i teliflerin yazar tarafından

genel olarak dile getirildiği mukaddimeler, bir telif türü olarak şerh yazım gerekçelerini tespit etmeye katkı sağlayacak önemli ipuçları verdiği gibi, genel olarak şerhlerin hangi ihtiyaç ya da gerekçe ile yazılmaya başladığı sorusuna da “içeriden” tatmin edici cevaplar barındırır.

Şüphesiz şârihlerin eserlerinin sebep-i telif kısımlarında açıkça zikrettikleri sebeplerin yanında şerhlerin telifini gerekli kılan örtük sebepler de vardır. Bu nedenle şerhlerin yazılış gerekçeleri hakkında daha detaylı bilgi sahibi olabilmek için, telif sebeplerine dair müelliflerinin açık beyanları yanında, bu şerhlerin muhteva ve isimleri, yöntemleri ve ayırt edici özellikleri üzerinde durulması, ayrıca şerhlerin ortaya çıkışında doğrudan rol oynayan veya buna zemin hazırlayan kültürel kurumlara odaklanıp şerh telifi ile özellikle eğitim faaliyetleri arasındaki yakın ve karşılıklı ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Biz burada *el-Muhtasar*’ın matbu ve büyük çoğunluğu yazma hâlinde olan erişilebilir bütün şerhlerini doğrudan kullanarak bu eserlerde zikredilen açık telif sebeplerini tespit edip, bunları kronolojik sırayı gözeterek örnekleriyle birlikte sıralayacağız. *el-Muhtasar* üzerine gerçekleştirilen şerh çalışmalarının yazılış gerekçelerinin incelendiği bu başlığın kapsamı şerhler ile sınırlanmış, genellikle sebep-i telif kısımları bulunmayan hâşiye literatürü dışarıda bırakılmıştır. Yine bu eser ekseninde ortaya çıkan ihtisar, ta’lîk, tahrîc vb. çalışmalar da kapsam dışında tutulmuş, değerlendirilmemiştir.

Şerh yazma, her şeyden önce bir telif tarzı, bir yazım tekniği olduğundan bir esere şerh kaleme almanın sebepleri ile bir eser telif etmenin sebepleri arasında bazı ortak noktalar söz konusudur. Bu çerçevede başlangıç olarak öncelikle eser telif etmenin sebeplerine değinilebilir. İbn Hazm (ö. 456/1064), *et-Takrîb li-l-haddi’l-mantık* adlı mantık eserinde kendi zamanında geçerli olan telif türlerinden bahsederken bunların yedi tane olduğunu ve sekizincisinin bulunmadığını bildirir. Bunlar: (i) Daha önce bulunmayan bir şeyi bulup ortaya çıkartma; (ii) eksik olanı tamamlama; (iii) hatalı olanı düzeltme; (iv) kapalı olanı şerhetme; (v) uzun olan bir şeyi, maksadına hâlel getirecek bir eksiltme yapmadan ihtisar etme; (vi) ayrı ayrı olan şeyleri bir araya getirme ve (vii) dağınık olan şeyi tertip edip düzenleme.”¹⁵⁴⁶ Görüldüğü üzere bu maddelerden dördüncüsü daha önce yazılmış bir eserdeki kapalı ve anlaşılmayan ifadeleri şerhetmektir. Doğrudan şerh türü eserleri ilgilendiren bu madde dışında, bir önceki maddede belirtilen eserdeki hataları düzeltme nevi de şerh ve hâşiye türü eserleri ilgilendirmektedir. Bunlara ilave olarak şerhe esas alınan asıl metinde eksik bırakılan ya da ihmal edilen hususların tamamlanması da şerh ve hâşiyelerde görülen bir özelliktir.¹⁵⁴⁷ Nitekim

¹⁵⁴⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb li-l-haddi’l-mantık*, s. 52-55:

١- وهي إما شيء لم يسبق إلى استخراجِه؛ ٢- وإما شيء ناقص فيتممه؛ ٣- وإما شيء مخطأ فيصحَّه؛ ٤- وإما شيء مستغلق فيشرحُه؛ ٥- وإما شيء طويل فيختصرُه دون أن يحذف منه شيئاً بخلٍ حذفه إياه بغرضه؛ ٦- وإما شيء مقترق فيجمعه؛ ٧- وإما شيء منثور فيرتبه. طویل فیختصره دون أن یحذف منه شیئاً بخل حذفه إياه بغرضه؛ ٦- وإما شيء مقترق فیجمعه؛ ٧- وإما شيء منثور فیرتبه.

¹⁵⁴⁷ İbn Hazm’dan yaklaşık üç buçuk asır sonra, VIII. (XIV.) yüzyılda İbn Haldun’un *Mukaddime*’de eser telifinde dikkate alınması gereken maksatları yedi madde halinde sıralarken yer verdiği hususlar da, yukarıda zikrettiğimiz bu yedili tasnifin açılımı mahiyetindedir. İbn Haldun’a göre âlimler eser telif etmede esas alınması ve gözetilmesi gereken maksatları yediye hasretmişler ve bunların dışındakilere itibar edilmemesini salık vermişlerdir. Onun zikrettiği bu maddeler arasında özellikle ikinci ve üçüncü maddeler, doğrudan şerh türü eserlerin varlığına dayanak teşkil eden hususlar olup şunları kaydeder:

“İkincisi, [bir âlim] öncekilerin sözlerine ve teliflerine vakıf olur, bunları muğlak ve anlaşılmaması zor bulur ve bunları anlama hususunda Allah kendisine bir zihin açıklığı verir. Akabinde belki bu hususlar başkalarına da muğlak ve anlaşılmaz gelir diye

tamamlanmış ya da eksik kalmış bir metne ilâveler yapmak, eksiklerini gidermek amacıyla yazılan “zeyil” türü eserlerin yanı sıra şerh, hâşiye türü eserlerde de asıl metinde yer almayan yeni meselelerin yahut asıl metinde yer alan meselelere dair farklı ya da yeni görüşlerin ilâve edilmesi, ana metne ziyade veya ikmallerde bulunulması söz konusu olabilmektedir.¹⁵⁴⁸

Öte yandan ilimler tasnifine dair *İrşâdî'l-kâsîd* adlı eseriyle tanınan İbnü'l-Ekfânî'ye göre aslında her müellif eserini herhangi bir şerhe ve ilave açıklamaya gerek kalmadan kendi başına anlaşılabilir diye yazar, bununla birlikte şu üç sebepten ötürü şerhe ihtiyaç duyulur: i. Bunlardan ilki müellifin ustalığı ve yetkinliğidir. Eserin müellifi üstün maharet, cevdet-i zihin ve zarif bir üslûba sahip olduğu için dakik anlamları veciz bir kelâmı istenen mânaya delaleti yeterli olacak bir şekilde ifade etmesine rağmen başkaları kendisi ile aynı seviyede olmadığından, bunların bir kısmını anlamakta güçlük çekerler ya da hiç anlayamazlar. Bu zorluğun giderilmesi ve gizli mânaların ortaya çıkarılması için ibareleri daha fazla açmaya ihtiyaç duyulur. Bu sebeple bazı âlimler, kendi eserlerine şerh yazmışlardır. ii. İkinci olarak, eserde yer alan kıyasların bazı öncülleri açık olduğu düşünülerek veya başka bir ilmin alanına girmesi sebebiyle hazfedilmekte, yine bazı kıyasların tertibi ihmal edilip, bazı temel önermelerin sebepleri belirtilmemektedir. İşte bu gibi hallerle karşılaşan şârih, ihmal edilen öncülleri anlatma ihtiyacı duyar, kitabın ait olduğu ilimde açıklaması mümkün olanları açıklar, açıklama ihtiyacı olmayanlara dikkat çeker, konuya uygun düşmeyen öncüllerin yerlerini gösterir, kıyasları düzenler ve müellifin gerekçelerini yer vermediği önermelerin gerekçelerine yer verir. iii. Üçüncü olarak ise lafzın teville muhtaç birden çok mânaya ihtimali olması, ibarelerin anlam incelikleri ihtiva etmesi, mecazi ifadelerin ve iltizâmî delâletin kullanılması sebebiyle şârih müellifin maksudını ve tercihini açıklamaya ihtiyaç duyar. Ayrıca bazı eserlerde insanoğlunun uzak kalamayacağı sehiv ve hatanın vuku bulması, bazı mühim unsurların hazf olunması veya gereksiz

diğerleri için onları açıklama arzusuna düşer; ta ki fayda buna müstahak olana vasil olsun. Aklî ve naklî ilimlerde telif edilen kitapların açıklanma yolu budur. Bu [telif türü, eser vermede] kıymetli bir sahadır. Üçüncüsü, sonraki bir alim, ifadesi itibariyle her tarafa nam salan ve faziletiyle tanınan önceki âlimlerden birinin sözlerinde bir galat veya hataya rastlar, şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık bir delille bunu ispat eder ve sonra da bu hususu kendisinden sonrakilere ulaştırmayı arzular. Çünkü [bunu yapmazsa] eserin çağlar boyu dört bir yana yayılmış olması, müellifinin şöhreti ve insanların onun bilgilerine güvenmeleri sebebiyle söz konusu galatın ve hatanın silinmesi ve sökülüp atılması güçleşir. Bu yüzden o, bunu diğerlerine bildirmek için bir kitap yazar.”

Öncesinde İbn Hazm'ın zikrettiği ve İbn Haldun'un Aristo'ya dayanarak verdiği bu yedili tasnif (tamamı için bk. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, III, 1105-1107; ayrıca bk. a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, III, 300-301; a.mlf., *Mukaddime*, II, 973-975) Faslı Mâlikî âlimi Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî (ö. 1102/1691), Muhammed Emin Muhibbî, Kâtip Çelebi, İbnü's-Sabbâğ el-Mevsîlî, Sıddık Hasan Han ve Orpilyan ile Mehmet Tâhir gibi sonraki pek çok müellif tarafından da aynı veya benzer ifadelerle tekrar edilmiştir. Bk. Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî, *el-Kanûn fî ahkâmî'l-'ilm ve'l-'âlim ve'l-müte'allim*, nşr. Hamîd Hamânî, Rabat 1419/1998, s. 343; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 35; Muhammed Emin Muhibbî, *Hulasatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, Beyrut, Dâru Sâdir, ts., I, 41; İbnü's-Sabbâğ el-Mevsîlî, *Ferîdetü't-te'lif ve şerîdetü't-tasnîf*, thk. Yahya Ra'd Haydar, Beyrut: Dâru'l-Mukteseb, 2022/1442, s. 201, 384, 386; Hasan, *Ebcedü'l-ulûm*, I, 188-193; Serkez Orpilyan-Seyyid Abdülzâde Mehmet Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, İstanbul, A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1308, s. 58-59; ayrıca bk. *Mahzenü'l-ulûm*, İstanbul; 1998, s. 58.

¹⁵⁴⁸ Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, nşr. Abdücebbar Zekkâr, Dimaşk 1978, I, 221; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Zeyil (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIV, 350.

tekrarların bulunması gibi hususlar söz konusu olabilir. Şârih bunlara karşı okuru uyarma gereği duyar.¹⁵⁴⁹

İbn Hazm zikrettiği telif sebepleri arasında bilhassa daha önce yazılmış bir eserdeki kapalı ve anlaşılmayan noktaların beyan edilmesi ihtiyacı, İbnü'l-Ekfânî'nin genel anlamda şerh yazma ihtiyacına dair söylediklerinde bilhassa eserin müellifinin ilmen haiz olduğu maharet ile telif ettiği eserin veciz üslubu vurgusu, aşağıda görüleceği üzere, aynı zamanda birçok *el-Muhtasar* şerhinin de yazılış gerekçesinde mevcuttur. Şüphesiz eser/şerh yazmanın tek sebepleri bunlarla sınırlı değildir. Bu çalışmalar dışında tek tek şerh türü eserleri konu edinen akademik çalışmalarda da şerhlerin niçin yazıldığı meselesine de temas edilir. Şerh yazımının ortaya çıkışında ve bir telif türü olarak benimsenip yaygınlaşmasında ilmî saiklerin başını çektiği pek çok etkenden söz etmek mümkündür. Özellikle medrese gibi eğitim kurumlarının büyük yaygınlık kazanması ile şerhlerin artışı arasında bir paralellik dikkat çekicidir. Şerh telifinin, bu kavramın kapsamı ve kullanım alanının genişliğiyle bağlantılı farklı boyutlarının olduğu göz önüne alındığında, bahsedilen bu sebeplerin şerh olgusunun karmaşıklığını tam anlamıyla ortaya koyduğu söylenemez. Öte yandan bu sebepler kimi zaman ayrı ayrı gerekçeler olarak görülebilir de, bir şerhin sebep-i telifi bütün bunları eş zamanlı olarak bir arada kendinde toplayabilir.

A. Muhtasar Şerhlerinin Yazılış Gerekçeleri

Şerh yazımına ilişkin bu ön bilgilerden sonra, özel olarak *Muhtasarü'l-Müntehâ* şerhlerinin yazılış gerekçelerini tespit etmeye çalışalım. İbnü'l-Hâcib'in vefatına yakın Kahire'de kaleme aldığı *el-Muhtasar*'ı, telifini takiben yoğun ilgi görmüş ve kısa zaman içinde İslam dünyasının muhtelif bölgelerinde okunur olmuştur. Özellikle VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren üzerine yazılmaya başlanan şerhlerinin de etkisiyle esere yönelik bu ilgi daha da artmış ve elden ele dolaşan bir kitap haline gelmiştir. Kutbüddin Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına telifinden yaklaşık otuz yıl sonra yazdığı ve eserin yüksek ihtimalle ilk şerhi olan¹⁵⁵⁰ *Şerhu'l-Muhtasar*'ının girişinde, iki telif sebebi zikreder. Şîrâzî, ilk sebep olarak bir topluluktan gelen isteğe icabet ederek onların talebini yerine getirmek için bu şerhini yazdığını söyler. Şârih, “dinde kardeşlerim ve kesin bilgiyi (yakîn) talep etmede yol arkadaşlarım” diye nitelediği yüksek ihtimalle talebelerden oluşan bir topluluğun (me'âşir) ısrarla kendisinden İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını, kitabın lafzındaki zorlukların hakkından gelecek ve anlamların yüzünden peçesini kaldıracak şekilde şerhetmesi yönünde istekte bulunduğunu bildirir. Onların bu isteklerinin gerekçesi olarak da söz konusu eserin yapısı yönüyle sıra dışı, alanında eşsiz bir kitap olması ve gayet veciz bir üslupla kaleme alınmış olmasından dolayı eserin bilmecelere benzemiş olmasını sunar; kendisinden yazmasını istedikleri bu

¹⁵⁴⁹ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd*, ed. Januarius Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989, s. 42; ayrıca bk. Bedreddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî vd., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990, s. 106-107; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 36-37; Sıddık Hasan, *Ebcedü'l-ulûm*, I, 188-193; Orpilyan - Mehmet Tahir, *Mahzenü'l-ulûm*, s. 60-61.

¹⁵⁵⁰ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 238.

şerh ile onun kapalı mânalarını vuzuha kavuşturacaklarını ve müphem yerlerini açacaklarını ifade eder. Eserini yazmaya karar vermeden önce uzun bir süre tereddüt ettiğini belirten Şîrâzî, bu istek üzerine bir müddet kendi kendine düşündüğünü, söz konusu eserle uğraşmak ile daha mühim ve doğru olan bir şeyle iştiğal etmek arasında -ki bu, saâdet-i uzmâ iksiri olan Allah'ın âyetlerini mütalaa etmekle meşgul olmaktır- kararsız kaldığını, bu istek ve beklentilere bazen türlü türlü gerekçeler sunarak, bazen de arkadaş çevresinden daha âlim kimselerin bulunduğunu belirterek mazeret beyan ettiğini söyler. Şîrâzî, şerhinin ikinci telif sebebi olarak hamisi olan ve kendisiyle yakın ilişkiler kurduğu devrin önemli devlet adamı, faziletleri ve övülecek hasletleriyle temayüz eden ünlü İlhanlı veziri Şemseddin el-Cüveynî'ye bir hediye sunma isteğini gösterir. Bu düşüncenin devamlı aklını meşgul etmesi ve talebelerin devam eden ısrarları üzerine, arkadaşlarının hukukunu gözetmek ve hatırlarını rencide etmemek için bu şerhi yazmağa karar vermiştir. Şârih usul ilmindeki sermayesinin az ve yetersiz olduğunu itiraf etmekle birlikte “memur mazurdur” hükmü gereği kusurlarının mazur görüleceğini ummaktadır.¹⁵⁵¹ Bilindiği üzere Şîrâzî, Anadolu'ya gelmeden önce bir ara Şemseddin el-Cüveynî'nin Cüveynî'de yaptırdığı medresede hocası Necmeddin el-Kâtibî'nin yanında muîd olarak bulunmuş, bu dönemde Cüveynî tarafından himaye edilmiştir. Bu hamilik onun Anadolu yıllarında da devam etmiştir. Şîrâzî, Sivas'ta 676'da (1278) müsvedde olarak yazdığı *el-Muhtasar* şerhini Zilhicce 677'de (Mayıs 1279) beyaza çekmiş ve bu eserini Cimri ayaklanmasını bastırmak ve Moğollara ait gelirleri gözden geçirmek üzere Abaka han tarafından 676 (1277) yılında Anadolu'ya gönderilen ve iki yıla yakın bir süre burada bulunan¹⁵⁵² Şemseddin Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Bu eserle birlikte *el-Muhtasar*'a şerh yazım geleneği muhtemelen ilk defa Anadolu'da, Sivas'ta başlamıştır.¹⁵⁵³

Kutbüddin Şîrâzî'nin çağdaşı ve yakın arkadaşı olan Kâdî Beyzâvî, *el-Muhtasar* üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri olan ve muhtemelen Şîrâzî'nin şerhini telifinden birkaç sene sonra Şiraz'dan Tebriz'e gittiği yılda (681/1282) kaleme aldığı *Mirsâdü'l-ifhâm* adlı eserinin girişinde, telif sebebiyle ilgili birbiriyle iç içe geçen birkaç gerekçeye yer verir. Burada ilk önce fıkıh usulü ilminin önemine ve fıkıh ilmi karşısındaki öncelikli konumuna dikkat çeken Beyzâvî'ye göre, kulların dinî ve dünyevî maslahatlarının menâtı olan şer'î hükümler ve fikhî kaziyeler ile ilgilenmek kaçınılmaz olunca, bunlara yönelmek, bu hüküm ve kaziyeleri anlamak ve öğrenmek konusunda gereken ciddiyet ve çabayı göstermek, geliş yollarına vakıf olmak ve ana kaynaklarından nasıl istinbat edileceklerini bilmekle mümkün olur. Fıkıh usulünün fıkha önceliğini ortaya koyan bu bakış açısı, onun dikkatini öncelikli olarak fıkıh usulüne çevirmesine neden olmuş ve ilk olarak bu alanda ürünler vermesiyle neticelenmiştir. Nitekim fûrû-i fıkıh kitabında usul eserlerine atıf yapması¹⁵⁵⁴ da

¹⁵⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 3-8; V, 365.

¹⁵⁵² Tahsin Yazıcı, “Cüveynî, Şemseddin”, *DİA*, VIII, 145.

¹⁵⁵³ Kutbüddin Şîrâzî, Şemseddin el-Cüveynî'ye *el-Muhtasar* şerhinden kısa zaman sonra 680 (1281) yılında Sivas Gökmedrese'de kaleme aldığı *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* adlı astronomi eserini de ithaf etmiştir (bk. Şîrâzî, *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1349, vr. 2a-b).

¹⁵⁵⁴ Beyzâvî, *Gâyetü'l-kusvâ*, I, 694.

bunu teyit etmektedir. Beyzâvî'nin şerh için *el-Muhtasar*'a yönelmesi ise eserin kısa hacimine karşılık muhteva yoğunluğu dolayısıyla tercih edilen bir eser olması sebebiyledir. Beyzâvî, şerh için niçin İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını tercih ettiğini şu cümlelerle ifade eder:

“Bu kitap, küçük hacmi ve veciz ifadeleri (nazmı) ile bu ilimde “özlerin özünü” (*lûbâbü'l-elbâb*) içermektedir. O, işlenmemiş bir inci, binilmemiş bir kısraktır. Böyle olunca onun çeşitli meselelerini ve bütün delillerini ihtiva eden bir kitap yazmayı istedim. (...) Böylelikle bu eser Allah katında azığım olabilsin ve yüce huzurda -derecesi daha da âlî olsun- anılmama vesile olsun.”¹⁵⁵⁵

Beyzâvî'nin *el-Muhtasar* için kullandığı “işlenmemiş bir inci, binilmemiş bir kısrak” ifadesi, bu kitabın söz konusu ehemmiyetine ve telifinden yaklaşık otuz beş yıl geçmiş olmasına rağmen yeterli ilgi görmediğinin, eser üzerine herhangi bir şerh çalışmasının yapılmadığının bir işareti olmalıdır. Şayet böyleyse, bu ifadeler Beyzâvî'nin, çok kıymetli olan ama o zamana kadar hiç kimsenin şerh etmediği bu eser üzerine çalışma yapma isteğini ortaya koymaktadır. Ne var ki yukarıda da ifade edildiği üzere Beyzâvî'den önce bu eseri hemşehrisi Kutbüddin Şîrâzî şerhetmiştir. Öte yandan *Mirsad*'ın muhakkiki, eserin girişinde geçen “Böylelikle bu eser Allah katında azığım olabilsin ve yüce huzurda -derecesi daha da âlî olsun- anılmama vesile olsun” cümlesindeki “yüce huzurda” (*fi'l-hadratî'l-ulyâ*) ifadesinden hareketle, Beyzâvî'nin bu eserini İlhanlı hükümdarı Ahmed Teküder'e ya da İlhanlı vezirine sunduğunu iddia eder.¹⁵⁵⁶ Bu bilginin doğru olması halinde bunun da Şîrâzî'nin şerhinde olduğu gibi ayrı bir telif gerekçesi olarak dikkate alınması gerekir. Yine, “Böylelikle bu eser Allah katında azığım olabilsin” (...*liyekûne lî indellâhi zühren*) ifadesi müellifin bu çalışma ile sadaka-i câriye kabilinden gördüğü ölümden sonra ilmi bir eser bırakarak sevap elde etmek gibi bir amaç da gözettiğini göstermektedir.

Şîrâzî'nin eserini tebyiz ettiği tarihten tam iki sene sonra, Zilhicce 679 (1281) yılında Dimaşk'ta yazılmış olan *Kâşifü'r-rumûz ve muzhirü'l-künûz* adlı şerhinin girişinde Ziyâeddin Abdülazîz et-Tûsî, eserin telif sebebi ve şerhte izlediği yöntemle ilgili ayrıntılı sayılabilecek bazı bilgilere yer vermiştir. Burada İbnü'l-Hâcib'in eserini şerhetmeyi tercih etmesinin sebebine ve bunda metnin bizzat kendisinden kaynaklanan hususlara ilişkin önemli ipuçları bulunmaktadır. Eserin erken tarihli nüshalarının istinsah bilgilerine ve Tûsî'nin eserin yazıldığı dönemlerde Dimaşk'taki Necîbiyye Medresesi'nde müderrislik yaptığı bilgisine¹⁵⁵⁷ istinaden *Kâşifü'r-rumûz*'un yazımının da büyük ihtimalle bu medresede ders verdiği dönemde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Tûsî, eserin mukaddimesinde İbnü'l-Hâcib'in girift ifadeler ve remizli/şifreli mânalar (*ma'kûdû'l-elfâz mermûzu'l-me'ânî*) içeren bir muhtasar eser telif ettiğini, bu ilmi tahsil edenlerin (*muhasılûn*); hacminin küçük, hikmetinin bol olması ve ayrıca (i) riayet edildiği takdirde zihni hataya düşmekten koruyan *mantığı*, (ii) gerçeği ortaya çıkarmak ve batılı geçersiz kılmak (*tahkîku'l-hak ve ibtâlu'l-bâtıl*) için yapılan mübâhese (ilmî tartışma) ve münâzaranın kanunu demek olan *cedeli* (iii) ve şer'î

¹⁵⁵⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, I, 234-235.

¹⁵⁵⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, I, 235, neşredenin girişi, s. 159-160.

¹⁵⁵⁷ Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânu'l-asr*, III, 105-106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 43; Şühbe, *Tabakât*, II, 217-218.

hükümlerin kaideleri ve fıkıh denilen amelî hikmetin dayanakları (medârik) olan *usulü* ihtiva etmesi cihetiyle muhtevi olduğu faydalı bilgilerinin çokluğu sebebiyle bu eseri ezberlemeye ve onu çözmeye yöneldiklerini belirtmektedir. Ona göre eserin sahip olduğu bu üstünlüklerden dolayı Allah insanların onu tahsil etmesi için birçok sebepler hazırlamış, bu eserin icmâl ve tafsîlini bilmeleri hususunda onların isteklerini artırmış, onunla muttasıf olanları şiar ve alamet olarak insanların en iyileri ve kendileri için bir övünç vesilesi kılmış, onları yüksek makam ve mansıplara yükseltmiş, rütbe ve derecelerini artırmış, şan ve konumlarını yüceltmış ve böylece sayıca en fazla tâbî ve yardımcıya sahip olmuşlardır. Bunun üzerine Tûsî, “Ben de onun mâkud lafızlarını çözmek (*hall*) ve remizli mânalarını açığa çıkarmak (*keşf*) için himmetimi sarfetmek istedim, bu hususta istihârede bulundum ve bu kitabı telif ettim. İsmi müsemâmâsına, mânası fehvasına uygun olsun diye ona *Kâşifü’r-rumûz ve muzhirü’l-künûz* ismini verdim.”¹⁵⁵⁸ demek suretiyle eserinde ağırlık verecek noktaları da vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere Tûsî, metni şerh etmesinin gerekçesi olarak eserin başlıca özelliklerine dikkat çekmekte ve kendisinin kitabın anlaşılması zor, girift lafızlarını *hall* ve şifreli, gizli mânalarını *keşf* görevini yerine getireceğini belirtmektedir. Ayrıca eserin başlığında kullandığı “kâşif, muzhir” kelimeleri ile de şerhin amacına ve eserin ağırlıklı olarak üstleneceği metni açıklama boyutuna işaret etmiştir.

Ziyâeddin et-Tûsî ile aynı dönemde *el-Muhtasar*’a Hille veya Bağdat’ta şerh yazan İbnü’l-Hâcib’in Şii şârihi İbn Mutahhar el-Hillî’nin temel telif gerekçesinin ise kelâm alanından sonra entelektüel ilgi olarak yöneldiği fıkıh usulü alanına bir eser telif etme düşüncesi olduğu söylenebilir. Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl ve izâhu’s-subul* adını taşıyan bu şerhinin girişinde dinî saadeti elde etmenin şer’î kanunlara ve ilahî emirlere uymakla mümkün olacağını, bunun için bir lütuf olarak şer’î hükümlerin konulduğunu, hükümlerin ise kaynağı olan Şârî ve onun sıfatlarının keyfiyetini, ayrıca bunların tebliğcisi olan Peygamber’i bilmeye dayandığını, dolayısıyla bunları beyan etmeyi tekeffül eden kelâm ilminin ahkâmdan, yani fıkıh ilminden önce bilinmesi gerektiğini söyler. Öte yandan hükümler ilâhî hitaptan ve nebevî emirden elde edildiğinden ve hitabın çeşitleri de itibar ve delâlet bakımından çeşitlilik arz ettiğinden, hükümlerin delillerden nasıl çıkarılacağına dair kendisine başvurulacak bir “kanun”a ihtiyaç duyulur ki bu kanun fıkıh usulüdür. Buradan da anlaşılacağı üzere Hillî, ilimler hiyerarşisinde diğer bütün dinî ilimlerin meşruiyetini borçlu olduğu küllî ilim olarak gördüğü kelâm ilmini en üst sıraya, hükümlerin elde edilmesinde gerekli metodolojik esaslarını sağlayan fıkıh usulünü ise kelâm ile fıkıh arasına bir yere yerleştirir. O, bu bakış açısını uyumlu olarak ilk önce aklî konulara ve kesin inançların tahsiline dair *el-Esrârü’l-hafiyye* ile *Menâhicü’l-yakîn* adlı eserlerini kaleme alır, sonra fıkıh usulüne yönelerek bu alanda bir şey yazmak ister ve böylece *Gâyetü’l-vüsûl*’ü telif eder.¹⁵⁵⁹ *Gâyetü’l-vüsûl*, Hillî’nin fıkıh usulü alanında telif ettiği ilk eserdir. Görüldüğü üzere Hillî, fıkıh usulünde eser telif etmesinin en esaslı sebebi olarak önemine ve ilimler

¹⁵⁵⁸ Tûsî, *Kâşifü’r-rumûz*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501, vr. 1b-2a.

¹⁵⁵⁹ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 37-38.

hiyerarşisindeki yerine rağmen bu alanda daha önce bir metin kaleme almamış olmasını sunmaktadır. Burada asıl üzerinde durulması gereken bir nokta, ömrünün ileriki yıllarında fıkıh usulü alanında bir dizi müstakil eser yazacak olan Hillî'nin, fıkıh usulüne ait kendi tasavvurunu başka bir metne tâbi olmadan serbestçe ortaya koymak ve böylece bu alandaki yetkinliğini göstermek üzere ilk usul çalışması olarak yeni/müstakil bir eser yazmak yerine daha önce yazılmış bir metne şerh yazmaya yönelmesinin sebebinin ne olduğudur. Bunda şerhedilecek metnin tercih edilmesini gerektiren hususlar yanında, müellifin ilk aşamada alana iyice hâkim olabilmek için alt yapı oluşturmak maksadıyla mevcut birikimi bir araya getiren kendi döneminde yaygın ve muteber olan bir metne yönelmiş olduğu düşünülebilir. Nitekim mukaddimede şerhe tercih edilen eserin ehemmiyetinin de ayrıca vurgulanması bunu ihsas ettirmektedir. İbnü'l-Hâcib'i "imâm, allâme ve münâzaracıların sultanı" (*melikü'l-münâzirîn*) şeklinde tanıtan Hillî, şerh için *el-Muhtasar*'ı seçme sebebi olarak bu eserin kendinden önce telif edilen hacimli eserlerde bulunmayan ve mutavvel kitapların pek çoğunda yer almayan önemli meseleleri, incelikli konuları, itirazları ve onlara verilen açık cevapları (*îrâdât ve ecvibe*) ihtiva ettiğini, ancak bu eserin ihtisar yönünden îcâz sınırına ulaştığını ve neredeyse bilmecelelerden sayıldığını, bu sebeple eseri okuyanın onun anlamlarından çok az şey elde ettiğini söyler. İşte bu mülahazalarla esere bir şerh yazmaya karar veren müellif, şerhinde eserde kapalı kalan noktaları ve anlaşılması zor olan konuları açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Müellif, bu mukaddimede ifade ettiği üzere kitabını imlâ ederek yazmıştır.¹⁵⁶⁰ Hillî'nin otuzlu yaşlarda kaleme aldığı *Gâyetü'l-vüsûl*'ü fıkıh usulü alanındaki ilk aşama çalışması olarak kaleme aldığını ve daha sonra yazacağı altı usul eseri ile de kendi usul birikimini ortaya koymayı tasarladığını söyleyebiliriz.

Bir sonraki şerh, adı geçen şârihlerle çağdaş olan Seyyid Rükneddin el-Hasan el-Mevsîlî'nin 684 (1285) tarihinde tamamladığı ve Artuklu Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan'a ithaf ettiği *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal* adlı eseridir. Seyyid Rükneddin'in telif gerekçesini açıkladığı mukaddimede ifadeleri şu şekildedir:

"İmâm, âlim, allâme, cemâlü'l-Arap ve tercümânü'l-edeb, cemâlüddin ve kudvetü'l-muhakkıkîn (muhakkik bilginlerin lideri), aklî ve naklî bilgileri (mâkul ve menkûl) cemenen yani her ikisine de hâkim olan İbnü'l-Hâcib'e ait *Muhtasaru Münthe's-sûl ve emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, hacmi küçük fakat çok bilgi içeren, fevâidi bol ve yararı çok olan bir kitaptır. Bu kitap, usul ilminden mütekaddim ulemanın fikirlerinin hulasasını ve müteahhir ulemanın güzîde ve seçkin düşüncelerini (*hulâsa-i efkâr-i mütekaddimîn ve nukâve-i enzâr-i müteahhirîn*) içermekte; öncekilerin kavillerini ve sonrakilerin tercihlerini ihtiva etmektedir. İlimle iştigal edenler bu esere yönelmiş, öğrenciler zikrettiğim bu hususlardan ötürü, ayrıca mutavvel ve geniş hacimli kitaplara olan himmetlerinin yetersizliği ve müceze ve muhtasar kitaplara meyletmeleri sebebiyle bu kitaba pek haris ve düşkün olmuşlardır. Fakat eserin çoğu yerde dakik anlamlara sahip olması, lafızlarında kapalılık ve ibarelerinde zorluk bulunması sebebiyle âlimler ne kastedildiğini ancak derin bir düşünme, inceleme ve ilave bir çaba ile bilmekte; fazıllar ne murat olduğunu ancak yorgun düştükten ve meşakkat çektikten sonra anlamaktadır. Bundan dolayı, istiharede bulundum ve bu eseri vâzih ibareler ve parlak lafızlarla imkân ölçüsünde şerhettim. Bunu yaparken onun lafızlarını çözdüm (*hall*), mânalarını açıkladım (*şerh*), terkiplerinin tahliline işaret ettim, zorluklarını giderdim, özünü kabuğundan ayırdım,

¹⁵⁶⁰ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 38.

eserde gömülü ve saklı olan hususları (hazine ve definelerini) açığa çıkardım, remizlerini (mânası gizli olan sözlerini) ve işaretlerini *izah* ettim, nadiren de olsa eserde zikredilen delillere yönelik tevcihte bulunarak onları bilkuvveden bilfiile çıkardım, okuyucuyu usandırmaktan sakınmak için onu sualler ve cevaplarla uzatmadım, ancak sahih şekilde hamledilemeyecek bir şeyle karşılaştığımda ona ta'riz yoluyla veya hafif bir ifadeyle dikkat çektim. Bu kitaba *Hallü'l-'ukad ve'l-'ukal fî şerhi Muhtasarı Müntehe's-sûl ve'l-emel* adını verdim ve bununla da el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan İbnü's-Saîd Necmeddin Gâzî'nin kütüphanesine hizmette bulundum.”¹⁵⁶¹

Görüldüğü üzere Seyyid Rükneddin *Hallü'l-'ukad*'ın mukaddimesinde bu şerhi yazma sebebi olarak eserin bahsedilen önemine rağmen onda muğlak ve veciz ifadeler, birtakım gizli mâna ve işaretler bulunması, ibarelerinin zor olması, çoğu yerde ince anlamlar içermesi gibi hususları öne çıkarmaktadır. Ayrıca eserin adı olarak tercih ettiği isimlendirme de şerhin sebab-i telifi ve muhtevası hakkında ipuçları sunmaktadır.

Seyyid Rükneddin'in talebelerinden İbn Şeyhü'l-Uveyne olarak bilinen Şafîî âlimi Zeynüddin Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mevsîlî'nin (ö. 755/1354) *el-Muhtasar* şerhinin günümüze ulaştığı tespit edilemese de, hocasından İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını ve kendisinin bu esere yazdığı şerhini okumuş olmasından,¹⁵⁶² onun bu esere ilgi göstermesinde ve onu şerhetmesinde Seyyid Rükneddin'in tesiri olduğu düşünülebilir.

Aslen Tebriz'den olan, bir süre Musul'da bulunduktan sonra Anadolu'ya göç ederek Tokat/Niksar yöresine yerleşen ve akabinde (689/1290) Dımaşk'a giderek 696'da (1297) Dımaşk kâdılkudât olan İmâmüddin Ömer b. Sa'duddin Abdurrahman el-Kazvîni, içinde bulunduğu yüzyılın sonlarına doğru (697-699/1298-1300) kaleme aldığı şerhinin telif sebebini daha önce yazılan *el-Muhtasar* şerhlerine dayandırmaktadır. Kazvîni'ye göre İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair bu ikinci muhtasarı, bu alanda yazılmış eserler arasında tertip bakımından en güzel, gereksiz bilgileri ayıklama ve fazlalıklardan arınma (*tehzîb*) bakımından en tam, açıklaması en iyi, tahkik ve itkânı en çok olandır. Bu kitap, dakik işaretlerde önemli faydalı bilgiler, hayran bırakan gayet latif ve zarif ibarelerde güzel maksatlar içermektedir. Sağlam zihne ve doğru anlayışa sahip kimselerin bu esere meylettiğini ve bir grup faziletli kimsenin onu şerhettiğini belirten Kazvîni, *el-Muhtasar*'ın kendisine ulaşan beş şerhinden söz eder. Bunlar sırasıyla Şîrâzî, Hillî ve Seyyid Rükneddin'nin şerhi ile Beyzâvî'nin öğrencisi Zeynüddin el-Huncî'nin *el-Mu'teber*'i ve Şemseddin Muhammed el-Eykî'nin kısmî şerhidir. O, bunlar arasında özellikle Şîrâzî şerhi hakkında övgü ifadeleri kullanır ve bu şerhin İbnü'l-Hâcib'in eserinin yaygınlık kazanmasındaki etkisine dikkat çeker. Kazvîni, Şîrâzî'nin bu kitaba yeterli ve doyurucu bir şerh yazdığını, onun remizlerini anlaşılır bir şekilde açığa çıkardığını, mânalarının inceliklerine ve temellerinin (*mebânî*) hakikatlerine dikkat çektiğini, okuyuculara güç gelen muakkad yerlerini çözdüğünü, eserdeki her bir meseleye ilişkin delilleri, meselelerde nizâ mahallini tam olarak tahrir ettikten sonra en güzel şekilde takrir ettiğini belirtir. O, “Yemin olsun ki

¹⁵⁶¹ Karnî, “kısmü'd-dirâse”, I, 144-145.

¹⁵⁶² Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 344; a.mlf., *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XXI, 40; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 50-52; İbn Kadi Şühbe, *Tabakatü's-Şâfi'iyye*, III, 35.

şayet Şîrâzî'nin bu şerhi olmasaydı *el-Muhtasar* terkedilirdi” diyerek bu şerhin önemine vurgu yapmış, bu şerhin esere yönelik ilgileri artırdığını, faziletli kimselerin onu şerhetmesinin yollarını kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Kazvînî, yukarıda ismi geçenler dışında bu kitaba yazılan başka bir şerhe rastlamadığını söyler. Ona göre bu şârihlerden her biri şerhinde önemli konulara ve ince nüktelere yer vermiş, fakat pek çok yerde sahih nazarla yapılacak inceleme sonucunda cevaplaması mümkün olan birtakım itirazlar getirmişlerdir. Çünkü ilgili yerlerin her biri mücmel olup müellifin sözünde ya kinaye olarak veya açık bir şekilde bunlara bir delalet vardır. İstihare yaptıktan sonra bu kitabı imla yoluyla şerhetmeye koyulduğunu ifade eden şârih, eserin maksatlarına, metâlibine ve yazarın bu ilimden bir araya getirdiği ve eserinde tertip ettiği hususların itkânına dikkat çektiğini, ona yöneltilen itirazların çoğuna sözlerinin onlara işaret içerdiği kadarıyla cevap verdiğini ve bütün bunlarda haddi aşma ve doğru yoldan sapmaktan kaçındığını, hak ve insaf yolunu tuttuğunu belirtir. Şerhinde takip ettiği yöntem hakkında da bilgi veren Kazvînî, eserinde bahsi geçen bu beş şerhteki faydalı bilgilerin çoğunu aktarmakla birlikte ilâve nüktelere de yer verdiğini bildirir. Ayrıca *el-Muhtasar*'a şerh yazma konusundaki önceliği, faziletiyle öne geçmiş ve şerhinde dakik konuları ve mebzul fevâidi ilk ortaya çıkarmış olması (*ibtikâr*) sebebiyle “eş-Şârihu'l-Fâzıl” ifadesiyle Şîrâzî'yi, “Hillî” ile ikinci şârih olan Allâme Hillî'yi, “Şerif” ile üçüncü şârih olan Seyyid Rükneddin'i, *el-Mu'teber* ile dördüncü şârih olan Huncî'nin şerhini kastettiğini ifade eder. Kazvînî, kendi zihin mahsulü olan orijinal görüşlerini ise, “leke en-tekûl”, “li-kâilin en-yekûl”, “li-kâilin en-yemna” ve benzeri ifadelerle verdiğini belirtmektedir.¹⁵⁶³

Beyzâvî'nin öğrencisi olan Bedreddin et-Tüsterî'nin 703 (1304) yılından önce ve yüksek ihtimalle Tebriz'de tamamladığı *Mecma'ü'd-dürer* adlı şerhinin temel telif gerekçesi öğrencilerinden bir grubun *el-Muhtasar*'ı şerh etmesini istemeleridir. Tüsterî şerhinin girişinde eserini niçin kaleme aldığını belirtmeden önce fıkıh usulü ilminin önemine dikkat çekmektedir. Ona göre doğru görüş sahiplerinin mutabakatı ve selim tabiatların ittifakına göre talep edilenlerin en üstünü, hedeflerin en yücesi ilimler ve dinî maksatlardır. Fer'î meseleleri kaynaklarından çıkarmayı sağlamak suretiyle müslüman ümmetin dünya nizamını açıklamayı ve söz konusu meselelerin muktezasıyla amel etmek şartıyla onların ahiret hallerini düzeltmeyi tekeffül eden fıkıh usulü de bu tür ilimlerdenidir. Bu ifadelerden sonra İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ının kendi döneminde hüsnü kabul gören yaygın bir eser olduğunu belirtmekte ve kitabını niçin yazdığını şöyle ifade etmektedir:

“Faziletli bir kimse olan İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Muhtasar*, hacmi küçük, ismi meşhur bir muhtasar eserdir. Pek çok konuyu içermekte, mühim meseleleri tanzim etmektedir. Eser şöhretiyle diğer kitaplara üstün gelmiş, o kadar ki gün ortasındaki güneş misali meşhur olmuştur. *Nazar ehli* arasında mütedâveldir, onun meydanlarında fikir süvarileri dolaşmıştır. Yanıma gelip giden bir gruptan (*cem'un mine'l-mütereddîdîn*) ve [bu eserin şerhine] muhtaç halde olan kimselerden (*tâifetün mine'l-müte'avvizîn*) gelen talep sonrasında bu eser üzerine, onun temellerini/dayanak noktalarını (*mebânî*) çözen (*hall*), maksatlarını ve mânalarını *izah* eden bir şerh yazmak istedim.”

¹⁵⁶³ İmâmüddin Ömer el-Kazvînî, *Şerhu'l-Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 1b-2b.

Tüsterî, bir şârih olarak eserinde takip edeceği kendi görevlerini de sayar ve şerhini metindeki konularla sınırlı tuttuğunu, onun mücevherlerini (*ferâid*) bozmadığını, *fevâidine* getirilen güçlü itirazları (*îrâdât*) zikrettiğini, bunlara gücü el verdiğince fakat iyice ve derin düşünmeye (*istîfâ'-i nazar*) başvurmaksızın cevap verdiğini, ayrıca şerhinde kendisinden önce söylenmeyenlere işaret ettiğini ve bunda sözü uzatmaktan kaçındığını ve bütün bunları, bu ilimde bu kitabın maksatlarını bilmeye ihtiyaç anında kendisi ve arkadaşları için bir düstur olabilmesi için yaptığını söyler.¹⁵⁶⁴

Zeynüddin Ömer b. Dâvud el-Fârisî, 708 (1308) yılından önce Hama'da veya daha geniş bir coğrafya olarak Şam bölgesinde yazıldığı anlaşılan *Kitâbü't-Temhîdât* adlı şerhi için kaleme aldığı girişte hamdele ve salvelenin ardından eserin telif sebebi ve yöntemi hakkında kısaca bilgi vermiştir. Şârih, burada *el-Muhtasar*'ın kapalı ve rumuzlu ifadelerine, bu eseri tahsil ve tedris edenlerin şiddetli iştihakına ve yoğun uğraşlarına aşına olunca, metnin müceze ve kapalı ifadelerini açmak ve düğümlerini (zorlu yerlerini) çözmek suretiyle müşkil yerlerinin ve rumuzlarının yüzlerinden perdeyi kaldırmak istediğini, ayrıca kendisine ait önemli bazı eklemelerde bulunacağını ve itirazlar (*îrâdlar*) getireceğini belirtmiştir.¹⁵⁶⁵ Sade ve anlaşılır bir dille yazılan bu eser, *el-Muhtasar*'ın baştan sona bütününe dair kısa açıklamalar içeren tam bir şerhtir. Nispeten geniş ve uzun izahlar ise, daha ziyade metinde zor anlaşılan, kapalı kalmış hususların açıklanması, önemli görülen yerlerin yahut kapalı olmayan ancak daha çok vuzuha kavuşturulması istenen konuların şerhi sırasında göze çarpar. Ancak eserin hacminin kısa oluşundan da anlaşılacağı üzere, diğer şârihlerle mukayesede Fârisî'nin İbnü'l-Hâcib metnine yaptığı ilâvelerin geneli hayli kısadır.

Kutbüddin Şîrâzî'nin öğrencisi olan Nizâmeddin el-A'rec en-Nîsâbü'rî, 710 (1310-11) yılında¹⁵⁶⁶ büyük ihtimalle Tebriz'de telif ettiği şerhinin telif gerekçesini mevcut şerhlerinin yetersizliği ve İbnü'l-Hâcib'in metninin yeni bir yöntemle şerhedilmesi gerektiği düşüncesine dayandırmıştır. Şârih, genişçe bir mukaddime ile başladığı eserinin yazılış gerekçesini açıklarken ilk olarak fıkıhın her mükellefin ipine sarılması, süvari ve piyadelerini bir araya getirerek öğrenmesi gereken bir ilim olduğunu belirtir. Ardından Şâri tarafından her an vuku bulan cüz'î olayları dışarıda bırakan birtakım kanunlar belirlendiğini, -çünkü cüz'î olayların tamamını bir sayı altına almak zor veya müteazzirdir-, sonrasında cüz'î olayların hükmünü çıkarmayı ve zor meseleleri zapt etmeyi sağlayan kaideler oluşturulduğunu, bu kaidelere ilişkin tüm bölümleri içeren kitaplardan birinin de İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Muhtasar* olduğunu kaydeder. Nîsâbü'rî bu kitabın inşasının muhkem, temellerinin kuvvetli, mânalarının çok, söz diziminin sağlam, ilminin aşîkâr, kıymetinin büyük ve faydasının çok olduğunu, bu yüzden zekî insanların (erbâbü'l-elbâb) ona yöneldiklerini, âdetâ onun dışında başka bir eserin metodunu (*minhâc*) görmezcesine onunla iştilal ettiklerini ve ondan

¹⁵⁶⁴ Tüsterî, *Mecmau'd-dürer*, I, 112-113.

¹⁵⁶⁵ Ömer b. Dâvud el-Fârisî, *Kitâbü't-Temhîdât*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1470/3, vr. 65b.

¹⁵⁶⁶ el-Karnî, "kısmü'd-dirâse", I, 107; Metnin 15 Şevval 719 (29 Kasım 1319) tarihli bir nüshası için bk. Nizâmüddin en-Nîsâbü'rî, *Şerhu Muhtasari Münteâhâ*, Chester Beatty Library, nr. 3565, vr. 341b.

başkasını tahsil etmekten yüz çevirdiklerini söyler. Önde gelen birçok âlim onun remizlerini açıklamak, hazinelerini ortaya çıkarmak, ummanlarının akıntısına dalmak ve sırlarının örtülerini sıyırmak için ona dikkatini yöneltmiştir. *el-Muhtasar*'dan övgü dolu sözlerle bahsettikten sonra kendinden önce yazılan şerhleri bazı noktalardan eleştiren Nîsâbü'rî, bu esere daha önce yazılmış birçok şerh varken neden yeni bir şerh yazma işine giriştiğini de açıklar. Şârih, eserin önceki birçok şerhini incelediğini ve bunları hacimli olmalarına rağmen metnin muakkad yerlerini çözmede, maksatlarını istihraç etmede yetersiz ve eksik bulduğunu, hedefe ulaşma noktasında izledikleri yolların birbirine yakın veya denk olduğunu, hiçbirinin muhtemel irşat yerlerinde (*fî mezânni'l-irşâd*) paçaları sıvamadığını, sanki mîad üzere olduklarını bildirir. Bu söylediklerini şârihlerin konumlarını iptal eden veya sahip oldukları üstün meziyetlerinde noksanlık oluşturan bir şey olarak ifade etmediğini, çünkü onların ilim ve şecaat konusunda başkalarına galip gelen kalem silahşorları olduğunu, bu durumun daha ziyade eserlerinde izledikleri müteahhirîn ulema arasında yaygın olan yöntemden kaynaklandığı söyler. Nîsâbü'rî, bu yöntemin özelliklerini ise şu şekilde sıralar: Mantık kaidelerinin zihinde hazır olduğunu (istihzâr) göstermek için açık olan tüm öncülleri tertip edip, zeki olanların zihinlerine güvenerek kapalılık bulunan pek çok yeri ihmal etmek; birbirlerine sıkça itirazda bulunmak ve arkadaşının sözlerine ona yöneltilen itirazlarla îrat tutmak; kîl ü kâli çoğaltmak, cedel ve tartışmaya çokça girmek. Nîsâbü'rî'ye göre bu yüzden şârihler eserlerinde sözü bıktıracak kadar uzatma ile meramı ifadeye yetmeyecek derecede kısaltma arasında kalmışlar ve kitabın hacminin şişmesine rağmen talebeler için faydaları az olmuştur. Bu söylediklerinin tamamı, müellifin kitabı yazmasının saiki olmuş, bütün bunların sonucunda yeni bir şerh yazmanın gerekliliği ortaya çıkmış, bunun üzerine kendi şerhini yazmaya karar vermiştir. Nîsâbü'rî'nin hoca-talebe ilişkisi dikkate alındığında, burada kastettiği şerhlerden birinin hocası Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin şerhi olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin mukaddimesinde telif sebebinin ardından şerh yöntemi hakkında bilgi veren Nîsâbü'rî, bu şerhinde bâkir bir yöntem (*tarîk-i azrâ*) izlediğini,¹⁵⁶⁷ eserde faydalı hususları (*fevâid*) çoğaltıp fazlalıkları (*zevâid*) azalttığını, mukteza-yı hâlin icabı olan her şeyi anlattığını, sadece üzerinde karar kıldığı, ictihad ve tefekkür sonucu ulaştığı hususları zikrettiğini, sözü gereksiz yere uzatmaktan kaçınmak ve arkadaşlarını hatalı bulma girişiminden sakınmak için eserde diğer şârihlerin kavillerine ve bunların eleştirisi ve çürütülmesine ilişkin gerekçelere girmediklerini belirtir. Nîsâbü'rî metinle şerhin iç içe geçtiği bir şerh yazmış, kendi ifadesiyle renk farklılığı dışında metnin ibareleri ile şerhi kesinlikle hiçbir şekilde birbirinden ayırmamıştır.¹⁵⁶⁸

Nîsâbü'rî ile aynı dönemde yaşayan ve *el-Muhtasar*'ın ilk Hanefî şârihi olan Alemüddin Süleyman b. Ahmed b. Zekerîyyâ el-Kureşî es-Sindî (ö. 725/1325'ten sonra), şerhinin girişinde telif sebebini gösteren şu ifadelere yer vermiştir:

¹⁵⁶⁷ Nîsâbü'rî aynı ifadeyi İbnü'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye*'sine yazdığı şerhin girişinde de kullanır (bk. Nîsâbü'rî, *Şerhu'n-Nizâm ale's-Şâfiye*, thk. Muhammed Zeki el-Ca'ferî, Kum, 1431, s. 38-39).

¹⁵⁶⁸ Nîsâbü'rî, *Şerhu Muhtasar*, Dublin Chester Beatty Library, nr. 3565, vr. 1b-3b.

“İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair meşhur *el-Muhtasar*'ını eşsiz îcâz kalıbına dökülmüş ve bu ilimde i'câb ve i'câz elbisesi giydirilmiş bir kitap olarak görünce, bu beni dolu zamanımdan çaldığım vakitlerde [...] ona ilgi göstermeye, himmetimi ona teksif etmeye sevk etti ve bu da Allah'ın tevfiği ile kısa sürede gerçekleşti. Bununla sultanların sultanı, adalet ve iyilik gölgesini yayan, [...] Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan Alâeddin'in (Alâü'd-dünya ve'd-dîn) kütüphanesine hizmette bulundum.”¹⁵⁶⁹

Görüldüğü üzere şârih şerhettiği metni îcâz (az lafızla çok manayı ifade etme), i'câb (hayreti mucip kılma) ve i'câz (âciz bırakma) özelliklerine sahip bir eser olarak takdim etmiş ve ona yönelme sebebi olarak da eserin bu özelliklerini öne çıkartmıştır. Bu durum ilk başta somut bir talep olmaksızın doğrudan şârihin kendisinin şahsi bir tercihi sebebiyle şerhe yöneldiğini gösterir. Metne yansıyan bir şerh sebebi olarak şârihin şahsi tercihi öne çıkarılmışsa da eserin sahip olduğu özelliklere yönelik bu vurgunun bir şerh sebebi mi yoksa şerhedilecek metnin tercih edilme sebebi mi olduğu tartışmaya açıktır. Sindî, 709-715 (1296-1316) yılları arasında Delhi'de kaleme aldığı anlaşılan bu eserini girişinde ifade ettiği üzere dönemin Delhi Halacîleri sultanı olan Alâeddin Muhammed Şah Halacî'ye (saltanatı: 695-715/1296-1316) ithaf etmiştir. Bu ithaf bilgisi şerhin telifinin arka planındaki en önemli etken unsur olarak görülebilir.

Sindî ile çağdaş olan Şemseddin İsfahânî'nin şerhini yazma amacı, giriş kısmında ifade ettiği üzere *el-Muhtasar*'ı açıklamak, lafızlardaki zorlukları giderip mânalardaki kapalılıkları açmak ve müşkil yerlerini çözmek suretiyle metni anlaşılır kılmak ve ona yönelik itirazları savuşturmadır. İsfahânî, metni şerhetmesinin gerekçesi olarak şunları söylemektedir:

“Azledilmeyen ve değiştirilemeyen hâkim konumunda olan *akıl* ile tezkiye edilmiş ve adaleti tasdik olunmuş şahit konumunda olan *Şer'*, metâlibin (istenecek şeylerin) en üstününün, kazançların en karlısının, ihsanların en büyüğünün, isteklerin en üstününün ilim olduğuna karar verdiler. Çünkü ilim, uzuvların en şerefli olan kalbin ameli, varlıkları en değerlisi olan aklın çabasıdır. İlimlerin en şerefli ve yetkini, bilgilerin en faydalısı ve yücresi ise şer'î ilimler ve dinî bilgilerdir; çünkü dünya hayatındaki düzen bunlarla tamamlanır, ahirette hüsn-i hâl üzere olmak bunlar sayesinde elde edilir. İşte fıkıh usulü ilmi yüce mertebe ve yüksek derece bakımından bu tür ilimlerdenidir. Çünkü kendisinde *re'y* ve *Şer'*in birlikte bulunduğu, *akıl* ve *sem*'in onda hemdem olduğu bir ilimdir. Usul hakkında yazılan kıymetli ve latif kitaplardan biri de imâm, fâzıl, muhakkik ve allâme İbnü'l-Hâcib'e ait hacmi küçük, nazmı veciz, ilmi bol, ismi büyük ve katışıksız önemli konuları içeren *Muhtasaru Müntehe'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'dir. Böyle olunca ben de bu kitaba, hakikatlerini *beyan* edecek, inceliklerini *izah* edecek, lafzındaki zorluğun üstesinden gelecek, anlamların yüzünden peçesini açacak (*keşf*) şekilde, anlamı ihlale neden olacak derecede kısa olmayan ve bıktırıp usandırmaya sebep olacak ölçüde uzun olmayan orta uzunlukta bir şerh yazmaya giriştim, [ayrıca bu şerhte] onun müşkil yerlerinin *halledilmesi*, anlaşılması güç olan yerlerinin açılması (*feth*), muakkad yerlerinin/düğümünün *takriri*, kaidelerinin *tahriri* ve maksatlarına yönelik varit olan şüphelerin bertaraf edilmesi (*def'u's-şübehât*) noktasında çaba gösterdim ve ona *Beyânü'l-Muhtasar* ismini verdim.”¹⁵⁷⁰

Görüldüğü üzere kitabın başlığında ve mukaddimesinde içeriğini tam olarak ele veren, şârihin kendisi için belirlediği hedefe belirginlik sağlayan birtakım ifadeler bulunmaktadır. İsfahânî şerhinin mukaddimesinde genel olarak ilmin, özel olarak ise şer'î ilimlerin ve bunlar arasında fıkıh usulü

¹⁵⁶⁹ Kassâs, “Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib fi Usûli'l-Fıkıh li'l-Allâme Alemüddin Süleymân b. Ahmed es-Sindî”, s. 398.

¹⁵⁷⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 4-7.

ilminin önemine dikkat çektikten ve metnin özelliklerine işaret ettikten sonra, bir şârih olarak kendisinin *beyan, izah, keşf, hall, feth, takrir* ve *tahrir* görevlerini yerine getireceğini ve metne yönelik şüpheleri savuşturacağını belirtmektedir. Bu ifadeler, İsfahânî'nin asıl hedefinin öncelikli olarak *el-Muhtasar*'ın anlaşılmasını sağlamak, ikincil olarak da önceki şârihlerce ona yöneltilen itirazları cevaplandırmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu mukaddime İsfahânî'nin kendisi için belirlediği hedefin ilk planda pedagojik olduğunu ve eserin eğitim amaçlı yazılmış bir şerh niteliğini taşıdığını ima etmektedir. Gerçekten de şerhin muhtevası incelendiğinde, sade bir dille yazılmış olan eserde, girişte söyledikleriyle uyumlu olarak kolay anlaşılır bir üslubun benimsendiği ve yalın bir anlatım tarzının öne çıktığı görülmektedir. Bu da eserin temelde öğretim amaçlı, yani öğrencilere yönelik olarak metni anlaşılır kılmak üzere yazıldığını göstermektedir.

Öte yandan burada İsfahânî şerhinin doğrudan yazılış amacıyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz örtük bir sebep olarak ithaf bilgisi hakkında da bilgi vermeliyiz. 674'te (1276) İsfahan'da doğan ve buradaki tahsil ve tedris faaliyetinin ardından hicri 700 yılı civarında yirmi altı yaşında iken Tebriz'e yerleşen İsfahânî'nin 724 (1324) yılına kadar burada kaldığı bilinmektedir.¹⁵⁷¹ Mısır dönemi öğrencilerinden olan Safedî'nin bizzat kendisinden naklettiğine göre İsfahânî *el-Muhtasar* şerhini ünlü İlhanlı veziri ve tarihçi Reşîdüddin Fazlullah el-Hemedânî (ö. 718/1318) için Tebriz'de ikamet ettiği yıllarda telif etmiş (*Ve sannefe fî tilke'l-bilâd Şerha'l-Muhtasar li'bni'l-Hâcib li'l-Hâce Reşîd*)¹⁵⁷² ve tam bir senede tamamlamıştır.¹⁵⁷³ Her ne kadar matbu nüshada ve bazı yazmalarında ithafla ilgili bir bilgi bulunmasa da¹⁵⁷⁴ birçok nüshanın giriş kısmında ithaf bilgisi yer almaktadır.¹⁵⁷⁵ Şerhin kesin telif tarihi tespit edilememiş olmakla birlikte Vezir Reşîdüddin Fazlullah 718'de (1318) vefat ettiğine göre eserin bu tarihten önce telif edilmiş olması gerekir. Maddî bir delilimiz yok ise de İsfahânî'nin *el-Muhtasar* şerhini yazmadan önce bu eser üzerinde çalıştığı ve yüksek ihtimalle onu okuttuğu söylenebilir. Zira üzerine şerh yazdığı eserlere baktığımızda, bunların neredeyse tamamının daha önce kendisinin eğitim öğretim faaliyetleri sürecinde okuduğu, ezberleyip mütalaa ettiği ve sonrasında okuttuğu metinler olduğu dikkat çeker. Nitekim kaynakların naklettiğine göre İsfahânî, üzerine şerh yazdığı Sirâceddin el-Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr*, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*, Beyzâvî'nin *el-Gâyetü'l-kusvâ*, Minhâcü'l-vüsûl ve Tavâliu'l-envâr adlı eserlerini ilk öğrenimini gördüğü İsfahan'da ezberleyip babası veya başka hocalarıyla birlikte mütalaa etmiş, yine

¹⁵⁷¹ Hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Safedî, *A'yânü'l-'asr*, V, 400-405; Afîfüddin el-Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyyîn*, s. 164-167.

¹⁵⁷² Safedî, *A'yânü'l-'asr*, V, 403; ayrıca bk. Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, s. 166.

¹⁵⁷³ Yâfiû, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 247; Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, s. 166.

¹⁵⁷⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, neşredenin girişi, I, 34-37, I, 5, dn. 3; ayrıca bk. Konya Yûsuf Ağa, nr. 5416, tr. 736, vr. 1b; Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 685, 1b; Râgıb Paşa Ktp., nr. 416, tr. 747, nr. 1b; aynı ktp., nr. 417, 1b; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 771, tr. 837, 1b.

¹⁵⁷⁵ Konya Yûsuf Ağa, nr. 4987, tr. 727, vr. 1b; Chester Beatty, nr., 3137, tr. 730, vr. 1b-2a; Bursa İnebey Ktp., nr. HO677, tr. 735, vr. 1b-2a; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 641, tr. 737, Reşîdiyye Medresesi, vr. 1b; aynı ktp., Cârullah Efendi, nr. 524, tr. 738, vr. 1b-2a; aynı ktp., Yozgat, nr. 663, tr. 765, 1b; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 500, tr. 791 Mardin , vr. 2a; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 971, tr. 791, Tebriz, vr. 2a; aynı ktp., nr. 3285, 1b.

şerhettiği Burhâneddin en-Neseî'nin *el-Fusûl fî ilmi 'l-cedel* adlı eserini burada okumuştur.¹⁵⁷⁶ Tahsil gördüğü çoğu eserle ilgili kayda değer bir şerh yazan İsfahânî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını sonraki tedris sürecinde de okutmuştur. Yâfiî, *Mir'âtü 'l-cenân*'da İsfahânî'den söz ederken aklı ilimlerde, özellikle de fıkıh usulünde ulemânın ondan çokça istifade ettiğini, büyük bir ilim adamları topluluğunun *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhten notlar tuttuğunu (*allekahû 'anhu cemâa mine 'l-fuzalâ*), bu eserin ünlenip yayıldığını kaydeder.¹⁵⁷⁷ Eserin çok sayıda nüshasının bulunması da onu teyit etmektedir. Birçok öğrencisinin biyografisinde de İsfahânî'den *el-Muhtasar*'ı okuduğu veya usul dersleri aldığı kaydedilir. Mesela İbnü'n-Nakîb diye anılan Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Lü'lü er-Rûmî (ö. 769/1368) İbnü'l-Hâcib'in hem *el-Muhtasar*'ını hem de *el-Kâfiye*'sini (*el-Hâcibiyye*) ezberlemiş, *Muhtasaru İbni 'l-Hâcib*'i ve Beyzâvî'nin *Tavâliu 'l-envâr*'ını İsfahânî'ye ezberden okumuştur (*bahs*).¹⁵⁷⁸ Meşhur tarihçi İbn Kesîr de İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını ezberlemiş, İsfahânî'ye okuyup kendisinden icazet almıştır.¹⁵⁷⁹ İbn Kesîr daha sonra bu eserin hadislerinin tahrîcini de yapmıştır. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını ezberleyen Şâfiî fakihî Sirâceddin Ömer b. Reslân Bulkînî (ö. 805/1403) İsfahânî'den fıkıh usulü okumuş ve İsfahânî ona fetva icazeti (*icâzetü 'l-iftâ*) vermiştir.¹⁵⁸⁰ İbnü'l-Hâcib şârihlerinden Muhibbüddin Mahmûd el-Konevî de Âmidî'nin usule dair *Münteha's-sûl*'ünü İsfahânî ile birlikte mütalaa (*bahs*) etmiştir.¹⁵⁸¹ İsfahânî'den usul dersleri alanlar arasında İbnü'r-Ruhâvî diye bilinen Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 777/1375),¹⁵⁸² Kemâleddin Ömer b. İbrahim b. Abdullah el-Halebî (ö. 777/1375),¹⁵⁸³ Şemseddin Muhammed İbn Hatîbî Yebrûd¹⁵⁸⁴ ve başkaları bulunmaktadır.

VIII. (IX.) yüzyılın ilk yarısında *el-Muhtasar* literatürüne katkıda bulunan şârihlerden biri de kaynakların “fakîhu Haleb” diye tanıttığı¹⁵⁸⁵ çok yönlü Şâfiî âlimi İbn Hatîb Cibrîn'dir. Hayatının neredeyse tamamı Halep'te geçen ve şerhini de yüksek ihtimalle burada yazan İbn Hatîb Cibrîn, şerhi için bir mukaddime yazmamış, hamdele ve salveleden sonra doğrudan metni şerhetmeye koyulmuştur. Eserde yazma gerekçesine ve şerhte takip edilen yöneme dair müellif tarafından yazılan bir mukaddimenin bulunmayışı, onu *el-Muhtasar*'ın diğer şerhlerinden ayıran bir özellik olarak dikkat çekicidir. İbn Hatîb şerhinde oldukça anlaşılır, kolay bir üslup benimsemiş, orta hacimli bir şerh yazmayı hedeflemiştir. Müellifin *el-Muhtasar*'a, mümkün olduğu kadar tenkit etmeyen, daha ziyade metni açıklamayı ve ondaki kapalılıkları gidermeyi ön planda tutan bir şerh yazdığı görülür. Konuları işlerken eser üzerine yapılan birçok şerhten farklı olarak kîl ü kâlleri terk

¹⁵⁷⁶ Yâfiî, *Mir'âtü 'l-cenân*, IV, 247-248; Safedî, *A 'yânü 'l-asr*, V, 403; Matarî, *Zeylû Tabakâti 'l-fukahâi*, s. 165-166.

¹⁵⁷⁷ Yâfiî, *Mir'âtü 'l-cenân*, IV, 247-248.

¹⁵⁷⁸ Safedî, *A 'yânü 'l-asr*, I, 202-203.

¹⁵⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 302; İbn Hacer, *İnbâu 'l-ğumr*, I, 39; Abdülkerim Özeydî, “İbn Kesîr”, *DİA*, XX, 132.

¹⁵⁸⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, IV, 36-37, 39.

¹⁵⁸¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 73.

¹⁵⁸² İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 81-82.

¹⁵⁸³ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 108.

¹⁵⁸⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 114.

¹⁵⁸⁵ Sübkî, *Tabakât*, X, 126; Safedî, *A 'yânü 'l-asr*, III, 222.

etmiş, itirazlardan kaçınacak şekilde görüşleri ve ibareleri açıklamıştır. *el-Muhtasar*, İbn Hatîb'in bizzat öğrencilerine okuttuğu bir metindir. Nitekim Halep'te uzun süre ders veren ve farklı ilim dallarında çeşitli metinler okutan İbn Hatîb'in, fıkıh usulü konusunda Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını okuttuğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁵⁸⁶ Bu şerh de büyük ihtimalle bu okutma sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Eserde açık ve anlaşılır bir üslubun benimsenmesi de şerhin öğretim amaçlı, yani şârihin eserini bilinçli bir tercih olarak şerhe esas aldığı metin için bir el kitabı olarak öğrencilere yardım etmek üzere tasarladığını göstermektedir.

Yine aynı yüzyılın ilk yarısında telif edilen şerhlerden biri, aslen Cezayir'in kuzeyinde bulunan Mesîle'den olan ve 744 (1343) yılında Kahire'de vefat eden Mâlikî fakihi, usul ve nahiv âlimi Cemâleddin Abdullah Mesîlî'ye aittir.¹⁵⁸⁷ *el-Muhtasar*'ın bildiğimiz kadarıyla ilk Mâlikî şârihi olan ve bu eseri iki kez şerhetmiş olan Mesîlî'nin *Gâyetü'l-husûl alâ meânî Münthe'l-vüsûl* adlı ikinci şerhinin temel telif gerekçesi, Şâfiî kadısı olan bir zatın *el-Muhtasar*'ı şerh etmesini kendisinden istemesidir. O, eserinin girişinde İbnü'l-Hâcib'i "devrinin yegânesi, çağının eşsiz adamı, Arapların delili, edebiyat üstadı, muahhar dönem ulemanın en faziletlisi, münaza ehlinin efendisi, mütekellimlerin dili (efdalü'l-müteahhirîn, seyyidü'l-münâzırîn, lisânü'l-mütekellimîn), menkulü mevsuk, mâkulü güvenilir olan, imâm, allâme, cemâlü'l-mille (dinin güzelliği) ve muhyissünne (sünneti ihya eden)" diyerek övmekte ve şerh konusu eserinden övgü ifadeleriyle söz etmektedir. Mesîlî *el-Muhtasar*'ın hacmi küçük fakat bilgisi çok, incileri paha biçilmez, getirisi fazla, seçme aklı delilleri ve kıymetli naklî delilleri (mâkul ve menkulü) içeren bir kitap olduğunu vurgulamaktadır. Şârih, muhassılların / medrese öğrencilerinin (*muhassilûn*) bu kitabı tahsil etmeye yöneldiklerini, onun mücmel ifadelerinde ve tafsilatında kafa yorduklarını, bunun sebebi olarak da eserin sahih delili sakim olanından, doğru düşünceyi hatalı olanından ayırt etmeyi sağlayan mantığı, tartışma kurallarından bahseden ve münazara anında ilim meclislerinde gelişigüzel, aklına estiği gibi hareket edilmemesini sağlayan cedeli ve şer'î hükümlerin kuralları ve amelî hikmetin medarı demek olan fıkıh usulünü kapsaması olduğunu söylemektedir.¹⁵⁸⁸ Mesîlî burada kendisinin bu esere daha önce belîğ bir üslûpla bir şerh yazdığını, bu şerhte eserin yüce maksatlarını/meselelerini açıkladığını, müellifin sözünün derinliğine vakıf olmayan şârihlerin vehme dayalı şüphelerini ortadan kaldırdığını, bundan bir süre sonra Kâdî Şerefeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerim el-Kureşî (ö. ?) isimli bir Şâfiî âlimle bir araya geldiğinde kendisinden, bu kitap üzerine ona talip olanların (tâlibûn) anlamalarını sağlayacak ve rağbet gösterenlerin isteklerini karşılayacak şekilde bir şerh yazmasını istediğini, ayrıca bu şerhte işaretle yetinmeyip kolay ibareler kullanmasını (telattuf) şart koştuğunu aktarmaktadır. Bu teklif üzerine hitap ettiği okur kitlesini dikkate alarak şerhini kolay bir üslûpla

¹⁵⁸⁶ Safedî, *A'yânu'l-asr*, III, 223; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 255.

¹⁵⁸⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I, 450; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 460; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 141; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-âmi'l-Cezâir*, s. 300.

¹⁵⁸⁸ Abdullah el-Mesîlî, *Gâyetü'l-husûl alâ meânî Münthe'l-vüsûl*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 129191, vr. 13b-14a.

kaleme alan Mesîlî, şerhinin bu kitaptaki dakik mânaları açığa çıkarmayı, ondaki hakikatleri göstermeyi tekeffül eden bir eser olmasını temenni eder.¹⁵⁸⁹

Eserin girişinden anlaşıldığına göre Mesîlî, *Gâyetü'l-husûl*'ü kaleme almakla *el-Muhtasar*'a şerh yazmasını isteyen Şâfiî bir kadının isteğini yerine getirmiş olmaktadır. Mesîlî de Tûsî'ye benzer ifadeler kullanarak metnin küçük hacmine rağmen, bünyesinde mantık, cedel ve fıkıh usulünü barındırdığını ve esere yönelik ilginin en temel sebeplerinden birinin de bu olduğunu vurgulamaktadır. Mesîlî, meseleleri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmesi sebebiyle *el-Muhtasar*'a mufasssal ve hacimli bir şerh yazmış ve şerhte daha ziyade metni anlama ve açıklamaya odaklanmıştır. Geniş bir şerh olması nedeniyle *Gâyetü'l-husûl*'de şerh yoğunluğu metnin birçok şerhiyle kıyasla daha fazladır. Eserin Tûsî, Nisâbü'r ve İsfahânî şerhleriyle aynı gayeye matuf olarak doğrudan öğretime yönelik kaleme alındığı söylenebilir. Nitekim eserin yöntem olarak ön plana çıkan meseleleri genişçe ele alan açıklayıcı yönü, kolay üslubu, dilinin sade ve anlaşılır oluşu, şerhin girişinde ifade edilen bu eğitcilik yönünü yansıtır. Bu şerhin önemli tarafı aynı zamanda müellifin kaynaklarının neler olduğunu gösterme imkânını vermesidir. Mesîlî, şerhte Fârâbî, Basrî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Râzî, Âmidî, Zeynüddin el-Keşşî, Tâceddin el-Urmevî, Şerefeddin İbn Tilimsânî, Ebyârî'nin *Şerhü'l-Burhân*'ı, Necmeddin en-Nahçıvânî'nin *Şerhu'l-Mahsûl*'ü, Karâfî'nin *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*'ü ile *Şerhu'l-Mahsûl*'ü gibi önceki dönem ve yakın çağdaşı olan çok sayıda âlime ve eserlerine atıf yapmaktadır. Eseri şerh ederken kendisinden önceki şârihlerin açıklamalarını da göz önünde bulundurmuş, kendisi de ilâve ve detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Mesîlî metnin anlamlarını ortaya çıkarmak için yoğun bir gayret sarfetmiştir. Eserde yer yer diğer şerhler tenkit edilmiştir.

el-Muhtasar'ın en meşhur ve en etkili şerhinin yazarı Adûdüddin el-Îcî de 26 Şâban 734 (2 Mayıs 1334) tarihinde Şiraz veya Şebankâre'de tamamladığı¹⁵⁹⁰ şerhinin mukaddimesinde telif sebebini açıklar. Burada berâat-i istihlâl sanatına başvuran şârih, öncelikle fıkıh usulünün *fâidesine* (işlevine) dikkat çekerek niçin böyle bir ilmin ortaya çıktığını, bu ilmin tedvin edilmesine niçin ihtiyaç duyulduğunu temellendirmeye yönelik açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalarla hem de fıkıh usulünün tarifine ve bu ilme itina göstermeye ve kendisini onu açıklama sadedinde kitabını yazmaya sevk eden bu ilmin şeref cihetine de işarette bulunur. Ona göre hükümleri beyan etmesi ve helal ve haramı açıklaması Allah'ın kulları hakkındaki inayetindendir. İnsan bunlara uyarak böylelikle hem bu dünya hayatında salah bulabilecek hem de döneceği yer olan ahirette kurtuluşa erişebilecektir. Şâri, insanların eylemlerine taalluk eden hükümlerin pek çok olduğunu ve onların dağınık halde olan bu hükümleri zapt etmeye güçlerinin yetmediğini bildiğinden bunları birtakım delillere iştirilmiş, emâreler ve zanlara bağlamış ve böylece ihtiyaç halinde onlardan hükümlerin istinbat edilmesini sağlamıştır. Herkesin hükümleri kaynaklarından istinbat etmesi mümkün olmadığı için insanların bir

¹⁵⁸⁹ Mesîlî, *Gâyetü'l-husûl alâ meânî muntehe'l-vüsûl*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 129191, vr. 13b-14a.

¹⁵⁹⁰ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Princeton University Library, Garrett, nr. 808H, vr. 215b.

kısmı hükümlerin istinbatı ile uğraşmış ve onları kaynaklarından ve bağlı oldukları yerlerden istinbat etmeleriyle ortaya çıkan meseleleri kitaplarda bir araya getirerek tedvin etmişlerdir. Hükümleri delillerden ve emârelerden istinbat ameliyesinde kendileri sayesinde hükümlere ulaşılan bir takım küllî kaidelere ve câmi mukaddimelere ihtiyaç duyulmuş ve böylece ortaya çıkan ilme “fıkıh usulü” adını vermişlerdir.¹⁵⁹¹ Bu, Kitap, Sünnet ve bu ikisine dönük olan sem‘î delillere ilişkin olduğundan şeref yönünden yüce, faydası bakımından övülen bir ilim olup, kendisinde mâkul (kıyas) ile meşrû‘ (menkûl) olanı bir araya getirmekte, farklı ilimlerden asıllar (ilkeler) ve furû (meseleler) içermektedir. Îcî, daha sonra *el-Muhtasar*’ın niçin tercih edildiğini, şerh ve açıklamasına neden bu kadar çok ilgi gösterildiğini gerektiren bazı niteliklerinden söz eder, kendisini bu esere şerh yazmaya iten saikleri açıklar. Fıkıh usulü alanında hacimli ve muhtasar birçok muteber kitap telif edildiğini söyleyen şârih, *el-Muhtasar*’ı bunlar arasında “atın alınındaki beyazlık, siyahtaki aklık, gerdanlık ortasındaki mücevher” olarak nitelendirir ve bu eserin büyük bir şöhrete ulaştığını, bütün beldelerde zeki insanların yoğun ilgisine mazhar olduğunu ve ona meftun olduklarını bildirir. Bunun sebebi ise eserin lafız bakımından hacminin küçük ama anlam bakımından içerdiği bilginin çok ve nazımının latif olmasıdır. Fakat eserin lafızlarının mücez ve geniş bir anlam zenginliğine sahip olması sebebiyle anlaşılması zor olup, müşkil anlamları ince veya ibaresi kapalı olduğu için sühuletle boyun eğmez, her ilim sahibi onu kolayca anlayamaz. Fazilet sahibi pek çok kimse onu şerhetmiş, önde gelen birçok âlim onu çözmekle uğraşmış, eserin perdeleri ardındaki sırlarından önemli olanları ortaya çıkarmış, geriye derin düşünce ve dikkatli incelemelerle elde edilebilecek dakik anlamlar kalmıştır. Bu şârihler eserin anlamlarının ifade ettiği hakikatlerden açık olanlarını ortaya koymakla birlikte kendisinde bir nevi gizlilik bulunan bir kısım hakikatler onlara gizli kalmıştır. Îcî burada kendisinin de bu esere meftun olduğunu, daha önce onun lafızlarını ve anlamlarını çözmek üzere kafa yordüğünü, ömrünün belli bir devresini eserin meselelerini (*makâsıd*) ve bu meselelerin üzerine bina olduğu delillerini (*mebânî*) izah etmeye (*telhis*)¹⁵⁹² harcadığını, öyle ki kendisine bunlardan önceki şârihlere saklı olan herhangi gizli bir husus kalmadığını, ayrıca bu eserin sırlarına vakıf olmak isteyen kimseler için doyurucu miktarda faydalı ilâve bilgilere (*fevâid* ve *zevâid*) ulaştığını belirtmektedir. Îcî, eserin mânalarını (*ferâid*) ve sırlarını araştırmada ve ulaşılması zor olan gizli ve bâkir anlamlarını *keşfetmede* kendisiyle birlikte çalışan arkadaşlarının ondan bu kitabı şerhetmesini ısrarla istemeleri üzerine bu şerhi imlâ etmeye başladığını, onun *tahrîr*inde hiçbir çabayı esirgemediğini ve imlâ ettiklerinde orta yol şartını gözettiğini, özetlenmesi nedeniyle anlamı

¹⁵⁹¹ Îcî şerhinde fıkıh usulünün tarifini açıklarken de bu ilmin ortaya çıkışı ve tarihine dair kısa izahlar içeren nazarî bir açıklama yapar (Îcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 63).

¹⁵⁹² Îcî burada *telhis* ifadesini kullanmaktadır. Telhis, sözlükte hem mücmel kelamı şerh ve beyan etmek, hem de bir şeyi hulâsa etmek, özetlemek, hulâsa çıkarmak anlamına gelmektedir (bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, III, 2953). Cürçânî, Îcî’nin telhisi burada tavih etmek, açıklamak anlamında kullandığını ifade eder (Cürçânî, *Hâşiye-i kadime alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471/13, vr. 197b).

bozmamak ve uzatılması nedeniyle bıktırmamak için iki taraftan, yani ifrat ve tefritten kaçındığını ve orta uzunlukta bir kitap yazdığını söylemektedir.¹⁵⁹³

Şerhu'l-Muhtasar'ın İcî tarafından eserin başında anlatılan asıl telif sebebi bu olmakla birlikte İbn Kâdî Şühbe'nin *Târîh*'inde Tebriz kadısı Burhâneddin Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî'nin (ö. 743/1342) biyografisinde zikrettiği bazı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla bu eser -şayet rivayet doğruysa- aynı zamanda bir rekabet ortamının ürünüdür. Şöyle ki İbn Kadî Şühbe, kendisine ulaşan bilgiye göre İcî ile Burhâneddin İbrî arasında bir mücadele, münâzaa söz konusu olduğunu, her birinin kendi üstünlüğünü ortaya koymak istediğini ve bunun üzerine İbrî'nin Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ına, İcî'nin ise İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına şerh yazdığını kaydeder. Kutbüddin Şîrâzî'nin öğrencilerinden olan¹⁵⁹⁴ ve bir müddet Sultâniye'de ikamet ettikten sonra Tebriz'e yerleşen İbrî, Beyzâvî'nin *el-Minhâc* dışında onun *Tavâli*', *Misbâhu'l-ervâh* ve *Gâyetü'l-kusvâ* adlı eserlerini de şerhetmiştir.¹⁵⁹⁵ Öte yandan Şîî müellif Kadî Nûrullah Şüşterî (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-mü'minîn* adlı eserinde İcî'nin kitaplarını tek başına yazmadığını, eserlerinin yazımında bilinen bir grubun kendisine yardım ettiğini ve bunların telifinde onların da pay sahibi olduğunu nakleder. Şüşterî, bu bağlamda İsmâüddin İsferyânî'nin *Şerhu'l-Âdâbi'l-'Adudiyye*'sinin girişinde zikrettiği İcî'nin meclisinde devrinin önde gelen âlimlerinden on iki kişinin hazır bulunduğu ve bunlardan birinin de dedesi İsferyânî olduğu şeklindeki rivayete¹⁵⁹⁶ atıf yapmakta ve bunlar arasında Seyfeddin el-Ebherî'nin de bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁵⁹⁷ Şüşterî'ye dayandığı anlaşılan Hânsârî de *Şerhu'l-Muhtasar*'ın telifinde müellifle aynı mezhebe mensup birçok âlimin (*cemâatün mine'l-ulemâ*) pay sahibi olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁹⁸ Aslında İcî'nin bizzat kendisi de şerhinin girişinde yazılış sebebini açıklarken daha önce *el-Muhtasar*'ın lafızlarını ve anlamlarını çözümleyip anlamakla uğraştığını, ömrünün bir kısmını bu eserin meselelerini ve delillerini izah etmeye harcadığını ifade etmekte ve nihayet “eserin incilerini ve sırlarını araştırmada, gizli ve bâkir anlamlarını keşfetmede kendisiyle birlikte çalışan arkadaşlarının (*ashâbî el-müşârikûne lî fi'l-bahs... ve'l-keşf 'an...*)” uzun ısrarları üzerine bu şerhi yazmaya başladığını bildirmektedir. Bu ifadeler, İcî'nin şerhi yazmadan önce eser üzerinde uzun bir süre çalıştığını ve kendilerini onun gözetiminde yoğun eğitime adayan, sürekli olarak onunla beraber olan yakın talebelerine (*ashâb*) bu eseri okuttuğunu göstermektedir.¹⁵⁹⁹ Ayrıca girişteki ifadelerden eserin imlâ yoluyla yazıldığı

¹⁵⁹³ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 15-16; ayrıca bk. Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasar*, I, 17-21; a.mlf., *Hâşiye-i kadîme alâ Şerhi Muhtasar*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471/13, vr. 196b-198a.

¹⁵⁹⁴ Burhâneddin Ubeydullah el-İbrî, *Şerhu Tavâli 'i'l-envâr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1215, 2a.

¹⁵⁹⁵ İbn Kadî Şühbe, *Târîhu İbn Kadî Şühbe*, thk. Adnan Derviş, Dimaşk 1994, II, 337-338.

¹⁵⁹⁶ İsmâüddin İsferyânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4808, vr. 78b.

¹⁵⁹⁷ Kadî Nûrullah el-Mar'âşî eş-Şüşterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, thk. Muhammed Şu'â'i Fâhir, Kum: Mektebetü'l-Hiydariyye, 1391/1433, III, 199-200.

¹⁵⁹⁸ Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, V, 48-50.

¹⁵⁹⁹ Talebesi Muhammed b. Yûsuf Kirmânî'nin on iki sene mülâzemet ederek eserlerini kendisine okuduğuna dair bk. Takiyyüddin Yahyâ İbnü'l-Kirmânî, *Mecma'u'l-bahreyn ve cevâhirü'l-habreyn*, Topkapı, III. Ahmed, nr. 402/1, vr. 1b; ayrıca bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, VI, 66; Şühbe, *Tabakât*, III, 18.

anlaşılmaktadır. İcî'nin bu şerhi *el-Muhtasar* şerhleri arasında bir alt literatüre yol açması bakımından ayrı bir önem arz eder.

İcî'nin yakın talebelerinden Şemseddin el-Kirmânî'nin 762 yılı Şevval ayının ortasında (Ağustos 1361) Bağdat'ta tamamladığı *en-Nukûd ve'r-rudûd*, yalnızca *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatürünün değil genel olarak şerh-hâşiye yazımınının değişik bir örneğini oluşturur. Eserine bir mukaddime ile başlayan ve burada telif sebebine de işaret eden Kirmânî, tıpkı Hillî gibi ilk olarak kelam ilmine atıf yapmakta, şer'î hükümleri geliştiren yollarından istinbat etmenin ve sem'î emirleri kaynaklarından çıkarmanın Allah'ı bilmeye, sıfatlarını tasdik etmeye, nübüvvet konusunda düşünmeye, peygamberin mucizelerini tahkik etmeye bağlı olduğunu, bunları deruhte eden ilmin de kelam ilmi olduğunu, bu ilme dair *el-Kevâşifü'l-burhâniye fî şerhi'l-Mevâkıf's-sultâniye* isimli kitabını tamamladıktan sonra¹⁶⁰⁰ fıkıh usulü ilmiyle meşgul olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁰¹ Buradan tıpkı selefleri Beyzâvî, Hillî ve hocası İcî gibi Kirmânî'nin de kelâm ilmini ilimler hiyerarşisinde en üst ilim olarak gördüğü, kulluk talibi için “en sağlam kulp” (*el-urvetü'l-vüskâ*) ve “en büyük mutluluk” diye tavsif ettiği fıkıh usulünü de bu hiyerarşide ondan sonraya yerleştirdiği, çünkü diğer bütün şer'î ilimlerin ve bu arada fıkıh usulünün sonuçta kelâm ilmine bağlı olduğu ve bu ilimlerin dayanaklarını ondan aldığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁰²

Kirmânî'nin aktardığına göre bu ilmin erbabına göre usul alanında yazılan kitapların en iyisi İbnü'l-Hâcib'in usul ve cedel ilimlerine dair *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel* adlı eseridir. Bu eser doğuda ve batıda gün ortasındaki güneş misali meşhur olmuş, dört imamın ashâbı ve mezhep müntesipleri ona aşırı derece tutkun ve meftun olmuşlardır. Ona göre bu eserin meşhur şerhlerinin en iyisi de hocası Adûdüddin el-İcî'nin bu ilmin zaruri ve hâcî olanlarını bir araya getiren şerhidir; çünkü bu şerh metnin inceliklerini *tahkik* edici ve hakikatlerini *tedkik* edici bir şekilde naslarını açıklamış (*tefsir*), onu *takrir* etmiş, maksatlarını tashih ederek müşkilâtını açmış (*keşf*), kapalı yönlerinin gizli taraflarına işaret etmiş, eşsiz incilerini ayıklamıştır, öyle ki onun bu kitabı baş üzerinde taşınır ve göze konulur olmaya layık bir mecmû' haline gelmiştir. Kirmânî, hocası İcî'nin şerhi hariç bu eserin on tane şerhinin daha kendisine ulaştığını ifade etmektedir. Bunların en meşhurları, şu şârihlere ait elden ele dolaşan yedi şerhtir: Kutbüddin Şîrâzî, Seyyid Rükneddin el-Mevsîlî, Cemâleddin el-Hillî, Zeyneddin el-Huncî, Şemseddin el-İsfahânî, Bedreddin et-Tüsterî ve Şemseddin el-Hatîbî. *es-Seb'atü's-seyyâre* diye nitelediği bu yedi şerhin hepsi de İcî şerhinden önce

¹⁶⁰⁰ Kirmânî, girişinde *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf* diye isimlendirdiği bu eserini müellif hayatıyken kaleme almaya başlamış ve Receb 757 (1356) yılında Dârüsselâm'da (Bağdat) tamamlamıştır. Kirmânî kendisinin de belirttiği üzere *el-Mevâkıf*'i ilk şerh eden kişidir. Bk. Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1684, 291a; nr. 1685, 2a-2b.

¹⁶⁰¹ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 3-4.

¹⁶⁰² Nitekim Kirmânî *Kevâşifü'l-burhâniye* adlı eserinde kelâm ilminin şer'î kaidelerin temeli ve dayanağı olduğunu, ondan yüksek bir ilim bulunmadığını, dinî ilimlerin ona dayandığını ve ondan istifade ettiğini, konuların en şerefliğini içerdiğinden dolayı kelâmın mevzu bakımından en şerefli, gaye bakımından en değerli ilim olduğunu söylemektedir. Çünkü dünya ve ahiret mutluluğunu kazanma ve kurtuluş buna bağlıdır ve kelâm ilmi, vardığı sonuçlara kesin bilgiler ve kat'î delillerle ulaşır (bk. Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1685, 1b).

teelif edilmiş olup, Kirmânî bu âlimlerin adlarını eserlerin yazılma sırasına ya da müelliflerinin vefatına göre değil, bunlardan alıntı yaparken gözeticeği sıraya göre zikrettiğini belirtmiştir.

Kirmânî, hocası İcî'nin şerhini bir defa doğrudan kendisine okuduğunu, başka bir defa ise bizzat ondan dinlediğini ve onun faydalı bilgilerinin (fevâid) nurlarının hüzmelerini imkânı ölçüsünde elde ettiğini belirtir. İcî'nin bu eseri İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine kaleme alınması ve bu eseri birebir takip etmesi itibarıyla onun bir şerhi olsa da Kirmânî onu "müstakil bir kitap olarak gördüğünü, başka bir metne bağımlı olması sebebiyle bir fer' olsa da onu bir "asil" olarak düşündüğünü ifade eder. Dahası ona göre bu eser, lafızlarının tamamı patikalarındaki zorluğunun hakkından gelecek, eşsiz incilerinin yüzlerindeki peçelerini kaldıracak bir şeyle çözümlemeye muhtaç olan bir "asil"dir. İşte, elde ettiği faydaları ortaya koymak ve eserdeki bu zorluğu gidermek maksadıyla onu şerh ve izah etmeye yöneldiğini ifade eden Kirmânî, bu eserde takip ettiği metodu da açıklar. O, İcî'nin şerhini araştırılan mevzuların özgüsü (arış), yedi ve diğer üç şerhte olanları ise ona atkı (argaç) yaptığını, şârihlerin üstatla uyduğu konularda bunları yorumsuz olarak zikredip geçtiğini, muhalif olunan yerlerde ise bunu söyleyen kişiye karşı çıkarak ilgili görüşün yetersizliği yönünde tevcihte bulunduğunu, fesat yönünü açıklayarak geçersiz kıldığını, sözünü eleştirmek suretiyle ona işaret ettiğini ve sonuç olarak kitap için takririne güvenilen, tahriri muteber olan sahih bir şerh ortaya koyduğunu söyler. Kitapta getirdiği tenkit ve reddiyelerin, yaptığı tahlil ve çözümlerinin yeteneği ölçüsünde olduğunu belirten Kirmânî'ye göre bunlardan amaç, tartışmaların faydasını çoğaltmak, mübâhase (ilmî tartışma) alanını genişletmek, zekâları bilemek, fikirleri keskinleştirmek, tevcihleri takrir etmek ve lafızları âdetâ bir muamma (*elğâz*) olan metnin muhtemel olduğu anlamları açıklamaktır. Kirmânî bu kitabının kendi içinde yararlı olduğu gibi, kendi dışında da faydalı olduğunu, onun müşkil lafızların muhtemel anlamlarını açıklamak için büyük bir düstur, önde gelen büyük âlimlerin tartışmalarının tevcihi hususunda doğru yolu gösteren cömert bir rehber, ilimlerin maksatlarını ortaya çıkarmak için bir kanun, metinlerden anlamları istinbat etmek için bir mizan" niteliğinde olduğunu söyler ve eserin ismi müsemmasına, lafzı mânasına muvafık olsun diye ona *en-Nukûd ve 'r-rudûd* adını verdiğini kaydeder.¹⁶⁰³

Giriş kısmından da açık bir şekilde anlaşıldığı üzere Kirmânî'nin bu şerhi daha çok İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı ile irtibatlıdır. Üzerine şerh yazdığı diğer birçok metin gibi onun İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına olan ilgisinin kaynağında da hocası Adûdüddin el-İcî bulunur. Kirmânî'nin ilim tahsil süreci ve sonrasında teelif ettiği eserler hoca-talebe ilişkisinin şerh yazım süreçlerine etkisini gösteren çarpıcı bir örnektir. Oğlu Takiyyüddîn Yahyâ İbnü'l-Kirmânî'nin (ö. 833/1430) bildirdiğine göre babası -henüz on yedi-on dokuz yaşlarındayken- Kirman'da bulunduğu sırada Adûdüddin el-İcî'nin *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhi kendisine ulaşınca, bu eserden bir nüsha yazarak onu Kirman âlimlerinden birine okumak istemiş, fakat susuzluğunu giderecek birisini bulamayınca tavsiye üzerine o zaman Şebânkâre'de bulunan İcî'nin yanına gitmiş ve ona mülâzemet etmiştir. On iki yıl

¹⁶⁰³ Kirmânî, *en-Nukûd ve 'r-rudûd*, I, 1-11.

boyunca İcî'ye öğrencilik yapan Kirmânî, onun *el-Muhtasar* şerhi de dahil birçok eserini bizzat kendisinden okumuştur.¹⁶⁰⁴ Kirmânî'nin kendisi de hem *en-Nukûd ve'r-rudûd*'da hem de ondan önce kaleme aldığı *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinde İcî'den okuduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim *el-Kevâşif*'in girişinde İcî'ya ait *el-Mevâkıf*'ın kelâm ilmine dair yazılan en güzel kitap olduğunu, ancak anlaşılması zor bir kitap olduğundan tam olarak anlaşılabilmesi için müelliften istifade edilmesi gerektiğini, bu amaçla İcî'ye gidip onun ders meclisine devam ettiğini, bu eseri bizzat ondan okuduğunu ve dinlediğini, böylece müelliften eserin anlaşılması zor olan bölümlerini izah eden birçok değerli notlar (*havâşî*) derlediğini söylemektedir.¹⁶⁰⁵ Kirmânî'nin telifatının çoğu şerh tarzı eserlerden oluşur ve bunların önemli kısmını uzun süre yanında bulunduğu İcî'nin eserleri üzerine yapmıştır. O, İcî'nin *Akâid-i Adudiyye*, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, onun ihtisarı mahiyetindeki *Cevâhirü'l-kelâm* ve belâgata dair *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye* gibi birçok eserini şerhetmiş, *Şerhu'l-Muhtasar*'ı üzerine metnin diğer şerhlerinden derlemeler yapmak suretiyle bir hâşiye yazmıştır. Yine hocasının hocası olan Kutbüddin el-Fâlî'nin *Takrîbü't-tefsîr* adlı *el-Keşşâf* muhtasarında Zemâşerî'ye yönelttiği eleştirileri cevaplamak üzere kaleme aldığı *Enmûzecü'l-Keşşâf* adlı eserinin girişinde bildirdiğine göre bu eserde yapacağı değerlendirmeleri de büyük ölçüde hocası İcî'nin ders meclisinden elde etmiştir.¹⁶⁰⁶ İcî'nin birçok eserinin ilk şârihi olan Kirmânî, bu şerhlerde onu “üstadım”, “üstâzü'l-küll fi'l-küll” (her şeyde herkesin hocası), “İslam âlimlerinin en faziletlisi”, “ümmetin ve dinin destekçisi (Adud)”, “üstâzü'l-beşer (insanlığın hocası)” ve “on birinci akıl” diye anmaktadır.¹⁶⁰⁷ Şiraz'dan ayrıldıktan sonra Irak, Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerine seyahatler yapan Kirmânî son olarak yerleştiği Bağdat'ta otuz sene telif ve tedrisle meşgul olmuştur. O, hocasının eserlerini sadece şerhetmekle kalmamış, bu eserleri Bağdat'ta tedris sürecine de dahil etmiş, başka eserlerin yanı sıra İcî'nin usul, kelâm ve belagat eserlerini de okutmuştur.¹⁶⁰⁸ Kirmânî'nin okuttuğu bu eserler arasında İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı da bulunur. Nitekim kendi hattı ile bu eseri yazan öğrencisi Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ahmed et-Tüsterî (ö. 812) İcî'nin şerhini ona okumuş, Kirmânî de kendisine icazet vermiştir.¹⁶⁰⁹ Yine oğlu Takiyyüddîn Yahyâ da başka birçok eserin yanı sıra hem İcî'nin *el-Muhtasar* şerhini hem de babasının *en-Nukûd ve'r-rudûd*'unu kendisinden dinlemiştir.¹⁶¹⁰ Görüldüğü üzere Kirmânî ile İcî arasındaki hoca-talebe

¹⁶⁰⁴ İbnü'l-Kirmânî, *Mecma'u'l-bahreyn*, Topkapı, III. Ahmed, nr. 402/1, vr. 1b; ayrıca bk. İbn Hacer, *ed-Dürer*, VI, 66.

¹⁶⁰⁵ Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1685, 1b-2b; ayrıca bk. Bilal Taşkın, Muhammed Emin Efe, “Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddin el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/1, (Mart 2022), s. 99.

¹⁶⁰⁶ Kirmânî, *Enmûzecü'l-Keşşâf*, thk. Seyyid Muhammed Selâm, Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2018, 57-61; ayrıca bk. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 72, 86, 121.

¹⁶⁰⁷ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 5; a.mlf., *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, trc. Mervener Yılmaz, Ankara: Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016, s. 20.

¹⁶⁰⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 260.

¹⁶⁰⁹ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, II, 444; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 198. İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ının Nasrullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tüsterî tarafından Ramazan 774 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası günümüze ulaşmıştır. İnternet ortamında ulaşılabilir olan nüshanın kütüphane kayıt bilgisi tespit edilememiştir. Çevrimiçi erişim için bk. (<https://www.alukah.net/sharia/0/105779/#ixzz795k1Ch3G>, erişim: 12.10.2021)

¹⁶¹⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 260.

ilişkisi, ondan aldığı dersler ve okuduğu eserler, dönemin medrese ağırlıklı eğitim sisteminin hoca-eser-talebe ilişkisi esasına dayalı yapısında onun ilmî kariyer ve gelişiminde, ileride okutacağı ve üzerine çalışma yapacağı eserleri seçmede merkezi ve büyük ölçüde belirleyici bir unsur olmuştur. Bu, dönemin eğitim sisteminin merkezinde müesseselerden ziyade hocanın bulunduğunu ve asıl belirleyici unsurun hoca-talebe arasındaki ferdî ilişki olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Burada eserin bazı özelliklerine temas etmemiz faydalı olacaktır. Zira Kirmânî'nin *en-Nukûd ve 'r-rudûd*'u *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe benzerine hiç rastlanmayan bir çalışma olarak ayrı bir yerde durmaktadır. Birçok biyografi yazarı Kirmânî'nin bu eserini İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ının bir şerhi olarak nitelendirmiştir. Mesela İbn Hacer, Kirmânî'nin hayatından bahsederken “onun İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ına bir şerhi vardır, onu *es-Seba'atü's-Seyyâre* diye isimlendirmiştir, çünkü onda yedi şerhi bir araya getirmiştir” demektedir. Süyûtî de muhtemelen onu takiben bu ifadeleri aynen tekrar etmiştir.¹⁶¹¹ Kadı İbn Şühbe ise bu kitabı şöyle tanıtmaktadır: “Onun İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine üç ciltlik bir şerhi vardır, onda şârihlerin ibarelerini bir remizle anlatır. (Bu eserde) *el-Kevâkibü's-Seba'* (yedi gezegen) diye isimlendirdiği kitabın yedi ünlü şerhini zikretti ve yine bu eserin gizli şerhlerinin üç tanesinden bahsetti, böylece onun kitabı on şerhi içerir hale geldi.”¹⁶¹² Eserin birçok yazmasının zahriyesinde de eserin doğrudan İbnü'l-Hâcib'in eserinin bir şerhi olduğunu ifade eden *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* ibaresi yer alır.¹⁶¹³ Buna mukabil Taşköprizâde bu eseri İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ının bir hâşiyesi olarak nitelendirmektedir.¹⁶¹⁴ Ayrıca eserin Süleymaniye Ktp., Lâleli, 718 numaralı nüshasının başında kaydedilen *Hâşiye Şerhi Muhtasari Müntehâ ilm-i usûl* şeklindeki isimlendirmede de onun bir hâşiye olduğu belirtilir.

Biyografik eserlerde ve bazı yazmalarında bu eser için kullanılan “*el-Muhtasar*'ın şerhi” nitelemesi kanaatimizce gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Kirmânî'nin bu eseri yukarıda aktardığımız girişinden de açıkça anlaşıldığı üzere doğrudan *el-Muhtasar* üzerine yazılan bir şerh olmaktan ziyade bu esere İcî'nin yazdığı şerh üzerine yapılmış bir hâşiyedir. Fakat hemen belirtmeliyiz ki bu eser, İcî'nin söz konusu şerhine Ebherî, Teftazânî ve Cürçânî gibi muhaşşileri tarafından yapılan hâşiyeler gibi de değildir. Dahası bu eser, sadece İcî şerhi üzerine yapılmış bir hâşiye olmayıp, bunun yanı sıra müellifin kendinden önceki on şerhten daha yararlanarak hazırladığı derleme niteliğinde bir çalışmadır. Kirmânî *en-Nukûd ve 'r-rudûd*'da İcî'nin şerhini esas almakla ve bir muhaşşî gibi onun ifadelerini açıklamakla birlikte, hâşiye yazmanın ötesine geçerek eser boyunca önceki şerhlerden pasajlar halinde çok sayıda nakilde bulunmuştur. Dolayısıyla eser bir yönüyle Kirmânî'nin İcî'nin şerhine yazdığı kendi şerh ve açıklamalarını içeren bir hâşiye mahiyetinde iken, bu haliyle çeşitli şerhlerden yaptığı seçmeleri bir araya getiren derleme bir kitap görünümündedir. Eser bu yönüyle literatürde “müntehabât” diye anılan çeşitli hacimlerdeki eserlerin içinden belirli

¹⁶¹¹ İbn Hacer, *ed-Dürer*, VI, 66; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 299.

¹⁶¹² Şühbe, *Tabakât*, III, 180; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 280.

¹⁶¹³ Örneğin bk. Süleymaniye Ktp., Âtuf Efendi, nr. 702.

¹⁶¹⁴ Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 167.

kısım veya konuların seçilmesiyle oluşturulan derleme eserlerle bazı ortak özelliklere sahipse de, tek bir metin etrafında önceki şerhlerinden derlenmiş, müellifin asıl metin olarak kabul ettiği bir şerhe yönelik kendi şerh/hâşiye tarzı açıklamalarıyla diğer şerhlerden zengin malzemeyi bir araya topladığı ve zaman zaman bunlara yönelik değerlendirmelerde bulunduğu bir çalışma olması hasebiyle şerh-hâşiye yazımının benzerine pek rastlanmayan değişik bir örneğini oluşturur. Geniş hacimli bir çalışma olan bu eser metin ve şerhteki tüm konuları kapsamaktadır.

Kirmânî mukaddime kısmından hemen sonra *el-Muhtasar*'ın çoğu şârihi gibi İcî'nin de şerhinde atladığı metnin başındaki kısa giriş cümlelerini de şerhetmiş ve akabinde İcî'nin ifadelerini açıklamaya başlamıştır. Eserde ne İbnü'l-Hâcib'in ne de İcî'nin metnine tam olarak yer verilir. Eser boyunca önce “kâle” denilerek *el-Muhtasar* metninden bir veya birkaç kelime verilir, sonra şerhe ihtiyaç duyulan yerlerde “kavlühû” denilerek İcî'nin açıklamaları aktarılır, ardından bunlar şerhedilir. Kirmânî İcî'nin kelime ve cümlelerini izaha “kavlühû” ifadesiyle başlarsa da bu ifadeyi eserden şerhetmek istediği yerin başından bir veya birkaç kelime için kullanmış, aynı cümle veya paragrafla ilgili geri kalan ifadelerini küçük parçalar halinde kelime kelime şerhetmiştir. Müellif eserde *el-Muhtasar*'ın diğer şerhlerinde olduğu üzere esas aldığı metnin muhteva ve ifade akışını kesintisiz biçimde takip etmek yerine tıpkı İcî'nin diğer muhaşşileri gibi şerhin belirli noktaları üzerinde durarak, onun kapalı ve anlaşılması güç ifadelerini açıklamıştır. İcî şerhinden seçilmiş bölümü şerhetmeyi bitirince, belli bir metoda bağlı kalmadan önceki on şârihin eserlerinden bu kısım ile ilgili sözlerini, İcî ile aynı görüşte olsalar bile aktarmaya geçer. Eserin asıl hacimli tarafını oluşturan önceki şerhlerden seçilmiş bölümlerin yer aldığı bu alıntılar kısmında özellikle “es-Seb'atü's-seyyâre” diye isimlendirdiği en meşhur yedi şerhten derlediği seçmeleri aynı kısım altında peş peşe verir. Alıntının başında paragrafın kime ait olduğunu belirtir, bu yedi şârihe meşhur isimleriyle kısaca Kutbî, Seyyid, Hillî, Huncî, İsfahânî ve Hatîbî şeklinde işaret eder. Yaptığı nakillerde de bu sırayı gözetir ve bu yedi şerhten aynı yerde bazen hepsinden bazen ise bir kısmından faydalı bulduğu yerleri çoğu kez birebir aktarır. Bunlar arasında en fazla Şîrâzî şerhinden pasajlar aktarır ve çoğu konuda şârihlerin sözlerine onun takrirleriyle başlar. Diğer üç şerhten yaptığı alıntılarda ise isim zikretmeden “kîle” veya “ve mine's-şârihin” demekle yetinir. Bu üç şerhten çok fazla nakilde bulunmaz, bunlardan yaptığı nakilleri de daima konunun sonunda verir. Eserde ayrıca Sirâceddin el-Urmevî'nin *Tahsîlü'l-Mahsûl*'de “li-kâil en-yekûl” vb. ifadelerle dile getirdiği itirazların (*kâilât*) çoğunu zikrettiğini ve el-İmâm'ı (Fahredden Râzî'yi) desteklemek üzere onları cevaplandırdığını belirtir.¹⁶¹⁵ Kirmânî aktarımların ardından sıklıkla kendi görüş ve açıklamalarına da yer vermiş, şârihlere yönelik itiraz ve tenkitte bulunmuş ve bu tartışmalarda hocası İcî'ye destek çıkmıştır. Eserde müellifin kendi ifadeleri ile şârihlerin ifadeleri pek çok yerde iç içe geçmiş olup, Kirmânî ve diğer şârihlere ait kısımları parantez veya renk farklılığı gibi ayırt edici bir vasıta kullanmadan ayırtırmak her zaman kolay değildir. Bununla birlikte eserin bu yapısı aynı ifade veya

¹⁶¹⁵ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, I, 12.

meselenin farklı şârihler tarafından nasıl şerhedildiğini görme ve mukayese yapma imkânı vermektedir. Diğer bir ifadeyle kitabın derleme yapısı sayesinde, *el-Muhtasar*'ın neredeyse her cümlesi, paragrafı veya konusuna dair şârihlerin açıklamalarını peş peşe görme fırsatı bulunur ve bu durum, hem ana metni daha iyi anlama hem de aynı metne farklı kişiler tarafından yapılan şerhleri karşılaştırma ve değerlendirme imkânı sunmaktadır. Fakat bu durum *el-Muhtasar* üzerine gerçekleştirilen çalışmalar arasında belki de en kapsamlısı olan eserde sıkça tekrarların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Îcî'nin *el-Muhtasar* şerhi asıl metinle bir bütünlük içinde olduğundan Kirmânî, bu şerhi asıl metin, müstakil bir kitap gibi düşünerek onu şerh ve tahşiye etme ihtiyacı duymuştur. Îcî'nin şerhine yazılan ilk hâşiye olma özelliğine sahip bu eseri diğer hâşiyeler arasında değerli kılan en önemli özelliği, müellifinin Îcî'ye uzun yıllar talebelik ederek bu eseri bizzat ondan okumuş olması ve böylece hocasının eserinde ele aldığı konularla ilgili yaptığı açıklamalarındaki meramından yeterince haberdar olmasıdır. Îcî'nin hem öğrencisi hem de şerhini ilk tahşiye eden kişi olması itibarıyla Kirmânî'nin kendinden sonra yazılan hâşiyelere kaynaklık ettiği ve onlar üzerinde belli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu etkinin boyutunun ayrıca araştırılması gerekmektedir. Eserin en önemli tarafı Kirmânî'nin Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ına yönelik yaptığı kendi özgün katkılarını içeren şerh ve açıklamalardır. Bu önemine binaen iki öğrencisi Ebü'l-Feth Nasrullah et-Tüsterî ve oğlu Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî, *en-Nukûd ve'r-Rudûd*'un Îcî şerhiyle ilgili bu kısımlarını seçerek diğer şârihlere ait kısımları ayıklamak suretiyle onu ihtisar etmişlerdir.¹⁶¹⁶ Yine Bahâeddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Meşhedî (ö. 889/1484) de *el-Muhtasar*'a yazdığı şerh dışında ayrıca Kirmânî'nin bu eserinden Îcî şerhiyle ilgili olan kısımları *Telhîsu'l-maksûd* adıyla ihtisar etmiştir.¹⁶¹⁷ Böylece eserin hacmini küçültmek ve tekrarlardan arındırmak suretiyle sıkıcılığını gidermiş ve özellikle Îcî şerhinin tedrisiyle uğraşanlar için önemli buldukları bu açıklamalardan istifade kolaylığı sağlamışlardır.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına özel bir ilgisi olduğu anlaşılan Sübkî ailesinin dört ferdi bu esere şerh yazmıştır: Baba Takıyyüddin es-Sübkî, iki oğlu Bahâuddin Ahmed ve Tâceddin Abdülvehhâb ve amcasının torunu Muhammed b. Abdülber es-Sübkî. Hocaları arasında *el-Muhtasar* literatüründe yeri bulunan İbn Dakîkû'l-îd ve Ca'berî gibi isimlerin de bulunduğu Takıyyüddin es-Sübkî, bu eseri şerhe başlamış, başından ve mantıkla ilgili bölümünden az bir kısmını şerhetmiştir.¹⁶¹⁸ İbn Abdülber es-Sübkî şerhini İbn Kadî Şühbe'ye göre bitirmiş, fakat temize çekmemiş, İbn Hacer'e göre ise yarım kalmış, tamamlayamamıştır.¹⁶¹⁹ Bahâuddin Sübkî geniş bir şerh olarak tasarladığı eserinin sadece bir cildini yazabilmiştir. Tâceddin es-Sübkî ise İbnü'l-

¹⁶¹⁶ Nasrullah et-Tüsterî - Muhibbüddin Ahmed et-Tüsterî, *Muhtasaru'n-Nukûd ve'r-rudûd*, s. 2-3.

¹⁶¹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 180.

¹⁶¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, X, 307; *Muhtasar*'ın Takıyyüddin es-Sübkî'nin kendi el yazısıyla icazet kaydı bulunan hicri 725 tarihli bir nüshası Kahire'deki el-Hizânetü'l-Teymüriyye'de (nr. 104) kayıtlıdır. Bk. *Fihrisu Hizâneti'l-Teymüriyye*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, 1950/1369, IV, 181.

¹⁶¹⁹ Şühbe, *Tabakât*, III, 127-129; İbn Hacer, *İnbâ*, I, 123; a.mlf., *ed-Dürer*, V, 238.

Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına biri ta'lika diğeri şerh iki çalışma yapmıştır. Bunlardan *Ref'u'l-hâcib* adlı şerhi günümüze ulaşmış olup matbudur. *Ref'u'l-hâcib* ve *Men'u'l-mevâni* adlı eserlerinde *et-Ta'lik/a* adıyla atıf yaptığı¹⁶²⁰ diğer çalışmasının günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Yine *Ref'u'l-hâcib*'de "eş-Şerhü'l-kebîr" (*fî şerhine'l-kebîr*) diyerek atıf yaptığı eser de bu olmalıdır.¹⁶²¹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*'i yazmaya 758 yılında yaklaşık otuz yaşındayken başlamış ve 23 Rebûlâhîr 759 (4 Nisan 1358) tarihinde Dimaşk'ta müderrislik ve kadılık yaptığı dönemde tamamlamıştır.¹⁶²² Eserin yazımı yaklaşık bir sene dört ay sürmüştür. Sübkî *el-Muhtasar* şerhinde daha önce babasının bu esere *Ref'u'l-hâcib* adıyla yazmaya başlayıp yarım bıraktığı şerhindeki adlandırmasını kullanmıştır.¹⁶²³

Sübkî, fıkıh usulü alanında önce Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ına babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin yazmaya başlayıp yarım bıraktığı *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerine iki ayrı çalışma yapmıştır. Peki *el-Minhâc*'a yazdığı şerhten ve *el-Muhtasar* üzerine bir ta'lika kaleme aldıktan sonra bu alanda aynı esere *Ref'u'l-hâcib* adlı şerhini yazmaya Sübkî'yi iten şey nedir? Anlaşılan, Sübkî'nin İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını şerhetme niyeti, *el-İbhâc*'da kendisini açığa vuran daha önceki bir ilgiye dayanmaktadır. Sübkî, *el-Minhâc* şerhinde İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ını da kaynak olarak kullanmış ve son derece övgüye değer bir eser olarak gördüğü bu eser üzerine geniş hacimli, bu ilmin tüm konularını kapsayacak şekilde bir şerh yazma isteğini eserinin sonunda açıkça ifade etmiştir.¹⁶²⁴ Sübkî, *el-İbhâc*'ı tamamladıktan altı yıl sonra yazmaya başladığı *Ref'u'l-hâcib*'in girişinde ise, berâat-i istihlâl sanatını kullanarak eserin içeriğine kısaca işaret ettikten sonra, *el-Muhtasar* üzerine bir *Ta'lik* yazdığını, bu eserinin hacimli ve geniş kapsamlı bir kitap, harikalar harikası, bulduğunu toplayıp yığan bir fihrist olduğunu, usul alanında yazılmış olan kitaplardan cins ve tür bakımından daha üstün olduğunu, onda bu ilme ait kitapların ihtiva ettiği konuların çoğunu topladığını, hakkında fikir yürüttüğü konuları koyduğunu, kendi şahsi görüşlerine yer verdiğini ve bunları savunduğunu, tercihlerini izah ettiğini belirtmektedir. Ne var ki bu eserinde *Muhtasar*'da geçen tüm konuları ele almadığını, şayet bu hususları açık bir şekilde koymuş olsaydı tekrar bakmaya gerek kalmayacağını ifade etmektedir.¹⁶²⁵

Bu ifadelerden Sübkî'nin bu kitabında sadece *el-Muhtasar*'da bulunan konuları işlemediği, bunun yanında onun değinmediği fıkıh usulüyle ilgili başka meselelere de yer verdiği anlaşılır. Nitekim esere yönelik atıflarından da onun *Ref'u'l-hâcib*'den daha geniş ve kapsamlı bir çalışma olduğu anlaşılır. Zira *Ref'u'l-hâcib*'in birçok yerinde konuyu uzun boylu izaha gitmek yerine okuyucuyu daha fazla ayrıntı için *Şerhu'l-Minhâc*'ının yanı sıra *et-Ta'lika* adlı eserine havale

¹⁶²⁰ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 230, 490, II, 154, IV, 70, 167, 170, 192, 209.

¹⁶²¹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 410, 417.

¹⁶²² Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 647.

¹⁶²³ Sübkî, *Tabakât*, X, 307.

¹⁶²⁴ Takıyyüddîn - Tâceddîn Sübkî, *el-İbhâc*, VII, 296, neşredenin girişi, I, 336.

¹⁶²⁵ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 230.

eder.¹⁶²⁶ Fakat kapsamlı bir çalışma olmasına rağmen, *el-Muhtasar*'daki konuların tamamı bu eserde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu eser müellifin *Ref'u'l-hâcib*'den önce kaleme aldığı *el-İbhâc*'ın sonunda *el-Muhtasar* üzerine yazmayı vaat ettiği şerh değildir. Böyle olunca *el-Muhtasar*'ı yeniden oldukça muhtasar bir şekilde şerhetmeye başladığını belirten Sübkî, kitapta yer alan konuların tümünü anlattığını, bu arada bazı ilaveler yaptığını ve bu eserin bir benzerinin ancak kendisi gibi bir eser olabileceğini söyleyerek kendi kitabını metheder. Daha sonra kitabını yazarken istifade ettiği kaynaklarını beyan sadedinde elli beşten fazla fıkıh usulü ve hilâfiyat türü eserin adını zikreder. Usul literatürüyle ilgili bu listedeki iki eser hakkında özellikle yorum yapar. Her ikisi de son derece ünlü iki Şâfiî âlim tarafından yazılmışlardır. Bunlardan ilki Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı meşhur eseridir. Ona göre bu eserin Şâfiîler'in iftihar edecekleri eserlerden biri olmasına rağmen bu çevreden hiç kimsenin onu şerhetmeye istekli olmaması garipsenecek bir durumdur. Bilindiği üzere bu esere hep Mâlikî âlimler şerh yazmışlardır. Sübkî'nin hakkında özel yorum yaptığı diğer eser, Sem'ânî'nin *Kavâti 'u'l-edille*'sidir. Sübkî, çokça alıntı yaptığı bu eseri “Şâfiîlere ait en faydalı ve en değerli usul kitabı” olarak tavsif etmiştir. Sübkî şerhinde takip edeceği yönteme de işaret etmektedir. O, bu eseri fûrû-i fıkha ait meselelerle ve fevâidle doldurduğunu, kendisinin *et-Ta'lika*'sından ve başka eserlerden konular eklediğini, usulde bilhassa Şâfiî mezhebinin ve ashabının görüşlerini açıkladığını, muhaliflerin görüşlerine yer verdiğini, bunun yanında usul kaidelerinin fer'î meselelere uygulanışını gösterdiğini (*tahrîcû'l-fûrû' ale'l-usûl*),¹⁶²⁷ ayrıca ihtiyaç duyulan yerlerde hadis, fıkıh ve hilâfiyat kitaplarından örnekler zikretmeye özen gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁶²⁸

Sübkî pek çok alanda sahip olduğu birikimini eserlerine yansıtmıştır. Diğer şârihlerin eserleriyle mukayese edildiğinde onun *el-Muhtasar* şerhi fûrû-i fıkıh meselelerine en fazla yer verilen şerhlerin başında gelmektedir. Eserde fikhî konular Şâfiî mezhebine göre açıklanmıştır. Sübkî, bu eserinde hadis alanındaki yetkinliğini de göstermiştir. *Ref'u'l-hâcib*'in girişinde açıkça ifade ettiği üzere eserinde hadis tahrîci yapmış, hadisleri bu ilmin kurallarına göre metin ve rivayet açısından incelemiş, rivayetlerin sıhhat ve zayıflığı konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur. *el-Muhtasar*'ın en kapsamlı şerhlerinden olan *Ref'u'l-hâcib*'in en önemli taraflarından biri müellifin kaynaklarının neler olduğunu takip etme imkânını sunmasıdır. Sübkî sıklıkla yaptığı atıflarında, diğer pek çok şârihin aksine, yazar veya eser adını vermeye özen göstermektedir. Ulema ailesine mensup biri olarak onun büyük bir kütüphaneden yararlanma imkânının bulunması *Ref'u'l-hâcib*'de zengin bir kaynak kullanmasını sağlamıştır. Bu sayede eser, kitapları günümüze kadar ulaşmayan birçok usulcünün görüşlerini, o dönem için ileri sürülen fakat daha sonra bir şekilde kaybolan bazı fikirleri bugüne ulaştırmıştır. Mesela Ebû Bekîr es-Sayrafî, Ebû'l-Velîd en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâfiî ve Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine yazdığı şerhler günümüze

¹⁶²⁶ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 230, IV, 167,170, 192.

¹⁶²⁷ Süfyan b. Süleym b. Mûsâ'id, eserin bu yönüyle ilgili *Tahrîcû'l-Usûl ale'l-Fûrû' min Kitâbi Ref'i'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* adında bir doktora tez çalışması yapmıştır (Câmiatü'l-İslâmiyye, 1436/2016).

¹⁶²⁸ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 238-239.

kadar ulaşmadığı halde bu eserlerden bazı alıntılar *Ref'u'l-hâcib* vasıtasıyla bugüne gelmiştir. Ayrıca eserde yer yer babasının¹⁶²⁹ ve kardeşinin¹⁶³⁰ görüşlerini nakletmesi bir kısmının sözlü olarak aktarıldığı bu görüşlere ulaşma imkânı vermesi açısından önemlidir. Eser bu yönüyle diğer şerhlerde geçmeyen önemli bilgiler ihtiva eder. Mukaddimedeki açıklamalara göre eserin başlıca kaynakları arasında *el-Muhtasar*'ın kendinden önceki şârihleri de yer almaktadır. Nitekim şerh boyunca yaptığı atıf ve alıntılardan da anlaşıldığı üzere özellikle Şîrâzî,¹⁶³¹ Hillî,¹⁶³² Tüsterî,¹⁶³³ İsfahânî¹⁶³⁴ ve İcî¹⁶³⁵ gibi şârihlerden çokça istifade etmiştir. Şerhinde sık sık tercihlerde bulunan Sübkî'nin pek çok konuda diğer şârihlerden daha ayrıntılı açıklamalar yaptığı ve birçok yerde İbnü'l-Hâcib'i eleştirerek alternatif görüşler öne sürdüğü görülmektedir.

Sübkî'nin çağdaşı *el-Muhtasar*'ın Hanefî şârihi Bâbertî de eserine bir mukaddime ile başlar ve burada telif sebebine işaret eder. O, bu mukaddimede hamdele ve salveleden sonra ilk olarak fıkıh usulü ilminin önemini vurgular ve bu ilmi, “seçkin kişilerin kendine yöneldiği, önceki ve sonraki tahsil erbabının öğrenmek için rağbet ettikleri, şeriat ilmine dair delillerin en büyüğü olan fıkıhın asıllarını araştıran bir ilim” olarak tanıtır. Ardından Hanefîler'in bu ilim dalında öncülük ve üstünlüğüne dikkat çeker ve usul ilmini ilk *tedvin* edip satırlara dökenlerin (*tastir*) Hanefîler'in ilk nesilleri olduğunu, aynı şekilde bu ilmin *tahrir* ve *takriri* konusundaki önceliğin de yine sonraki nesil Hanefîlere ait olduğunu iddia eder. Ona göre diğerleri sadece onların ayak izlerini takip etmişler ve kalemlerinin uçlarından dökülenleri toplamışlardır. Bâbertî, sözlerinin devamında Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi Hanefîler dışındaki bazı usulcülerin isimlerine ve eserlerine değinir. “Muhakkik bir imâm” olarak andığı Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı telif ettiğini ve bu eserinde hüküm ve gerekçelere (ilel) dair ince düşünceleri biraraya getirdiğini, fakat eseri muhkem hale getirme (*ihkâm*) ve ayıklama işleminde (*tehzîb*) yeteri kadar çaba sarfetmediğini; “müdekkik bir imâm” olan İbnü'l-Hâcib'in bu eseri neredeyse anlaşılmayacak şekilde ihtisar ettiğini ve yanılgı sahiplerine (zevî'l-evhâm) hoş gelecek garip bir şey meydana getirdiğini; seçkin ve gayet zeki bir âlim olan Beyzâvî'nin ise *el-Minhâc*'ı telif ettiğini ve bu eseri her tarafı aydınlatan “parlak bir kandil gibi” yaptığını belirtir. Bâbertî, ismi geçen usulcülerin yaptıkları bu işte çok iyi olduklarını belirttikten sonra şöyle devam etmektedir:

“Fakat bunlar arkadaşlarımızı (*ashâbünâ*) hedefe koyarak atmaya başladılar (eleştirdiler) ve bu işte gidebildikleri kadar ileri gittiler. Öyle ki, onların yakın ve sahih te'villerini uzak te'villerden saydılar, şayet onları uzak bulmuş olsalardı o te'villerin iptali talebine kadar varacaklardı. Şârihleri de bu hususta onları izlemiş ve kınama şarabından kadehlerini doldurmuşlardır. Bana gelince, ben *el-Muhtasar*'ı tenkit etmek için kolları savadım ve bununla da zeki kimseleri ashâbın meziyetleri

¹⁶²⁹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 420, III, 377, IV, 150, 152, 153.

¹⁶³⁰ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 17-18, 405.

¹⁶³¹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 410, III, 336, IV, 485-486; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 311, V, 16.

¹⁶³² Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 410; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 169-170.

¹⁶³³ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 654, III, 387-388, 504; krş. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 255, III, 1137, 1206.

¹⁶³⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 366, IV, 319; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 350, III, 95.

¹⁶³⁵ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 350, III, 237, 249-251, 271, 398, 449, IV, 20, 59; İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 430, III, 14, 25, 40, 146.

konusunda gafil oldukları, yoldan saparak öz olduğu halde kabuğuna terk ettikleri (asla taalluk ettiği halde önemsiz gördükleri) hususlarda uyarmak istedim.”

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Bâbertî şerhini, *el-Muhtasar*’ı tenkit etmek üzere kaleme almıştır. Onu bu esere tenkidî bir şerh yazmaya sevkeden başka nedenler bulunmakla beraber esas olarak bazı mütekellim usulcülerin Hanefî çevreye yönelik tenkitleri, onların Hanefîler’in naslarla ilgili yaptığı sahih ve yakın te’villeri uzak te’viller nevinden saymaları etken bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle Bâbertî’nin bu kitabı yazmaktaki temel amacı, Âmidî’nin *el-İhkâm*’daki, İbnü’l-Hâcib’in *el-Muhtasar*’daki ve Beyzâvî’nin *el-Minhâc*’daki Hanefîler’e yönelik tavırlarını dikkate alarak *el-Muhtasar*’ı tenkit süzgecinden geçirmek, Hanefîler’e yapılan haksız tenkitleri cevaplandırmak ve böylece Hanefî çevreye yönelik bu tavırların özellikle bilgisi az ve bu konularda yetersiz olan kimseleri olumsuz yönde etkilemesini önlemektir. Dolayısıyla yukarıdaki ifadelerden bu eserin şerhettiği metni açıklayıp onu anlaşılır kılmaktan öte kendi mezhep usulüne yapılan itirazları bertaraf etmeye yönelik savunma amaçlı bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan bu eserin yazılış amacını, Bâbertî’nin içinde yaşadığı ilmî ortamdan ve çevreden bağımsız olarak ele almamak icab eder. Onun İbnü’l-Hâcib’in metnini tenkidî şerhe girişmesinde, tenkitçi bir fikir yapısına sahip olması yanında Hanefî olmasının da etkisi büyüktür. Bunda yaşadığı Memlûk ilim muhitinin de etkisi olduğu düşünülebilir. Zira Bâbertî hayatının büyük bir kısmını *el-Muhtasar* literatürünün gelişimi açısından önemli bir merkez olan Memlûk idaresi altındaki Kahire’de geçirmiş ve genel olarak eserlerini burada telif etmiştir. Çok mezhepli bir toplum ve devlet yapısına sahip olan Memlûkler dönemi Mısır ortamında, Şâfiî mezhebinin yaygınlığına karşı Hanefîler azınlıkta idiler. Bu bakımdan bu dönemde yaşamış Hanefî fukahasını ilgilendiren önemli konulardan biri, Hanefî mezhebinin azınlıkta olduğu bu bölgede mezhebi savunmak olmuştur ve bu savunma diğer mezheplerden çok çoğunluğu oluşturan Şâfiîler’e karşı yapılmıştır. Başka bir deyişle Mısır’da Hanefîlerin azınlıkta olması, Hanefîliğe daha sıkı bağlanmalarına etki etmiş ve devamlı bir mezhep savunusuna zorlamış gözükmektedir. Bu husus özellikle Memlûkler’in ilk iki asrında yaşamış Hanefî fakihleri daha çok meşgul etmiştir. Nitekim hepsi de VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış olan Memlûklü Hanefî âlimlerinden Necmeddin et-Tarsusî (ö. 758/1357), Siraceddin Ömer el-Gaznevî (ö. 773/1372) ve Bâbertî gibi isimler, mezhebi savunma kaygısı taşıyan yahut azınlıkta oldukları bu coğrafyada müntesiplerinin mezhebe bağlılığını takviye amacını güden çeşitli eserler kaleme almışlardır.¹⁶³⁶ Örneğin Bâbertî, *en-Nüketu’z-zarîfe fî tercîhi mezhebi Ebî Hanîfe* adlı risalesini böyle bir amaca mâtuf olarak kaleme almıştır. Müellif bu risalesinde Ebû Hanîfe ve mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünü dile getirmiş, halkın niçin bu mezhebi tercih etmesi gerektiğini neredeyse mezhep taassubu derecesinde savunmuş, Şâfiî mezhebine karşı tenkitler

¹⁶³⁶ Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022), s. 76.

yönelmiştir.¹⁶³⁷ Bu risale, ister Şâfiî mezhebine karşı Hanefî mezhebini savunma amacıyla, isterse de aynı mezhebin kendi içindeki ictihad ve taklit tartışmaları bağlamında yazılmış olsun,¹⁶³⁸ esasen mezhep müdafaası için yazılan eserlerdeki tipik propaganda özelliklerini taşımaktadır. Bu tarz eserler genellikle kendi mezhebini abartılı savunma ve üstün gösterme, karşı tarafı mübalağalı şekilde tenkit etme ve getirilen delillerin çoğu durumda ilmî olmaktan çok vehmî olması yönleriyle öne çıkarlar.¹⁶³⁹ Bu tür eserlerde mezhebi savunma ve üstün kılma çabası ön planda olduğundan, ihtilafli konularda görüşlerden birini diğerine tercih etmede çoğu kez objektif kriterlerden ziyade subjektif değerlendirmelerden hareket edilir ve müellifin tarafgir bakış açısı ve tutumu dikkati çeker. Bâbertî'nin, namaz kılarken rükûda ellerin kaldırılmasının caiz olmadığı konusunda yazdığı *Risâle fi*

¹⁶³⁷ *er-Rudûd ve'n-nukûd ve'n-nukûd*'dan yaklaşık üç yıl sonra, 776 (1374) senesinde telif ettiği bu risalesinde Bâbertî, yaşadığı dönemde, Ebû Hanîfe'nin Buhârî'deki hadisleri bilmediği ve hadislere muhalifet ettiği şeklinde bir iddia yayıldığını ve bu iddia karşısında bazı arkadaşlarının, Hanefî mezhebine mensup bağlılığı zayıf kimselerin imamlarına olan inançlarını güçlendirecek, birçok ülkedeki insanların onun görüşlerine ihtiyaç duyduğunu bildirecek bir risale yazması yönündeki talepleri üzerine bu risaleyi yazdığını anlatır. Müellif, bir mukaddime, bir maksat ve bir hâtime olacak şekilde tertip ettiği risalenin dîbâcesinde, Ebû Hanîfe'yi "müctehidlerin en önde geleni" diye tanıtır ve kendisini Ebû Hanîfe'ye "taassupla" (sıkı sıkıya) bağlı olacak şekilde yarattığı ve Hanefî âlimlerin yoluna irşad ettiği için Allah'a hamdeder. Mukaddime kısmında, üstün bir fakih ve bir müctehid olarak Ebû Hanîfe'nin ictihadının taklidinde diğer müctehitlerden daha öncelikli olduğunu ve diğerlerine tercih edilmesi gerektiğini savunur. Ebû Hanîfe'nin taklit edilmesi gerektiğine dair olan ikinci bölümde, Şâfiî'ye kıyasla Ebû Hanîfe'nin kamu yararını gözeten, halkın işlerini kolaylaştırıcı çözümler sunan, Kur'an ve Sünnete en uygun hükümler veren bir müctehid olduğunu on altı mesele üzerinden göstermeye çalışır. Bâbertî sıraladığı örnekler üzerinden Hanefî mezhebi yerine Şâfiî mezhebinin uygulanması halinde gerek devlet yönetiminde ve yargıda gerekse halkın gündelik hayatında ortaya çıkabilecek mahzurlara dikkat çeker ve niçin Hanefî mezhebinin taklit edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Hatime kısmında ise dönemin Memlûk sultanına hitap ederek takrir ettiği meseleler ışığında Hanefî mezhebine uymanın ve bu mezhebin devlette daha etkin bir şekilde temsil edilmesinin gerekliliğini dile getirir. Bâbertî'nin bu risalesinin metni ve tercümesi için bk. M. Sadi Çöğenli, "Bâbertî ve 'en-Nüketü'z-Zerife fi Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife" Adındaki Risalesi", *Ekmeliüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddin Bâbertî Sempozyumu*, ed: Selçuk Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 281-302; Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarife fi Tercih-i Mezhebi Ebi Hanife' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), s. 71-93.

¹⁶³⁸ Risalenin Türkçe çevirisini yapan İnanır, bazı gerekçelere dayanarak esere konu olan tartışmanın mezhepler arasında değil, aynı mezhebin kendi içindeki ictihad ve taklid taraftarı arasında yaşandığını iddia eder. Ona göre Ebû Hanîfe hakkındaki söz konusu iddiaların Şâfiîler'ce dile getirilen klasik iddialar olması nedeniyle ilk bakışta bu risalenin Şâfiîler'e karşı mezhebi savunma amacına mâtuf olduğu zannedilebilirse de, tartışma aslında taklit taraftarı Bâbertî ile ictihad ve ittibâ taraftarı İbn Ebû'l-İzz (ö. 792/1390) gibi Hanefî fakihler arasındadır. Esere reddiye Şâfiî birisinin değil de İbn Ebû'l-İzz gibi Hanefî bir fakihin yazması bu iddiayı güçlendirmektedir. Ayrıca İbn Ebû'l-İzz'in 776 (1374) yılında Mısır Hanefî kadılığına atanmasıyla Bâbertî'nin aynı yılın sonlarında risalesini yazdığı dikkate alındığında, İbn Ebû'l-İzz'in tartışmanın taraflarından biri olduğu anlaşılmaktadır (bk. İnanır, "Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarife fi Tercih-i Mezhebi Ebi Hanife' Adlı Risalesi", s. 72-73). Başoğlu ise tıpkı çağdaşları Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* ve Gaznevî'nin *el-Gurretü'l-münife*'sinde olduğu gibi, Bâbertî'nin bu risâlesinin de mezhebi savunma kaygısı taşıdığını ifade eder. O, Bâbertî'nin bu eserinin Selçuklar döneminde doğu İslam dünyasında mezhebi savunma amaçlı yazılan menakıp türü eserleri andırdığını ve bu tür eserlerdeki tipik propaganda özelliklerini taşıdığını kaydeder (bk. Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", s. 76-77). Bu esere *el-İttibâ'* adıyla bir reddiye yazan çağdaşı İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî, Bâbertî'nin zikrettiği on altı meselede sadece Şâfiî'yi hedef almasından yola çıkarak bu risalesini sanki Şâfiî mezhebine karşı yazmış olduğu sonucuna varır. Müellifle aynı dönemde yaşamış ve ona reddiye yazmış biri olarak İbn Ebû'l-İzz'in bu izlenimi, eserin mezhebi savunma amaçlı yazıldığı görüşünü destekler mahiyettedir (bk. İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed Ataullah Hanif - Asım b. Abdullah el-Karyutî, Amman: Âlemü'l-Kütüb, 1405, s. 29, 55). İnanır, konuya ilişkin başka bir makalesinde ise aynı iddiaları tekrar etmekle birlikte, İbn Ebû'l-İzz'in görüşlerine de atıf yaparak bu dönem Memlûk Devleti'nde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında da bir mücadele olduğunu, dolayısıyla bu dönemde hem mezheplerin kendi içinde hem de diğer mezheplerle arasında yoğun tartışmaların yaşandığını söyler (bk. "İbn Ebû'l-İzz'in 'İttibâ' Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *GÜİFD*, 2013, c. 1, sy. 2 (2013), s. 230, 251, 256).

¹⁶³⁹ Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", s. 77.

ademi cevâzi ref'i'l-yedeyn fi'r-rukû' adlı risalesi de yukarıda bahsedilen türden bir mülâhazanın ürünüdür. Müellif, bu risalesinde de Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü savunur ve bu meselede onun görüşünü tercih etmenin daha uygun ve isabetli olacağını belirtir.¹⁶⁴⁰ Bâbertî'nin Hanefî kimliğini, Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine olan sıkı bağlılığını, bu iki risalesi dışında mezhebin temel metinlerine yazdığı diğer çalışmalarından da görmek mümkündür. Dolayısıyla gerek bu iki risalesi gerekse *el-Muhtasar* şerhindeki yaklaşımı dikkate alındığında, bir Hanefî âlimi olarak Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'in eseriyle şerh düzeyinde ilgilinmesinin gerisinde, daha önce bu esere şerh yazan hocası İsfahânî'nin tesirinin yanında, bulunduğu bu çevrenin etkisinin yattığı anlaşılr. Diğer bir ifadeyle kendinden önceki pek çok şârihten farklı olarak Bâbertî'nin Şâfiî-Eş'arî muhitin hâkim olduğu bir çevrede *el-Muhtasar*'a eleştirel bir şerh yazmaya girişmesi, İbnü'l-Hâcib'le farklı kelâmî ve fikhî-usulî mezhepten, kendisinin Hanefîliğe sık sıkıya bağlılığından ve yaşadığı Memlûk dönemi Kahire'deki ilmî muhitten kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim eserinin başında fıkıh usulünü ilk tedvin eden ve bu ilimde ilk eser yazanların Hanefîler olduğunu iddia ederek Hanefîler'i bu alandaki yarışın galibi olarak takdim etmesi, yine fıkıh usulünü tahrir ve takrir konusunda da önceliğin bu çevreye mensup ulemaya mahsus olduğunu, diğerlerinin ise bu konuda Hanefîler'in "ayak izlerini takip ettiklerini ve onların kalemlerinden dökülenleri topladıklarını" belirtmesi bu mezhep tarafgirliğinin bir yansımasıdır. Diğer taraftan Bâbertî'nin *el-Muhtasar* şerhinin sonunda, bu kitapta aklına geldiği kadarıyla bin iki yüz seksen itiraz getirdiğini ve bununla da "acem ulemasının kadrini ve onların iftihar vesilesi olacak meziyetlerini eksiltip alçaltan ve onlardan bu kitaba şerh yazanların bilgisinin değerini azaltan boşboğaz ve geveze kimselerin bilgisizliklerini ortaya koymak istediğini" belirtmesi,¹⁶⁴¹ onu bu eseri yazmaya sevkeden farklı saiklerin de etken olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

Bu kapsamda değinilecek son bir husus da Bâbertî'nin eserinin girişinde Hanefîler'i eleştirenler arasında İbnü'l-Hâcib'in yanı sıra Âmidî ve Beyzâvî'nin isimlerini zikretmekle birlikte şerh ve tenkit için niçin İbnü'l-Hâcib'in metnini tercih ettiğidir. Bunda farklı saiklerin yanı sıra eserin söz konusu dönemde o bölgede çok yaygın bir şekilde okunup tedris edilen bir metin olarak kabul görmesi ve dönemin önde gelen uleması tarafından üzerinde en fazla çalışma yapılan bir usul eseri olması gibi hususların etken olduğu söylenebilir. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı, sistematigi ve özgün bir çalışma olması bakımından fıkıh usulü eserleri arasında seçkin bir yere sahip olsa da hacminin büyüklüğü sebebiyle şerhe pek elverişli değildir. Beyzâvî'nin *Minhâc*'ı ise çeşitli usul eserlerinde yararlanılan bir kaynak olmakla birlikte, Memlûkler döneminde Hanefîler'in şerh yazımına yöneldikleri bir eser olmamıştır.¹⁶⁴² Ayrıca bu eser üzerine yapılan şerh çalışmalarına baktığımızda

¹⁶⁴⁰ Veysel Nargül, Kıyasettin Koçoğlu, "Ekmeluddîn Bâbertî'nin 'Rûkûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi'nin Tahkik ve Tercümesi", *BÜİFD*, 8, (2015/8), s. 1-17.

¹⁶⁴¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 770; Eserin mevcut baskısında hata bulunmaktadır. Krş. a.e., Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 502, vr. 325a; Fâtih, nr. 1365, vr. 290a; Cârullah, nr. 525, vr. 186a.

¹⁶⁴² Memlûkler dönemi Hanefî usul çalışmalarıyla ilgili genel bir değerlendirme için bk. Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", s. 55-92, özellikle bk. 63-65.

Beyzâvî'nin *Minhâc*'ının bahsi geçen dönemde o bölgede İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı kadar mütedâvil olmadığı anlaşılır.

el-Muhtasar'ın Mâlikî şârihlerinden Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*'ü yazma sebebini mukaddimesinde ayrıntılı sayılacak tarzda anlatır. Diğer şârihler gibi o da burada ilk olarak usul ilminin önem ve işlevine vurgu yapar ve selim akılların mutabakat ettiği ve bütün şeriatların muvafakat ettiği üzere, kemâlatın en mükemmel olanının ilim, özellikle de “şer'î hükümler ilmi” olduğunu söyler. Çünkü şer'î hükümler insanların maksatları (*makâsıd*) için vesâil konumunda olup onların dünya ve ahiret hayatındaki maslahatlarının menâtıdır. Geliş yollarını (*medârik*) bilmeden hükümlere ulaşmak mümkün olmadığından bunu sağlayan fıkıh usulünün merteye bakımından en yüksek ilimlerden olduğu ortaya çıkar. Ruhûnî'ye göre bu alanda yazılmış en muazzam eser, bütün beldelede ulemanın kendisini adadığı İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Muhtasar*'dır. Bu, nazmı veciz, ilmi çok, kısa bir eser olup İsfahânî, Tüsterî, Kutbüddin Şîrâzî gibi önde gelen birçok âlim onu şerhetmeye girişmiş, bunun sonucunda ondaki bütün zorlukların üstesinden gelmişlerdir. Onun anlattığına göre kendisi bu kitabı tedris etmekte iken ondan bu kitabın bir kısım mânalarını duyan yakın talebelerinden bazıları (ba'zu'l-ashâb), kitabın yüzünden peçesini kaldıracak (kapalı yönlerini ortaya çıkaracak) ve şârihlerin fark etmedikleri zorlukları giderecek tarzda bir şerh yazmasını kendisinden talep etmişlerdir. Ancak o, her ne kadar bu ilimde hedefi tutturmuş ve istihraç ettiği güzel nüktelere, inceliklere sahip olup eserin önceki şârihlere gizli kalan perdelerin ardındaki birtakım sırlarını keşfetmiş olsa da, bu kitabın daha önce yazılmış ondan çok şerhinin bulunduğunu mazeret göstererek şerh yapmayı kabul etmemiştir. Çünkü bu durumda onların anlattıklarını olduğu gibi serdetmek hasılı tahsil etmek olur, bunları sahiplenip kendine mal etmek de tecrübesiz cahil kimselerin işidir. Ruhûnî, daha sonra “Hani, Allah kendilerine kitap verilenlerden ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz!’ diyerek söz almıştı” (Âl-i İmrân 3/187) vaîd âyetini hatırladığını, onların bu isteklerine olumlu cevap vererek bu şerhi yazmaya karar verdiğini belirtir. Bu şerhin arkadaşlarının ihtiyaç ve acizyetini gideren, fıkıh usulünü kitabın yazarının da müntesibi olduğu Mâlikî mezhebine göre açıklayan, Mâlikîler tarafından usul alanında itimat edilen, müellifin maksatlarını çözümleyen, metne yönelik varit olan birtakım şüpheleri bertaraf eden, yaygın vehim ve yanlışlara dikkat çeken bir eser olmasını umar.¹⁶⁴³ Ruhûnî şerhine *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasarı Müntehe's-sûl* ismini vermiş ve onu 10 Cemâziyelâhir 766 (4 Mart 1365) yılında Kahire'de tamamlamıştır.¹⁶⁴⁴

Görüldüğü üzere Ruhûnî *Tuhfetü'l-mes'ûl*'ün mukaddimesinde sebeb-i telif olarak birbiriyle iç içe geçmiş birden çok gerekçe zikreder. Öncelikle bu ifadelerinden, onun şerhi yazmadan önce alanında dönemin en rağbet edilen eserlerinden olan *el-Muhtasar*'ı okuttuğunu ve bunun sonucunda yakın talebelerinden bazılarının isteği üzerine bu şerhini yazdığını anlıyoruz. Yazılması istenen

¹⁶⁴³ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 125-128.

¹⁶⁴⁴ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 333; neşredenin girişi, I, 109-110, 129.

şerhin kitabın kapalı yönlerini ortaya çıkarıcı ve zorluklarını giderici bir şerh olma vurgusu, diğer şerhlerde de sıkça rastlanılan benzer motiflerdir. Mukaddimede vurgulanan bir başka husus, Ruhûnî'nin usul konularını Mâlikî mezhebine göre açıkladığını ve kaleme aldığı bu eserin Mâlikîler tarafından kendi usullerinde dayanak kabul edilen bir eser olmasını hedeflediğini ifade etmesidir. Fıkıhta Mâlikî mezhebini benimseyen, kelâmda Eş'ariyye ekolüne mensup olan İbnü'l-Hâcib'in mütekellimîn metoduna göre telif ettiği bu eserinde İmâm Mâlik'in ve Mâlikîler'in usul görüşlerine çok fazla yer ayırmaması, dahası bunlara standart bir Şâfiî müellif kadar değinmiş olması, onunla aynı mezhebe mensup bir Mâlikî olarak Ruhûnî'nin eksik gördüğü bir husustur. Dolayısıyla bu durum eserin yazımına ve içeriğinin teşekkülüne etki etmiş ve şârih kendince eksik gördüğü eserin bu yönünü şerhinde tamamlamaya çalışmıştır. Tıpkı akranlarından kendisinden önce Sübkî'nin *Ref'u'l-hâcib*'de İmâm Şâfiî ve mezhebinin, sonrasında ise Bâbertî'nin *er-Rudûd ve'n-nukûd*'da Ebû Hanife ve ashabının usul görüşleri karşısındaki tavırlarında olduğu gibi, o da şerhinde İmâm Mâlik'in ve Mâlikîler'in fıkıh usulüyle ilgili görüşlerine özen göstermiş, Mâlikî mezhebini ön plana çıkarmaya çalışmıştır.¹⁶⁴⁵ Şerhte Mâlikî mezhebine ait görüşlere ağırlık verilmesi, onu diğerlerinden ayıran en belirgin özellik olarak zikredilebilir. Bu üç şârihin ortak yönü, Kahire'de aynı muhiti paylaşmaları ve her üçünün de başında Bâbertî'nin bulunduğu Şeyhûniyye Medresesi'nde ders vermiş olmalarıdır. Son olarak Ruhûnî'nin eserinin sebep-i telifi için yer verdiği bir gerekçe de sadaka-i câriye kabilinden gördüğü öldükten sonrasına ilmî eser bırakma arzusudur. Nitekim bu bağlamda “İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir: Sadaka-i câriye, kendisinden faydalanan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat” hadisine atıfta bulunarak böyle bir eserin kendisi için ebedi bir nişan olarak kalmasını niyaz eder.¹⁶⁴⁶ İbnü'l-Hâcib'e yönelik bazı itiraz ve eleştiriler içermesi yanında, Sahnûn'un *el-Müdevvene*'si, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *er-Risâle*'si ve *el-Utbiyye* gibi eserlerden yapılan nakillerle¹⁶⁴⁷ Mâlikî mezhebinin ve görüşlerinin ön plana çıkarıldığı bu eserde, ihtilaflı meselelerde konuyla ilgili mezhep içindeki farklı görüşlere de yer verilir. Başta Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *Müntehâ*'sı olmak üzere Şîrâzî, Bâbertî, Tüsterî, İsfahânî ve İcî gibi daha önceki şerhlerden çokça istifade edilen eserde özellikle İsfahânî ile İcî şerhinin etkisi daha belirgindir.

Ruhûnî'nin öğrencisi *el-Muhtasar*'ın Mâlikî şârihi Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî'nin eserinin temel telif gerekçesi de öğrencilerinden bir grubun *el-Muhtasar*'ı şerh etmesini istemeleridir. Şerhinin mukaddimesinde telif nedenini kısaca açıklayan Behrâm ed-Demîrî, “bazı kardeşlerim” diye ifade ettiği bir zümrenin kendisinden *el-Muhtasar*'a uzun ve kısa olmayan, kusur ve eksiklikten salim orta hacimli bir şerh yazmayı istediğini ve onların isteğine cevap olarak bu şerhini kaleme aldığını ifade eder.¹⁶⁴⁸ Dolayısıyla hocası Ruhûnî gibi Demîrî'nin şerhinin

¹⁶⁴⁵ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, II, 361-362, 436, III, 200-201, 224, 245, 289, IV, 228, 261.

¹⁶⁴⁶ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 128.

¹⁶⁴⁷ Örneğin bk. Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 402-405, 451, II, 436, III, 228, 245, IV, 228, 261.

¹⁶⁴⁸ Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-usûlî*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 32, I, vr. 2a.

oluşumunda da tedris faaliyetlerinin etkisi söz konusudur. Demîrî, Kahire’de kaleme aldığı şerhini 797-798 (1395-1396) yılları arasında tamamlamıştır. Eser telif amacına uygun olarak kolay anlaşılabilir bir üslupla yazılmış olup, müellif şerhte takip ettiği yöntem hakkında bilgi vermez. Hocası gibi Demîrî de şerhinde mezhep imamı Mâlik’in ve Mâlikîler’in görüşlerine öne çıkarır.¹⁶⁴⁹ Bazen ele aldığı konuyla ilgili İbnü’l-Hâcib’in zikretmediği ilave görüş ve delillere yer verir. Yer yer önceki şârihlerden nakilde bulunur. Kaynakları arasında Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı, Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sı, Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü, Âmidî’nin *el-İhkâm*’ı, İbnü’l-Hâcib’in *Müntehâ*’sı, Beyzâvî’nin *el-Minhâc*’ı, Karâfî’nin *Şehû’t-Tenkîh*’i, Nahçivânî’nin *Telhîsü’l-Mahsûl*’ü gibi eserlerin yanı sıra *el-Muhtasar*’ın Şîrâzî, Ziyâeddin et-Tûsî, Huncî, Seyyid Rükneddin, Hatîbî, İsfahânî, Kirmânî, Ruhûnî, Bâbertî şerhlerinden ve İbn Kesîr’in *Tuhfetü’t-tâlib* adlı tahrîc çalışmasından faydalanır.¹⁶⁵⁰

İbnü’l-Kunfûz diye bilinen Mâlikî fakihi Ahmed b. Hasan el-Kustantînî’nin şerhinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Yine de kendisinin verdiği biyografik bilgilere dayanarak şerhinin telifine dair fikir edinmek mümkündür. Biyografisinden İbnü’l-Kunfûz’un Fas’ta öğrenim gördüğü dönemde hocası ile yaptığı *el-Muhtasar* okumasının şerhinin oluşmasında en önemli etken unsur olduğu anlaşılmaktadır. 740’lı (1340) yıllarda Cezayir’in Kostantîne şehrinde doğan İbn Kunfûz, ilk öğrenimini *el-Muhtasar* ünlü şârihi Şemseddin el-İsfahânî’nin öğrencilerinden olan Kostantîne Camii hatibi babası Hasan b. Ali’den (ö. 750) ve dedesinden görmüş, 759’da (1358) ilim yolculuğuna çıkarak Mağrib-i Aksâ’ya gitmiş, on sekiz yıl kaldığı Fas, Merakeş, Tilimsan, Tunus gibi şehirlerde eğitimini sürdürmüştür.¹⁶⁵¹ İbn Kunfûz *Ünsü’l-fakîr* isimli eserinde Ebû Muhammed Abdullah el-Vânegîlî ed-Darîr’in (ö. 779) Fas’ta İbnü’l-Hâcib’in usul ve fûrû eserlerinin tek uzmanı olduğunu (ve *kad inferade el-Vânegîlî bi-fehmi kitâbi İbni’l-Hâcib fi’l-fürû’ ve’l-usûl*) ve Fas’taki Vâdî Medresesi’nde kendisinden “asleyn”i (kelam ve fıkıh usulü) okuyup tamamladığını söyler. Başka bir yerde ise kendisinden İbnü’l-Hâcib’in usule dair *el-Muhtasar*’ını okuduğunu belirtir.¹⁶⁵² İbn Kunfûz *Tefhîmü’t-tâlib mesâ’ili Usûli İbni’l-Hâcib* isimli şerhini kendi ifadesine göre Fas’ta Şeyh Ebû Muhammed Abdülhak el-Heskûri’den bir mescitte *el-Muhtasar*’ı okurken ders esnasında tuttuğu notlardan oluşturmuştur. İbn Kunfûz derslerin başlangıç zamanını 770 (1368) senesinin başlangıcı olarak kaydeder.¹⁶⁵³ Dolayısıyla onun bu şerhi talebenin ders esnasında tuttuğu notlardan telif edilen şerhlerin örneğini teşkil eder.

Benzer şekilde Şâfiî fakihi Şihâbeddin Ahmed b. Abdullah el-Gazzî’nin *el-Muhtasar* şerhinin telifinde de tedris faaliyetlerinin etkisinin olduğu hissedilmektedir. 760’ta (1359) Gazze’de

¹⁶⁴⁹ Örneğin bk. Abdülâlî b. Ali el-Mezrûî, *Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib el-usûlî*, (yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmü’l-kurâ, 2009/1430), s. 92-93.

¹⁶⁵⁰ Mezrûî, *Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib*, s. 60-61; Hasan b. Ali b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib te’lîfî’l-Allame Ebi’l-Bekâ Tâceddin Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî: min evveli’l-kıyas ilâ nihâyeti şürûti’l-fer’ -tahkîk ve dirâse-*, (yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmü’l-kurâ, 2009/1430), s. 128-130.

¹⁶⁵¹ Şükür Özen, “İbn Kunfûz”, *DİA*, XX, 143-144.

¹⁶⁵² İbn Kunfûz, *Vefeyât*, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1973/1403, s. 369, 372-373; a.mlf., *Ünsü’l-fakîr ve izzü’l-hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî - Adolphe Faure, Rabat: 1965, s. 78.

¹⁶⁵³ İbn Kunfûz, *Vefeyât*, neşreden giriş, s. 15.

doğan ve küçük yaşta Şâfiî fıkhnın temel metinlerinden olan Şîrâzî'nin *et-Tenbîh*'i, Kazvî'nin *el-Hâvi's-sagîr*'inin yanı sıra İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını da ezberleyen Gazzî, daha sonra Kudüs'e, oradan da 779 yılında Dımaşk'a gitmiş, burada *el-Muhtasar*'ın yarısını Şâmiye Berrâniye Medresesi'nde müderrislik yapan, *el-Muhtasar*'ı ve Beyzâvî'nin *Minhâc*'ını çözmede bilgili olan ve Şâfiî mezhebi riyasetinde bulunan Şihâbüddin Ahmed b. Sâlih ez-Zührî'ye (ö. 795/1392),¹⁶⁵⁴ diğer yarısını ise başka bir hocaya okuyarak 791 Cemâziyelâhir ayında kitabı tamamlamış ve hemen akabinde aynı ay içinde Şihâbüddin ez-Zührî ona fetva icazeti (*icâzetü'l-iftâ*) vermiştir.¹⁶⁵⁵ Sehâvî'nin aktardığına göre Gazzî daha sonra Mekke'de mücâvir olarak kaldığı süre içinde fıkıh öğrencilerinden (fukaha) meydana gelen bir topluluğa İbnü'l-Hâcib'in bu eserini okutmuştur. Gazzî, fıkıh usulü alanında İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı dışında Beyzâvî'nin *Minhâc*'ı (bu şerh yarım kalmıştır) ve es-Sübkî'nin *Cem'ü'l-cevâmi*'i üzerine şerhler yazmıştır. Biyografisinden anlaşıldığına göre Gazzî, küçük yaşta ezberlediği ve icazetini aldığı, daha sonra tedris faaliyetinde okuttuğu bu eseri şerhetmiştir.¹⁶⁵⁶

B. Değerlendirme

el-Muhtasar şerhlerinin yazılma sebeplerine ilişkin yukarıdaki ayrıntılı sunumun ardından şârihlerin öne çıkardığı şerh yazma gerekçeleri genel olarak değerlendirilecek olursa şunlar söylenebilir:

i. Burada öncelikle vurgulanması gereken bir husus, diğer ilim dallarında ya da aynı ilim dalı içinde oluşan diğer şerh geleneklerinde olduğu gibi İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan şerhlerin de dönemin ilim anlayışı ve içinde üretildiği eğitim sistemiyle doğrudan bir alakasının bulunduğudır. İslam ilimler tarihinde bir yazım tarzı olarak şerh telifinin tarihsel gelişimine bakıldığında ilim dallarına göre farklılaşmalar olmakla birlikte, şerhlerin genel olarak III. (IX.) yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlandığı, sonraki asırlarda istikrarlı bir şekilde çoğaldığı, özellikle VIII. (XIV.) yüzyılda büyük bir yükseliş göstererek yaygın bir telif türü haline geldiği, şerh yazımının nicelik bakımından zirve noktasına IX. (XV.) yüzyılda ulaştığı, sonraki yüzyıllarda ise şerhlerin sayısında giderek artan şekilde bir azalmanın yaşandığı anlaşılar.¹⁶⁵⁷ Fıkıh usulü alanında şerhlerin ortaya çıkışı ve gelişim seyri de diğer İslâmî ilimlerde şerh literatürünün tarihî seyrine benzer bir tarihî süreç izlemiş, sonunda çok geniş ve zengin bir şerh literatürü ortaya çıkmıştır. Fıkıh usulünde şerhlerin ortaya çıkışı IV. (X.) asrın ilk yarısına tarihlendirilebilir. III. (IX.) asırda izlerine rastlansa bile fıkıh usulü tarihinde dikkat çeken ilk şerh literatürü Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ekseninde, onun vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra ortaya çıkmıştır. V ve VI. (XI-XII.) asırlarda çok

¹⁶⁵⁴ Hayatı hakkında bk. Şühbe, *Tabakât*, III, 144-145.

¹⁶⁵⁵ Şühbe, *Tabakât*, IV, 78-79.

¹⁶⁵⁶ Şühbe, *Tabakât*, IV, 78-79; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 203-204; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 356-358; Ahmet Akgündüz, "Gazzî, Ahmed b. Abdullah", *DİA*, 1996, XIII, 536.

¹⁶⁵⁷ Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerde şerh telifinin tarihsel gelişimi hakkında bk. "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555-565.

sayıda fıkıh usulü eseri yazılmış olmasına rağmen, bu dönemde kaleme alınan usul eserleri içerisinde çok az sayıda şerh çalışması bulunur. Öyle anlaşılmaktadır ki usul şerhleri VII. (XIII.) asra kadar yoğun bir faaliyet alanına dönüşmemiş, dolayısıyla dönemin usul telifatı içerisinde önemli bir yekûn tutmamıştır. Hal böyle iken özellikle VI. (XII.) asrın sonu ve VII. (XIV.) asırla birlikte fıkıh usulü alanında şerh çalışmaları hızlı bir artış göstermiş, VII. (XIII.) asırda kaleme alınan şerh sayısı neredeyse o döneme kadar yazılmış olan şerhlerin birkaç katına ulaşmıştır. Şerhlerin dikkat çekici bir şekilde çoğaldığı ve şerh yazıcılığının yaygın bir telif türü haline geldiği bu devir, VII. (XIII.) yüzyıldan X. yüzyılın ortalarına kadar olan yaklaşık üç buçuk asırlık bir dönemi kapsar. Şerh yazımının dönemin telif faaliyeti içinde ana kütleyi teşkil ettiği bu dönemde, özellikle VIII (XIV) ve IX. (XV.) asırlar usul şerhlerinin nicelik bakımından en üst seviyeye ulaştığı bir zaman dilimidir. Bununla birlikte fıkıh usulü ilmi açısından şerh yazıcılığının zirve noktasına ulaşması, şerhlerin sayısında en fazla artışın görüldüğü bilhassa VIII. (XIV.) asırda olmuştur. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan şerhlerin telif sürecine bakıldığında ise VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu literatürün, kısa süre içerisinde iyice yaygınlık kazandığı ve VII-IX. (XIII-XV.) yüzyıllarda fıkıh usulünde hâkim şerh geleneği durumuna geldiği görülür. Bilhassa VIII. (XIV.) yüzyılda *el-Muhtasar* şerhleri nicelik bakımından zirveye ulaşmıştır. Görüldüğü üzere VIII. (XIV.) asır hem *el-Muhtasar* hem de fıkıh usulü ilmi açısından şerh yazıcılığının zirve dönemidir. IX. (XV.) yüzyıldan sonra ise *el-Muhtasar* üzerine yazılan şerhlerin sayısında bir azalma olmuş ve şerhler yerini hâşiyelere bırakmıştır. Müstakil telif eserler yazılmış olmakla birlikte diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıh usulü alanında da bu yüzyılların hâkim özelliği, bir yazım tekniği olarak daha ziyade şerh-hâşiye tarzı eserlerin kaleme alınmasıdır. Dolayısıyla *el-Muhtasar* şerhlerinin telif edildiği dönemlerde şerh yazmanın yaygın bir telif türü ya da temel telif tarzlarından biri olması hasebiyle bazı müellifler bu geleneği sürdürmeyi tercih etmiş, süregelen bir geleneğin parçası olarak bu yazım tekniğinde kendi eserlerini üretmişlerdir. Şu hâlde şârihlerin içinde yetiştikleri ilmî geleneğin bir halkası olduğu ve eserlerini bu çerçevede verdikleri unutulmamalıdır. Şerhlerin yazılma sebepleriyle ilgili değerlendirme yaparken bu tarihi bağlamın, dönemin mevcut ilim ve telif anlayışının göz önünde bulundurulması gerekir. Ayrıca *el-Muhtasar* şârihlerinin öne çıkarttıkları şerh telif sebepleri yalnızca bu eserin şerhlerine özgü değildir, farklı ilim dallarında kaleme alınan şerhlerde de benzer gerekçeleri bulmak mümkündür. Dolayısıyla *el-Muhtasar* şerh-hâşiye geleneğini İslâmî ilimlerin hemen her dalında örneklerine rastladığımız diğer şerh geleneklerinden ayırt ederek müstakil bir yapı şeklinde mütalaa etmek doğru olmayacaktır.

Öte yandan İbn Hazm, İbn Haldun ve Kâtib Çelebi gibi müelliflerin aktardığı dönemin telif türleriyle ilgili yedili tasnif içinde, birini diğerine tercih etme, bazılarını diğerlerine üstün görme şeklinde bir hiyerarşik sıralama yahut daha değerli - az değerli ayrımı da söz konusu değildi. Dolayısıyla muteber “telif” olmak bakımından bu telif tarzları arasında bir fark yoktu, hepsi birbirine

eşitti.¹⁶⁵⁸ Bu nedenle neredeyse bütün telifatı şerhlerden ibaret olan, hayatı boyunca şerhetmeyi bir yöntem olarak kullanan müelliflerin varlığı o dönem için istisnai yahut garip karşılanacak nadir bir örnek değildir.

ii. Şerh ve hâşiyeler söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken bir başka husus, medreselerin kurulması ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde hızla yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan kurumlaşmanın eğitime ve ilmî hayatın genel işleyişine yansımalarıdır. Şerh ve hâşiyeler ile medreseler ve bu kurumlarda yerleşik olan hoca-metin-talebe olmazsa olmaz ilişkisi üzerine kurulu eğitim-öğretim tarzı, ilim anlayışı ve tedris üslubu arasında zaruri olmasa bile yakın bir ilişki olduğu çok açıktır. Yukarıda da bahsedildiği üzere İslâmî ilimlerin tarihsel gelişimi içerisinde şerh yazma geleneğinin, genel olarak III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başladığı, daha sonra medreselerin kurumsallaşmasıyla paralel olarak VI. (XII.) yüzyıldan sonra daha da yoğunlaşarak yaygınlık kazandığı, özellikle Memlükler ve Osmanlılar zamanında zirveye ulaştığı görülmektedir. VII. (XIII.) yüzyılın sonundan itibaren şerh geleneği İslâm dünyası üzerinde daha önce görülmedik derecede etkili olmuştur. İslam dünyasında medreselerin yaygınlaşmasının şerh yazımı üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu, eğitimdeki hangi ihtiyaç ve gelişmelerin şerh yazımını tetiklediği ve bunun ardında hangi kültürel ve sosyal dönüşümlerin yattığı hususu ayrıca incelenmeyi bekleyen bir konudur. Medresenin gelişiminden önceki dönemlerde şerh türü çalışmalar var ise de bu durum medreselerle şerh ve hâşîye yazımı arasındaki yakın irtibatı ortadan kaldırmaz. Şerhlerin gelişimi, önce mescit ve camiler ardından medreselerin İslam coğrafyasının birçok bölgesine yayılmasıyla paralel olarak devam etmiştir. Başoğlu'nun da belirttiği üzere medrese, eğitimin standartlaşmasına ve sistemleşmesine hizmet ederken, aynı zamanda eğitimde kullanılan kitapların yazımını da belirlemiştir. Muhtasar, şerh ve hâşîye yazımının münhasıran olmasa bile medresenin gelişimiyle yakından bağlantısı vardır ve önemli gerekçelerinden biri de budur.¹⁶⁵⁹

Diğer taraftan İslam dünyasında medreseler ilmî hayatın tek ve yegâne merkezleri değildi. Zira mescit ve cami gibi diğer ilim merkezleri medreseler kurulduktan sonra da önemlerini korumaya devam etmiştir. Aslında medrese içinde veya dışında olsun İslâmî eğitimin temel özelliği olarak ilmî hayatın merkezinde hoca yer almaktaydı ve bu açıdan asıl merkezî ve belirleyici unsur kurumlardan ziyade hoca-talebe arasındaki şahsî ilişki idi. Medrese müderrisin merkezde yer aldığı eğitim-öğretim kurumuydu ve medresede okutulan dersler ve takip edilen eserler büyük ölçüde müderrisin ilmî kariyer, şahsî birikim ve yetkinliğiyle doğrudan alakalıydı. Öğrenciler ilim tahsilleri sürecinde çeşitli hocalardan farklı alanlarda kitaplar okur, bu kitapları bazen eserin müellifine kadar geri giden bir otoriteler zincirine isnat ederek nakledebilmek için icazetler alırlardı. İcazet alarak okutma yetkisine sahip olan talebeler ikinci kademe olarak âlimler sınıfına intikal ettiklerine tedris

¹⁶⁵⁸ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 27.

¹⁶⁵⁹ Başoğlu, "Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı", s. 463.

faaliyetine başlamış biri olarak talebelik yıllarında icazetini aldıkları bu eserleri okuturlardı.¹⁶⁶⁰ Dolayısıyla hoca talebe arasındaki yakın ilişki, öğrencinin gelecekteki kariyerini şekillendirmede, hatta üzerinde çalışılacak metnin seçiminde belirleyici rol oynardı. Nitekim yukarıda ismi geçen *el-Muhtasar* şârihlerinin biyografilerine bakıldığında da pek çok şârihin şerhini yazmadan önce talebelik döneminde bu eser üzerinde uzun süre çalıştığı, bu esere şerh yazan başka birinden onu ve şerhini okuduğu, tedris faaliyetine başladığında okuttuğu veya okutacağı bu metin için bir şerh yazdığı açıkça görülmektedir. Mesela Şâfiî fakihî olan Ebû Nuaym Şihâbeddin Ahmed el-Gazzî çocukken ezberlediği ve daha sonra tedris faaliyetinde okuttuğu *el-Muhtasar*'ı şerhetmiştir.¹⁶⁶¹ İbn Kunfûz gibi bazı isimlerin kendi şerhini talebelik döneminde bu eseri okuduğu sırada tuttuğu notlardan meydana getirdiği görülür. Dolayısıyla hoca ile talebenin kişisel etkileşimine dayanan şahsî irtibat *el-Muhtasar* şerhlerinin telifinde de önemli rol oynamıştır.

iii. Şerhler, genellikle muhtasar ve müfid talimî metinler üzerine yapılır¹⁶⁶² ve bunlardaki kapalı ve anlaşılmayan ifadeleri açıklar, eksik bırakılan hususları tamamlar, hatalara işaret eder, örnekleri çoğaltır, görüşleri tenkit ve tadil eder, itiraz ve eleştiriler getirir. Fıkıh usulünde de şerh türü çalışmaların çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan muhtasar metinler üzerinde yoğunlaştığı görülür. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine bu kadar çok şerh çalışması yapılmasının en başta gelen sebeplerinden biri, eserin tedrise pek elverişli bulunması, medreselerde ve benzeri ilim mahfillerinde uzun müddet okutulmasıdır. Eserin hangi zaman ve coğrafyada, nasıl mütedavil olduğu ve buna kaynaklık eden ilim silsileleri bu açıdan hususi öneme sahiptir. Ulema biyografilerini içeren tabakât ve terâcüm literatürüne bakıldığında açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki *el-Muhtasar* telifinden hemen sonra medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya ve ezberlenmeye başlanmış, kısa sürede usul eğitiminin ve çalışmalarının merkezî metinlerinden biri haline gelmiştir. Bu durum uzun süre ve geniş bir coğrafyada devam etmiştir. *el-Muhtasar*'ın telifini müteakiben Fahreddin er-Râzî'nin *el-Müntehâb*'ının yerini aldığı söylenir.¹⁶⁶³ Eser üzerine İbnü'l-Hâcib'in vefatından kısa bir süre sonra, VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren şerh yazımının başlamış olması da bu ilginin bir tezahürüdür. Aslında İbnü'l-Hâcib'in sadece usul eseri değil, yazmış olduğu birçok metin henüz müellif sağken ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış, kısa zamanda sahasının en meşhur metinlerinden biri haline gelmiştir. Bu eserler arasında *el-Muhtasar* dışında *el-Kâfiye*, *eş-Şâfiye* ve *Câmi'u'l-ümmehât* büyük bir etki ve şöhrete sahiptir. Onun medrese müfredatında etkili olan eserlerinin, özelde ise *el-Muhtasar*'ın eğitim hayatındaki yerini tam olarak belirlemek ayrıntılı ve müstakil bir incelemeyi gerektirir. Bununla birlikte tek başına şârihlerin biyografileri bile bu

¹⁶⁶⁰ Bu konularda ayrıntılı bilgi için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 33-77; Harun Yılmaz, "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dimaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 21, sy. 40 (2016/1), s.42-43, 47, 55.

¹⁶⁶¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 78-79; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 203-204; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, I, 356-358.

¹⁶⁶² İhsan Fazlıoğlu, *Soruların Peşinde*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, s. 81.

¹⁶⁶³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIX, 324.

eserlerin başta medreseler olmak üzere muhtelif ilmî mahfillerde mütedavil olduğuyula ilgili örneklerle doludur. Dolayısıyla *el-Muhtasar*'ın yaygın bir şekilde ders kitabı olarak okutulması ve hatta bazı dönemlerde medrese imtihanlarında bir üst seviyeye geçmek için dikkate alınan¹⁶⁶⁴ muteber bir metin olması, üzerine yeni şerhlerin yazılmasına vesile olmuştur.

iv. Burada ayrıca *el-Muhtasar*'ın ders kitabı olarak okutulmasını ve buna bağlı olarak üzerine çokça şerh yazılmasını sağlayan bazı hususiyetlerine temas etmek gerekir. Çünkü üzerine şerh yazılan metnin özellikleri de şerhlerin ortaya çıkmasını sağlayan temel etkenlerdendir. İslamî ilimlerin hemen hepsinde çeşitli dönemlerde yoğun ilgi görmüş, çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından bir gelenek oluşturmuş metinler vardır. Niçin bu metinlerin seçildiği ve hangi hususiyetleri sayesinde onların bu ayrıcalığı kazandığı meselesi ayrıca üzerinde durmayı hak eder. Şârihlerin bu eserin temel özellikleri ve ona gösterilen rağbetle ilgili söylediklerinden hareketle niçin bu kitabı seçtikleri ve uzun tarih boyunca niçin bunda ısrar ettikleri, bunun gerekçeleri üzerinde kısaca durabiliriz.

Burada ilk önce vurgulanması gereken bir husus İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını, klasik metinler olarak muhtasarların İslâm ilimler tarihinde rağbet gördüğü¹⁶⁶⁵ ve usul eğitiminin merkezî metinleri haline geldiği bir dönemde yazmış olmasıdır. Nitekim *Müntehâ*'nın dibacesinde daha önce yazılan usul kitaplarından bazılarının okuyucuyu usandıracak derecede uzun, bazılarının ise manayı ihlal edecek ölçüde kısa olduğunu belirttikten sonra kendisinin ihtiyaç duyulan muhtasar bir eser kaleme aldığını söyler. *Muhtasaru'l-Müntehâ*'nın başında ise usul sahasında uzun yazılmış eserlere gösterilen gayretlerin azalması ve îcâz ve ihtisara yönelik eğilimin artması sebebiyle daha önce bir muhtasar eser yazdığını, sonra da onu bu eserde ihtisar ettiğini belirtir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib, kendi muhtasar yazımının gerekçesini uzun eserlere daha az himmet gösterilmesine ve bu tür eserlere olan ihtiyaca bağlar ve insanların ilgilerini karşılayacak bir eser telif etmeyi hedefler. Çünkü yaşadığı döneme gelindiğinde birisi çağdaşı Âmidî, diğeri kendisinden kırk sene önce vefat etmiş olan yakın çağdaşı Fahreddin er-Râzî tarafından yakın zamanda bu alanda hacimli eserler zaten telif edilmişti. Fakat bunlar, İbnü'l-Hâcib'in de içinde yaşadığı Eyyûbîler ve sonrasında Memlûkler döneminde Şam-Kahire havzasında iyice yaygınlaşan medreselerin ağırlıklı olarak muhtasar metinlerin hıfzedilmesi ve okutulmasına dayanan eğitim sistemine uygun olmadığı için ders kitabı olarak okutulmaya pek elverişli olmamıştır. Dolayısıyla dönemin eğitim anlayışına uygun, artık iyice yerleşmiş olan medreselerde de okutulacak, ilim ehlinin okuyup inceleyeceği, öğrencilerin meseleleri kavramasını sağlayan ders kitapları hüviyetinde muhtasar eserler yazılması ihtiyacı bulunmaktaydı. Yukarıda kendisinden alıntı yaptığımız şârih Seyyid Rûkneddin el-Mevsîlî de bu duruma tanıklık

¹⁶⁶⁴ Bazı örnekler için bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 18-19, 78-79, 90-92.

¹⁶⁶⁵ Fıkıh tarihinde muhtasarlar III. (IX.) yüzyıldan itibaren kendini göstermekle birlikte, özel bir telif şekli ve müstakil bir literatür halini alması IV. (X.) yüzyılda olmuş, VI. (XII.) yüzyılın sonundan itibaren muhtasar geleneği metin özellikleri, eğitim içindeki yeri gibi birçok açıdan yeni bir döneme girmiştir. Bk. Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar (Fıkıh)", *DİA*, 2020, XXXI, 61.

ederek kendi döneminde *el-Muhtasar*'a eğitimde önem verildiğini ve öğrencilerin bu esere pek haris ve düşkün olduklarını, bunun sebebinin ise eserin küçük hacimli, içerdiği bilginin ve fevâidinin çok olması yanında, mutavvel ve hacimli kitaplara az himmet gösterilmesi, mücez ve muhtasar kitaplara meyledilmesi olduğunu söyler. İşte *el-Muhtasar*'ın medreselerde okutulan temel usul eserlerinden biri haline gelmesi ve gerek İlhanlılar hâkimiyetindeki İran-İrak, gerek Memlûkler hâkimiyetindeki Mısır-Bilâdüşşam, gerekse de (özellikle İcî şerhiyle birlikte) Osmanlı döneminde ilgi odağı olmayı sürdürerek bu konumunu uzun süre muhafaza etmesi, içinde üretildiği “çevre”de ve ileride ortaya çıkacak yeni kültürel durumlarda kendisinden beklenen görevi tam olarak yerine getirecek bir metin olmasından kaynaklanmıştır.

Şârihlerin eserlerinin mukaddime kısımlarında *el-Muhtasar*'ın usul eserleri arasında seçkin bir yere sahip olmasını, çokça rağbet görüp kısa sürede şöhrete ulaşmasını ve yaygın biçimde okunmasını sağlayan bazı üslup ve kompozisyon özelliklerine ve muhtevasının zenginliğine dikkat çektikleri görülür. Bunlardan ilki, eserin küçük hacimli, kısa ve öz ibarelerle yazılmış olması, konuların gayet veciz bir üslupla ele alınmasıdır. Eser bu yönüyle aynı zamanda bir ders kitabı özelliği taşımaktadır. Eserde kelimelerin titizlikle seçilmesi, gereksiz fazlalıklardan ayıklanmış ve usul konularında “özün özü”nü (*lübâbü'l-elbâb*) ortaya koymuş olması, ayrıca dil alanında derinlikli bir birikime sahip olan ve Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti bulunan müellifin ihtisar kabiliyeti bu esere diğer usul eserleri arasında seçkin bir yer kazandırmıştır. Nitekim İbnü'l-Hâcib'in ihtisar kabiliyetine dikkat çeken Safedî de onun az kelimeyle birçok meseleyi anlatma yeteneğine sahip olduğunu, eserlerinin onun ustalığını, becerisini ve zekâsını gösteren birer telif sanatı (*sınâati't-tasnif*) olduğunu söyler.¹⁶⁶⁶

Eser hacminin küçüklüğüne rağmen zengin bir muhtevaya ve sistematik bir tertibe sahip olması, kendisine kadarki neredeyse bütün usul konularını kapsaması, faydalı bilgiler ihtiva etmesi, mâkul ve menkulü muhtevi olması ve görüşlerin delillerine önem verilmesi bakımından önem taşır. İbnü'l-Hâcib eserinde usul meseleleri çerçevesinde farklı görüşlerin delillerini ve karşı delilleri serdederek bunları tartışır, itirazlar getirir ve karşı itirazlara cevaplar verir. Eserin muhtevasının zenginliği, aynı zamanda onun büyük ilgi görmesinin ve çoğu şârihin şerh için bu eseri seçmesinin temel sebeplerinden biri olmuştur. Örneğin Allâme Hillî şerh için *el-Muhtasar*'ı seçme sebebi olarak bu eserin kendinden önce telif edilen fıkıh usulüne dair hacimli eserlerde bulunmayan ve mutavvel kitapların pek çoğunda yer almayan önemli meseleleri, incelikleri, itirazları ve onlara verilen açık cevapları ihtiva etmesini gösterir. Seyyid Rükneddin ise bu kitabın usul ilminde mütekaddim ulemanın fikirlerinin hulasasını ve müteahhir ulemanın seçkin düşüncelerini içerdiğini, öncekilerin kavillerini ve sonrakilerin tercihlerini ihtiva ettiğini söyler.

¹⁶⁶⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIX, 324: Safedî'nin orijinal ifadeleri şöyledir:

وكان الشيخ جمال الدين ابن الحاجب له قدرة على الاختصار... وله القدرة على إدراج المسائل الكثيرة في الألفاظ القليلة ومصنفاته صناعة تصنيف يدل على [تمكنه وحذقه وذكائه].

Muhtevasının zenginliği yanında bu eserin önemini arttıran asıl nokta, onun kendi çağında içerik bakımından temsil ettiği yerle ilgilidir. *el-Muhtasar*, fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devri diye adlandırılan zaman diliminin bir ürünüdür. Bu devrin ayırıcı özelliklerinden biri olarak İslâmî ilimlerde fıkıh usulü de dahil nazarî alanlar için “ortak bir ilim dili”nin belirleyici oluşudur. “Felsefe-mantık dili” veya “metafizik-mantık dili” diye adlandırılan bu ortak dil, fıkıh usulü yazım dilini de etkileyerek belirli bir tarz fıkıh usulü literatürünün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁶⁶⁷ Bu ortak ilim dilinin veya üst dilin tesis edilmesinde mantık ilmi önemli bir işlev deruhte etmiştir. Gazzâlî’den sonra, bilhassa Fahreddin er-Râzî ve Âmidî’de bu yazım dili kendisini göstermiş, İbnü’l-Hâcib de bu dili kullanmıştır. Bu tarz yazımın en temel karakteristik özelliklerini, bu dili kullanan İbnü’l-Hâcib’in ve şârihlerinin eserini de dikkate alarak şu şekilde sıralamak mümkündür: Kitabın giriş bölümünde bir ilmi veya maksut olanı öğrenmeye geçmeden önce bilinmesi gerekli olan tarif, mevzu, mebâdî, mesâil, gaye-fâide gibi kavramlara dair bir anlatıya yer verilmesi, konuların tarihî boyutlarından ziyade nazarî olarak işlenmesi, usul meselelerinin pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele alınması (Sübkî gibi bazı şârihler hariç), fıkıh usulünün diğer ilimlerden istimdad ettiği bahislerin mebâdî başlığı altında incelenmesi, usul meselelerinin “mes’ele” alt başlığı altında ele alınması, usul kitaplarının baş tarafına (veya mebâdî üst başlığı altındaki kelâmî mebâdî kısmına) mantık bahislerini özetleyen bir giriş konulması, bilginin tasavvur ve tasdik diye iki kısımda incelenmesi, bir şeyin mahiyetinin onun tarifiyle elde edileceği düşüncesi¹⁶⁶⁸ ve buna bağlı olarak herhangi bir konuyu tartışırken önce onun mahiyetinin belirginleştirilmesi, kavramların mantık kaidelerine uygun şekilde titizlikle tanımlanması, “muttarid/mâni” ve “mün’akis/cami” bir tanıma ulaşma çabası, daha önce yapılmış tariflerin tanım tekniği açısından yeniden gözden geçirilmesi, böyle olmayan tariflere eleştiri yöneltilmesi, eserlerin sıkı bir mantık örgüsüne sahip olması, mantikî kavramların ve taksimin yoğun olarak kullanılması, delillendirmeye önem verilmesi, “sebr ve taksim” metoduna sıkça başvurulması, delillerin mantikî kıyas şeklinde formüle edilmesi ve zayıf olanlarına işaret edilmesi, konuları işleme tarzı ve tartışma üslubu bakımından cedel ve münazara üslubunun hâkim olması, bilhassa deliller incelenirken yoğun olarak münazara ve âdâbü’l-bahs kavramlarının kullanılması.¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 29-33.

¹⁶⁶⁸ Bu hususun Allâme Hillî tarafından açıkça dile getirildiği bir yer için bk. Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 131; Hillî’nin orijinal ifadesi şöyledir: “فإن الطالب لماهية إنما يتوصل إليها بتحديدھا”

¹⁶⁶⁹ Felsefe/metafizik-mantık yönelimli usul yazımının ve eserlerinin genel özellikleriyle ilgili daha önce yapılmış tespitler için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 30-31; Köksal – Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XXXXII, 205-208; Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 63-75, 232-242.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHTASARÜ'L-MÜNTEHÂ'NIN BAŞLICA ŞÂRİHLERİ VE ŞERHLERİ

I. İLK KAPSAMLI MUHTASAR ŞERHİ: KUTBÜDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN ŞERHU'L-MUHTASAR'I

1. Şîrâzî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *el-Muhtasar* üzerine ilk şerhlerden birini, belki de ilkini Kutbüddin eş-Şîrâzî diye bilinen Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî (634/1236-710/1311) yapmıştır.¹⁶⁷⁰ Çok yönlü velûd bir âlim olan Şîrâzî, döneminin aklî ve naklî ilimlerinin birçoğunda eser vermiş, değişik alanlarda devasa bir külliyyat bırakmıştır. Kendisinden bahseden âlimler, bilgisinin enginliğinden ve birçok ilim dalında yetkin bir âlim olmasından dolayı onu “allâme, zü'l-fünûn, mütefennin, filozof, mudakkik ve muhakkik bir imâm” olması yönüyle överler. Bununla birlikte telif ettiği eserlere baktığımızda, Şîrâzî'nin ilmî çalışmalarında ma'kûlâta öncelik verdiği, ağırlıklı olarak tıp ve astronomi alanında çalıştığı ve felsefî ilimlerdeki mesaisinin daha baskın olduğu görülür. Nitekim sadece teorik astronomi alanında dört eser kaleme almıştır. İsnevî, onun ilmî kişiliğinden bahsederken “aklî ilimlerde (*ma'kûlât*) döneminin imâmı” olduğunu ifade eder.¹⁶⁷¹ Tıp, astronomi, matematik, coğrafya, metafizik, belâgat ve tefsir gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eser veren¹⁶⁷² Şîrâzî'nin, klasik kaynaklarda zikredilen ve günümüze ulaşan tek fıkıh usulü eseri, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına yazdığı bu şerhtir. Başka bir ifadeyle bu şerh, onun usul görüşlerine ulaşabileceğimiz, fıkıh usulü tasavvuru ve bu alana sağladığı katkılar hakkında fikir veren usul ile ilgili yegâne sistematik eseridir.

¹⁶⁷⁰ Kutbüddin Şîrâzî'nin biyografisi için bk. Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fi't-tıb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3649, vr. 3a; Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, XXVI, 487-789; Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 243-252; George Lane, “Mongol News: The Akhbâr-i Moghulân dar Anbâneh Qutb by Qutb al-Dîn Mahmûd ibn Mas'ûd Shîrâzî”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 22/3-4, October 2012, s. 541-559; Keleş, *Kutbüddin-i Şîrâzî*, 25-129; Resul Ertuğrul, *Kutbuddin eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, s. 27-167; Ahmet Meydan, *Kutbüddin-i Şîrâzî'nin “Miftâhu'-Miftâh” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2019, C. 1, 21-80.

¹⁶⁷¹ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 32.

¹⁶⁷² Bazı çalışmalarda kendisine atfedilen yaklaşık elli kadar eser tespit edilmiştir. Şîrâzî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*, s. 235-276; Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 253-262; Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, 487-789; Meydan, *Kutbüddin-i Şîrâzî'nin “Miftâhu'-Miftâh” Adlı Eseri*, I, s. 94-142.

Bununla birlikte bazı kaynaklarda bu eseri dışında Şîrâzî'nin Hanefî usûlcü Ebü'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ü üzerine derlediği yaklaşık elli fasikül hacmindeki notlardan (*fevâid*) da söz edilmektedir. Kâtip Çelebi'nin de *Keşfü'z-zunûn*'da aktardığı¹⁶⁷³ bu bilginin kaynağı *el-Muhtasar* şârihi Ekmeleddin el-Bâbertî'dir. Bâbertî'nin *Usûlü'l-Pezdevî*'ye yazdığı *et-Takrîr* adlı şerhinin girişinde aktardığı bir hikâyeye göre, hocası *el-Muhtasar* şârihi Şemseddin el-İsfahânî kendisine şöyle bir olay anlatmıştır: İsfahânî, bir gün Kutbüddîn eş-Şîrâzî'yi ziyaret etmiş. O gün de hayatının son günüymüş. Şîrâzî yastığının altından elli kadar fasikül (*kürrâse*) çıkarmış ve ona şöyle demiş: “Fahrü'l-İslâm Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair kitabı üzerinde uzun süre yorucu bir çalışma yapmama ve eser üzerine bu fasiküllerdeki kıymetli notları (*fevâid*) derlememe rağmen ondaki müşkilleri (*me'âkid*) çözmeye muvaffak olamadım. Bunları al, belki Allah bu kitabı şerhetmenin yolunu sana açar.” Bunun üzerine söz konusu fasikülleri alan İsfahânî, bu kitapla senelerce iştilal ettiğini, üzerine gece gündüz teemmül ettiğini, eserdeki kıyasları mantık kurallarına arz ettiğini, sadece kıyasın ikinci şeklinin netice vermesinde bunlara muhalefet edildiğini tespit ettiğini, bunun ise cedel ehli tarafından caiz olarak görülen şeylerden olduğunu belirtir. Ancak eser üzerinde çokça çalışmasına rağmen İsfahânî onu şerhe girişmemiş, kitabı şerhetme işi öğrencisi Bâbertî'ye kalmıştır.¹⁶⁷⁴ Bu hikâyeye, Şîrâzî'nin sadece Eş'arî-mütekellim usul geleneğine göre yazılan eserler üzerinde değil, bunların yanı sıra Hanefî-fukaha usul yazılımına göre telif edilen fıkıh usulü kitapları üzerinde de mesai harcadığını göstermektedir. Bununla birlikte Şîrâzî'nin *el-Muhtasar* şerhinde Pezdevî'nin bu eserine herhangi bir şekilde atıfta bulunduğu dair bir bulguya rastlayamadık. Ayrıca ona nispet edilen bu notların günümüze gelip gelmediği de bilinmemektedir.¹⁶⁷⁵

Bu iki usul telifinin dışında Şîrâzî'nin, Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) usul eseri *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*'ün Murad Molla Kütüphanesi 629 numarada kayıtlı bir nüshası üzerine düştüğü derkenar notlarından söz edilebilir. Söz konusu nüshanın zahriyesindeki bir kayda göre kenardaki haşiyeleri Allâme Şîrâzî yazmıştır. Genellikle sayfa kenarlarında bazen de satır aralarında yazılan bu notlar, kitabın başından lûgat bahislerinden lafızdaki nakil, mecaz, izmâr gibi ihtimallerin varlığı ve birbirleriyle teâruzları konusunun işlendiği kısmın sonuna kadar gelmektedir. Birçok yerde sayfa kenarlarına düşülen notların başında “hâşiye” kaydının yer aldığı görülür.¹⁶⁷⁶ Yazmada 2^a-24^a varakları arasında yoğun olarak görülen bu notlar çok seyrek olarak sonraki varaklarda da devam eder. Hâşiyelerde Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden iktibaslar yapılmakta (vr. 8^b; 11^a), yer yer “fihi nazar” ifadesini takip eden açıklamalarda müellife itirazlar yöneltilmektedir (vr. 3^a, 12^a).

¹⁶⁷³ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 112.

¹⁶⁷⁴ Bâbertî, *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Hâmid, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1426/2005, I, 75-76.

¹⁶⁷⁵ *Şerhu'l-Muhtasar*'ı neşreden Abdüllatîf b. Suûd es-Sirâmî'nin *el-Fihrisü's-şâmil*'i kaynak göstererek bazı kütüphanelerdeki yazmaları Şîrâzî'nin bu eserinin nüshaları olarak göstermesi (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 67) hatalıdır. Zira yapılan inceleme sonucunda söz konusu yazmaların farklı eserler olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁷⁶ Örneğin bk. Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Murad Molla, nr. 629, vr. 22^b, 34^a, 35^a, 53^a, 58^a, 122^b.

Şâfiî mezhebine müntesip olan¹⁶⁷⁷ Şîrâzî, Şâfiî fikhî ekseninde bir fikh eğitimi almış ve fikh dersleri vermiş,¹⁶⁷⁸ ayrıca kadılık yapmış olmasına rağmen, onun Farsça ansiklopedik eseri *Dürretü't-tâc*'ın hâtime kısmında fûrû'd-dîn başlığı altında yer verdiği inanç ve ibadetlerle ilgili temel bilgileri içeren ilmihal tarzındaki bölüm¹⁶⁷⁹ dışında fûrû-i fikhla ilgili kayda değer bir eseri yoktur. Fıkha dair müstakil bir eser yazmamış olmakla beraber fûrû meselelerine ilişkin görüşleri kısmen *Fethu'l-mennân* adlı hacimli tefsir kitabında bulunabilir. Nitekim tefsiri ile ilgili yapılan bir çalışmada bu eserinde fikhî konulara geniş yer ayırdığı ve eserinde Ahkâmu'l-Kur'ân sahasında yazılmış muhtelif tefsirlerden ve farklı mezheplere ait fikhî kaynaklardan istifade ettiği belirtilir.¹⁶⁸⁰ Şu hâlde Şîrâzî'nin fikh usulü alanındaki en önemli katkısı, usûl-i fikh mesaisini takip edebileceğimiz yegâne kaynak konumundaki *el-Muhtasar* şerhidir.

2. Şerhu'l-Muhtasar

2.1. Adı ve Telif Tarihi

Şîrâzî, şerhinde telif sebebini ve takip ettiği yöntemi açıklasa da, şerhin ne dibacesinde ne de içeriğinde eserine herhangi bir isim vermemiştir. Bu nedenle gerek müstensihlerin gerekse nüshaların başına eserle ilgili kayıt düşen kişilerin tasarrufu sonucunda eserin isminin farklı şekillerde zabt edildiği görülür. Bununla birlikte eseri isimlendirme noktasında hangi eser üzerine kaleme alındığını ifade edecek şekilde şerh olması yönünün dikkate alındığı ve *Şerhu'l-Muhtasar* terkinin yaygın olarak kullanıldığı dikkat çeker.¹⁶⁸¹ Elimizdeki baskıda kitabın başlığı müellif nüshasındaki kayda uygun olarak *Şerhu Muhtasar fi usûli'l-fikh* şeklinde tercih edilmiştir. Eserin ilk tahkikli neşri Abdüllatîf b. Suûd es-Sirâmî tarafından 2012/1433 yılında gerçekleştirilmişse¹⁶⁸² de Şîrâzî'nin şerhte işlediği âm ve hâs bahsinden kıyas bölümünün sonuna kadar olan kısım bu baskıda

¹⁶⁷⁷ Zehebî, *Zeylû Târîhi'l-İslâm*, s. 112; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 48.

¹⁶⁷⁸ Kutbüddin Şîrâzî, Kazvin'de Şâfiî fakihî Alâeddin Muhammed b. Ebû Bekr et-Tâvûsî el-Kazvînî'den (ö. 671/1272'den sonra) iki veya üç sene (668-671 / 1269-1272) fikh tahsil etmiştir. Afîfüddin el-Matarî, Şîrâzî'nin Kazvin'de Allâme Tâvûsî'nin derslerine katılarak ondan Şâfiî fikhına dair Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'i ile Abdülgaflâr el-Kazvînî'nin *el-Hâvî* adlı muhtasar eserini okuduğunu belirtir (bk. Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, III, 186-187; ayrıca bk. Zehebî, *Zeylû Târîhi'l-İslâm*, 113; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II, 282; İbn Râfî, *Târîhu 'ulemâi Bağdâd*, s. 178). Öte yandan Şîrâzî'ye çağdaş olan *Muhtasar* şârihi Ziyâeddin et-Tûsî'den (ö. 706/1306) aktarılan bir rivayette Şîrâzî'nin, Kazvin'de Tâvûsî'den ders alırken hocasının bizzat kendisinin notlandığı Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'inin bir nüshasını izinsiz aldığı, öğrencisi Mühezzebüddin eş-Şîrâzî'den gelen diğer bir rivayette ise daha sonra Sivas'ta bulunduğu sırada Şîrâzî'nin bu nüshadan fikh dersi verdiği ifade edilir (Muhammed Kürd Ali, "Kutbüddin eş-Şîrâzî," *el-Muktebes*, sy. 13 (Muharrem 1325/Şubat 1907), s. 5-6.

¹⁶⁷⁹ Şîrâzî, *Dürretüt-tâc li-ğurreti'd-Dibâc*, Râgıp Paşa Ktp. nr. 838, vr. 218a-240b.

¹⁶⁸⁰ Ertuğrul, *Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 232, 322-336, 431-439.

¹⁶⁸¹ Bununla birlikte şerhin bazı nüshalarında eserin adının, zaman zaman *Muhtasar*'a yazılan diğer şerhlerin isimlerinde de rastlanıldığı üzere *Şerhu'l-Müntehâ* veya *Şerhu Müntehe's-sûl ve'l-emel l'İbni'l-Hâcib* şeklinde kaydedilmesi (Şîrâzî, *Şerhu Muhtasar*, neşreden giriş, I, 111-112) hatalıdır. Zira Şîrâzî'nin şerhe temel aldığı metin, *Münteha's-sûl* değil, bu eserin ihtisarı niteliğinde olan *Muhtasar*'dır. Öte yandan Karâfî şârihi Ebû Ali Hüseyin er-Recrâcî eş-Şûşâvî'nin *Ref'u'n-nikâb* adlı eserinde mecaz konusunda Şîrâzî'den alıntı yaparken eserin adını *Fekku'r-rumûz fi neşri'l-künûz* şeklinde kaydetmesi (bk. Şûşâvî, *Ref'u'n-nikâb an Tenkihi's-Şihâb*, thk. Ahmed b. Muhammed b. es-Serâc, Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 2004/1425, I, 402), eserin adını başka bir *Muhtasar* şârihi Ziyâeddin et-Tûsî'nin *Kâşifü'r-rumûz* adlı eseriyle karıştırmışından kaynaklanan bir hata olmalıdır.

¹⁶⁸² Şîrâzî, *Şerhu Muhtasar fi usûli'l-fikh*, thk. Abdüllatîf b. Suûd es-Sirâmî, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1433/2012, I-V.

yer almamaktadır.¹⁶⁸³ Eser, yakın bir tarihte Vâil Muhammed eş-Şenşûrî'nin tahkikiyle Kahire'de yayımlanmıştır.¹⁶⁸⁴

Müellif hattı olduğu düşünülen bir nüshasının ferağ kaydında¹⁶⁸⁵ eserin müsvedde halinin Şaban 676 (Ocak 1278) tarihinde tamamlandığı ve 10 Zilhicce 677 (24 Nisan 1279) tarihinde temize çekildiği kaydedilmiştir. Şerhin en sonunda yer alan müellife ait bu ferağ kaydı sonraki tarihlerde istinsah edilen elimizdeki bazı yazmalarda da korunmuştur.¹⁶⁸⁶ Şîrâzî, bu eserini Sivas'da müderris olarak bulunduğu dönemde yazmış ve 680/1281 yılında Sivas Gökmedrese'de kaleme aldığı astronomi eseri *Nihâyetü'l-idrâk* gibi bu eserini de himayesini gördüğü İlhanlı veziri Şemseddin el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir.¹⁶⁸⁷ Şîrâzî'nin ilim ve yaş bakımından olgunluk döneminde, kırklı yaşlarındayken telif ettiği bu şerhi, kronolojik olarak bakıldığında¹⁶⁸⁸ günümüze ulaşan eserleri arasında telif tarihi tespit edilebilen en erken tarihli eseridir. Bu sebeple *Şerhu'l-Muhtasar*'ın müellifin yazdığı ilk eserlerden biri, belki de ilki olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁸⁹ Bunu destekleyen bir bilgi, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'una yazdığı şerhin girişinde bulunan kendi ifadeleridir. Müellif, Tebriz dönemi eserlerinden olan¹⁶⁹⁰ *Miftâhu'l-Miftâh*'ın başında eseri yazma gerekçesini açıklarken, bilhassa gençlik yıllarında usul ilmiyle meşgul olduğunu, daha sonra başka alanlara yöneldiğini ifade etmektedir.¹⁶⁹¹ Buna ilâveten Şîrâzî'nin bu eserinde diğer eserlerine herhangi bir şekilde atıfta bulunmaması da bu kanaati destekler mahiyettedir.

2.2. Kaynakları

Genel olarak şerh, hâşiye türü metinlerin ana kaynakları şerhe konu olan metinler olmakla birlikte, bir şârih eserinde sadece şerhe temel aldığı metinle irtibat kurmakla kalmaz, aynı zamanda o

¹⁶⁸³ Eser, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Abdülatîf b. Suûd es-Sîrâmî (1421/2000) ve Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-Aclân tarafından (1425/2004) doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Abdülatîf Sîrâmî, doktora tezi olarak eserin başından emir ve nehiy bahsinin sonuna kadar olan kısmı, daha sonra da istidlâl bahsinden kitabın sonuna kadar olan bölümü; Abdurrahman Aclân ise âm ve hâs bahsinden kıyas bölümünün sonuna kadar olan kısmı tahkik etmişler. Eser ayrıca Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de ve Câmiatü'l-Ezher'de yüksek lisans tezlerinde tahkik edilmiştir. Dolayısıyla eserin beş ciltten oluşan matbu nüshasında, Aclân'ın tahkik ettiği kısım bulunmamaktadır.

¹⁶⁸⁴ Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib: Muhtasari Müntehe'l-vüsûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Vâil Muhammed Bekr Zehrân eş-Şenşûrî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ömeriyye ve Dârü'z-zehâ'ir, 1443/2022.

¹⁶⁸⁵ TSMK, III. Ahmed, nr. 1310, vr. 399b.

¹⁶⁸⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Murad Molla, nr. 686, vr. 417b; Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 523, vr. 137b.

¹⁶⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 6-7; a.mlf., *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1349, vr. 2a-b.

¹⁶⁸⁸ Şîrâzî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili bir tablo için bk. Meydan, *Şîrâzî'nin "Miftâhu'l-Miftâh" Adlı Eseri*, I, 142.

¹⁶⁸⁹ Recep Keleş, herhangi bir kaynak göstermeksizin *Şerhu'l-Muhtasar*'ın Şîrâzî'nin telif ettiği ilk eser olduğunu iddia etmektedir. Bk. Mahmut Recep Keleş, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. 2008, s. 55, 94; a.mlf., "Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin el-Konevî ile İlişkisi", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 7 (2014), sy. XIX, s. 342.

¹⁶⁹⁰ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1833, vr. 2b; *Miftâhu'l-Miftâh*'ın bazı nüshalarının ferağ kaydında eserin Receb 701'de (Mart 1302) tamamlandığı kaydedilmiştir. Örneğin bk. Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4666, vr. 177b. ayrıca bk. Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*, s. 272.

¹⁶⁹¹ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1833, vr. 4b; Orijinal ifadeleri şöyledir: "إن الأصول يَنَاتُ [...] خَلَعْتُ عَلَى تَرْبِيَتِهِنَّ الشَّيَابَ، ثُمَّ دَقَّنْتُهُنَّ وَخَوَّنْتُ عَلَيْهِنَ التَّرَابَ"

metnin parçası olduğu ilmî birikim ve gelenekle de ilişkiye geçer ve ilgili disiplinde öne çıkan diğer eserlerden de yararlanır. Başta felsefî bilimler olmak üzere fıkıh usulü, tefsir ve belâgat gibi çeşitli ilim dallarında derinleşen ve birden fazla alanda otorite kabul edilen Allâme Şîrâzî, kendi yaşam öyküsünde de belirttiği üzere, hayatı boyunca farklı bölgeler arasında uzun yolculuklar yapmış, dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinde bulunmuş birisidir. Tabipleriyle meşhur bir ulemâ ailesinden gelmesinin avantajları yanında, uzun soluklu yolculukları sırasında büyük ve zengin kütüphanelerden yararlanma imkânının bulunması dolayısıyla tedavüldeki ilmi sahaları iyi bildiği ve ilgi duyduğu alana dair en son yazılan ilmî çalışmalardan haberdar olduğu ve birçok eserinde onlardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aynı durum *el-Muhtasar* şerhi için de geçerli olup eserde fıkıh usulü, tefsir, hadis, mantık ve belâgat gibi çeşitli alanlarda birçok esere başvurmuş, âlimlerin görüşlerinden istifade etmiştir.

Şîrâzî'nin eserinde kaynaklardan istifade şekli çeşitlilik arz etmektedir. Şerhte bazı yerlerde kullandığı kaynakları açıkça belirtse de çoğu kere bunları müphem bırakmıştır. İsim vererek kaynak gösterirken bazen müellif adını zikredip eseri belirsiz bıraktığı, bazen sadece istifade ettiği eserin ismini zikretmekle yetindiği bazen de hem iktibasta bulunduğu eserin hem de müellifinin ismini belirttiği görülmektedir. Şîrâzî'nin şerhini yazarken sürekli müracaat ettiği en önemli iki kaynağı, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile İbnü'l-Hâcib'in bu eseri esas alarak telif ettiği *Münteha's-sûl*'dür. Onun bu iki esere, özellikle de *Müntehâ*'ya çok sayıda açıktan atıf yapması ve sık sık bunlardan iktibasta bulunması, şerh sırasında bu iki eseri daima elinin altında bulundurduğu ve başucu kitapları olarak kullandığı izlenimini vermektedir. Şerhin girişinde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından övgüyle söz eden Şîrâzî, ondan önce ve sonra benzeri bir kitap telif edilmediğini, bu eserin alanında diğer eserlere ihtiyaç bırakmadığını ve bu alanda “tahkîk” zirvesine yükselmeyi amaçlayanlar için yeterli geldiğini söyler. Devamında İbnü'l-Hâcib'in bu kitabı tertibine bağlı kalarak önce *Münteha'l-(vü)sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adıyla ihtisar ettiğini, ardından kendi eseri *Müntehâ*'nın dörtte birlik kısmını hazfederek *el-Muhtasar*'ı meydana getirdiğini ifade eder.¹⁶⁹² İbnü'l-Hâcib kendi eseri *el-Muhtasar*'ı temelde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile onun ihtisarı olan kendi eseri *Müntehâ*'yı esas alarak telif ettiği için, Şîrâzî doğal olarak bu metni şerh ederken sürekli olarak bu iki esere başvurmuş ve pekçok yerde bu eserlerden alıntı ve atıf yapmıştır. Şerhte Âmidî'nin bu eseri dışında daha muhtasar eseri *Münteha's-sûl fi ilmi'l-usûl* ile *Münteha's-sâlik fi retbi'l-mesâlik* adlı eserine de atıfta bulunulmuştur.¹⁶⁹³

Şîrâzî, bazen doğrudan müellif ve eserinin ismini zikrederek,¹⁶⁹⁴ kimi zaman “müteahhirînden bazısı/biri”, “ashaptan bazısı” “kîle” (denildi ki), “li-kâilin en-yekûl” (birisi şöyle diyebilir) diyerek,¹⁶⁹⁵ çoğunlukla ise müellif ve eser ismi belirtmeden Âmidî'den alıntılar yapmış, sık

¹⁶⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 9-10.

¹⁶⁹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 89, V, 7, 298-299.

¹⁶⁹⁴ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 9, 47, 261, II, 202, 136, III, 170-171, V, 6, 18, 49, 69, 109, 174, 214, 224, 318.

¹⁶⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 22, 261, IV, 193, 204, 217.

sık ona atıfta bulunmuştur. İsim ve kaynak zikretmeden yaptığı bu iktibasları, bazen kendi ifadeleriyle çoğu kere ise kelimesi kelimesine veya ufak değişikliklerle aynen aktarmaktadır. Âmidî'den yapılan bu aktarımların bazı yerlerde bir sayfa kadar tuttuğu görülmektedir.¹⁶⁹⁶ Dolayısıyla Şîrâzî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini en ayrıntılı olarak bulabileceğimiz *el-Muhtasar*'a yazdığı bu şerhin, önemli ölçüde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından pasajlar içerdiği dikkate alınmalıdır. Öyle ki bu durum, bazen *el-İhkâm*'dan *el-Muhtasar*'a ve *el-Muhtasar* şerhinden tekrar *İhkâm*'a yönelen bir açıklama döngüsü oluşturmaktadır. Şu var ki, söz konusu durum sadece Şîrâzî'ye has olmayıp, Âmidî'nin bu eserinin *el-Muhtasar*'ın neredeyse tüm şârihleri için vazgeçilmez temel başvuru kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Şîrâzî'nin şerhinde en çok atıf yaptığı eser *Münteha's-sûl*'dür. Asıl metinle olan irtibatı dikkate alındığında bu gayet tabiidir. Şârih, metni açıklamak amacıyla pekçok yerde bu esere başvurur, metnin oldukça kısa ve öz olan ibarelerini *Müntehâ*'da daha geniş yer tutan şekillerini göz önünde bulundurarak izah eder.¹⁶⁹⁷

Yine İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si,¹⁶⁹⁸ Ca'fer b. Mübeşşir'in *el-Umed*'i,¹⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar'ın *Umedü'l-edille*'si,¹⁷⁰⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin, *el-Mu'temed*'i,¹⁷⁰¹ Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı¹⁷⁰² Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı,¹⁷⁰³ İl/Kiyâ et-Taberî'nin *Tenkîhu'l-edille*'si,¹⁷⁰⁴ Sühreverdî el-Maktûl'ün *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*'ı,¹⁷⁰⁵ İbn Berhân'ın *el-Vecîz*'i¹⁷⁰⁶ ve Emînüddin Muzaffer et-Tebrîzî'nin (ö. 621/1224) *Tenkîhu'l-Mahsûl*'ü Şîrâzî'nin açıktan atıf yaptığı diğer usul eserleridir. Söz konusu kaynaklar arasında kendisine en çok atıf yaptığı iki isim, Cüveynî ile öğrencisi Gazzâlî'dir. Şîrâzî, kullandığı kaynakların tam bir dökümünü yapmasa da şerhi incelendiğinde usulle ilgili başka kaynakları da tespit edilebilmektedir.¹⁷⁰⁷ Kaynaklara yaklaşımında dikkat çeken bir husus, Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin eser ve görüşlerinden haberdar olması ve bunlardan çokça istifade etmesine rağmen ismen herhangi bir atıfta bulunmamasıdır. Şîrâzî'nin çok iyi bildiği Râzî'yi ve eserini şerhinde ismen anmaması, bu eserin söz konusu dönemde ilim câmiasında çok iyi bilinen bir eser olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim “meşhur kitaplarda” diyerek¹⁷⁰⁸ birçok yerde Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden nakilde bulunması da bunu göstermektedir. Ayrıca Şîrâzî, Râzî'den ve

¹⁶⁹⁶ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 159-160; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 148-149.

¹⁶⁹⁷ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 49-50, 60, 68-99, 111, 171-172, 178-179, II, 5, 9, 17, 30, 32, 34, 38-39, 199, 367, V, 7, 16, 18.

¹⁶⁹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 91, 173.

¹⁶⁹⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 88.

¹⁷⁰⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 174, IV, 292, 296-297.

¹⁷⁰¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 169.

¹⁷⁰² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 35, 126, 128-129, 131, 173, 225, 227, 246, 256, 369, III, 128-129, 131, 196, IV, 95-96, 216.

¹⁷⁰³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 46, II, 227, 237, 255, 289, 294, III, 126, 135, 148, 192-193, IV, 78, 216, 346, V, 250, 253.

¹⁷⁰⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 173, 239.

¹⁷⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 236, 369, IV, 244-246.

¹⁷⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 325.

¹⁷⁰⁷ Şîrâzî'nin kaynaklarının bir dökümü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 89-93.

¹⁷⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 8, 256, III, 172, IV, 152, V, 182, 230-232, 319; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 238, II, 68, IV, 36-49, 475, V, 433, VI, 88, 74-78.

eserinden hiç söz etmese de birçok yerde “kîle” (denildi ki), “li-kâilin en-yekûl” (birisi şöyle diyebilir),¹⁷⁰⁹ “kavlu men kîle” (şöyle diyen birisi),¹⁷¹⁰ “bazısı”,¹⁷¹¹ “ashabımız”¹⁷¹² ve “ashabımızdan bazısı/biri”¹⁷¹³ gibi ifadelerle söyleyeni belirsiz bir formda Râzî’nin bu eserinden nakilde bulunmuş, bazen de görüşlerine atıfta bulunarak ona itiraz yöneltmiştir. Bazen herhangi bir şekilde atıfta bulunmaksızın ilgili yeri Râzî’nin *el-Mahsûl*’ünden¹⁷¹⁴ ve diğer eserlerinden kısmen özetleyerek alıntıladağı da olur. Örneğin *teklîf-i mâ lâ yutâk* (insanın güç yetiremeyeceğı bir şeyle yükümlü tutulması) konusunu işlerken konuya dair İbnü’l-Hâcib’in temas etmediğı başka görüş ve argümanlara yer verdiği ve bunları Râzî’nin *el-Mahsûl*’ünün¹⁷¹⁵ yanı sıra onun kelâma dair *el-Metâlibü’l-âliye* adlı eserinden ya da bu eserin kulların fiillerine ilişkin dokuzuncu bölümünden ibaret olan *el-Kazâ’ ve’l-kader* adlı kitabından doğrudan iktibasta bulunduğu görülmektedir.¹⁷¹⁶

Yine isim zikretmeksizin yaptığı alıntı ve atıflardan Râzî takipçilerinden Sirâceddin el-Urmevî’nin *et-Tahsîl*’inden çokça istifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷¹⁷ Şîrâzî’nin, Mısır dönüşü Konya’ya yerleşen ve vefatına kadar hayatının yaklaşık son otuz yılını Konya ve civarındaki şehirlerde geçiren, yine burada kadı ve başkadı olarak görev yapan¹⁷¹⁸ Urmevî ile Anadolu’da bulunduğu sırada karşılaşmış olması yüksek ihtimaldir. Matarî, Şîrâzî’nin Sirâceddin el-Urmevî’nin elinden hırka giydiğini, Urmevî’nin kendisine eserlerinin icazetini verdiğini, onunla arkadaşlık ettiğini ve onu yüreklendirdiğini söyler.¹⁷¹⁹ Yukarıda Şîrâzî’nin *et-Tahsîl*’i okuduğunu ve bu eserin elimizdeki bir nüshası üzerine bazı notlar düştüğünü ifade etmiştik. Şîrâzî, Râzî ile ilgili dile getirdiğimiz üzere döneminde mütedâvil olan, ilim muhitinde yaygın olarak bilinen bazı kaynaklarına “meşhur kitaplarda”, “meşhurda/bilinende” (*fî’l-kütübi’l-meşhûra, fî’l-meşhûr*) diyerek atıfta bulunmaktadır. Tahkik kısmında görüleceğı üzere bununla çoğu defa Râzî’nin eserine atıf yaptığı gibi, bunun yanı sıra Urmevî’nin *et-Tahsîl*’ine¹⁷²⁰ ve Râzî takipçisi addedilen başka kaynaklarına da atıfta bulunur. Nitekim Kâtip Çelebi de *et-Tahsîl* hakkında onun “meşhur ve elden ele dolaşan (mütedâvil) bir kitap” olduğunu söyler¹⁷²¹ ki Şîrâzî’nin atıfları da onu doğrulamaktadır.

¹⁷⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 25-29; krş., Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkıh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1412/1992), I, 78-79, 203, 390, II, 66-67.

¹⁷¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 307-309; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 217, 221, 225.

¹⁷¹¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 255, IV, 318-319; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, II, 68; 254.

¹⁷¹² Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 288; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 120.

¹⁷¹³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 168; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, II, 40.

¹⁷¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 220, II, 251, 262, IV, 227-228; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 102-103, 255, II, 50-54, 61-63.

¹⁷¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 307-309; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 217, 221, 225.

¹⁷¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 314-317; krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, 1407/1987), IX, 48-57; a.mlf. *el-Kazâ ve’l-kader*, nşr. Muhammed el-Mu’tasım - Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, 1410/1990, s. 59-66.

¹⁷¹⁷ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 91, 203, II, 101, 211, 288, 307, 320, IV, 207, 227-228; krş., Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 179, 181, 212, 263-264, 278, 308, 316-317, 321.

¹⁷¹⁸ Hayatı hakkında bk. Mustafa Çağrıçı, “Sirâceddin el-Urmevî”, *DİA*, XXXVII, 362-364.

¹⁷¹⁹ Matarî, *Zeylû Tabakâti’l-fukahâ*, s. 187-188.

¹⁷²⁰ Örnek yerler için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 8, 256, 231, 336, V, 109, 182; ayrıca bk. *Şerhu’l-Muhtasar*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, vr. 169a, 297a; krş., Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 310, 314, 335, 340, 343, II, 192-193, 307.

¹⁷²¹ Çelebi, *Keşfüz’z-zunûn*, II, 1615.

Şerhu'l-Muhtasar'da mantık alanında açıktan atıf yapılan tek eser İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı külliyaatıdır.¹⁷²² Eserin muhakkiki çoğu kaynaklarını tespit etmişse de tamamını tespit etmemiştir. Mesela eserin başında yer alan mevzû, mebâdî ve mesâil ile ilgili açıklamaların aynen Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından alındığı anlaşılmaktadır.¹⁷²³ Ayrıca her ne kadar açıkça bir atfına rastlanılmasa da onun, bu alanda birçok eseri olan hocası ünlü *eş-Şemsiyye* eserinin müellifi Necmeddin el-Kâtîbî'den de istifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Şîrâzî'nin Kâtîbî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eserine şerh yazdığını¹⁷²⁴ da bilmekteyiz. Şîrâzî'nin birkaç yerde eser ve yazar ismi belirtmeksizin kelimesi kelimesine iktibasta bulunduğu bir kaynağı da hayatının ileriki dönemlerinde şerh yazdığı Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'udur.¹⁷²⁵ Bundan başka Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ı, İbn Fâris'in *Mücmelü'l-luga*'sı, Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı,¹⁷²⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga* ve *Delâ'ilü'l-i'câz*'ı,¹⁷²⁷ müellifi mechul *en-Nevâdir*,¹⁷²⁸ İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'i, Harîrî'nin *el-Makâmât*'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Emâlî* ve *Şerhu'l-Kâfiye*'si Şîrâzî'nin dille ilgili konularda başvurduğu lugat, nahiv ve belagat alanlarındaki eserlerdir. Şîrâzî, hadisler konusunda Buhârî ve Müslim'in *Câmiu's-sahîh*, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*, Begavî'nin *Şerhu's-sünne* adlı eserlerine,¹⁷²⁹ tefsir kaynağı olarak Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ına¹⁷³⁰ ve Sa'lebi'nin *Tefsîr*'ine¹⁷³¹ müracaat etmiştir.

3.3. Muhtevası ve Sistematiği

Şerhler, başka bir eserin teşkil ettiği zeminde ortaya çıkan ürünler olduğu için, genelde bir şerhin muhtevası ve sistematiği şerhe esas alınan metnin muhtevası ve sistematiğinden ayrı düşünülemez. Aynı durum *Şerhu'l-Muhtasar* için de geçerli olup Şîrâzî, konu tertibi ve muhteva bakımından ana metne tamamıyla sadık kalmıştır.¹⁷³² Metindeki bütün meseleler şerhte de mevcuttur ve ele alınan konuların tanzimlerinde değişiklikler söz konusu değildir. Başka bir deyişle *el-Muhtasar*'da bahsi geçmeyen yeni meseleler şerhe eklenmediği gibi İbnü'l-Hâcib'in değindiği bir konuyu da atlamamıştır. Dolayısıyla metinle şerh arasında bu açıdan herhangi bir muhteva farklılığından söz edilemez. Bununla birlikte şerhte görülen bir yenilik, metin yazarından farklı olarak başlıklandırmalara yer vermesidir. İbnü'l-Hâcib, eserinde genel olarak *el-İhkâm*'ın tertibini

¹⁷²² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 170.

¹⁷²³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 12-17; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 474-476.

¹⁷²⁴ Şîrâzî, *Kitâbü'l-fevâid fî Şerhi Hikmeti 'aynî'l-kavâid*, Veliyüddin Efendi, nr. 3399.

¹⁷²⁵ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 59-60, 267-268, 271-273, II, 57-58, 223, 233; krş., Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 356-357, 359, 399.

¹⁷²⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 183, 216.

¹⁷²⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 267, 271.

¹⁷²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 59.

¹⁷²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, 89-93.

¹⁷³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 14-71.

¹⁷³¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 31, 41.

¹⁷³² Şîrâzî metni şerh ederken kimi yerde konuların işleniş sırasına ilişkin bazı önerilerde bulunsa da kendisini metinle bağlı gördüğü için genel olarak bu sırayı değiştirmeden devam ettirmiştir. Örneğin bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 20, 64-65, 78, II, 188.

esas olsa da Âmidî'nin ana ve alt başlıklar için kullandığı ifadeleri çoğu zaman kullanmamaktadır. Buna karşılık Şîrâzî, meseleleri itibariyle metne ilaveler getirmemekle ve konu tertibinde takdim ve tehirlerde bulunmamakla beraber, bölüm içi düzene ilişkin başlıkların kullanımında İbnü'l-Hâcib'e ve diğer pekçok şârihe nazaran daha titiz davranmaktadır. Nitekim o, şerhte ana bölümlerden en alt kısımlara kadar başlıkları düzenlemiş, tıpkı Âmidî gibi en üst başlıklar için “el-kâide”yi tercih etmiş, ahkâmın kısımları ile şer'î delillerin her biri için “el-asıl” başlığını kullanmış, alt başlıkları ise “kısım”, “sınıf”, “nev’”, “fasıl”, “bâb”, “bahs” ve “mesele” şeklinde ifade etmiştir. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ına paralel biçimde düzenlenen ana başlıklarla alt başlıklar genelde şu şekillerde sıralanır: Kâide – kısım – nev’ – fasıl (veya asıl) – mesele;¹⁷³³ kaide – asıl – nev’ – bâb – kısım – sınıf – bahs – mesele.¹⁷³⁴ Dolayısıyla Şîrâzî, eserin konu tertibiyle ilgili bölüm içi düzende yaptığı bu müdahaleler sonucunda konular arası irtibatın daha açık ve anlaşılır olmasını sağlamış, eserin konu sistematliğini bir adım daha ileri taşımıştır.

Şerhinde fıkıh usulünün *el-Muhtasar*'da dört ana bölüme hasredilmesinin gerekçesi üzerinde de duran Şîrâzî, bunda usul ilminde *maksûd* olanla buna *vesile* olan şeylerin ne olduğuna ilişkin bakış açısının etkili olduğu kanaatindedir. Şârih, bunu şöyle açıklar: Tıpkı diğer ilimlerde olduğu gibi bu ilimde de araştırılan mevzu (*mebhus anı*), ya maksûd olana vesile durumundadır -ki bu, mebâdî bahisleridir (birinci bölüm)- veya maksûddur. Maksûd, şer'î hükümlerin sem'î delilleri bilmeye dayalı olarak delillerinden çıkarılması keyfiyetini (ikinci bölüm), delil getirenlerin yani müctehidlerin şartlarını (üçüncü bölüm) ve o delillerin muarazadan salim olması, tercih durumları gibi delillerle istidlalde bulunmanın şartlarını (dördüncü bölüm) bilmektir.¹⁷³⁵

3.4. Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'da Uyguladığı Şerh Yöntemi ve Şerhçiliği

Şîrâzî, şerh formatında yazdığı *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, *Şerhu'l-Kânûn* ve *Miftâhu'l-Miftâh* adlı eserlerinde metinle şerhin iç içe geçtiği memzuc şerh yöntemini kullanırken¹⁷³⁶ bunlardan önce kaleme aldığı *Şerhu'l-Muhtasar*'da “kâle - ekûlü” şerh yöntemini uygulamıştır. Zira meseleleri itibariyle esas aldığı metne tâbi, onu açıklayıcı bir şerh yazan şârih, eserde ana metni kelime kelime ya da kopuk cümlecikler ve küçük parçalar halinde birimlere ayırıp şerhetme yoluna gitmemiş, önce “kâle” (dedi ki/der ki) diyerek metbu metni meseleler veya kendi içinde anlam bütünlüğü bulunan cümle ve paragraflar şeklinde alıntılanmış, ardından “ekûlü” (derim ki) diyerek ilgili pasajda muhtasar bir şekilde dile getirilen hususları genişçe izah etmiştir. Ayrıca, şerh etmek için seçtiği paragraflarda

¹⁷³³ Mesela Şîrâzî vaz'ın başlangıcı konusunun hemen başında şöyle der: [هذا هو الفصل الثالث من النوع الثاني من القسم الثالث من] bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 57, 297.

¹⁷³⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 191.

¹⁷³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 11; Beyzâvî de şerhinde konu tertibi ile ilgili benzer bir açıklama sunar bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 236.

¹⁷³⁶ Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrakı Sühreverdî*, nşr. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkık, Tahran: Moessese-ye Motâleât-ı İslâmî Dâneşgâh-e Tahran - Dâneşgâh-e McGill, 2002/1380; a.mlf., *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıb*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 968, vr. 3a; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2047, vr. 5a; aynı ktp., Ayasofya, 3649, vr. 5b; a.mlf., *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1833, vr. 5a.

üzerinde özellikle durmayı arzu ettiği metnin bir veya birkaç ibaresine “kavlühû” (onun sözü) diyerek işaret etmiş, daha sonra söz konusu ibareye ilişkin izah ve değerlendirmeler yapmıştır. Bazan da ait olduğu ekolün/grubun görüşünü dile getirirken ya da isim vermeksizin başka kaynaklardan nakillerde bulunurken, bu tür ifadelerini diğerlerinden ayırmak için cümlelerin başına çoğul bildirmek üzere “nekûlû” (deriz ki) ibaresine yer vermiştir.¹⁷³⁷ Şîrâzî şerhde ana metnin muhteva ve ifade akışını kesintisiz biçimde takip etmiş ve metnin tamamıyla ilgili mülâhazada bulunmuştur. Bu bakımdan şerh, metinle sürekli diyalog halinde olsa bile kendi içinde bütünlüğü bulunan, metin olmaksızın kendi başına okunup anlaşılabilecek bir yapıdadır.

Esere şerh üslûbu açısından baktığımızda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Şîrâzî *el-Muhtasar*’a, kendisinin de şerhinin sonunda bizzat vurguladığı üzere¹⁷³⁸ okuyucuyu bıktıracak kadar uzun, anlamı bozacak kadar da kısa olmayan bir şerh yazmayı hedeflemiştir. Ancak bu haliyle bile eser *el-Muhtasar*’ın en geniş şerhlerinden birini teşkil eder. Mesela Beyzâvî, Nîsâbûrî, İsfahânî, Bâbertî ve İcî’nin şerhleriyle karşılaştırıldığında, bu eserin çok daha hacimli olduğu görülmektedir. Şîrâzî, eserin dîbâcesinde telif sebebini açıklarken aynı zamanda izlediği şerh metodu hakkında da bilgi vermektedir. Dîbâcede kendisini *el-Muhtasar*’a şerh yazmaya iten amilleri açıkladıktan sonra, “metnin naslarını *tefsir*, faslarını (*fusûs*: beyan olunacak yerlerini, bölümlerini, özünü; fassu’l-hâtem=yüzük taşı) *takrîr* etmeye, mücmel yerlerini *tafsilât*lı bir şekilde anlatmaya, ihmal edilen kısımlarını ortaya koymaya (*tahsil*) ve saklı kalan müşküllerini açığa çıkarmaya (*keşf*) başladığını, eserde gizli kalan hata ve yanlışlara (*hefevât*) işaret ettiğini, ayrıca metni önceki ulemanın aklına hiç gelmemiş ve mütekaddimînin kayıtlarında (*defâtir*) da bulunmayan, kendisi tarafından ilk defa ortaya konmuş faydalı hususlarla (*fevâid*) -ki bunlar yeni ortaya konan inceliklerdir (*mübtede’âti’d-dekâik*)- ve başka yerde bulunmayan emsalsiz fikirlerle (*ferâid*) -ki bunlar daha önce ortaya konmamış, yeni icat edilen hakikatlerdir (*muhtera’âti’l-hakâik*)- zenginleştirdiğini” ifade etmektedir. Şârih bütün bunları kulağa hoş gelen güzel ibareler ve garipsenmeyen istiâre ve mecazlarla ifade ettiğini ve bunları bu ilimde sadece yüksek pâyeye sahibi olanların bilebileceğini söyler.¹⁷³⁹ Buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Şîrâzî’nin şerhini yazarken kullandığı şerh yönteminin çeşitli veçheleri bulunmaktadır. Bu durum, şerhin içeriği incelendiğinde daha da belirginlik kazanır. Zira şârih, bazen metnin ifadelerini açmakta, bazen müellifin maksadını ortaya koymakta, bazen konuya dair uzun izahlar getirmekte, yeri geldiğinde örnekler zikretmekte ya da ilave örneklerle yer vermekte, kimi yerde görüşlerin ve tartışma mahallinin tahrîrini yapmakta, delilleri takrir etmekte, kimi zaman da müellife itiraz etmekte ve onu eleştirmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî, metni anlaşılır kılmak ve meseleleri yeniden ifade etmek üzere ana metne yaklaşırken, şerhini farklı işlevlere sahip bir metin olarak inşa eder.

¹⁷³⁷ Örneğin bk. *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 79; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 112.

¹⁷³⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, V, 364.

¹⁷³⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 8.

Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'daki üslubunun belirgin taraflarından biri, şerhinde konular arasında irtibat kurmaya yönelik ifade ve açıklamalara yer vermesidir. Bilindiği üzere muhtasar metinler daha ziyade kısa ve öz olmaları ve muhtevi oldukları meseleleri oldukça veciz bir şekilde ele almalarıyla temayüz ederler. Sahip oldukları bu özlü yazım tekniğinin bir tezahürü olarak bu tür metinlerde ihtiva ettikleri konular arasında bağlantılar her zaman açık olmamakta, bu bağlantıları açığa çıkarılması için ilave açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. İşte yapıları gereği muhtasar hüviyetindeki metinlerde göz ardı edilen veya eksik bırakılan bu hususları giderme rolünü genelde şerhler tekeffül ederler. Pek çok şârih gibi Şîrâzî de şerhinde neredeyse her bölüm (kaide, fasıl, asıl, bâb, mesele vb.) ve paragraf başlarında, ele alınan konuyla bir önceki konunun alakasını kurmaya ya da konular veyahut paragraflar arasında geçişliliği sağlamaya yönelik izah ve açıklamalar getirir. Bu tür açıklamalar, gerek okurun ele alınan konu ile diğer konular arasında irtibat kurmasına yardımcı olması, gerekse konular arası geçişkenliği sağlaması ve bir bütün olarak konunun neye dair olduğunu ve kendi içerisindeki insicamını göstermesi açısından önem arz eder. Şârih, sıkça başvurduğu bu üslubu genelde [...] شرع في [...] لما فرغ من [...] “Yazar filan şeyi tamamlayınca, filan şeye koyuldu” tarzındaki cümle yapılarıyla ifade eder.¹⁷⁴⁰ Mesela “(Musannif) müfret lafzı türlerine taksim etmeyi tamamlayınca, mürekkep lafzın iki türe taksimine başlamak istedi ve şöyle dedi”;¹⁷⁴¹ “(Musannif) tartışma mahallini tamamlayınca, delil getirme (*ih ticâc*) işine koyuldu ve şöyle istidlal etti”;¹⁷⁴² “(Musannif) muhaliflerin görüşünün geçersiz olduğunu göstermeyi bitirince, onların delillerini anlatmağa ve onları iptal etmeye başladı”;¹⁷⁴³ “(Musannif) görüşleri açıkladıktan ve muhtar olan görüşün tercihini tamamladıktan sonra, muhtar olan görüşü delillendirme işine koyuldu ve onu ispat için icmâ ve aklî delil getirdi”¹⁷⁴⁴ ve benzeri ifadeleri bu tür açıklamalara örnektir. Yine bölüm başlarında sıklıkla karşılaşılan söz gelimi [هذا هو الأصل الثاني من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الأولى] “Bu birinci kaidenin üçüncü kısmının üçüncü nev’inin ikinci aslıdır”¹⁷⁴⁵ şeklindeki ifadeleri, konunun bir önceki konuyla alâkasının kurulmasına yönelik bu türden açıklamalardır. Onun bu açıklamaları eserdeki konu sistematığının takibini kolaylaştırması açısından dikkate değerdir.

Şîrâzî'nin şerhde takındığı bir tavır da kitabın ana bölümlerinde yahut alt başlıklarda esas konuya geçmeden önce mukaddimelere yer vermesidir. Kitabın mukaddimesini istisna edecek olursak eserde iki tür mukaddimeden bahsedilebilir. İlki bazı kitapların başında yer alan ve ait olduğu ilmin meselelerinin ya da ilme başlamanın kendisine dayandığı hususları ihtiva eden mukaddimelerdir. Literatürde “mukaddimetü'l-ilim” diye tabir edilen bu tür mukaddime başlığı altında genelde bir ilmi öğrenmeye başlamadan önce bilinmesi gereken ilmin tarifi, konusu, faydası ve ilkeleri gibi hususlara yer verilmektedir. Şîrâzî, daha sonra yazdığı *Nihâyetü'l-idrâk*, *Tuhfetü's-*

¹⁷⁴⁰ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 181, II, 141, 175, 228, 364, III, 101, 111, 289, IV, 53, 184.

¹⁷⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 94.

¹⁷⁴² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 175, 228, 364, III, 101.

¹⁷⁴³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 219.

¹⁷⁴⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 184; benzer başka örnek için bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 181, III, 111, 289, IV, 53.

¹⁷⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 131.

şâhiyye, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, *Miftâhu'l-Miftâh* ve başka eserlerinde yaptığı gibi, *Şerhu'l-Muhtasar*'da da İbnü'l-Hâcib'in mebâdî başlığı altında yer verdiği konuları anlatmaya başlamadan önce bunlara bir giriş mahiyetinde olan mevzu-mebâdî-mesâil kavramları ile ilgili açıklamalara yer vermiş ve bunları fıkıh usulüne tatbik etmek suretiyle fıkıh usulünün konusu, ilkeleri ve faydası hakkında bilgiler vermiştir.¹⁷⁴⁶

Şerhte yer alan ikinci tür mukaddime ise, bazen ana bölümlerde ve alt başlıklarda esas konuların öncesinde bazen de bizzat incelenen konunun içerisinde yer verilen, ele alınan konuya dair hazırlayıcı, ön bilgi kabilinden ifadelerdir. Bu tür mukaddimeler incelenen konularla doğrudan irtibatlı olup maksudu elde etmede faydalı olan bilgiler ihtiva eder. Konu başlarında yer alan bu tür mukaddimelerde lügavî-istilahî tanımlara, kavramsal açıklamalara, taksimlere ve bazen de konuya dair başka bilgilere yer verilmektedir.¹⁷⁴⁷ Bir konuda öne sürülen temel düşüncüyü açıklayıp değerlendirmeden önce, o konuya hazırlık mahiyetinde mukaddime zikredilmesi, hem İbnü'l-Hâcib'in hem de Âmidî'nin eserlerinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Dolayısıyla Şîrâzî, çoğu zaman İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'yi izleyerek bu türden mukaddimelere yer verir. Örneğin Âmidî, kelâmî mebdelerin ardından ele aldığı dille ilgili mebdeleri incelemeye geçmeden önce dil bahisleri için genel bir giriş ve çerçeve olarak dilin önemini temellendirmeye dair bir mukaddime zikreder. İbnü'l-Hâcib'in tek bir cümle olarak temas ettiği bu mukaddimeyi açmak için tekrar *el-İhkâm*'a başvuran Şîrâzî'nin burada yaptığı tek şey, Âmidî'nin ifadelerini olduğu gibi aktarmaktır.¹⁷⁴⁸ Şîrâzî bazen ana metinde bulunmadığı halde bu türden mukaddimelere yer vermektedir. Meselâ vaz'ın başlangıcı (dillerin kökeni) meselesini ele almadan önce lafız-anlam ilişkisinin niteliğini belirlemeye yönelik bir mukaddimeye yer vermesi böyledir.¹⁷⁴⁹ Bir başka örnek de hüsün kubuh konusunda delilleri tartışırken böyle bir mukaddime zikretme ihtiyacı duymasıdır. İbnü'l-Hâcib hüsün ve kubhun özsel olmadığı savına dair argümanlarını zikrettikten sonra, tercih ettiği görüş lehine önceki usulcülerin öne sürdükleri iki delile daha yer verir ve bunlara yönelik itiraz ve cevapları aktarır. Şîrâzî'nin söz konusu itirazlara geçmeden önce burada kelâm ve felsefenin vücud-adem, mevcut-mâdum, vücûdî-ademî gibi merkezî kavram çiftlerinin tanımlarına ve aralarındaki farka dair bir mukaddime zikretmesi dikkat çeker.¹⁷⁵⁰ Yine onun emir bahsi ile ilgili bir meselede tartışmanın odak noktasını belirledikten sonra delil getirme işine başlamadan hemen önce mâhiyet konusunda “bi şartı

¹⁷⁴⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 12-18.

¹⁷⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 19-20, 59-60, 181-182, 203, II, 57, 92-94, IV, 314-316.

¹⁷⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 29-30; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 181-182.

¹⁷⁴⁹ Şîrâzî söz konusu bu mukaddimeyi Sekkâkî'den aktarmaktadır. Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 267-268; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 59-60; krş. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 356-357.

¹⁷⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 92-94; Bu türden başka örnekler için bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 19-20, 203, II, 57.

lâ-şey”, “lâ bi-şartı şey’in” ve “bi-şartı şey’in” şeklindeki “üç itibar teorisi”ne dair bir mukaddime zikretmesi buna örnek teşkil eder.¹⁷⁵¹

Metne tabi bir şerh yazan Şîrâzî, konuların sunumunda İbnü'l-Hâcib ile aynı üslûbu benimser. Eserde hemen her tartışmalı meselede delil getirme işine başlamadan önce, tartışılan şeyin açığa çıkması, buna bağlı olarak da tek bir şeyin kabul ve reddedilmesi için ilk olarak tartışma mahallini (*mahallü'l-hilâf*, *mahallü'n-nizâ*, *mevdi'u'n-nizâ*) belirler.¹⁷⁵² Mesela İbnü'l-Hâcib usulcüler arasında ihtilaflı olan “vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin vacip olup olmadığı” meselesinde konuya kendi tercih ettiği görüşü önerme şeklinde ileri sürerek başlar, devamında diğer görüşlere işaret ederek delillendirme kısmına geçer. Şîrâzî metindeki ilgili yeri şerh ederken delil getirme işine geçmeden önce, ümmetin bu konuda görüş ayrılığına düştüğünü, bu nedenle ilk olarak tartışma mahallinin özetlenmesi gerektiğini vurgular¹⁷⁵³ ve böylece okuyucuya bahse konu olan mesele etrafında yürütülen tartışmanın odak noktasının ne olduğunu daha iyi anlamının yolunu açar. Yine buna dair bir örnek Peygamber'in fiilleri konusunda karşımıza çıkar. Orada şöyle der: “Delil getirme işine derinlemesine girişmeden önce ihtilaf mahallinin telhisi hususunda bir inceleme gerekmektedir ki kabul ve ret tek bir şeyde varit olsun.”¹⁷⁵⁴ Şerhte ihtilaf mahallinin belirlenmesi üzerinde ısrarla durulmasına rağmen, bu ihtilafların arkasında yatan gerekçeler ile pratik sonuçlarına/semeresine (*fâidetü'l-hilâf*) nadiren temas edilmiş,¹⁷⁵⁵ kimi yerde de ihtilafların lafzî olduğuna işaret edilmiştir.¹⁷⁵⁶

Bir mesele beyan edilip nizâ mahalli ortaya konulunca, o meseleye dair benimsenen farklı duruşlar (kaviller) ve görüş sahiplerinin tanıtılması önem arz eder. İhtilaflı meselelerde müdahil olan taraflar, çoğu kere muayyen kişiler, itikadî ve fikhî mezhepler ve bunlar içerisindeki fırkalar veya gruplarla irtibatlandırıldığı gibi, bunların bazen anonim kişilere ait görüşler olarak sunulduğu da olur.¹⁷⁵⁷ Meselelerle ilgili duruşlar hakkında çok sayıda görüş aktaran Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak çoğu defa görüşler arasında bir tercihte bulunmaz; tercih belirtmeksizin bütün alternatifleri verir ve seçim hakkını okuyucuya bırakır. Bir tercih belirtmediğinde bundan bazı konularda herhangi bir duruş benimsemediği neticesi çıkarılabilirse de hiç şüphesiz bu onun her zaman bir duruş benimsemediği anlamına gelmez. Bir görüş tercih ettiğinde bunu daha ziyade *el-hak* (doğru olan)

¹⁷⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 314-316; Mâhiyetin üç i'tibari yönü hususunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid, Hâşiyetü't-Tecrid Cür câni'nin minhüvâtı ve başka haşîye notlarıyla birlikte*, thk. Eşref Altaş vd., İstanbul: İsam Yayınları, 2020, II, 248-258.

¹⁷⁵² Örnek yerler için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 263, 286-290, II, 80-85, 116, 175, 206-221, 224-228, 320-322, 325-326, 364, III, 89-101, 125, 186-191, IV, 7-9, 30-33, 108-109, 191-194, 314, V, 161, 167, 187, 209.

¹⁷⁵³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 206-221; [...] ولما اختلفت الأمة فيه فلا بد قبل الخوض في الاحتجاج من تلخيص محل النزاع

¹⁷⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 89; [...] وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والإثبات على محز واحد، فنقول

¹⁷⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 300-302, II, 31, 80-81, 360-362, 363-364, III, 138, V, 213.

¹⁷⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 143, 157, 166, 255, 272-273, IV, 109.

¹⁷⁵⁷ Örnekler için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 22, 112, II, 82, 93, 118, 153, 155, 163, 165-166, 171-172, 174-175, 190, 204, 207, 223-225, 227-228, 239, 249, 272, 283, 293, 319, III, 87, IV, 8, 16, 29-30, 89, 91, 130, 162, 168, 193, 240, 253, 267-268, 303, V, 7, 51, 54, 63, 67, 77, 91, 107, 126, 202.

kelimesiyle ifade eder.¹⁷⁵⁸ Yine benimsediği görüşü ifade ederken nadiren de olsa “tahkîk”, “esah” (doğru olan), “bana göre” (indî fihi) kelimelerini kullanmaktadır.¹⁷⁵⁹ Bazen açık bir tercihte bulunmamakla birlikte, konuyu anlatımından metin yazarının tercihini benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî’nin zaman zaman şerhinde çoğunluk tarafın duruşunu ya da mensubu bulunduğu mezhebe ait görüşleri benimsediği görülmektedir. Bunları genelde “bize göre” (indenâ), “âlimlerin çoğunluğu” (cumhur), “Eş‘arîler ve ehl-i Hakk”, “ashabımız” (arkadaşlarımız), “ashabımız ve Ehl-i sünnet”, “ashâbımızın çoğunluğu”, “ashâbımızdan bazısı/biri, ashâbımızdan bir grup” (ba‘zu/cemâ‘a min ashâbinâ), “tahkik ehli olan arkadaşlarımız” (el-muhakkikîn min ashâbina) şeklindeki ifadelerle aktarmaktadır.¹⁷⁶⁰ Amelî olarak Şâfiî mezhebine mensup olan¹⁷⁶¹ Şîrâzî, fikhî konularda kısmen İmam Şâfiî’nin ve Şâfiî mezhebinin görüşlerini diğer görüşlere tercih etmekte ve bunları savunmaktadır.¹⁷⁶² Nitekim şerh boyunca kullandığı “ashâbünâ”, “ba‘zu/cemâ‘a min ashâbinâ”,¹⁷⁶³ “ashabımızdan Ebû Hâmid el-İsferâyînî”,¹⁷⁶⁴ “ashabımızdan Kaffâl [eş-Şâfiî]’nin görüşü”,¹⁷⁶⁵ “Kâdî Ebû Bekir, Gazzâlî ve bu ikisi dışındaki ashabımızın çoğunluğu”¹⁷⁶⁶ gibi ifadelerle hep bu çevreye mensup âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Nazarî düşünce söz konusu olduğunda Şîrâzî’nin *Şerhu’l-Muhtasar*’da itikâdî açıdan Eş‘arî öğretiyi yakın durduğu ve pek çok yerde bu geleneği temsil eden görüşleri savunduğu görülmektedir. Nitekim hüküm teorisi bakımından Eş‘arî geleneğin bakış açısını benimseyen Şîrâzî, şerhte Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’ye “şeyhünâ” (üstadımız) diyerek atıf yaparken,¹⁷⁶⁷ Eş‘arî öğretiyi savunan, bu çevreye ait görüşleri temsil eden âlimler için “ashâbünâ ve ashâb” ifadelerini kullanır.¹⁷⁶⁸ Ayrıca Hansârî’nin *Ravzâtü’l-cennât*’ında yer alan bir rivâyette “mütekellim, hakîm, usulde Eş‘arî, fûruda Şâfiî olduğu açıkça belirtilmiştir.¹⁷⁶⁹ Ancak Eş‘arî geleneğine mensubiyetini ifade etmesi, bu öğretiyi nispet edilen

¹⁷⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 59, 310, II, 65, 179, 306, III, 24, 28, IV, 97, 217, 245.

¹⁷⁵⁹ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 100, 177, 218, III, 67-71.

¹⁷⁶⁰ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 113, II, 116, 121, 189, 207, 227, 251, 364, III, 86, 87, IV, 213, 266, 330, 332, V, 6, 202.

¹⁷⁶¹ Şîrâzî’nin biyografisine Şâfiî fakihlerle ilgili tabakat kitaplarında yer verildiği gibi kaynakların bir kısmında onun Şâfiî mezhebine bağlı olduğu açıkça ifade edilir (Zehebî, *Zeylû Târîhi’l-İslâm*, s. 112; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, VI, 100; Matarî, *Zeylû Tabakât*, III, 186; Hansârî, *Ravzâtü’l-cennât*, VI, 48). Yine Şâfiî mezhebinde eğitim gördüğü bilgisi yanında, müderrislik yaptığı Sivas’taki Gökmedrese’nin vakfiyesinde, orada görev yapacak olan müderrisin “Şâfiî mezhebinden âlim, fakih ve mezhebine göre şer‘î hükümlerde yetkili, usul-i fıkıh ve hilâfiyat ilminde maharet sahibi olması” şartının yer alması (bk. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi*, Defter, nr. 604, 67-74; Orhan Cezmi Tuncer, *Sivas Gök Medrese* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008), 187-189), ayrıca Sivas ve buraya bağlı bölgelerin kadılık mevkiinde bulunması, onun Şâfiî fikhî ile iştigal ettiğini ve bu mezhebe ait metinler üzerinden fıkıh dersleri vermiş olacağını akla getirmektedir. Bunu destekleyen bir rivayet için bk. Kürd Ali, “Kutbüddin eş-Şîrâzî”, s. 5-6.

¹⁷⁶² Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 14-71, IV, 189, V, 62.

¹⁷⁶³ Mesela bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 155, 189, 227, 251, 288, 319.

¹⁷⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 319.

¹⁷⁶⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, Murad Molla, nr. 686, vr. 219b.

¹⁷⁶⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, V, 67.

¹⁷⁶⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 298, 328, 339, IV, 216.

¹⁷⁶⁸ Mesela bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 113 [عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد], I, 301 [...الإيمان في], II, 19 [فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري ومتابعوه وهم أكثر], 317, 328, 339 [وذهب أصحابنا والمعتزلة], 79-80, 207 [وأصحابنا يخالفونهم يعني المعتزلة], 351 [لما اشتهر من مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم], [أصحابنا...]

¹⁷⁶⁹ Hansârî, *Ravzâtü’l-cennât*, VI, 48.

görüşleri aynen benimsediği anlamına gelmemelidir. Öyle anlaşıyor ki Şîrâzî “ashâbünâ” tabiriyle fikhî konularda Şafîî, nazârî konularda ise Eş‘arî âlimleri, bazen de her ikisini kastetmektedir.

Öte yandan Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-işrâk* adlı eserine yazdığı şerhle İşrâkî felsefe geleneğinde önemli yer edinmiş olan Şîrâzî, farklı araştırmacılar tarafından bu gelenek içinde yerleştirilerek Sühreverdî takipçisi, İşrâkî bir filozof ve İşrâkî geleneğin bir temsilcisi olarak tanıtılmaktadır.¹⁷⁷⁰ Bunda onun, *Dürretü’l-tâc*’ı ve özellikle Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin işrâkî felsefenin ilkelerini ortaya koyduğu, işrâkî terminoloji ile örülü olan eseri üzerine yazdığı *Şerhu Hikmeti’l-işrâk*’ı üzerinden okunmasının payı büyüktür. Şîrâzî, daha önce yazdığı *el-Muhtasar* şerhinde Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye *el-Maktûl* şeklinde atıf yaparak¹⁷⁷¹ birkaç yerde onun usul eseri *et-Tenkîhât*’tan iktibasta bulunsa da, bu atıfların hiçbirisi işrâkîlik ile ilgili değildir. Dahası bu eserinin İşrâkî bir neşveye sahip olmadığını, İşrâkî öğretiyi anımsatan ve bu gelenekte kullanılan ifade ve istihlamlardan tamamıyla uzak olduğunu söylemek mümkündür. Tıpkı *Hikmetü’l-ayn* şerhi olan *Kitâbü’l-Fevâid*’de¹⁷⁷² ve hayatının son dönemlerine doğru bitirdiği tefsir eseri *Fethü’l-mennân*’da¹⁷⁷³ ve muhtemelen birçok eserinde olduğu gibi, *el-Muhtasar* şerhinde de “İşrâkî gözükmeyen bir Şîrâzî imajı” ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Gerçi fıkıh usulü kitaplarında yazarının işrâkîlik yönünü belli edecek bahislere yer verilmesi pek karşılaşılan bir durum değildir; ancak bu durumun en azından mantık konularının işlendiği kısımda kendini göstermesi beklenirdi. Tam bu noktada Şîrâzî’nin İşrâkîliğe sonradan meyletmiş olabileceği şeklinde bir itiraz yöneltilebilirse de, *el-Muhtasar* şerhinin Şîrâzî’nin genç iken yazdığı bir eser olmadığı söylenerek buna cevap verilebilir. Zira müellif bu eserini kırklı yaşlarında, yani ilmi kariyerinin olgunluk döneminde yazmıştır. Ayrıca tefsiri de *Hikmetü’l-işrâk*’tan sonra kaleme aldığı son dönem eserlerindendir. Şu hâlde onun İşrâkî yönüyle ilgili daha sağlıklı yargıya varmak için, *Hikmeti’l-işrâk* şerhi yanında başka eserlerinin de dikkate alınması ve bunların bütüncül olarak okunması gerektiği izahtan varestedir.

Çoğu şerhte olduğu gibi Şîrâzî şerhinde de öncelikli hedef metnin lafzan ne dediğinin tespit edilmesi ve ifadelerinin açıklanmasıdır. Şerhin girişinde bu hususa dikkat çeken Şîrâzî, ana metnin naslarını tefsir eden ve oradaki müşkülleri açığa çıkaran bir şerh yazdığını belirtir.¹⁷⁷⁴ Şîrâzî’ye göre “tefsir” kelimesi sözlükte “örtülü bir şeyi açmak, mâkul mânaları beyan etmek” anlamındaki *fesr*

¹⁷⁷⁰ Mesela bk. Walbridge, *The Philosophy of Qutb*, 43 vd., 137; Süleyman Uludağ, “İşrâkiyye (Tasavvuf)”, *DİA*, XXIII, 438; İhsan Fazlıoğlu, “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV sy. 1 (Ekim 2017), 4; Ayrıca bk. Mustakim Arıcı, “Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî,” *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 972; a.mlf., “Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak *Hikmetü’l-ayn* ve Etkileri,” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. 2017, 336.

¹⁷⁷¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 236, 369, IV, 244-246.

¹⁷⁷² Arıcı, “Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî”, s. 969-972; a.mlf., “Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasığı,” s. 335.

¹⁷⁷³ Ertuğrul, *Kutbuddin eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 474-746.

¹⁷⁷⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 8.

kökünden gelir ve “kendisi sayesinde bir şeyin ve onun mânasının bilindiği her şey tefsirdir.”¹⁷⁷⁵ Dolayısıyla onun “tefsir” kelimesi ile ifade ettiği şerhin izah etme ve açıklama boyutu dilbilgisel çözümlemelerden lugavî ve istilahî izahlara, konuya dair açıklamalara kadar uzanan çok geniş bir yelpazeyi kapsar. Buna göre şerhin en temel fonksiyonlarından birinin, metindeki kısa ve öz ifadeleri, terimleri açıklamak, anlamı kapalı ve müşkil ifadeleri vuzuha kavuşturmak, ibarelerdeki kapalılığı gidermek ve böylece şerhe konu olan metnin anlaşılmasını sağlamak olduğu ifade edilebilir. Şîrâzî meseleleri açıklarken bunu bazı şerhlerde görüldüğü üzere metne açıklayıcı birtakım kelimeler ekleyerek müellifin ibarelerini kelimesi kelimesine tekrarlamak suretiyle değil, konuyu müellifin ifadelerine birebir bağlı kalmadan yeniden yazım ve izah yoluna giderek yapmaya çalışır. Şerhin bu fonksiyonu kelime ve cümle düzeyinde dilbilgisel tahlillerin yapılması, zamirlerin merciinin ve cümlelerdeki hazfedilmiş ibarelerin takdir edilmesi, metindeki bazı kelime ve kavramların lugat bilgisine ve isticakına dair bilgiler verilmesi, onların tanımlanması, tanımların analizi, tariflerde geçen kelime ve kayıtların açıklanması şeklinde ortaya çıkar.¹⁷⁷⁶

Şîrâzî’nin kendisi de eserinin sonunda bu kitabını “müşkil lafızların ve mânası kolayca anlaşılmayan kelimelerin çözümü için büyük bir düstur” olarak nitelerken¹⁷⁷⁷ şerhin bu açıklama boyutuna işaret etmektedir. Bu çerçevede metindeki ifadelerin muğlak, anlamayı zorlaştıracak kadar kısa ve öz olduğu durumlarda, “ey”,¹⁷⁷⁸ “ya’nî”,¹⁷⁷⁹ “ma’nâhu”,¹⁷⁸⁰ “muradu’l-musannif”,¹⁷⁸¹ “el-murâdü min/bihî”,¹⁷⁸² “murâd min kavlihi”,¹⁷⁸³ “leyse’l-murâd minhu”,¹⁷⁸⁴ “hâzâ hüve’l-garaz min îrâdihî”,¹⁷⁸⁵ gibi açıklama ifadeleri ile müellifin ibarelerini açmaya, murat ve maksadını ortaya koymaya çalışır. Ana metindeki ibarelerin olabildiğince geniş bir şekilde açıklanmasına ilave olarak şârihin bazı meselelere daha fazla ağırlık verdiği ve izaha ihtiyaç duyduğu yerlerde konuları ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülür. Örneğin sûrelerin başında bulunan besmelenin Kur’an’dan bir âyet olup olmadığı konusunu işlerken böyle davranır. Nitekim konuyu tefsir eseri *Fethu’l-mennân*’da “Besmelenin hükmüne dair bir fasıl” başlığı altında sadece iki varak olarak ele alırken¹⁷⁸⁶ *Şerhu’l-Muhtasar*’da bu konu üzerinde uzunca durmuş, elli altı sayfa olarak oldukça geniş bir şekilde izah etmiştir. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki burada başka eserlerin yanında özellikle Fahreddin er-Râzî’nin tefsirini temel referans kaynağı olarak kullanmış, yaptığı izahları onun *Mefâtihu’l-*

¹⁷⁷⁵ Şîrâzî, *Fethu’l-mennân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 24b.

¹⁷⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 10, 120-121, 175, 182-185, 234-235, 263-264, II, 70-71, 84, V, 68-69.

¹⁷⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, V, 364.

¹⁷⁷⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 35, 42, 79, II, 162, V, 7-8, 10, 13-14, 17, 125, 127.

¹⁷⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 10, II, 57, 227, 233, V, 6, 19.

¹⁷⁸⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 5, 42, 46.

¹⁷⁸¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 51.

¹⁷⁸² Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 68, 186, 212, II, 31, 34, 142, 161, V, 7.

¹⁷⁸³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 79, V, 21.

¹⁷⁸⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 34.

¹⁷⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 36, V, 316.

¹⁷⁸⁶ Şîrâzî, *Fethü’l-mennân*, Süleymaniye. Ktp., Hekimoğlu, nr. 109, vr. 28b-30a.

gayb'ından özetleyerek eserine aktarmıştır.¹⁷⁸⁷ Yine hakikat ve mecaz arasında alâka türleri, müştak, Ehl-i beyt'in icmâi, illeti tespit yolları ve müctehidin şartları gibi konuları¹⁷⁸⁸ işlerken “meşhur kitaplar” olarak nitelediği *et-Mahsûl* ve *et-Tahsîl*'in yanı sıra, *el-Mustasfâ* ve *el-İhkâm*'dan da istifade ederek geniş açıklamalar yapmış, ana metinde yer almayan bazı hususlara temas etmiştir. Şârih bazı yerlerde ayrıntılı açıklamalar yaparken bazı yerlerde ise ele alınan konunun derinlemesine inceleme yerinin usul ilmi olmadığı gerekçesiyle sözü kısa keser, tafsilâtını kelâm, mantık veya felsefe kitaplarına bırakır,¹⁷⁸⁹ böylece söz konusu meselenin ait olduğu ilme ve asıl bağlamına işaret eder. Zira ona göre başka ilimlere ait konuların usul ilmine dâhil edilmesi bir noksanlıktır.¹⁷⁹⁰

el-Muhtasar'da bir mesele beyan edilip, o meseleyle ilgili benimsenen farklı duruşlar tasvir edildikten sonra, tarafların kendi görüşlerini desteklemek üzere kullandığı delillerin sunumuna geçilir. Şîrâzî, karşı tarafın benimsediği deliller de dâhil olmak üzere metinde geçen tüm delilleri ayrıntılı bir şekilde açıklamaya, onları anlaşılır kılmaya gayret eder. Tercih edilen görüş ve delilleri, karşı delilleri ve bunlara getirilen itiraz ve cevapları açıklarken sıkça “*takrîr*” (takrîruhû/â, takrîruhû/â en-yukâl, takrîru'l-cevâb) ve “*tevcîh*” (tevcîhuhû/vechuhû, tevcîhuhâ/vechuhâ en-yukâl, tevcîhu'l-hüccet, tevcîhu's-su'âl, tevcîhu'l-i'tirâz, tevcîhu îrâdihî en-yukâl, tevcîhu'l-cevâb) kelimelerini kullanır. Bütün şerh boyunca bu tavrını sürdüren Şîrâzî, delillere yönelik tevcihde bulunurken metnin ibaresi kapalı ya da farklı mânalara muhtemel olduğunda, bu ihtimallerle ilgili birden fazla takrirden bulunur, okuyuculara tek bir yorumdan ziyade çeşitli olasılıklar sunar.¹⁷⁹¹ Sahip olduğu bu özelliğinden dolayı sonraki birçok şârih ve muhaşşî bu esere sıkça atıfta bulunmuş, kimi yerde ise takrirlerini doğru bulmayarak kendisine tenkitler yöneltmişlerdir.

Metnin ibarelerine yönelik farklı takrirlerde bulunmayı mümkün ve gerekli kılan şey, öncelikle metnin kendi yapısı olup bazen aşırı ihtisardan dolayı metnin ifadelerinin anlaşılamayacak ölçüde kısa ve muğlak olması ve kendisi ile tam olarak ne kastedildiğinin anlaşılabilmesi akıldaki birçok ihtimal doğurmuş ve bunun doğal bir sonucu olarak farklı yorumlar yapılmıştır. Şerhde yer yer metnin bu yönüne dikkat çeken Şîrâzî, *el-Muhtasar*'ın oldukça veciz olduğunu ve “sözlerinin bilmecelelere benzediğini” söyler.¹⁷⁹² Bu nedenle çoğu yerde metindeki görüş ve delilleri, *el-İhkâm* ile kendi eseri *Münteha's-sûl*'de geniş yer tutan şekillerini görmeden anlamak oldukça zordur. Şîrâzî de metni şerh ederken bu iki esere, özellikle de *Müntehâ*'ya sıkça atıf yapar; aralarında bir farklılık yahut metinde bir kapalılık olması halinde ya da bu iki eserden birinde diğerinde belirtilmeyen bir ilave veya ikisi arasında çelişik ifadeler bulunması halinde ilgili yeri ayrıca *Müntehâ*'dan da alıntılar

¹⁷⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 16-71.

¹⁷⁸⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 235-243, II, 7-8, III, 230-236, V, 84-85.

¹⁷⁸⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 93, 113, 131, 183, II, 61, 359, III, 88.

¹⁷⁹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64-65, II, 359.

¹⁷⁹¹ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 52-55, 101, II, 25-27, 90-91, 98-99, 102-104, 233-235, III, 160-161, IV, 25-29, 99, 186-187, V, 137.

¹⁷⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 4, V, 365, ayrıca bk. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, 293b;

“فإن ألفاظه تشبه الألفاظ السيالة التي لا تقف على معنى / حد معين .”

“Onun sözleri belirli bir anlamda (sınırdaki) dayanmayan akıcı bilmecelelere benzer.”

ve çelişik görünen bu durumun çözümüne yönelik açıklamalar yapar.¹⁷⁹³ Dolayısıyla Şîrâzî şerhinde sadece *el-Muhtasar*'ı açıklamakla yetinmemiş, İbnü'l-Hâcib'in daha önce yazdığı ve usul konularını bu eserine nazaran daha genişçe ele aldığı *Müntehâ*'sı ile de yer yer metin karşılaştırmaları yapmış, *Müntehâ*'da yer verip onun daha özet hali olan *el-Muhtasar*'da hazfettiği yerleri göstermiştir. Öyle ki, *el-Muhtasar*'ın *Müntehâ*'dan farklılaştığı noktaları, Şîrâzî şerhi üzerinden belli ölçüde takip etmek mümkündür. Ayrıca zaman zaman *el-Muhtasar* ile *el-İhkâm* arasında karşılaştırmalar yaparak İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'ye muhalefet ettiği yerlerde bunlara işaret etmesi,¹⁷⁹⁴ bu ikisi arasındaki farklılık noktalarını tespit etmek açısından önem arz eder.

Şîrâzî, metnin ifadeleri muğlak, anlamayı zorlaştıracak kadar kısa ve çeşitli ihtimallere açık olduğu durumlarda yazarın maksadını açığa çıkarmak için metnin söz içi, dilsel bağlamının (siyâk) müsaade ettiği imkân nispetinde takrirlerde bulunur, değişik ihtimalleri tartışır. Bununla birlikte yaptığı takrirlerin ve bu çerçevede dile getirdiği hususların nihâi bilgiyi ve mümkün tek doğru yorumu ifade etmediğini de belirtir. Bu sebeple yaptığı açıklamalarının ardından sıklıkla meselenin kendisinin kaydettiğinden daha başka ve farklı boyutları olabileceğini, başkalarının kendisinin farkına varamadığı daha güzel tevcih, yorum ve takrire vakıf olabileceğini ikrar eder.¹⁷⁹⁵ Örneğin müştakla ilgili bir meselede İbnü'l-Hâcib'in karşı argüman olarak getirilen delile yönelik verdiği cevabı üç farklı şekilde takrir ettikten sonra, yaptığı sonuncu izahın (vech) müellifin maksat ve meramına daha uygun olduğunu ifade eder ve ardından şöyle der: “Bu kelimelerden aklıma gelenler budur, umulur ki başkası bunlardan ona en lâıyk olanı anlar (Hâzâ mâ tehayyele lî min hâzihi'l-kelimât, lealle ğayrî yefhemü minhâ mâ elyeku bihâ).¹⁷⁹⁶ Bazen bu tarz ifadelere tanımlarda geçen kayıtları açıklarken yer verdiği görülür.¹⁷⁹⁷ Yine bu tarz bir ifadeyi Sühreverdî'nin *et-Tenkîhât*'ından yaptığı bir alıntıda onun sözlerine yönelik olarak söyler.¹⁷⁹⁸ Bazen de bir delil veya itiraza yönelik İbnü'l-Hâcib'in verdiği cevaba katılmadığında, bu cevabı ilk önce müellifin sözlerine uygun olarak takrir eder ve ardından “Cevabı onun sözünü izleyerek bu şekilde takrir ettik, oysa nazm-ı tabîine göre cevap şöyledir...” diyerek kendi açıklamasına yer verir.¹⁷⁹⁹

Şârihin metnin ibarelerine yönelik farklı tevcihlerde bulunmasının bir nedeni de nüsha farklılıklarından kaynaklanır. Şîrâzî şerhinin dikkat çeken en belirgin özelliklerinden biri, metne ait farklı nüshalar kullanması, metni şerh ederken nüshalardaki yazım farklılıklarını dikkate alması ve bir bakıma nüsha kritiği yapmasıdır. Eserde sıklıkla görüldüğü üzere şârih tek bir nüshayla yetinmez,

¹⁷⁹³ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 99, 111, 171-172, II, 9, 34, 68-69, 367, III, 308, V, 7, 16, 18-20.

¹⁷⁹⁴ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 7-11.

¹⁷⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 104, 318, IV, 353, V, 141, 365, ayrıca bk. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, 293b.

¹⁷⁹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 21-27.

¹⁷⁹⁷ Mesela İbnü'l-Hâcib'in ruhsat kavramının tanımında kullandığı bir ibareyi açıkladıktan sonra şöyle der: “Benim onun sözünden anladığım budur, umulur ki başkası bu sözden ona en lâıyk olanı anlar” (*Hâzâ mâ fehîmtühû min kavlihi “levlâhû”, lealle ğayrî yefhemü minhu mâ hüve elyeku bihî*). Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 287-291.

¹⁷⁹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 244-246. Bu tarz ifadeleri için ayrıca bk. II, 104, 318, IV, 353, V, 141, 365, ayrıca bk. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, 293b.

¹⁷⁹⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 59; Ayrıca bk. II, 69, III, 106, V, 106.

şerh sırasında metne ait “meşhur nüshalar” yanında bazı başka nüshalara da müracaat eder.¹⁸⁰⁰ Nüshalar arasında ihtilafların varlığı halinde bunları açıklar, mâna ve irab bakımından gerektirdiği her şeyi belirtir, nüsha farklılıklarını göz önüne alarak metne yönelik farklı takrir ve tevcihlerde bulunur.¹⁸⁰¹ *el-Muhtasar*’ın metin itibariyle tespiti açısından önemli olan bu tür açıklamalar ayrıca doğru metnin inşasına da yardımcı olur.

Şîrâzî, şerhinde meseleleri takrir etmenin ve açıklamanın yanı sıra, bazen İbnü’l-Hâcib’e yönelik tenkitlere de yer vermiş, onun argümanlarında yahut hasımlara verdiği cevaplarda problemli gördüğü noktalara itiraz etmiştir. İtirazlarını daha ziyade yaptığı açıklamalardan sonra “*fîhi nazar*” (bu tartışmalıdır/problemlidir)¹⁸⁰² ve “*li-kâilin en-yekûl*” (birisi çıkıp şöyle diyebilir/itiraz edebilir)¹⁸⁰³ ifadeleriyle vermiş, bununla da konunun tartışmalı olduğunu, ileri sürülen görüş veya delilin zayıf olduğunu ima ederek kabul etmediğini göstermiştir. Bazen de “*fîhi tesâhül*” diyerek müellifin ifadesindeki tesâmühe (gevşeklik, dikkatsizlik) dikkat çekmiştir.¹⁸⁰⁴ İbnü’l-Hâcib ile Şîrâzî arasında fûrû-i fıkha taalluk eden mezhep görüşleri noktasında bazı farklılıklara şahit olunmakla birlikte, şerhte görülen bu kısmî itiraz ve eleştiriler mezhep farkına dayanmamaktadır. Şerhte zaman zaman İmam Şâfiî’nin görüşlerinin öne çıkarıldığı ve savunulduğu görülse de,¹⁸⁰⁵ İbnü’l-Hâcib gibi Şîrâzî’de de öne çıkan bir mezhep taassubu tutumuna rastlamak zordur. Şârih, kendi mezhebinin görüşlerini olduğu kadar, karşı mezheplerin görüşlerini de delilleri ile vermekte, bunlarla ilgili değerlendirmede bulunurken objektif davranmaktadır. Dolayısıyla görebildiğimiz kadarıyla bir Şâfiî olarak Şîrâzî’nin Mâlikî olan İbnü’l-Hâcib’e tenkitler yönelttiği neredeyse hiç vâki değildir.

Şârihlerin ilmi birikimi ve uzmanlıkları eserlerinde hangi konuları öne çıkaracakları hususunda önemli bir etken olduğu gibi, bu durum konuları işlemede benimsedikleri üslubu da belirlemiştir. Mantık alanında derinlikli bir birikime sahip olan¹⁸⁰⁶ ve bunu eserlerine yansıtan Şîrâzî’nin, döneminin ünlü mantıkçısı Kâtibî’ye talebe ve muîd olduğu ve onun mantık sahasındaki çalışmalarını okuduğu bilinmektedir. Her ne kadar müstakil bir mantık eseri bulunmasa da bu ilme özel bölümler tahsis ettiği *Şerhu’l-Muhtasar*, *Şerhu’l-Hikmeti’l-İşrâk* ve *Dürretü’t-tâc* gibi muhtelif eserlerinden hareketle onun mantıkla ilgili yaklaşımı üzerinde ayrıntılı olarak durmak mümkündür. Bu alandaki yetkinliğini görmek için sadece *Şerhu’l-Muhtasar*’ına bakmak bile yeterlidir. Tıpkı ana metin gibi Şîrâzî şerhi de sıkı bir mantık örgüsüne sahip olup şârih, bu eserinde mantıkçı yönünü oldukça güçlü bir şekilde sergilemiştir. Bu yönü gerek mantık konularının özetlendiği kısımda gerekse meselelerin işleniş sırasında belirgin olarak görülmektedir.

¹⁸⁰⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 47-48, 74, 69, 76, 104, 106, 115, 117, 196, II, 28, 54, 90, 108, 110-111, 127-128, 221, III, 162-163, IV, 53, 55, V, 170, 174-175.

¹⁸⁰¹ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 162-163, IV, 55.

¹⁸⁰² Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 21, 22-23, 47, 50, 68, 83, 101, 121-122, 144, 170, 178, 193, 214, 303-304, II, 12-13, 15, 51, 61, 138, 111, 119, 176, 202, 272, 304-306, 309, III, 325-326, 343, IV, 277, 322.

¹⁸⁰³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 37, 264, II, 15, 216, 313, 330, 337, III, 46, 106, 163, 166, 255, IV, 20, 43, 179, 198, 217.

¹⁸⁰⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 18; Ayrıca bk. III, 106-107, 129-130, 132-133.

¹⁸⁰⁵ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, III, 14-71; V, 62.

¹⁸⁰⁶ Ebû Fidâ’, *el-Muhtasar fî ahbâri’l-beşer*, IV, 63; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, IX, 213.

Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*'da mantığı “başlı başına müstakil bir ilim” olarak gördüğünden İbnü'l-Hâcib'in yaptığı gibi bu ilme ait meselelerin fıkıh usulü içerisinde dercedilmesini doğru bulmaz.¹⁸⁰⁷ Bu karşı çıkışın altında yatan temel sebep, mevzu ve metot bakımından farklı iki ilmin ve bunların meselelerinin birbirine karıştırılmasından duyduğu endişe ve rahatsızlıktır. Her ne kadar şârih bu yaklaşımı tasvib etmese de, eserinde İbnü'l-Hâcib'in özet olarak sunduğu mantıkla ilgili konuları şerhetmeyi de ihmal etmez. Ancak bu kısmı şerh ederken konulardan genel olarak İbnü'l-Hâcib'in temas ettiği kadarıyla bahsedeceğini, başka konulardan söz etmeyeceğini, ihtiyaç duyulan ve ihmal edilmemesi gerektiğini düşündüğü hususlara ise yüzeysel değineceğini, zira bu konularda daha derinlikli açıklamanın kendi yerine yani konuyla ilgili detaylı bilgiler içeren eserlere uygun düşeceğini de ayrıca belirtir.¹⁸⁰⁸ Bu yönüyle bile bu kısma dair yapmış olduğu izah ve açıklamalar bu alandaki yetkinliğini ve ilgili tartışmalara vukufiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Eserin mevcut baskısında yaklaşık yüz yirmi sayfalık bir yer kaplayan¹⁸⁰⁹ ve muhtasar bir mantık eseri hacminde olan bu bölüm, Şîrâzî'nin mantıkla ilgili görüşlerinin tespiti açısından da ayrı bir önemi haizdir. Nitekim şârih burada bazı konularla ilgili tartışmalarda önceki dönem (*mütekaddimîn*) mantıkçılar ile sonrakiler (*müteahhirîn*) arasındaki farklılığa dikkat çekmekte, doğru bulduğu ve tercih ettiği görüşü gerekçesiyle birlikte açıklamaktadır.¹⁸¹⁰ Terimler konusunda İbnü'l-Hâcib'in yaygın bilinenlerden farklı tarifler benimsediği yerlerde bunlara işaret eden Şîrâzî, görüş sahiplerine sık sık olmasa da yeri geldikçe atıflarda bulunur. Örneğin İbnü'l-Hâcib'in hulf kıyası konusundaki görüşüyle ilgili olarak yeni bir tesmiye ihdas ettiğini belirttikten sonra Baba Efdal olarak da bilinen Efdalüddîn Muhammed b. Hasen el-Merakî el-Kâş(ân)î'nin (ö. 667/1268-69) görüşüne atıfta bulunarak onun da İbnü'l-Hâcib'le aynı görüşü paylaştığını aktarır.¹⁸¹¹ Yine istisnâî kıyasın iktirânî kıyasa irca edilmesi konusunda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki görüşünü “fihi nazar” diyerek reddedip, bu görüşün tartışmaya açık olduğunu söyler ve kendi görüşünü beyan eder.¹⁸¹²

Kutbüddin Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib'in ve öncesinde de Gazzâlî'nin *Mihakku'n-nazar*, *Mi'yarü'l-ilm* ve *el-Mustasfâ*'da yaptığı gibi mantık bahislerini işlerken birçok yerde fikhî örnekler vermeyi tercih eder. Örneğin iktirânî kıyasın üçüncü şeklini, netice vermesinin şartını ve darplarını anlatırken şöyle der:

“Üçüncü şeklin birinci darbı (modu), iki tümel olumlu öncülünden oluşur ve tikel olumlu netice verir. Tıpkı şu sözümüz gibi “Her buğday yiyecek maddesidir”, “Her buğday ribevîdir” şu neticeyi verir: “(Öyleyse) bazı yiyecek maddeleri ribevîdir.” Bu darbın izahı, birinci şeklin ikinci darbına indirgemek için küçük öncülün döndürülmesiyle yapılır ve böylece mezkûr sonucu doğurur. [...] İkinci darp, küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumlu olan öncüllerden oluşur ve tikel olumlu netice verir. Tıpkı “Bazı buğdaylar yiyecek maddesidir”, “Her buğday ribevîdir”, “Öyleyse bazı yiyecek

¹⁸⁰⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64-65.

¹⁸⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64-66; ayrıca bk. I, 78, 108, 123, 128, 132, 174.

¹⁸⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 64-180.

¹⁸¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 70.

¹⁸¹¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 166-167.

¹⁸¹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 170.

maddeleri ribevîdir” sözümüz gibi. Birinci darp gibi bunun açıklaması da küçük öncülün döndürülmesiyle yapılır ve bu da birinci şeklin üçüncü darbına irca edilir.”¹⁸¹³

el-Muhtasar ve şerhinde mantıkla olan ilişki, sadece mebâdî başlığı altında mantık ilmine dair bir özetin sunulması şeklinde karşımıza çıkmaz; dikkat edilirse bu iki kitabın başından sonuna kadar mantık terim ve kavramlarıyla dolu olduğu, bilhassa terimlerin tanımlanmasında ve delillendirmede mantık ilmine ait kuralların işletildiği ve meselelerin mantikî akıl yürütme tarzına uygun olarak temellendirildiği görülecektir. İbnü’l-Hâcib eserinde çok sayıda kavram ve ıstıhlara yer vermiş, bunların tanımlanmasına hususi özen göstermiştir. Kavram ve ıstıhlaların açıklanması, yapılan tariflerin izahı ve bununla ilgili tartışmalar ve karşılıklı itiraz ve cevaplar şerhte de üzerinde ciddiyetle durulan bir konu olmuştur. Tıpkı İbnü’l-Hâcib gibi Şîrâzî de tanımların doğruluğu ile özel olarak ilgilenir ve mesaisinin önemli kısmını tanımlarla ilgili tartışmalara harcar. Şüphesiz bu durum müelliflerin mantık alanındaki uzmanlıklarının bir tezahürü olup bu konudaki gayretleri takdire şayandır. Şîrâzî, kavramları açıklarken çoğu yerde ilk önce sözlük anlamı üzerinde durmakta, ele aldığı kelime veya ifadenin sözlük bilgisini verdikten sonra, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla ona misal konumunda olan Kur’an âyetleri, hadisler, kadim Arap şiiri ve şiir dışı sözlerden şevâhid getirmektedir.¹⁸¹⁴ Lugavî açıklamaların ardından kavramların şer’î-ıstılahî kullanımı üzerinde durmakta ve ele aldığı kavramla ilgili yapılan bir veya birden çok tarife yer vermektedir. Bu aşamada kavram ve ıstıhlaların tariflerini tanım tekniği açısından sıkı bir değerlendirmeye tâbi tutmakta, bunların “tard/ittirâd” ve “aks/in’ikas”¹⁸¹⁵ yönlerinden sağlamasını yapmaktadır. Bundan dolayı gerek metinde gerekse de şerhte tanımlara yönelik olarak bunların ya kaplamı altındaki bütün fertlerini içine almadığı ya da yabancı fertlerin tümünü dışarıda bırakmadığı için yetersiz oldukları yönünde itirazlara sıkça rastlanır. Şîrâzî, şerhinde metinde geçen veya kendisinin kullandığı pek çok terime yer verse de, birkaç kavram dışında¹⁸¹⁶ genelde kendi tanımını vermez, bunlarla ilgili ağırlıklı olarak İbnü’l-Hâcib’in tanımlarını benimser. Onun kavramların tanımlanması alanındaki katkısı daha çok önceki tanımların izah ve tahlili noktasında ortaya çıkar. Şîrâzî, tariflerde geçen kelime ve ifadeleri tek tek açıklar, mânalarını tahkik eder, kayıtlara ilişkin fevâidi ortaya koyar.¹⁸¹⁷ Bazen de tariflere yönelik itirazlarda bulunur ya da daha önce varit olan bazı itirazlara yer vererek bunları cevaplandırır,¹⁸¹⁸ en nihayetinde *muttarid/mâni*’ ve *mün’akis/câmi*’ bir tanıma ulaşmaya çalışır. Şerhteki kavramsal açıklamalar sadece İbnü’l-Hâcib’in ifadeleriyle ilgili değildir. Şîrâzî, metinde tanımlanmayan veya yalnızca

¹⁸¹³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 150-151; ayrıca bk. 113-114, 126, 135, 152-153, 159-161.

¹⁸¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 21, 39-40, 182-183, II, 144, 260-262, 276, III, 81, 145, 315-316, 346-347, IV, 78, V, 81.

¹⁸¹⁵ *Tard* veya *ittirad*, “tanım (hadd) var olduğunda tanımlananın (mahdûd) var olması”, *aks* veya *in’ikas* ise “tanım olduğunda tanımlananın yok olması” anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle eğer tanım *muttarid* olmazsa, tanım tanımlanandan daha genel (e’am) olduğu için *mâni*’ olmaz; eğer tanım *mün’akis* olmazsa, bu durumda da tanım tanımlanandan daha özel (e’has) olduğu için *câmi*’ olmaz. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 77.

¹⁸¹⁶ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 144-154, 290, IV, 78-79.

¹⁸¹⁷ Bazı örnekler için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 22-34, 39-43, 56-58, 78-80, 183-185, 186-189, 229-233, II, 131-140, 144-154, 160-163, 260-264, 282-284, 287-291, 294-295, III, 144-149, 316-330, IV, 5-6, 78, 201-205, V, 65-71, 81-83.

¹⁸¹⁸ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 24-30, 123, 129, 186-187, II, 131-140.

şerhte geçen bazı terimlerin tanımlarına da yer verir. Mesela “müşterek”, “müteradif”, “mutabakat”, “vücut”, “adem”, “şükür”, “vaz’î hitap”, “sebepe” ve “sünnet” kavramlarıyla ilgili yer verdiği tanımlar,¹⁸¹⁹ kavramların tanımlanmasına ilişkin bazı örneklerdir. Bazen kavramların sözlük ve terim anlamlarının yanında eş anlamlarını zikrettiği de olur. Mesela mendûb kavramını açıklarken eş anlamları olarak “muraggabün fih”, “müstehap”, “nefl” (nâfile), “tatavvu” ve “sünnet” terimlerine yer vermesi ve bunların anlamlarını açıklaması böyledir.¹⁸²⁰ Hâsılı gerek İbnü’l-Hâcib, gerekse Şîrâzî, kavramları açıklığa kavuşturmak, tarif etmek ve hakiki tanımlara ulaşmak için yoğun gayret sarfetmişler ve bunu yaparken de mantık ilmindeki tanım nazariyesi merkezli hareket etmişlerdir.

Şîrâzî’nin şerhindeki katkısı yeni meseleler icat etmekten ziyade, *el-Muhtasar*’da süzülmüş haliyle özet olarak yer alan mevcut usul meselelerinin metafizik-mantık dili içinde yeniden inşa ve ifade edilmesi noktasında ortaya çıkar. Şerhinde nazârî bir dil inşâ etme gayreti içinde olan müellifin bu çabası, özellikle delilleri ele alışı ve görüşlerin temellendirilişine yansımış bulunmaktadır. Şîrâzî, kavramların tanımlanmasında olduğu gibi delillere yönelik tevcih ve takrîrlerde bulunurken de yoğun olarak mantık kavramlarını kullanır ve delilleri mantıkî kıyas şekillerinde formüle ederek onları kendi ifadeleriyle yeniden inşa eder. Belki de eserin en özgün tarafı bu yönüdür. Öyle ki şerh bu yönüyle baştan sona kadar bir mantık uygulaması görünümündedir. Deliller ağırlıklı olarak şartlı önermelerden, bazen de yüklemli önermelerden yapılan iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) kıyas şekillerinde sunulur.¹⁸²¹ Şîrâzî, metinde mantıkî forumda sunulan delillere yönelik tevcihte bulunurken önermenin ilk parçası için genelde *mukaddem* (ön bileşen), ikinci parçası için ise *tâlî* (art bileşen) ifadelerini kullanır. Bazen tâlî için *lâzım* (gerekten), mukaddem için *melzûm* (gerektilen) ifadelerini kullandığı da olur. Şayet iki önerme arasındaki bağ lüzûmiyye ilişkisine dayalı ise sık sık tâlînin butlanından hareketle, mukaddemin butlanının gerektiğini ya da tâlînin geçersizliğinin, mukaddemin geçersizliğine delalet ettiğini söyler. Ardından mukaddem ile tâlî arasındaki gereklilik ilişkisini (mülâzemet) ve tâlînin geçersizliğinin nasıl gerçekleştiğini açıklar. Şerhte böylesine bir formatın kullanılması okuyucu açısından bazen sıkıcı ve usandırıcı olsa da, delillerin mantıkî forumda sunulması, okuyucunun/öğrencinin onları daha iyi anlayıp parçaları arasındaki bağlantıları daha kolay çözümlemesi, ayrıca mantık ilminin öğrencinin zihninde yerleşmesi için egzersiz olarak faydalı olması açısından önemlidir. Şârih, görüşleri gerekçelendirmede sıkça başvurduğu bu akıl yürütme tarzını genelde şu cümle yapılarıyla dile getirir:

¹⁸¹⁹ Örnekler için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 203, 219, 222-223, II, 116-118, II, 92-93, 275-276, 282-284, III, 82.

¹⁸²⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, II, 249-251; başka örnekler için ayrıca bk. I, 67, 73-74, II, 222, 261-262.

¹⁸²¹ Bunu açıkça belirttiği farklı yerler için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 18, 26-27, 297-298, II, 164.

Onun tevcihi şöyle demektir [...] tâlî bâtıldır, mukaddem de onun gibi. Gereklik ilişkisinin açıklamasına gelince [...] Tâlînin geçersiz olması ise şöyledir [...].¹⁸²²

وتوجيهه أن يقال [...] والتالي باطل فالمقدم مثله. أما بيان الملازمة [...]؛ أما بطلان التالي [...]

Onun tevcihi şöyle demektir [...] tâlînin geçersiz/imkânsız olması, mukaddemin geçersiz olmasına delalet eder. Gereklik ilişkisine gelince [...]. Tâlînin geçersiz/imkânsız olması şöyledir [...].¹⁸²³

وتوجيهه أن يقال [...] وفساد / بطلان / استحالة التالي يدل على فساد / بطلان المقدم. أما الملازمة [...]؛ أما فساد / بطلان / استحالة التالي [...]

Onun tevcihi şöyle demektir [...]. Fakat lâzım geçersizdir, melzûm da aynı şekilde. Gereklik ilişkisine gelince [...]. Lâzımın geçersiz olması şöyledir [...].¹⁸²⁴

وتوجيهه أن يقال [...] واللازم باطل وكذا الملزوم/ لكن اللازم باطل فكذا الملزوم. أما الملازمة [...]؛ أما بطلان اللازم [...]

Onun tevcihi şöyle demektir [...]. Küçük önerme [...]; büyük önerme [...].¹⁸²⁵

وتوجيهه أن يقال [...] أما الصغرى [...]؛ وأما الكبرى [...]

Örnek:

قال: لنا: لو كان ذاتي لما اختلف، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي، والقتل والضرب وغيرهما.

أقول: لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع بالاحتجاج على أن الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس وصفا ذاتيا، والدليل عليه أن الحسن والقبح لو كان ذاتيا لما اختلف، أي: لما صار الحسن قبيحا وبالعكس، والتالي باطل فالمقدم مثله. أما الملازمة فلأن الصفة الذاتية، كالحوانية بالنسبة إلى الإنسان لا يتبدل بالنسبة والإضافة إلى الأحوال؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير. وأما بطلان التالي فلأنه يختلف؛ لأن الكذب الذي هو قبيح عندكم عقلا قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا، وذلك إذا استقيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله.

Metin: Dedi ki, bizim delilimiz şudur: Eğer [hüsün ve kubuh] özsel olsaydı farklılık göstermezdi. Hâlbuki yalan söylemek bir peygamberi kurtarma söz konusu olduğunda, öldürme ve darp vb. durumlarda vacip olmaktadır.

Şerh: Derim ki, [yazar] tartışma mahallini özetlemeyi bitirince hüsün ve kubhun zikredilen anlamda özsel (zatî) bir nitelik olmadığına dair delil getirmeye koyuldu. Delil şöyledir: Eğer hüsün ve kubuh özsel olsaydı farklılık göstermezdi, yani hasen olan kabîh olana, kabîh olan da hasene dönüşmezdi. Tâlî (art bileşen) batıldır, mukaddem (ön bileşen) de onun gibi. Mülâzemeye (gereklik ilişkisine) gelince, özsel nitelik, tıpkı insana nispetle canlılık gibi ahvale izafet ve nispetle değişiklik göstermez. Çünkü zatî olan bir şey gayr (tagayyür/başkası) ile zail olmaz. Tâlînin geçersizliğine gelince, çünkü o farklılık göstermektedir. Zira size göre aklen kabîh sayılan yalan, bir peygamberi onu öldürmek isteyen zalim birinden korumaya yönelik kullanıldığında, bırakın hasene dönüşmesini hatta vacip olmaktadır. Aynı şekilde kısas cezasında öldürmenin, had cezalarında ve başka durumlarda dövmenin vacip olması da böyledir.¹⁸²⁶

Bir bütün olarak bakıldığında İbnü'l-Hâcib ve Şîrâzî muahhar dönemin usul yazımında yaygın olarak izlenen, konuları münâzara üslubuyla işleme tarzını benimsemiştir. Kullanılan dil ve üslubun bir

¹⁸²² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 208, II, 16, 32, 35, 90, 110, 118-119, 124, 164, 168, 241-243, 307, 323, 346, 365-366, 368, 372, III, 74-75, 203, 254-255, 257, 259, 271, 276-277, 279, 356, IV, 9, 12, 176, 185-187, 197-198, V, 135-136, 158.

¹⁸²³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 212-214, 217, 224, 264, 266, 297-298, 308, II, 74-75; 89, 104, 105-106, 167, 179, 185, 229, 236, 239, 300-301, 347, III, 201.

¹⁸²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 215, II, 102.

¹⁸²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 205-207, II, 98, 243, 308-309, IV, 9.

¹⁸²⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 85-86; ayrıca bk. Fazıl Ahmed Paşa, nr. 499, nr. 47a.

tezahürü olarak gerek metinde gerekse şerhte *men'*, *muâraza*, *münâkaza*, *sened*, *müstened*, *mülâzeme*, *ilzâm*, *sâil*, *muâraza bi'l-misl*, *muâraza fi'l-mukaddime*, *muâraza fi'l-hükm*, *nakz*, *icmâlî* ve *tafsîlî nakz*, *icmâlî münâkaza*, *cedelî* ve *hulf* gibi cedel ve münâzara ilminin terimlerine sıkça rastlanmaktadır.¹⁸²⁷ Kitapta cedel ve münazara konularının ayrıntılı şekilde işlendiği bir yer, kıyas bahsinin en son konusu (beşinci bâb) olarak düzenlenen kıyasa yönelik itirazların ele alındığı bölümdür. Daha önce Âmidî'nin *el-İhkâm*'da yaptığı gibi İbnü'l-Hâcib de münazarada tarafların kıyas ve özelde illeti belirleme işleminde birbirine yöneltebileceği yirmi beş kadar itiraz şekline yer vermiş ve yer yer bunlara karşı ne tür bir savunma yapılması gerektiğini açıklamıştır. Şerhinde söz konusu itirazları ayrıntılı bir şekilde işleyen Şîrâzî, bunların tamamının en nihayetinde ya kıyasın öncülünü *men'*etmeye ya da kıyasa veya öncüllerine yönelik *muârazaya* râci olduğunu söyler.¹⁸²⁸

İhtilaf ve tartışmaları münâzara ilminin kavramlarıyla aktaran Şîrâzî, şerhin bütününde soru-cevap diyalektiği üzerinden hareket eder, diyalojik bir yöntem kullanır. Delillere yönelik takrir ve tevcihte bulunduktan sonra, ele alınan konuyla ilgili yapılabilecek muhtemel itiraz, soru ve eleştiriyi, “*li-kâilin en-yekûl* = birisi çıkıp şöyle diyebilir”;¹⁸²⁹ “*fe-in kîle - kulnâ* = şayet denilirse ki - biz de deriz ki”;¹⁸³⁰ “*fe-in kulte-kultü* = şayet dersen – ben de derim”;¹⁸³¹ “*lâ yukâl... li-ennâ nekûlû* = şöyle denemez, çünkü biz şöyle diyoruz”¹⁸³² gibi ifadelerle aktarır, bunlara çeşitli cevaplar vererek kendi görüşlerini serdeder. Bazen itirazların ardından “*sellemnâ*” (diyelim ki bunu kabul ettik) ifadesiyle tartışılan konuda ileri sürülen delile ilişkin bazı hususları kabul etmiş görünse bile devamında “*lâ nusallimû*” (bunu kabul / teslim etmiyoruz) diyerek ilgili görüş veya delili başka yönden reddeder.¹⁸³³ Bu sorulu-cevaplı, diyalojik tartışma formatı şerh boyunca yoğun olarak kullanılır. Onun bu üslûbu müteahhirîn dönemi mütekellimîn tarzı eserlerin genel çizgisine uygun düştüğü gibi bunda müellifin felsefe, mantık ve cedel ilimlerine olan vukufiyetinin de payı vardır.

Son olarak Şîrâzî'nin üslûbundan bahsederken üzerinde durulması gereken bir husus da gerekçelendirme olabilir. Şârih, metnin konu tertibinde ya da çeşitli kavramlarla ilgili yapılan bölümlemelerde (taksim), bunun nedenini izah etme, taksimi gerekçelendirme ihtiyacı hisseder. Bununla da eserin konu tasnifine ya da taksimi yapılan kavram ile kısımları arasındaki ilişkiye yönelik makul bir izah getirmeyi amaçlar. Metinde bulunan taksimlere ilişkin olarak taksimin niçin bu şekilde yapıldığı, taksimi yapılan kavramın hangi açıdan elde edilen kısımlar ile sınırlandırılmış olduğu gibi hususlarda yapılan açıklamalara şerhte sıkça rastlamak mümkündür. Şîrâzî, genelde bunu

¹⁸²⁷ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 50, 52-55, 285, 291-293, 302-303, II, 33-34, 37, 53, 68-69, 72, 92, 97, 99, 187, 196, III, 130, 160-161, IV, 17, 197.

¹⁸²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, 210a-223b.

¹⁸²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 37, 264, II, 15, 216, 313, 330, 337, III, 46, 106, 163, 166, 255, IV, 20, 43, 179, 198, 217.

¹⁸³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 34, 48-49, 209-211, 293-294, II, 8-9, 86-87, 106, 112, 125, 126, 151, 156, 197, 221, 229-231, 254, III, 35, 51, 53-54, 57, 116, 159, 200, 255, 266, 274, IV, 6, V, 233-234.

¹⁸³¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 24, 100, 213, 255, 310, 321, 272, IV, 27.

¹⁸³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 209-211, II, 20, 43, 86-87, 221.

¹⁸³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 58-59, II, 19-27, 66-67, 95-97, 305-307, 330, III, 58, 107, 113, 167-168, 237-238, IV, 49-53, 86-87.

taksiminden sonra gelen “vechu’l-hasr” (sınırlamanın yönü), “li-enne” (çünkü), “zâlike li-ennehû” (bu şundan dolayıdır) vb. ifadelerle dile getirir.¹⁸³⁴ Örneğin hakikat ve mecaz konusunda Şîrâzî, İbnü’l-Hâcib’i takiben hakikatin lugavî, örfî ve şer’î olmak üzere üç kısma ayrıldığını söyledikten sonra bunun nedenini şöyle izah eder: “Hakikatin bu üç kısma bölünmesinin sebebi şudur: Hakikat için vaz’ gereklidir. Bu vaz’ın da bir vazedeninin (vâzî’) olması gerekir. Bu vazedenin kim olduğu belli olduğunda hakikati ona nispet edersin. Buna göre vaz sahibi dili vazeden ise buna lugavî hakikat; eğer vaz sahibi şâri’ ise buna şer’î hakikat dersin. Eğer vazedenin kim olduğu belli değilse bu şekildeki hakikate -bunlar ister genel örf yoluyla olsun ister özel farketmez- örfî hakikat dersin. Bu ayrımın çıkış yeri (me’hez) ayrıca hakikatin, bölündüğü bu üç kısım dışında başka kısımlara bölünebilmesinin nefsu’l-emrde mümkün bir şey olduğunu da bildirmektedir.”¹⁸³⁵ Yine başka bir yerde, müellifin “Bilgi (ilim) iki çeşittir: “Tasavvur” ve “marifet” diye isimlendirilen müfredin bilgisi ve “tasdik” ve “ilim” diye isimlendirilen nispetin bilgisi” ifadesinin şerhinde, “Bil ki bilgi, iki kısma ayrılır. Çünkü, bilginin taalluk ettiği şey, ya iki müfred arasında nefy (olumsuzlama) veya isbât (olumlama) şeklinde bir nispet olur; tıpkı “Âlem hâdisdir” veya “Âlem kadîm değildir” sözümüzde olduğu gibi ya da böyle olmaz, bilakis müfred isimlerle veya onların kuvvetinde olan şeylerle gösterilen anlamlar olur; “âlem”, “hâdis” ve “kadîm” sözcüğünün anlamını bilmek böyledir.” diyerek¹⁸³⁶ bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasını gerekçelendirmektedir.

3.5. Şîrâzî’nin *el-Muhtasar Şerh-Hâşiye* Literatüründe Yeri ve Etkisi

Şîrâzî’nin bu eseri, telifini takiben tedavüle girerek okunmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Günümüze ulaşan nüshalar, Şîrâzî’nin hayatta olduğu döneme kadar uzanmakta olup Sivas ve Buhara gibi şehirlerde istinsah edilmişlerdir. *Şerhu’l-Muhtasar*’ın ulaşılabilen en erken tarihli yazmaları Türkiye yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eserin Türkiye kütüphanelerinde en az on bir nüshası tespit edilmiş olup bunlardan müellif hattı olduğu düşünülen bir nüsha Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Koleksiyonu, 1310 numarada kayıtlıdır. Ya’kûb b. Ali b. Dermeyân (?) et-Terûhâlî tarafından 2 Receb 684’te müellif nüshasından istinsah edilen Murat Molla nüshası (nr. 686) Sivas Şemsiyye Medresesi’nde, meşhur Hanefî âlimi Abdülaziz el-Buhârî tarafından 7 Zilkade 702’de (23 Haziran 1303) istinsah edilen Murat Molla Kütüphanesi 684 numarada kayıtlı nüsha ise Buhara’da Ümmü’l-Medâris adlı bir medresede yazılmıştır. Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen bu on bir yazmadan onunun istinsah tarihi bilinmekte olup, bunların üçü hicri VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinde, altısı VIII. (XIV.) yüzyılda, biri ise IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında istinsah edilmiştir.¹⁸³⁷

¹⁸³⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 11, 73, 74-75, 81-82, 115, 118, 133, 190, 192, 197, II, 143, 158, III, 6.

¹⁸³⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 233.

¹⁸³⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, I, 64, 66.

¹⁸³⁷ Eserin Türkiye kütüphanelerindeki nüshaları için bk. Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 1310, tr. 676; Beyazıt Ktp., nr. 1822; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 335, tr. 719; Cârullah, nr. 522-523, tr. 727; Esad Efendi, nr. 469, tr.

Bunun dışında bir icâzate dayalı olarak Şîrâzî'nin iki öğrencisine bu eserin rivayet icazetini verdiğini bilmekteyiz. Şöyle ki Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmeti'l-İşrak*'ına yazdığı şerhin 732/1332'de Tebriz'de istinsah edilen bir nüshasının (Tahran Meclis-i Millî Kütüphanesi, nr. 498/2, vr. 284^a-285^a) sonunda yer alan bir icâzette, Necmeddin Ebû Bekir b. Abdulvahhab ed-Dâğistânî ve Zahîrüddin Ali b. Emîr b. Ali el-Askerî adlı iki öğrencisine 708 yılının Rebîulâhîr ayında (Ekim 1308) Tebriz'de başka eserlerinin yanı sıra *Şerhu'l-Muhtasar*'ın da rivayet icâzetini vermiştir.¹⁸³⁸ Buna ilave olarak Şîrâzî'nin bu eseri, II. Bayezid'in kütüphanecisi olarak bilinen Atûfî'nin 908/1502-3'te müsvedde halini hazırlayıp 909/1503-4'te beyaza çektiği ve 7000'e yakın eserin yer aldığı saray kataloğunda da bulunmaktadır.¹⁸³⁹ Dolayısıyla bütün bunlar eserin Osmanlı dönemi ve öncesinde Anadolu coğrafyasında dolaşımını gösteren birer veri olarak dikkate alınmalıdır.

Şîrâzî'nin *el-Muhtasar* üzerine telifinden yaklaşık otuz yıl sonra Anadolu'da kaleme aldığı bu şerh, eser üzerine yazılan ilk şerhlerden biri, belki de ilki olması¹⁸⁴⁰ itibariyle metnin dolaşıma girmesinde oldukça etkili olmuştur. Bunu teyit eden bir veri *el-Muhtasar* şârihlerinden İmâmüddin Ömer el-Kazvî'nin Şîrâzî'nin İbnü'l-Hâcib'in bu eserin yaygınlık kazanmasındaki etkisi hakkında söyledikleridir. Şerhinin mukaddimesinde Şîrâzî'nin şerhinden övgüyle söz eden Kazvî'nin, onun *el-Muhtasar*'a yeterli ve doyurucu bir şerh yazdığını, metnin rumuzlarını açığa çıkarıp mânalarının inceliklerine ve lafızlarının/dayandığı noktaların (mebânî) hakikatlerine dikkat çektiğini, anlaşılması zor ibarelerini çözüme kavuşturup meselelerde tartışma mahallini tahrir ettiğini ve delilleri en güzel şekilde takrir *el-Muhtasar* ifade eder. Kazvî'nin, Şîrâzî için "Yemin olsun ki eğer bu şerhe yönelik çabası olmasaydı, *el-Muhtasar* terk edilmiş olurdu" değerlendirmesinde bulunur ve bu şerhin esere yönelik ilgileri artırdığını söyler.¹⁸⁴¹

Kazvî'nin alıntılanan ifadeleri Şîrâzî şerhinin erken dönemlerde, daha net bir ifadeyle VII. yüzyılın son çeyreğinde talebeler ve bu esere rağbet edenler için başvuru kaynağı olduğunu göstermektedir. Buradan anlaşılan aslında bu döneme kadar çok yaygın olmayan *el-Muhtasar*'ın, ilim muhitinde tedavüle girmesi ve yaygınlaşmasında Şîrâzî'nin önemli bir etkisinin olduğudur. Şîrâzî bir bakıma ilk kapsamlı şerhini (veya şerhlerden birini) yazarak *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe kurucu bir rol oynamıştır. Nitekim Şîrâzî şerhiyle birlikte VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren metin ekseninde ortaya çıkmaya başlayan şerh literatürü bir sonraki yüzyılda

696; Turhan Valide Sultan, nr. 88, tr. 872; Râgıp Paşa Ktp., nr. 419, tr. 733; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499, tr. 701; Murat Molla Ktp., nr. 684, tr. 702 ve nr. 686, tr. 684; Bursa İnebey Yazma Eserler Ktp., Haraççioğlu, nr. 681-682, tr. VIII. asır. Eserin yurtdışındaki diğer bazı nüshaları için bk. Abdurrahman b. Muhammed el-Karnî, "el-Kısmü'd-dirâsî", I, 104-105.

¹⁸³⁸ İcâzet metni için bk. Reza Pourjavady, Sabine Schmidtké, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) as a Teacher: an Analysis of his İjâzât (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî III)," *Journal Asiatique* sy. Sayı: 297.1, (2009), s. 38-41.

¹⁸³⁹ Bk. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library* (1502/3–1503/4), Transliteration and Facsimile. ed. Gülrü Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleische (Leiden: Brill, 2019), C. 2, transliterasyon, s. 51-52; tıpkıbasım, vr. 38a (s. 75).

¹⁸⁴⁰ Şühbe, *Tabakât*, II, 238.

¹⁸⁴¹ Kazvî'nin, *Şerhu'l-Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 1b.

büyük bir sıçrama gerçekleştirmiş, sonraki yüzyıllarda daha da genişlemiştir. Ne var ki eserin anlaşılmasında ve gittikçe artan bir ilgiye mazhar olmasında önemli katkılar sunmasına rağmen görebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî'nin *Muhtasar* şerhi sonraki dönem tedris hayatında derin izler bırakamamıştır. Zira eğitimde kullanılması açısından bakıldığında Şîrâzî'nin bu eseri, konuları ayrıntılı olarak işleyen geniş hacimli bir şerh olması nedeniyle daha ziyade muhtasar ve orta hacimli eserlerin hıfzedilmesi ve okunmasına dayanan dönemin medrese eğitim sistemine uygun olmadığı için ders kitabı olarak okutulmaya pek müsait olmamıştır. Şîrâzî'nin şöhretine rağmen bu eser fazlaca istinsah edilmemiş, medrese müfredat programlarına girmemiştir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin fıkıh usulü tarihindeki etkisinin eserinin eğitimde kullanılması açısından sınırlı kaldığını söyleyebiliriz.

Eserin etkisine *el-Muhtasar* literatürü özelinde baktığımızda Şîrâzî'nin bu şerhinin, İcî'nin meşhur şerhi kadar olmasa da *el-Muhtasar* şerh-hâşiye geleneğinin en etkili eserlerinden biri olduğu söylenebilir. Ulemâ nezdinde “Şârih Âllâme” lakabıyla bilinen¹⁸⁴² Şîrâzî'nin bu eseri, çağdaşları ya da sonraki kuşaktan olan *el-Muhtasar* şârihleri tarafından dikkate alınmış, şerh-hâşiye literatürünün en temel kaynaklarından biri olmuştur. Şîrâzî, gerek hoca-talebe ilişkisi gerekse biyografik ilişkiler olsun *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe ilişki ağlarının bulunduğu bir noktada yer alır. Onun, özellikle hayatının son yıllarını geçirdiği Tebriz'de *el-Muhtasar* literatüründe yeri olan birçok isimle irtibat halinde olduğu anlaşılır. Nitekim Şîrâzî'nin *el-Muhtasar* şerhlerinin ilk örneklerinden birini yazan Kâdî Beyzâvî ile Şiraz'dan itibaren irtibat halinde olduğu ve aralarında aynı kabristanda yanyana defnedilmeye kadar varan bir ünsiyet ve dostluk ilişkisinin bulunduğu bilinmektedir.¹⁸⁴³ Hayatının önemli bir kısmını Şiraz'da geçiren Beyzâvî, 680'li yılların başında Tebriz'e yerleşmiş¹⁸⁴⁴ ve Şîrâzî gibi ömrünün son yıllarını burada geçirmiştir. Şîrâzî'den farklı olarak Beyzâvî'nin şerhini ne zaman yazdığı tam olarak bilinmediği için, bu iki şerhten hangisinin daha önce telif edildiğini ve aralarındaki etkileşimi tespit etmek güçtür. Aynı dönemde ve belli bir süre aynı coğrafyada yaşamış olmakla birlikte şerhlerinde birbirine atıfta bulunmayan¹⁸⁴⁵ bu iki şârihin, eserlerini yazdıkları sırada birbirlerinden haberdar olup olmadıklarına dair de elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte Şîrâzî'nin şerhini Anadolu'da, Beyzâvî'nin ise şerhini Şiraz ya da Tebriz'de bulunduğu dönemde yazdığına dair bilgiler göz önüne alındığında, bu iki şârihin müstakil olarak faaliyette bulunduklarını ve şerhlerini birbirlerinden habersiz olarak yazdıklarını söyleyebiliriz. Öte yandan Beyzâvî'nin meşhur öğrencilerinden olan ve Şîrâzî ile aynı dönemde Tebriz'de bulunan Fahreddin Ahmed el-Çârperdî, *el-Muhtasar*'ın kendisinden önceki birçok şerhinden derleyerek

¹⁸⁴² İbn Hacer, *ed-Dürer*, VI, 101.

¹⁸⁴³ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri,” s. 39-40, 42, 66.

¹⁸⁴⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, neşreden giriş, I, 166; Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası,” 46, 66.

¹⁸⁴⁵ Şîrâzî ile Beyzâvî şerhlerinde birbirlerine herhangi bir referans yoktur. Bununla birlikte Şîrâzî şerhinde fıkıh tarifinde yer alan “hükümler” kaydı ile nelerin tarifi dışında bırakılacağı hususunda “müteahhirinin sözünden anlaşıldığı üzere” şeklinde yapılan bir atfın ve ardından gelen açıklamanın, birebir aynı ifadelerle olmasa bile benzer ifadelerle Beyzâvî şerhinde de yer aldığı görülür (Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 22; krş., Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 241). Ancak atfa konu olan bu açıklamanın bu iki ismin birbirlerinin eserlerini görmelerinden ziyade kullandıkları ortak bir kaynak dolayısıyla olması kuvvetle muhtemeldir.

meydana getirdiği fevâid türündeki çalışmasında Şîrâzî'nin şerhini de ana kaynak olarak kullanmış ve ondan birçok yerde alıntı yapmıştır.¹⁸⁴⁶ İki ismin eş zamanlı olarak Tebriz'de bulunmakla birlikte bir araya geldikleri ve şahsen karşılaşp karşılaşmadıkları bilinmemektedir.

Nasîrüddin Tûsî'nin gözde öğrencileri arasında yer alan ve Şîrâzî'nin Merâgâ'dan ayrılması üzerine hocası tarafından onun yerine öğrencilerin denetimiyle görevlendirilen¹⁸⁴⁷ Seyyid Rükneddin el-Mevsîlî, *Hallû'l-'ukad ve'l-'ukal* adlı şerhinde Şîrâzî'nin eserini temel kaynaklarından biri olarak kullanmış, metni şerh ederken isim vermeksizin onun şerhinden birçok alıntı yapmış ve yer yer ona itirazlar yöneltmiştir.¹⁸⁴⁸ Şîrâzî'nin çağdaşı olan ve onun gibi Merâgâ çevresinden Tûsî ve Necmeddin Kâtibî'den, ayrıca Şâfîî âlimi Şemseddin Muhammed el-Kîşî'den (ö. 695/1296)¹⁸⁴⁹ okuyan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yararlandığı kitapların isimlerini zikretmemesi kullandığı kaynakları müphem bıraksa da, bazı konularla ilgili yaptığı açıklamalarda Şîrâzî ile benzer ifadeler kullanması¹⁸⁵⁰ daha önce yazılmış olan Şîrâzî'nin şerhini gördüğünü ihsas ettirmektedir. Şîrâzî'nin *el-Muhtasar* şerhini ana kaynak olarak kullanan erken dönem şârihlerinden biri de yukarıda kendisine atıf yaptığımız İmâmüddin Ömer b. Abdurrahman el-Kazvî'nî'dir. Şîrâzî gibi Kazvî'nî de hayatının önemli bir kısmını Anadolu'da geçmiştir.¹⁸⁵¹ Aynı anda Anadolu'da ikamet eden bu iki şârihin burada karşılaşmış olmaları yüksek bir ihtimaldir. Kazvî'nî *el-Muhtasar* şerhinde, “imâm, allâme ve muhakkık ulemanın önderi” diyerek atıf yaptığı Kutbüddin Şîrâzî'nin şerhinin yanı sıra kendisinden önce yazılan Hillî, Mevsîlî, Huncî ve Eykî şerhlerini de kullandığını ve büyük oranda bu beş şerhten nakilde bulunduğunu ifade eder. Bunlar içerisinde özellikle Şîrâzî'ye ayrı bir önem atfeder ve “eş-şârih el-fâdıl” ifadesiyle pek çok yerde ondan alıntı yapar.¹⁸⁵²

Söz konusu dönemde *el-Muhtasar*'a şerh yazanlardan biri de “Nizâm” veya “Nizâmü'l-A'rec” lakaplarıyla tanınan Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 730/1329'dan sonra). Nîsâbü'rî, Şîrâzî'nin Tebriz dönemi öğrencilerindendir. Kaynaklarda Nîşâbur'da doğduğu ve buradaki tahsil, tedris ve telif faaliyetinin akabinde 704 (1304) yılında Azerbaycan'a gittiği ve Tebriz'e yerleştiği bildirilmektedir.¹⁸⁵³ Nîsâbü'rî'nin Tebriz'e gelişinden önce Şîrâzî ile karşılaşp karşılaşmadığına dair elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu nedenle her ne kadar ikili arasındaki ilişkinin başlangıç tarihini kesin olarak bilmesek de Nîsâbü'rî'nin 704 (1305) ve 706

¹⁸⁴⁶ Çârperdi, *Fevâid alâ Muhtasar*, vr. 1b-2a, 2b, 3a, 64b; krş., Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 19-20, 22-23, 40-41, 44.

¹⁸⁴⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XII, 36-37; Sübkî, *Tabakât*, IX, 407-408; Çağrıçı, “Hasan b. Şerefşâh”, *DİA*, XVI, 353.

¹⁸⁴⁸ Karnî, “el-Kısmu'd-dirâsi”, I, 169; alıntılanan yerlerle ilgili örnekler için bk. Karnî, “el-Kısmu'd-dirâsi”, I, 203, 205, 207-208, 326; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 24, 29-30, 258-260.

¹⁸⁴⁹ Şemseddin Muhammed el-Kîşî'nin her iki ismin hocası olduğuna dair bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3649, vr. 3a-b; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 20.

¹⁸⁵⁰ Örneğin Hillî şer'i hükmün tanımı hususunda Şîrâzî ile benzer açıklamalarda bulunmaktadır (Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 237-238, ayrıca bk. I, 60, 297-298; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 62, II, 136-139, 324).

¹⁸⁵¹ Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 633-634, IV, 493; a.mlf., *el-Vâfi*, XXII, 310-311.

¹⁸⁵² Kazvî'nî, *Şerhu'l-Muhtasar*, vr. 1b-2b, 44a, 83a, 181b, 182a.

¹⁸⁵³ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Robert Morrison, *Islam and Science: the Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi* (New York: Routledge, 2007), s. 8-36; Ali Turgut, “Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî”, *DİA*, XXXIII, 181-182; Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî, *Hesap Biliminde Kılavuz, eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb*, haz. Elif Baga, İstanbul: 2020, TYEBY, s. 23-34; Baga, “Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî”, *Temel İslam Ansiklopedisi (TİA)*, VI, İstanbul: 2019, s. 387-389.

(1306-7) yıllarında Tebriz’de bulunduğu kesindir. Nitekim Nasîrüddin Tûsî’nin astronomiye dair *Tahrîrî’l-Mâcestî*’sine yazdığı *Ta’birü’t-Tahrîr* adlı şerhinin müellif nüshasında eserin, 704’de (1305) Tebriz’de tamamlandığı bilgisi yanında, bu eserin 706’da (1306-7) Tebriz’de istinsah edilen başka bir nüshasında, müellifinin bunu asıl nüshayla karşılaştırdığına dair bir kaydın yer alması, Nîsâbü’rî’nin söz konusu tarihlerde Tebriz’de bulunduğunu göstermektedir.¹⁸⁵⁴ Ayrıca Nîsâbü’rî’nin *Şerhu Tahrîrî’l-Mâcestî*’nin dîbâcesinde yaptığı atıfta, Şîrâzî’den saygıyla bahsederek onu “mevlânâ ve mevle’l-âlimîn ve ustâdünâ ve ustâdü’l-âlimîn” olarak nitelemesi,¹⁸⁵⁵ buna ilave olarak adı geçen eserin Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed, 3330 numarada kayıtlı nüshasında bu kitabın, “Kutbüddin Şîrâzî’nin kütüphanesi için öğrencisi Nizâm en-Nîsâbü’rî tarafından telif edildiği”nin bildirilmesi,¹⁸⁵⁶ Şîrâzî ile olan hoca-talebe ilişkisini gösteren önemli kanıtlardır.

Nîsâbü’rî, şerhinin girişinde metne yazılan önceki çoğu şerhleri okuduğunu, hacimli olmalarına rağmen bunların metnin müşkül yerlerini çözmede ve maksatlarını ortaya çıkarmada yetersiz kaldıklarını, maksada ulaşmak için kullandıkları yöntemlerin aynı veya birbirine yakın olduğunu, hiçbirinin irşad noktasında yeterince çaba göstermediğini, sanki vaad üzere olduklarını söyler. Ayrıca bunların metinde kapalılık bulunan çoğu yeri ihmal etmeleri, müelliflerin sıkça birbirlerine itirazlarda bulunmaları, kîl ü kâli çoğaltmaları, tartışma ve cedele sıkça başvurmaları gibi gerekçelerden dolayı ya okuyucu bıktırarak kadar uzun ya da anlamı bozacak kadar kısa (itnâb-ı mümil ve îcâz-ı muhil) bilgilerle dolu olduğunu ve kitabın hacminin büyük olmasına rağmen öğrenciler için faydalı bilgilerin az olduğunu belirtir. Bunun üzerine metin ile şerhin iç içe geçtiği memzûc bir şerh telif etmeğe karar verdiğini söyleyen Nîsâbü’rî, şerhinde bâkir bir yöntem (*tarîka azrâ*) izlediğini, şerhte faydalı hususları (*fevâid*) çoğaltıp fazlalıkları (*zevâid*) azalttığını, sadece üzerinde karar kıldığı, ictihad ve tefekkür sonucu ulaştığı hususları zikrettiğini, ayrıca sözü gereksiz yere uzatmamak ve ayrıca kendilerine hata nispet etmekten sakınmak için diğer şârihlerin kavillerine ve bunların zayıf yönlerine değinmediğini ifade eder. Kuşkusuz Nîsâbü’rî’nin önceki şârihlere yönelik isim vermeksizin yöntemsel açıdan dile getirdiği bu tenkitlerin hedefindeki isimlerden biri de hocası Şîrâzî’dir. Zira Nîsâbü’rî’nin üzerinde ciddi etkisi bulunan en bilindik hocası olan¹⁸⁵⁷ Şîrâzî’nin bu şerhine bigâne kalması mümkün değildir.

Şîrâzî şerhinin bâriz bir şekilde etkisi görülen bir diğer şârih de Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’dir. İsfahan’da doğan ve buradaki tahsilinin ardından hicri 700 yılı civarında yirmi altı yaşında iken Tebriz’e yerleşen İsfahânî, 724 (1324) yılına kadar burada kalmıştır. Şafiî tabakat yazarı İbn Kâdî Şühbe, kendisine ulaşan bilgiye göre İsfahânî’nin Kutbüddin Şîrâzî’den ders aldığını

¹⁸⁵⁴ Morrison, *The Intellectual Development of Nizâm al-Din al-Nisaburi* (d. 1329 A.D.), PhD diss., Columbia University, 1998, s. 17-18; a.mlf., *Islam and Science*, 37, 205,

¹⁸⁵⁵ Nizâmeddin en-Nîsâbü’rî, *Ta’birü’t-Tahrîrî’l-Mâcestî*, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 800, vr. 2a.

¹⁸⁵⁶ Nîsâbü’rî, *Ta’birü’t-Tahrîrî’l-Mâcestî*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed, nr. 3330, vr. 1a.

¹⁸⁵⁷ Morrison, *Islam and Science*, 8, 37-38.

bildirir.¹⁸⁵⁸ Ayrıca *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eseriyle tanınan Muhammed b. Ali Dâvûdî de onun Kutbüddin Şîrâzî'den okuduğunu kaydeder.¹⁸⁵⁹ İsfahânî'nin Şîrâzî'nin yanında öğrencilik yaptığına ve ondan doğrudan dersler aldığına dair bu bilgileri teyit edecek başka bir veriye sahip olmamakla beraber öğrencisi Bâbertî'nin İsfahânî'nin Şîrâzî'nin hayatının son anlarında onun yanında bulunduğunu ve Şîrâzî'nin Pezdevî'nin *Usûlü'l-fıkh* adlı eserine dair kendi notlarını ona verdiğini söylemesi,¹⁸⁶⁰ bu iki isim arasındaki yakınlığı gösteren önemli bir kayıttır. İsfahânî'nin Tebriz'de iken yoğun bir tedris sürecine girdiğini aktaran Matarî, onun çeşitli fenlerde telif edilmiş olan kitapların müşkil yerlerini çözmede başka isimlerin yanı sıra Şîrâzî'nin derlediği notlardan (*havâşî*) da yararlandığını söyler¹⁸⁶¹ ki bunlar, Bâbertî'nin bahsettiği notlar olabileceği gibi *el-Muhtasar*'a yaptığı şerh veya her ikisi de olabilir.

İsfahânî, Tebriz'de bulunduğu dönemde telif ettiği¹⁸⁶² *Beyânü'l-Muhtasar* adlı şerhinin en temel kaynaklarından biri Şîrâzî'nin şerhidir. Bu iki şerh mukayeseli olarak incelendiğinde, başta meseleleri şerhetmede benimsediği üslubu olmak üzere birçok noktada İsfahânî'nin Şîrâzî'den etkilendiği görülür. İsfahânî, pekçok yerde metnin ibarelerini Şîrâzî'nin şerhinde bulunan açıklamalardan istifadeyle şerhetmiş, tevcihlerinde onu izlemiştir.¹⁸⁶³ Yukarıda da ifade edildiği gibi *Şerhu'l-Muhtasar*'ın en çok dikkat çeken yönlerinden biri, delillendirmeye önem vermesi, istidlâl ve tartışmalarda mantıkî tahliller yapması, delilleri mantıkî kıyas şekillerinde yeniden formüle etmesidir. İsfahânî, meseleleri nazarî açıdan ve münâzara üslubu içinde işleme, delilleri mantıkî kıyas formunda sunmada Şîrâzî ile aynı yaklaşımı sürdürmektedir. Bu açıdan onun şerhi Şîrâzî'nin şerhiyle benzeşmektedir. Şüphesiz bunda Şîrâzî'nin katkısı yanında onun mantık alanında yetkin birisi olmasının da etkisi vardır. İsfahânî, şerhte atıflarını genellikle “kîle” ifadesiyle yapmaktadır. Eserde Şîrâzî'ye “kîle” (denildi ki), “bazısının/birinin zannettiği gibi”, “şârihlerden bazısı/biri” diyerek birçok atıf ve alıntı yapılmakla¹⁸⁶⁴ birlikte isim verilerek atıf yapıldığı hiç vaki değildir. Bazen de doğrudan isim vermeksizin metni onun ifadeleriyle şerhetmiştir.¹⁸⁶⁵ Bu iki şerh arasında bahsedilen önemli benzerlikler yanında çeşitli yönlerden farklar da göze çarpmaktadır.¹⁸⁶⁶ İsfahânî şerhinde kimi yerde Şîrâzî'ye eleştiriler yöneltmiş,¹⁸⁶⁷ bazen de onun şerhinde yer verdiği itirazlara cevaplar vermiştir.¹⁸⁶⁸ İsfahânî'nin öğrencilerinden Bâbertî ise anlaşıldığı kadarıyla Şîrâzî'nin

¹⁸⁵⁸ Şühbe, *Tabakât*, III, 71.

¹⁸⁵⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 313.

¹⁸⁶⁰ Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 75-76.

¹⁸⁶¹ Matarî, *Zeylû Tabakât*, s. 166.

¹⁸⁶² Safedî, *A' yânu'l-'asr*, V, 403; Matarî, *Zeylû Tabakât*, s. 166.

¹⁸⁶³ Mesela bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 43, 150-151, 153, 165-166, 177-178, 217-218, 234, 332, 471; krş., Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 43, 48, 183-185, 187, 207, 221-222, 290-291, 317, II, 142, III, 71-72.

¹⁸⁶⁴ Örneğin bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 38, 50, II, 301, 491-492, 624-625, 709; krş., Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 43, 58-59, III, 322-323, 325-326, ayrıca bk. Fazıl Ahmed Paşa, nr. 499, vr. 247b.

¹⁸⁶⁵ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 39, III, 251; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 44, V, 8.

¹⁸⁶⁶ Söz konusu farklar için bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 99-100.

¹⁸⁶⁷ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 30, ayrıca bk. I, 38, 49, 301, 624-625; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 43, 58-59, III, 322-323, 325-326.

¹⁸⁶⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 84, 153, 165-166; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 101, 187, 207.

şerhine doğrudan başvurmamış, bu şerhle daha ziyade ana kaynak olarak kullandığı hocasının şerhi üzerinden dolaylı yolla irtibat kurmuştur.¹⁸⁶⁹ Örneğin Bâbertî şerhinde Arapçalaştırılmış (*muarreb*) kelimelerin Kur'an'da kullanımı ile ilgili bir meselede “kîle” ifadesiyle hocasının şerhinden bir alıntı yapmış ve bu alıntıdaki açıklamayı zayıf bulmuştur. Mukayeseli olarak incelendiğinde, İsfahânî'nin bunu Şîrâzî'nin şerhinden alıntıladığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁷⁰

Şîrâzî ile yakın irtibatı olan isimlerden biri de *el-Muhtasar* şerh-haşiye geleneğinin en etkili şerhinin müellifi olan ünlü şârih Adudüddin el-Îcî'dir. Bazı modern kaynaklarda Îcî'nin Şîrâzî'nin doğrudan öğrencisi olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır. Josef van Ess, British Museum'da bulunan bir yazmadaki kayda dayanarak Îcî'nin, Kutbüddin Şîrâzî'nin yaşlılık döneminde yanında öğrencilik yaptığını söyler¹⁸⁷¹ ancak bu öğrenciliğin hangi seviyede olduğunu ve nerede gerçekleştiği belirtmez. Görebildiğimiz kadarıyla Îcî hakkında bilgi veren birincil kaynaklarda Şîrâzî'nin öğrencisi olduğuna dair bir bilgi bulunmaz. Ayrıca kaynaklar onun Tebriz'de bulunduğundan da bahsetmez. Bununla birlikte Îcî'nin hocaları arasında zikredilen Fahreddin Ahmed el-Çârperdî'nin hayatını Tebriz'de geçirmiş ve burada vefat etmiş olması,¹⁸⁷² Îcî'nin Tebriz'de bulunmuş olabileceğini destekler mahiyettedir. Şu hâlde şayet Îcî'nin Şîrâzî'nin öğrencisi olduğu bilgisi doğruysa, Şîrâzî vefat ettiğinde otuzlu yaşlarında olan Îcî ona Tebriz yıllarında öğrencilik yapmış olmalıdır. Öte yandan Îcî'nin şerhinde Şîrâzî şerhini temel kaynaklarından biri olarak kullanmış ve metni şerh esnasında bu eseri daima göz önünde bulundurmuş olmasına rağmen çalışmasının hiçbir yerinde Şîrâzî'yi hocası olarak zikretmemesi bu hoca-talebe ilişkisini şüpheli hale getirir. Bu bilgiler ışığında Îcî'nin Tebriz'de bulunup bulunmadığını, bulunduyorsa orada ne kadar kaldığını kesin olarak bilmiyoruz.

Îcî, şerhte kaynaklarını açıkça zikretmese de, kendisine kadar gelen süreçte yazılmış olan birçok şerhi görmüş ve eserini yazarken bunları dikkate almıştır. Îcî, şerhi boyunca diğer şârihlerin hepsinden çok Şîrâzî'nin eserini ve görüşlerini göz önünde bulundurmuştur. Bu iki eser arasında mukayeseli bir okuma Îcî'nin bu eserinde Şîrâzî'nin şerhine çokça ima ve işarette bulunduğunu göstermektedir. Dahası Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'daki eleştirilerinin doğrudan muhatabı çoğu yerde Şîrâzî'dir. Bu nedenle Şîrâzî'nin açıklamaları göz önüne alınmadan Îcî'nin tevcih, tenkit ve îmâları yeterince anlaşılamamaktadır. Teftâzânî'nin Îcî'nin *el-Muhtasar* şerhi üzerine yazdığı hâşiye, böyle

¹⁸⁶⁹ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudud ve'n-nukud*, I, 281, 380, 685; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 325, II, 188; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 238, 357, 709. Diğer taraftan Bâbertî, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'ına yazdığı şerhin sonunda “Hocam (Şeyhî) Allâme” diyerek büyük ihtimalle hocası Şemseddin el-İsfahânî'den naklen *Tecrîd* metninin Tûsî'ye aidiyeti ilgili bir rivayete yer vermektedir (bk. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 147b). Taşköprülüzâde'nin, Bâbertî'nin *Tecrîd* şerhinden bu rivayeti aktarırken Bâbertî'nin “Şeyhî Allâme” dediği kişinin Kutbüddin eş-Şîrâzî olduğunu belirtmesi (Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 295; *Mevzûâtü'l-ulûm*, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, I, 344-345) ve dolaylı olarak Şîrâzî'yi de Bâbertî'nin hocaları arasında sayması hatalıdır. Zira Şîrâzî'nin vefat tarihi ile Bâbertî'nin doğum tarihi göz önünde bulundurulduğunda, bunun doğru olmadığı açıktır.

¹⁸⁷⁰ Bâbertî, *er-Rudud ve'n-nukud*, I, 281; krş., İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 238; Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 325.

¹⁸⁷¹ Josef van Ess, “Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie”, *Welt des Orients*, 9 (1978), s. 275; Ayrıca bk. Rudolf Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* (Wiesbaden 1976), I, 304.

¹⁸⁷² Sübkî, *Tabakât*, IX, 8-9; Şühbe, *Tabakât*, III, 10-11; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, I, 326.

bir okumaya güzel bir örnek teşkil eder. O, bu hâşiyesinde İcî şerhini diğer şârihlerin şerhleriyle mukayeseli olarak değerlendirmiş, İcî'nin farklı açıklamalar getirdiği yerlerde bunlara işaret etmiştir. Ayrıca İcî'nin Şîrâzî'ye yönelik ima ve işarette bulunduğu yerlerin neredeyse tamamını tespit etmiş, eleştirilerine özellikle dikkat çekmiştir.¹⁸⁷³ Teftâzânî, hâşiyesinde “el-allâme”, “eş-şârih el-allâme” ifadesini kullandığında Şîrâzî'yi, “eş-şârih el-muhakkik” ifadesini kullandığında ise İcî'yi kasteder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Teftâzânî hâşiyesinde, bu şekilde Şîrâzî'ye 118 yerde açıktan atıf yapar. Buna ilave olarak bazı yerlerde yaptığı “şârihler, şârihlerin cumhuru (tamamı, çoğunluğu, bazıları), bazı şerhlerde” şeklindeki genel atıflarını¹⁸⁷⁴ da hesaba katarsak atıf sayısı daha da artar. Öte yandan İcî'nin şerhinde meseleleri münazara üslubu içinde işleme, birçok yerde delilleri mantikî kıyas formunda ifade etme gibi hususlarda Şîrâzî'nin üslubundan etkilendiği hissedilmektedir. Buna ilaveten İcî, bazı konularda Şîrâzî'ye muvafakat etmekte ya da yaptığı takrirler üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak bunları benimsemektedir.¹⁸⁷⁵ İcî'nin şerhi her ne kadar fazlalıklardan arındırılmış daha derli toplu, dakik ve özlü bir şerh olması yönüyle öne çıksa da çoğu meselede Şîrâzî'nin şerhi ona dayanak oluşturmuştur. İcî'nin etkisiyle Teftâzânî'nin bizzat kendisi de Şîrâzî şerhinden çokça istifade etmiş, birçok defa ondan alıntı yapmış, bazı yerlerde ona tenkit yöneltmiştir.¹⁸⁷⁶ Hem İcî'de hem de Teftâzânî'de sıkça görülen bu tenkitler ağırlıklı olarak Şîrâzî'nin metnin ibarelerine yönelik tevcih ve takrirleriyle ilgilidir.

Şîrâzî şerhinin karşılık bulduğu şerhlerden biri de İcî'nin öğrencisi¹⁸⁷⁷ Şemseddin el-Kirmânî'nin şerhidir. Kirmânî'nin *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı şerhinde “es-seb‘atü's-seyyâre” (yedi gezegen) diye niteleyerek ana kaynak olarak kullandığı meşhur yedi şerhten birisi de Şîrâzî şerhidir.¹⁸⁷⁸ Kirmânî, derleme özelliği taşıyan ve aynı zamanda kendi özgün katkılarını da içeren bu eserinde “el-Kutbî” ifadesiyle Şîrâzî şerhinden cümle veya paragraflar halinde çok sayıda nakil yaparak pekçok yerde ona itirazlar yöneltmiştir.¹⁸⁷⁹ Diğer bir ifadeyle o, Şîrâzî'den hem fazlasıyla istifade etmiş hem de bu şerhi sıklıkla eleştiriye tabi tutmuştur. Yine İcî muhaşşîlerinden Cürcânî ve Hasan el-Herevî de yazdıkları hâşiyelerde birçok yerde Şîrâzî şerhine eleştirel yaklaşmışlardır.¹⁸⁸⁰

¹⁸⁷³ Teftâzânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 356, 439, 536, 651, II, 343, 368, 419, 482, 497, 530, 597, 682, III, 63, 161, 201, 206, 489, 616, 661. Teftâzânî, İcî'nin Şîrâzî'ye yönelik eleştirilerine genelde şu ifade kalıplarıyla işaret etmektedir:

قوله [...] إشارة إلى دفع اعتراض الشارح العلامة [...]

قوله [...] إشارة إلى رد ما ذكره العلامة [...]

قوله [...] نفى لما ذكره / توهمه الشارح العلامة [...]

قوله [...] يندفع بهذا التقرير ما ذكره الشارح العلامة [...]

¹⁸⁷⁴ Örnekler için bk. Teftâzânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 20, 208, 272, 328, 397, 506, 513, 531.

¹⁸⁷⁵ Teftâzânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 52, 328.

¹⁸⁷⁶ Teftâzânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 301, 324, 349, 358, 406, 423, 425; eleştirileri için bk. I, 163, 654, II, 445, III, 666.

¹⁸⁷⁷ İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 110; VI, 66; Şühbe, *Tabakât*, III, 28.

¹⁸⁷⁸ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 491, vr. 1a-2b.

¹⁸⁷⁹ Bazı örnekler için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 194 dn. 1, II, 167, 198 dn. 2, 200 dn. 2, II, 204, dn. 1, 212 dn. 8, 213 dn. 7, 217 dn. 3, dn. 5, 218 dn. 4.

¹⁸⁸⁰ Bir örnek için bk. Cürcânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 26, 596, 609; Herevî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, I, 30; krş. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 10, 309, 322.

Bunlara ilaveten İbnü'l-Mutahhar el-Hillî,¹⁸⁸¹ Bedreddin et-Tüsterî,¹⁸⁸² Zeyneddin el-Huncî,¹⁸⁸³ İbn Hatîb Cibrîn,¹⁸⁸⁴ Tâceddin es-Sübkî,¹⁸⁸⁵ Yahyâ b. Mûsâ er-Ruhûnî¹⁸⁸⁶ ve öğrencisi Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî (ö. 805/1402)¹⁸⁸⁷ ve başkaları onun şerhine başvuran şârihler arasındadır. Bununla birlikte İcî sonrasında onun etkisiyle bu esere en fazla atıf yapan iki isim Teftâzânî ve Kirmânî'dir. Şîrâzî'nin bu eseri, sonraki dönem *el-Muhtasar* literatüründe sıkı bir incelemeye tabi tutulmakla beraber, bildiğimiz kadarıyla eser üzerine hâşiye, ta'lik tarzında doğrudan herhangi bir çalışma yapılmamıştır.¹⁸⁸⁸

Şîrâzî'nin etkisi sadece *el-Muhtasar* şerh ve hâşiye literatürü ile sınırlı kalmamış, onun bu eseri *el-Muhtasar* literatürü dışında kalan farklı mezheplere mensup birçok usulcüyü de kaynaklık etmiştir. Şâfiî usulcülerden Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhî'te*,¹⁸⁸⁹ aynı zamanda *el-Muhtasar* şârihi de olan Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân er-Remlî (ö. 844/1440) Sübkî'nin usul eseri üzerine yazdığı *Lüma'u'l-levâmi'* adlı şerhinde, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî (ö. 906/1500) *ed-Dürerü'l-levâmi'* de, İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta, Burhâneddin İbrahim el-Ebnâsî (ö. 802/1400) ise *el-Fevâid şerhu'z-Zevâid* de Şîrâzî'nin bu eserini kaynak olarak kullanmışlardır.¹⁸⁹⁰ Yine Muhammed b. Hasan el-Bedahşî (ö. 922/1516) Beyzâvî'nin *Minhâc*'ına yazdığı *Menâhicü'l-ukûl* adlı şerhinde, Hanefî usulcüsü İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) ise *et-Takrîr ve't-tahbîr* de onun bu kitabından nakiller yapmıştır. Hanefî çevrenin Şîrâzî'nin *el-Muhtasar* şerhine yönelik ilgisini gösteren bir husus da, Hanefî usulcüsü Abdülaziz el-Buhârî'nin müellifinin henüz hayatta olduğu bir dönemde bu eseri istinsah etmesidir.¹⁸⁹¹ Bundan başka Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ının bir yerinde Şîrâzî ile benzer ifadeler yer vermesi,¹⁸⁹² eserinde

¹⁸⁸¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 60, 136-139, 237-238, 297-298; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 62, II, 136-139, 236-238, 324.

¹⁸⁸² Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, I, 93, 116-118, 339-340, III, 1118; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 17-18, 214 dn. 2, II, 46-47, II, 113-114 dn. 3.

¹⁸⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 217 dn. 6, 218 dn. 3, 323 dn. 6, 364 dn. 6.

¹⁸⁸⁴ İbn Hatîb Cibrîn, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Escorial Library, nr. 1043, vr. 7b.

¹⁸⁸⁵ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 71, III, 336, IV, 7, 485; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 360, V, 16.

¹⁸⁸⁶ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 126, 303, 382, 410; krş. *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 200, II, 18 vd., 63-64.

¹⁸⁸⁷ Abdülâlî b. Alî el-Mezrû'î, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-usûlî li-Ebü'l-Bekâ Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî*, yüksek lisans tezi, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 2009/1430, s. 97; Hasan b. Ali b. Ahmed el-Bâr, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib li-Ebü'l-Bekâ Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî*, yüksek lisans tezi, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 2009/1430, s. 74.

¹⁸⁸⁸ Öte yandan Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ının Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 523'te kayıtlı bir yazmasının peşi sıra gelen (vr. 138a-142b) ve kataloglarda *Ziyâde alâ şerhi Muhtasari'l-Müntehâ li-Kutbüddîn* adıyla Sirâceddin el-Urmevî'ye nispet edilen eser, Şîrâzî'nin *Muhtasar* şerhi ile ilgili bir çalışma olmayıp Urmevî'nin beş varak hacmindeki *Risâle emsileti't-teâruz fi'l-usûl* adlı risalesinin bir nüshasıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki şerhle aynı yazı özelliklerine sahip olan eserin son varağının alt kısmında, "Bu, Kutb'un -Allah ona rahmet etsin- İbnü'l-Hâcib *Şerhi* üzerine olan ziyadenin sonudur. O, beş varaktan ibarettir." şeklinde bir ifadenin bulunması kataloglara yansıyan bu hatalı kayda sebebiyet vermiştir. Bu risale esasen müellifin diğer usul eseri *et-Tahsîl*'den çıkarılmış olup Urmevî burada *et-Tahsîl*'deki "el-kelâm fi'l-lugât" başlığında yer alan "Lafızların ahvâlinin teâruzuna dair" olan yedinci faslı (*et-Tahsîl*, I, 242-246) çeşitli örnekler üzerinden daha ayrıntılı olarak işlemiştir.

¹⁸⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhî'te*, I, 31, II, 193, V, 272, 442.

¹⁸⁹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 92-93.

¹⁸⁹¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Murat Molla Kütüphanesi, nr. 684, vr. 248b.

¹⁸⁹² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997/1417, II, 491; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 499, vr. 180b; ayrıca bk. *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 321 dn. 2, 5; Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ne zaman yazdığı kesin olarak bilinmese de, ondan sonra

Şîrâzî'nin şerhini kaynak olarak kullanmış olabileceğini gösterdiği gibi ortak bir eseri de kullanmış olabilirler.

Öte yandan Şîrâzî'nin eserinden Mâlikî ve Hanbelî çevreler de haberdardır. *el-Muhtasar*'ın yukarıda ismi geçen Ruhûnî ve Behrâm ed-Demîrî gibi Mâlikî şârihlerinden başka Ebû Ali Hüseyin er-Recrâcî eş-Şûşâvî (ö. 899/1586) de Karâfî'nin *Tenkîhu'l-fusûl*'üne yazdığı *Ref'u'n-nikâb* adlı şerhinin çeşitli yerlerinde bu eserden nakilde bulunmuştur.¹⁸⁹³ Hanbelî usulcû Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), gerek *Tahrîru'l-menkûl* adlı eserinin sonunda, gerekse onun şerhi olan *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*'in girişinde faydalandığı usul eserlerini sayarken *el-Muhtasar*'ın birçok şerhi yanında Şîrâzî'nin şerhine de yer verir ve eserleri boyunca birçok yerde bu şerhten alıntı yapar.¹⁸⁹⁴ Yine Hanbelî usulcülerden İbnü'l-Lahhâm (ö. 803/1401) ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) yanı sıra Zeydî usulcû Mansûr-Billâh Hüseyin b. Kâsım (ö. 1029/1620) da *Hidâyetü'l-ukûl* adlı eserinde Şîrâzî'nin bu şerhini kaynak olarak kullanmış, ondan nakilde bulunmuşlardır.¹⁸⁹⁵ Sonuç olarak Şîrâzî'nin bu eserinin, *el-Muhtasar* şerhlerinin dışında farklı mezhep mensuplarına ait başka kaynaklara da ulaşan bir etkisinden söz etmek mümkündür.

kaleme aldığı kendi ifadeleriyle sabit olan *et-Tahkîk* adlı *el-Müntehâb* şerhini Şaban 714'te (Kasım 1314) bitirmiştir. Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *et-Tahkîk*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 513, vr. 2a, 326a.

¹⁸⁹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 92-93.

¹⁸⁹⁴ Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbü ilmi'l-usûl*, nşr. Abdullah Hâşim - Hişâm el-Arabî, Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-suuni'l-islâmiyye, 1434/2013, 364; a.mlf., *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000, I, 26-27, 151, 155, 225, 324, 380, 394, 423.

¹⁸⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, neşreden giriş, I, 92-93.

II. MEMZÛC BİR ŞERH: KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÎRSÂDÜ'L-İFHÂM'I

el-Muhtasar literatürünün ilk örneklerinden bir diğeri, Kâdî Beyzâvî diye bilinen ünlü müfessir, Eş'arî kelimcisi, Şafîî fakihî, usul âlimi ve tarihçi Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 691/1292)¹⁸⁹⁶ tarafından verilmiştir. Hayatını Şiraz ve Tebriz'de geçiren Beyzâvî, tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve usul gibi dinî ilimlerin hemen hepsinde, ayrıca Arap nahvî ve tarih gibi disiplinlerde eserler vermiş, müteahhir dönemdeki çok yönlü âlim tipinin örneklerinden biri olarak kaynaklarda “allâme” unvanıyla anılmıştır.¹⁸⁹⁷ Tabakat ve biyografi yazarları ve şârihleri ondan “şeyh, imâm, müdekkik, muhakkik, çağının eşsiz adamı, devrinin yagânesi (*ferîdû asrihî ve vahîdû dehrihî*), Azerbaycan ve havalisinin âlimi” olarak bahsederler.¹⁸⁹⁸ Şafîî fikhında imâm kabul edilen ve tefsir, Arap dili, mantık ve “asleyn”i (kelam ve usûl-i fıkıh) iyi bilen Beyzâvî'nin münazaracı (*nazzâr*) olduğu ve devrinin âlimleri ile ilmî münazaralar yaptığı konusunda biyografi yazarları neredeyse hemfikirdirler.¹⁸⁹⁹ Bununla birlikte o daha çok tefsir, kelâm, usûl-i fıkıh ve fıkıh eserleriyle öne çıkmış, bu disiplinlerde telif ettiği *Envârü't-tenzîl*, *Tavâliu'l-envâr*, *Minhâcü'l-vüsûl* ve *el-Gâyetü'l-kusvâ* diğer eserlerine nazaran çok daha meşhur olmuştur. Yazıldığı dönemden itibaren eğitim programlarına giren bu eserler, çok sayıda şerh ve haşiyeye konu olmuş, asırlarca medreselerde okunmuş ve okutulmuştur. Bunlar içerisinde özellikle *Envârü't-tenzîl*'i, Beyzâvî'nin dil başta olmak üzere farklı sahalardaki otoritesini yansıtan en tanınmış eseridir.¹⁹⁰⁰ Bu eser, etrafında oluşan devasa literatür ile İslâmî ilimler tarihinde ardında en fazla tesir bırakan eserler arasında ilk sıralarda gelir.¹⁹⁰¹ Müstakil telif eserleri bulunmakla birlikte günümüze ulaşan ve

¹⁸⁹⁶ Beyzâvî'nin vefat tarihi tartışmalı olup klasik ve modern kaynaklarda hicri 680 (1281) ilâ 719 (1319) yılları arasında değişen birbirinden farklı tarihler verilmektedir. Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda mevcut veriler değerlendirilerek Beyzâvî'nin vefat tarihi olarak hicri 691 (1292) yılı tespit edilmiştir (bk. Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-efhâm*, neşredenin girişi, I, 146-153; Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 56-66, 90); Farid Suleiman, “A Note on al-Baydâwî's Years of Birth and Death”, *Journal of Qur'anic Studies*, 22/2, 2020, s. 105-115). Bahsi geçen çalışmalarda bulunmamakla birlikte bu tespiti doğrulayan önemli bir bilgi de *Envârü't-tenzîl*'in yakın zamanda Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eserler Koleksiyonunda gün yüzüne çıkarılan yazma nüshasındaki bir kayıttır. Beyzâvî'nin öğrencisi Zahîrüddin Abdüssamed b. Mahmûd b. Abdüssamed el-Fârûkî el-Fârâbî tarafından hicri 692 tarihinde istinsah edilen bu nüshanın ferağ kaydında Beyzâvî'nin vefat tarihi açık bir şekilde Şevval 691 (Eylül-Ekim 1292) olarak kaydedilmiştir (<https://atauni.edu.tr/k-d-beyz-v-ye-ait-en-eski-tefsir-nushasi-gun-yuzune-cikarildi>) (Erişim 07.06.2021).

¹⁸⁹⁷ Yakın zamanda yayımlanan on iki makeden oluşan derleme bir çalışmada Beyzâvî'nin çok yönlü kişiliği, ilmî mirasının birçok yönü ortaya konulmuştur (bk. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, 1. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017; Beyzâvî'nin biyografisi ve eserleri için ayrıca bk. Celâleddin Abdurrahman, *el-Kâdî Nâsîrüddin el-Beyzâvî*, s. 133-263, 311-321; Yavuz, “Beyzâvî”, *DİA*, VI, 100-103; Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-efhâm*, neşredenin girişi, I, 53-155; Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 23-103).

¹⁸⁹⁸ Örneğin bk. İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 363; Şühbe, *Tabakât*, II, 172; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 157; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 165; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206.

¹⁸⁹⁹ Çârperdi, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Riyad: Dârü'l-Mi'râc ed-devliyye, 1418/1998, I, 70; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 157; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 165; Şehâbeddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemma İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts, I, 2-3; Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 144-145.

¹⁹⁰⁰ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 83.

¹⁹⁰¹ Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i etrafında oluşan literatürün bir dökümü ve değerlendirilmesiyle ilgili yakın zamanda yapılmış bir çalışma için bk. Şükrü Maden, “*Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vil Literatürü ve Lüteratür Değerlendirmesi*”, s. 581-657.

ulaşmayan eserleri arasında Beyzâvî'nin ihtisar ve şerh formatını kullandığı muhtasar metinleri ve şerh mahiyetindeki çalışmaları daha fazla ağırlık teşkil eder.

1. Beyzâvî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri

Beyzâvî, fıkıh usulü alanındaki ilmî mesaisini yoğun olarak mütekellim usul geleneğinin kendisine ulaşan iki ana çizgisini temsil eden Fahreddin er-Râzî ve takipçileri ile Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserleri üzerine harcamıştır. Nitekim bu alanda Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü başta olmak üzere Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ı ile çağdaşı Sirâceddin Urmevî'nin *et-Tahsîl*'i gibi *el-Mahsûl* muhtasarlarını, ayrıca Âmidî'nin ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerini esas alarak¹⁹⁰² *Minhâcü'l-vüsûl*'ü telif etmiş, bunun yanı sıra İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine *Mirsâdu'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm* adlı bir çalışma yapmıştır. Beyzâvî'nin muhtasar olarak kaleme aldığı ve usul alanındaki ününü borçlu olduğu *el-Minhâc*, küçük hacmine rağmen usulle ilgili çeşitli kaideler ve faydalı bilgiler ihtiva eden önemli bir eserdir. Kendi ifadeleriyle “mâkul ile meşrû (şer'î) olanı bir araya getiren, usul ve fîrû arasında orta bir yol takip eden” bu eseri,¹⁹⁰³ büyük ilgiye mazhar olmuş, üslûbu, muhtevası ve sık dokulu, özlü ibaresiyle sahasının en önemli eserlerinden biri kabul edilmiştir.¹⁹⁰⁴ Bu iki usul eserinin dışında, Beyzâvî'nin kendi eseri *Minhâcü'l-vüsûl*'e ve Râzî'nin eserleri *el-Mahsûl* ile onun muhtasarı olan *Müntehab*'a birer şerh yazdığı söylenmektedir.¹⁹⁰⁵ Ne var ki bu şerhlerin günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. Yaptığı bu çalışmalar onun, sözü edilen bu eserler üzerine yoğun mesai harcadığını ve hicri altıncı yüzyılın ikinci ile yedinci yüzyılın ilk yarılarında oluşan usul geleneğini çok iyi bildiğini göstermektedir.

Yazdığı eserlere bakılırsa Beyzâvî'nin ilmî çalışmalarının önemli bir kısmını İbnü'l-Hâcib'in eserleri üzerine yapmış olduğu görülür. Kaynaklarda Beyzâvî'nin İbnü'l-Hâcib'le ilgili dört kitabının adı geçmekle birlikte, onun nahve dair meşhur eseri *el-Kâfiye*'yi ihtisar ettiği *Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* (*el-Lüb fî'n-nahv*, *Muhtasarü'l-Kâfiye*, *Telhîsü'l-Kâfiye*) ile kaynaklarda ismi *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* olarak da kaydedilen¹⁹⁰⁶ *el-Muhtasar* şerhi *Mirsâdu'l-ifhâm* dışındakilerinin günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. Mevcudiyeti bilinmeyen diğer iki eserden birinin yine *el-*

¹⁹⁰² Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 151-152; Hacak- Çelik, “Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi”, s. 215, 220.

¹⁹⁰³ “...*el-câmi' beyne'l-mâkul ve meşrû' ve'l-mütevassit beyne'l-usûl ve'l-fîrû'.*” Bk. Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 16.

¹⁹⁰⁴ Aynı zamanda *el-Muhtasar* şârihi de olan Beyzâvî'nin öğrencisi Zeynüddin el-Huncî, *el-Minhâc*'a yazdığı *Îzâhu'l-esrâr* adlı şerhinin girişinde bu eseri *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*'ün muhtasarı olarak tanıtır ve onun meseleleri, delilleri, fevâid ve ferâid bakımından Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ını cemettiğini, ibarelerinin kısa, hacminin küçüklüğüne rağmen bu eserin nazım ve ifade bakımından güzel, kıymetli bilgiler ve pek çok faydalı hususlar ihtiva ettiğini belirtir (bk. Zeynüddin el-Huncî, *Îzâhu'l-esrâr fî şerhi'l-Minhâc*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa nr. 190, 1b). İbn Habîb el-Halebî, bu eserin önemini vurgulamak üzere Beyzâvî için “Şayet *Minhâc*'dan başka bir eseri olmasaydı bile bu ona yeterdi” ifadesini kullanır (bk. İbn Habîb el-Halebî, *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*, I, 412).

¹⁹⁰⁵ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Şühbe, *Tabakât*, II, 173; Bedreddin Aynî, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân*, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982, II, 357; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, II, 50; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 111.

¹⁹⁰⁶ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, II, 50.

Kâfiye için telif edilen bir şerh (*Şerhu'l-Kâfiye fi'n-nahv*),¹⁹⁰⁷ öbürünün ise *el-Muhtasar* üzerine kaleme alınan bir ta'lik çalışması olduğu zikredilir. İbn Kâdî Şühbe¹⁹⁰⁸ ve Ahmed b. Muhammed el-Esedî¹⁹⁰⁹ gibi müellifler tarafından *Ta'lik alâ Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adıyla ona nispet edilen bu sonuncu eserin *Mirsâd* ile aynı eser olması muhtemeldir.¹⁹¹⁰ Bu eserler dışında Beyzâvî'ye usul eseri olarak nispet edilen¹⁹¹¹ *Şerhu Mukaddimeti İbni'l-Hâcib*'in ise burada bahsedilenlerden ayrı bir eser olmadığı, nahve dair muhtasar bir mukaddime mahiyetinde olan ve bundan dolayı kaynaklarda *Mukaddimetü İbni'l-Hâcib* olarak da kaydedilen¹⁹¹² *el-Kâfiye*'nin Beyzâvî tarafından yapılan şerhiyle aynı eser olduğu söylenebilir.

2. Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm

2.1. Telif Tarihi ve Yeri

Beyzâvî'nin diğer birçok eserinde olduğu gibi,¹⁹¹³ bu eserin de yazılış tarihi ve yeri tam olarak bilinmemektedir. Zira kaynaklarda bu hususa işaret eden açık bir kayıt bulunmadığı gibi eserin günümüze ulaşan ve tespit edilebilen nüshalarında telif tarihine dair herhangi bir ferağ kaydına da rastlanılmamıştır. Ayrıca bazı eserlerinde görüldüğünün aksine, Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'da bir başka eserine atıf yapmaması da durumu güçleştiren bir diğer unsur olarak zikredilebilir. Eserin yazılış tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, mukaddimesinde yer alan bazı ifadelerden ve müellifin diğer eserlerinde bu eserine yaptığı atıflardan hareketle kesin olmasa da yakın bir tarihi tespit etmek mümkündür. Beyzâvî, bildiğimiz kadarıyla üç eserinde *Mirsâdü'l-ifhâm*'a açıktan atıf yapmaktadır. Müellif, son dönem eserleri arasında sayılan *Envârü't-tenzîl*'de iki yerde (en-Nisâ 4/115. âyetin tefsirinde ve et-Tevbe 9/122. âyetin tefsirinde),¹⁹¹⁴ esmâ-i hüsnâ üzerine yazdığı *Muntehe'l-münâ*'da ve *Mesâbîhi's-sünne* şerhi *Tuhfetü'l-ebrâr*'da *Mirsâdü'l-ifhâm*'a açıktan

¹⁹⁰⁷ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Şühbe, *Tabakât*, II, 173; İbnü'l-Kâdî Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed Miknâsî, *Dürretü'l-hicâl fi esmâ'i-ricâl*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü't-türâs, 1390/1970, III, 67.

¹⁹⁰⁸ Şühbe, *Tabakât*, II, 173.

¹⁹⁰⁹ Celâleddin Abdurrahman, *el-Kâdî Nâsırüddin el-Beyzâvî*, s. 209; ayrıca bk. Beyzâvî, *Gâyetü'l-kusvâ*, neşreden giriş, I, 114; Başoğlu, *Fıkah Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 151.

¹⁹¹⁰ Benzer bir kanaat için bk. Hacak-Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", s. 218; ayrıca bk. Abdulfettah Ahmed Kutb ed-Duhmîsî, *et-Tahkîkû'l-me'mûl li-minhâci'l-usûl ale'l-Minhâc li'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2001/1422, s. 31.

¹⁹¹¹ Abdurrahman, *el-Kâdî Nâsırüddin el-Beyzâvî*, 213; Beyzâvî, *Gâyetü'l-kusvâ*, neşreden giriş, I, 96, 114; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, 1992, VI, 102.

¹⁹¹² Örneğin bk. Sübkî, *Tabakât*, IX, 407-408; Şühbe, *Tabakât*, II, 254.

¹⁹¹³ Beyzâvî'nin eserlerinin kronolojisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, I, 140-141; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 71-77.

¹⁹¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1998, II, 97, III, 102; krş. a.mlf. *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 559-564; 682-685. Bundan başka Beyzâvî, Bakara suresinin 169. âyetinin tefsirinde, müçtehidin zannî bir delile dayanarak vardığı hüküm ile amel etmesinin kat'î bir vacip olduğunu söylerken, bunu "usul kitaplarında" açıkladığını belirtir. Söz konusu meseleye hem *Minhâc*'da hem de *Mirsâd*'da değindiği için, usul kitaplarına yaptığı bu atıfla her ikisini de kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca bununla söz konusu eserlerinin yanı sıra günümüze ulaşmayan diğer usul metinlerini de kastetmiş olabilir. Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 118; krş. a.mlf. *Minhâc*, s. 17; *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 242.

atıfta bulunur.¹⁹¹⁵ Bu atıflar, müellifin bu kitabı bahsi geçen çalışmalarından önce kaleme aldığını göstermektedir. Buna ilave olarak onun *Mirsâd*'ın girişinde usul ilminin fûrû-i fıkıh karşısındaki öncelikli konumuna dikkat çekmesi,¹⁹¹⁶ ayrıca fıkıh eseri *el-Gâyetü'l-kusvâ*'nın bir yerinde “usul kitaplarımızda açıkladığımız gibi” (*kemâ beyyennâ fî kütübine'l-usûliyye*) şeklinde bir atfa yer vermesi,¹⁹¹⁷ genel olarak usule dair çalışmalarını özel olarak da bu kitabını fûrû-i fıkıh kitabından önce kaleme aldığını gösteren birer veri olarak dikkate alınmalıdır. *el-Gâyetü'l-kusvâ*'nın ne zaman telif edildiği bilinmemekle birlikte, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) kendilerinden rivayette bulunduğu hocalarının ve diğer ulemânın biyografilerini içeren *Sebet* adlı eserinde yer verdiği bir rivayette Beyzâvî'nin bu eserin telifini bitirince onu diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıhta da “imâm” kabul edilen babasına arz ettiği bilgisi mevcuttur.¹⁹¹⁸ Bu bilgi Beyzâvî'nin bu kitabını 675 (1276) yılında vefat ettiği bilinen babası İmâmüddin Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed daha hayattayken yazdığını göstermektedir. Ancak onun *el-Gâye*'deki bu ifade ile usul kitaplarının tamamını kastetmiş olabileceği gibi bunların bazılarını da kastetmiş olabilir.

Öte yandan Beyzâvî'nin hicri 674'de (1275) başlayıp 678'de bitirdiği¹⁹¹⁹ *Nizâmü't-tevârîh* adlı tarih eserinin bazı nüshalarının girişinde kendinden bahsederken “Sâhibü Tefsîri'l-Kur'ân” şeklinde bir ifade geçer.¹⁹²⁰ Bu ifadeden *Envârü't-tenzîl*'i ve dolayısıyla da *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı daha önce yazdığı gibi bir sonuç çıkarmak mümkünse de bu ifadenin eserin başka nüshalarında olmaması metne müstensihler tarafından küçük bazı ilâveler yapıldığını akla getirmektedir.¹⁹²¹ Yukarıdaki bilgilere ilave olarak Beyzâvî'nin *Mirsâd*'ın başında İbnü'l-Hâcib'e rahmet dilemesi,¹⁹²² ayrıca tefsir eseri *Envârü't-tenzîl*'in Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında metnin 684'de (1285) yazıldığına dair bilgi,¹⁹²³ bu eseri İbnü'l-Hâcib'in vefat yılı olan 646 ilâ 684 yılları arasındaki bir dönemde yazmış olduğunu göstermektedir. Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'de ayrıca *Münthe'l-münâ* ve *Tuhfetü'l-ibrâr*'a da referansta bulunması, *Mirsâd*'ın 684'ten önce telif edildiğine dair bu kanaati güçlendirmektedir.¹⁹²⁴

¹⁹¹⁵ Beyzâvî'nin eserlerinde kendi metinlerine yönelik yaptığı atıflarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, I, 140-142; Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 77.

¹⁹¹⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 234, II, 930-936.

¹⁹¹⁷ Beyzâvî, *Gâyetü'l-kusvâ*, I, 694; krş. a.mlf., *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 930-936.

¹⁹¹⁸ *Sebetü'l-İmâm İbn Hacer el-Heytemî*, s. 396.

¹⁹¹⁹ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 45, 48, 61, 71.

¹⁹²⁰ Beyzâvî, *Nizâmü't-tevârîh*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis, Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Mahmûd Afşâr, 1382, s. 2, dn. 2.

¹⁹²¹ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 71-72, 77; *Nizâmü't-tevârîh*'in farklı nüshalarını inceleyen Charles Melville bu nüsha farklılıklarından ve ilâvelerden hareketle söz konusu eserin üç versiyonu bulunduğunu iddia etmiştir. Bunlardan ilk orijinal versiyonun Abaka Han döneminde 674'te (1275) başlanıp 678'de (1279) bitirildiğini, ikinci versiyonun Gazan Han döneminde 694'te (1295) yazıldığını, üçüncü versiyonun da Olcaytu döneminde 712'de (1312) ortaya çıktığını söylemektedir (bk. Ali Ertuğrul, “Bir Tarihçi Olarak Kâdî Beyzâvî ve *Nizâmü't-tevârîh* Adlı Eseri”, s. 528).

¹⁹²² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 234-235.

¹⁹²³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, The Chester Beatty Library. nr. 4053; ayrıca bk. Arthur. J. Arberry, *The Chester Beatty Library a Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, Hodges, 1962, V, 18.

¹⁹²⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, I, 161-162.

Eserin telif tarihi ile ilgili belirtilen otuz sekiz yıl gibi (646-684) bir tarih aralığının büyük bir zaman dilimi olduğu ve bu konuda çok daha net bir tarihe ihtiyaç olduğu açıktır. *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın yüksek lisans tezi olarak tahkikli neşrini yapan Hasan b. Abdurrahman el-Hüseyn, çalışmasının “dirâse” kısmında *Mirsâd*'ın girişinde geçen bir ifadeden hareketle Beyzâvî'nin bu eserini Tebriz'e geldikten kısa bir süre sonra, yani 681 (1282) yılında telif ettiğini ve onu 681-683 (1282-1284) yılları arasında İlhanlı hükümdarı olan Ahmed Teküder'e ya da daha zayıf bir ihtimalle İlhanlı vezirine sunduğunu iddia eder. Zira ona göre, eserin dibâcesinde yer alan “...liyekûne lî indellâhi zühren ve fî'l-hadreti'l-ulyâ -zîde ulâhâ- zikren - Böylelikle bu eser Allah katında azığım olabilsin ve yüce huzurda -derecesi daha da âlî olsun- anılmama vesile olsun.”¹⁹²⁵ cümlesindeki “yüce huzurda” (*fî'l-hadreti'l-ulyâ*) ifadesi ile İlhanlı hükümdarı Ahmed Teküder'in kastedilmiş olması muhtemeldir. Ayrıca muhakkike göre müellifin eserinin mukaddimesinde yer verdiği ve eserin sıkışık bir zaman diliminde yazıldığını îmâ eden ifadeleri de bu kitabını Tebriz'e geldikten kısa bir müddet sonra yazdığını destekleyen bir veridir. Bununla birlikte muhakkik vardığı bu sonucun kesin olmadığını, zan yoluyla olduğunu ifade eder.¹⁹²⁶ Öte yandan Hasan b. Abdurrahman, metnin Beyzâvî'ye kadar şerh, ta'lik veya başka formatlar altında her hangi bir çalışmaya konu olmadığını, *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yapılan ilk çalışma olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹²⁷ Ancak o, bu iddiasını herhangi bir kaynağa ya da tarihsel veriye dayandırmamakta, sadece eserin mukaddimesinde Beyzâvî'nin *el-Muhtasar* hakkında kullandığı “işlenmemiş bir inci, binilmemiş bir kısrak (*durretün lem tuskab ve muhretün lem türkeb*)” ifadesinden¹⁹²⁸ hareketle böyle bir çıkarsamada bulunmaktadır. Ne var ki onun bu iddiaları kesin ve ikna edici olmadığı gibi Beyzâvî'ye çağdaş olan Kutbüddin Şîrâzî'ye ait şerhin yazılış tarihi dikkate alındığında, kendi içinde bir çelişki de barındırır. Zira Şîrâzî'nin eserinin müsvedde halini 676'da tamamladığını, 677'de ise temize çektiğini yukarıda ifade etmiştik.¹⁹²⁹ Şu hâlde Hasan b. Abdurrahman'ın eserin ithaf bilgisine dair vardığı bu sonuç doğru kabul edilecek olursa, gerek *Şerhu'l-Muhtasar*'ın yazılış tarihi gerekse İbn Kâdî eş-Şühbe'nin Şîrâzî'nin *el-Muhtasar*'ın ilk şârihi olduğuna dair verdiği bilgiden¹⁹³⁰ dolayı *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın *el-Muhtasar*'ın ilk şerhi olduğu iddiası geçersiz olacaktır. Şayet metnin mukaddimesinde geçen yukarıdaki ifade, muhakkikin iddia ettiği gibi gerçekten de *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın metninle ilgili yapılmış ilk şerh olduğuna delâlet ediyorsa, bu durumda da iki ihtimal söz konusu olur. Birinci ihtimale göre, Beyzâvî'nin eserini 676 yılından önce ve de Şiraz'da bulunduğu bir dönemde yazmış olması gerekir. İkinci ihtimale göre ise, Beyzâvî eserini Tebriz döneminde yazmıştır, ancak o sırada Anadolu'da bulunan ve şerhini burada telif eden Şîrâzî'nin eserinden

¹⁹²⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 235.

¹⁹²⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 141, 160, 163-167.

¹⁹²⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 9-10, 160, 162, 202-203, 223.

¹⁹²⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 235.

¹⁹²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, TSMK, III. Ahmed, nr. 1310, vr. 399b; ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 686, vr. 417b.

¹⁹³⁰ Şühbe, *Tabakât*, II, 238.

haberdar olmadığı için, ilk şerhi kendisinin yazdığını düşünmüş ve bu minvalde bir cümle kurma gereği duymuştur. Ancak eserin telif tarihi hakkında kesin bir veriye sahip olmadığımız için, Beyzâvî'nin *el-Muhtasar*'ın ilk şârihi olduğu iddiasını -bu iddia imkânsız olmamakla birlikte- şimdilik teyit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda söz konusu iddiaların en azından bütünüyle geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu bilgiler dâhilinde *Mirsâdü'l-ifhâm* ve *Şerhu'l-Muhtasar*'dan hangisinin daha önce telif edildiğine dair kesin bir iddiada bulunmak güçtür. Dahası eserlerinde birbirine atıfta bulunmayan bu iki şârihin, şerhlerini birbirlerinden bağımsız ve habersiz olarak yazdıkları da söylenebilir.

2.2. Kaynakları

el-Muhtasar'ın çoğu şârihi gibi Beyzâvî de eserinde kullandığı kaynakları zikretme hususunda isteksiz bir tavır takınmış ve nâdiren bunları açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bununla birlikte şerh boyunca kullandığı çeşitli ifadelerden ve yaptığı atıflardan hareketle bazı kaynaklarını tespit etmek mümkündür. Nitekim eserin başında şerhte nasıl bir yöntem izlediğini anlatırken *el-Muhtasar*'ın çeşitli meselelerini ve bütün delillerini ihtiva eden bir kitap yazmayı ve bunlara “mütেকaddimîn ulemânın çok kıymetli, emsalsiz fikirleri ve karşılıklı soru ve cevapları ile müteahhirîn ulemânın faydalı bilgileri ve tartışmalarından elde ettiklerini” eklemek istediğini ifade eder. Bu ifadeler onun hem erken dönem hem de kendisinin de içinde bulunduğu muahhar dönem ulemasının eserlerinden ve görüşlerinden yararlandığını gösterdiği gibi, kullandığı kaynakların çeşitliliğine işaret olarak da değerlendirilebilir. Beyzâvî şerhinde esasen mütেকellimîn üslûbu üzere eser yazan usulcülerini dikkate almış, onların kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Bu çerçevede Kâdî Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî, onun doğrudan veya dolaylı, bazen isim verip bazen de vermeden atıf ve alıntı yaptığı bazı önemli isimlerdir. Beyzâvî, eser boyunca İbnü'l-Hâcib'den “Şeyh”, “sâhibü'l-*Muhtasar*” olarak bahseder, bazı yerlerde “*Muhtasar*” şeklinde doğrudan eserin adını zikreder.¹⁹³¹ Beyzâvî'nin *Mirsâd*'da İbnü'l-Hâcib'den sonra ikinci temel kaynağı Râzî'nin *el-Mahsûl*'üdür. Beyzâvî, Râzî'den “el-İmâm” lakabıyla bahseder,¹⁹³² bir yerde onu direkt ismiyle anar.¹⁹³³ Müellif eserinde *el-Mahsûl*'ün yanı sıra Râzî takipçilerinden Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ı ile Sirâceddin el-Urmevî'nin *et-Tahsîl*'i gibi *el-Mahsûl* muhtasarlarından da istifade etmiştir. Beyzâvî, bazen kitapta geçmeyen bazı konu ve görüşleri serdederken ya da meseleleri delillendirirken yahut da ele aldığı konu ile ilgili ek deliller getirirken bunları *el-Mahsûl* ve muhtasarlarından alıntılar.¹⁹³⁴ Mesela *el-Muhtasar*'da konu

¹⁹³¹ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 234, 258, 268, 299, 364, II, 549, 590, 736, 755, 758-759, 772, 837, 920, 1024.

¹⁹³² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 251, 257, 411, 467, II, 718, 808, 827, 840, 849-850, 860, 882, III, 1145-1146, 1277; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85, 183, II, 210, 367, IV, 410, V, 11, 19.

¹⁹³³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 862; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 15.

¹⁹³⁴ Örnekler için Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 375-376, II, 416-418, 460, 578-582, 741, III, 1145, 1223, 1277; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203-217, 314, II, 192, IV, 101-124, 464, V, 201.

edinilmemesine rağmen icmân dördüncü meselesi olarak ele aldığı Şîa'nın İmâmiyye kolu tarafından ileri sürülen masum imam anlayışı ve bunun reddine dair delilleri, *el-Mahsûl*'ün yanı sıra özellikle *et-Tahsîl*'den ve daha zayıf bir ihtimalle *el-Hâsıl*'dan özetlemiştir.¹⁹³⁵ Yine “nehiy” bahsinde ele aldığı sonuncu mesele¹⁹³⁶ ile “tercih” başlığının “külli bahislere dair birinci faslı”nda yer verdiği tercihle ilgili küllî prensiplere dair birinci meseleyi İbnü'l-Hâcib'de bulunmadığı halde Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile Sirâceddin el-Urmevî'nin *et-Tahsîl*'inden iktibas ederek kitabına aktarmıştır.¹⁹³⁷

Beyzâvî'nin *el-Mahsûl* ve muhtasarlarından istifade ettiğinin en görünür yanlarından biri, bir meseleyi ele alırken o meseleye ilişkin İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği görüş ve argümanlarla yetinmeyip, ilgili kaynaklara başvurarak konuyla ilgili *el-Muhtasar*'da yer almayan başka argümanlara da yer vermesidir. Mesela icmân hüccet değerini ele aldığı yerde bir takım aklî ve naklî deliller ileri sürerek icmân hüccet olduğunu ifade eden Beyzâvî, bu konuda İbnü'l-Hâcib'in kullandığı delillere ek olarak Râzî'nin ve bilâhare Tâceddin-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî'nin kullandığı delilleri de muhtasar bir şekilde kitabına almış ve bu delillere gelecek itirazları değerlendirerek cevaplandırmıştır.¹⁹³⁸ İcmâ bahsinde “inkirâzu'l-asr” tartışmasında da böyle yapmıştır.¹⁹³⁹ Yine nesih konusunda “kîle” (denildi ki) diyerek konuyla ilgili Râzî'nin görüşünü aktarması,¹⁹⁴⁰ kıyas bahsinde “İmâm”ın kıyas tanımına da yer vermesi¹⁹⁴¹ ve umûm konusu ile ilgili bir meselede Kerhî'nin görüşüne atıf yapması,¹⁹⁴² haricî bir husus sebebiyle naklî deliller arasında tercihi ele aldığı kısımda “kîle” ifadesiyle Tâceddin el-Urmevî'nin görüşüne atıfta bulunması hep böyledir.¹⁹⁴³

Yukarıdaki kaynaklara ilave olarak, Beyzâvî'nin *Mirsâd*'da kendisinden çokça istifade ettiği diğer önemli bir kaynağı da Âmidî'nin *el-İhkâm*'ıdır. Ne var ki *İhkâm*'dan gerek mesâil gerekse mesâile ilişkin görüşler ve deliller bakımından çokça yararlanmasına rağmen Âmidî'ye sadece bir yerde -kıyasın umumu tahsisi konusunda- “sâhibü'l-*İhkâm*” diyerek açıktan atıf yapar.¹⁹⁴⁴ Her ne kadar Âmidî'ye açıktan sadece bir defa atıfta bulunmuş olsa da, pek çok yerde Beyzâvî'nin ondan alıntı yaptığı,¹⁹⁴⁵ bazı konularda Âmidî'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.¹⁹⁴⁶

¹⁹³⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 578-582; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 101-124; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 54-58; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 691-696. Müterâdif lafızla ilgili bir mesele ve haberin tanımı konusu için ayrıca bk. *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 349-350, II, 641-643; krş., Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 230-321, II, 732-733.

¹⁹³⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 833-834; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 304-306; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 340; Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 497.

¹⁹³⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1410-1413; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1267-68; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 397-399; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 257-258.

¹⁹³⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 557-578; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 430-442; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 35-101; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 39-54; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 673-691.

¹⁹³⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 611-616; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 476-478; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 147-151.

¹⁹⁴⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1108, dn., 3.

¹⁹⁴¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1145; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 11; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 156; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 826-827.

¹⁹⁴² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 877; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 269; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 214.

¹⁹⁴³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 877; krş., Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 982.

¹⁹⁴⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 970; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, II, 411-414.

¹⁹⁴⁵ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 835, 948-949; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, II, 240, 383-384.

Bunların dışında özellikle “Kâdiyân” yani Ebû Bekir el-Bâkılânî¹⁹⁴⁷ ve Kâdî Abdülcebbâr,¹⁹⁴⁸ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî,¹⁹⁴⁹ Ebû İshâk Şîrâzî,¹⁹⁵⁰ Cüveynî ve Gazzâlî onun isimlerini açıktan sıkça zikrettiği mütekaddimîn dönemi meşhur usulcülerdir. Cüveynî'den “İmâmü'l-Hameyn” lakabıyla bahseder,¹⁹⁵¹ Gazzâlî'ye ismiyle çokça atıfta bulunur ve onu “Hüccetü'l-İslâm” olarak adlandırır.¹⁹⁵² Bununla birlikte Beyzâvî'nin eserini yazarken doğrudan bu müelliflerin kendi eserlerine mi müracaat ettiği yoksa Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı gibi dolaylı kaynaklardan mı yararlandığı açık değildir. Zira mukayeseli bir okuma yapıldığında *Mirsâd*'daki bu atıfların ekseriyetinin söz konusu eserlerde de mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin “Ebû İshak eş-Şîrâzî şöyle dedi” diyerek yaptığı bir alıntıyı doğrudan müellifin kendi eserlerinden değil de Âmidî ile İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden iktibasta bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁵³ Nitekim söz konusu atıf, Beyzâvî'nin kullandığı ifadelerin benzerleriyle *el-İhkâm* ve *el-Muhtasar*'da da mevcuttur. Ayrıca Zerkeşî, İbnü'l-Hâcib'in Ebû İshak eş-Şîrâzî'den aktardığı ve Beyzâvî'nin de ondan alıntılacağı bu nakilde hataya düştüğünü, çünkü gerek *el-Mülâhhas*'da gerekse (*el-Ma'ûne fî'l-cedel* gibi) başka eserlerinde Şîrâzî'nin görüşünün bundan farklı olduğunu ifade eder.¹⁹⁵⁴ Dolayısıyla bu tespite dayanarak Beyzâvî'nin, bu atıfların tamamını olmasa bile büyük bir çoğunluğunu bahsi geçen eserlerden dolaylı olarak naklettiğini söyleyebiliriz. Şu var ki onun özellikle Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerine doğrudan müracaat etme ihtimali de yüksektir. Benzer şekilde Kerhî,¹⁹⁵⁵ Ebû Abdullah el-Basrî,¹⁹⁵⁶ Ebû Bekir er-Râzî (*el-Cessâs*)¹⁹⁵⁷ gibi Hanefî ve Ali b. el-Hüseyin Şerîf el-Murtazâ¹⁹⁵⁸ gibi Şîî müelliflerin isimlerini ve görüşlerini çeşitli yerlerde zikretmesine rağmen öyle anlaşılmaktadır ki bunları *el-Mahsûl* ve *el-İhkâm*'dan aktarmıştır. Beyzâvî eserinde, bazen de Ebû Hanîfe, Muhammed (b. Hasan eş-Şeybânî),¹⁹⁵⁹ Hanefîler, ashâb-ı rey,¹⁹⁶⁰ ehl-i Semerkand¹⁹⁶¹ diyerek Hanefîler'in, İmam Şâfiî¹⁹⁶² ve “ashâbunâ” ifadesiyle¹⁹⁶³ Şâfiî-Eş'arî çevrenin görüşlerine atıflar yapmıştır.

¹⁹⁴⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 362, II, 960, 1002-1003; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, II, 400, III, 37-38.

¹⁹⁴⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 370, 411, II, 773, 779, 808, 861, 862, 877, 969, 998, 1014, 1065.

¹⁹⁴⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 865, 877, 1113.

¹⁹⁴⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 319, II, 766, 824, 860, 862, 1113, III, 1339.

¹⁹⁵⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1277.

¹⁹⁵¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 250, II, 653, 808-809, 861, 863, 969, 1064.

¹⁹⁵² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 250, II, 779, 808, 629, 634, 653, 878, 894, 926, 937, 970, 994-995, 1003, 1017, 1037, 1057, 1065, 1113, III, 1277.

¹⁹⁵³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1277-78; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 94; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1140.

¹⁹⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, V, 328.

¹⁹⁵⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 453, 467, II, 864, 877, III, 1151, 1339.

¹⁹⁵⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 619, 864, 878.

¹⁹⁵⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 467, II, 818.

¹⁹⁵⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 665, 932, 937.

¹⁹⁵⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 831.

¹⁹⁶⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 484, II, 882.

¹⁹⁶¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1308.

¹⁹⁶² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 498, III, 1336.

¹⁹⁶³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 432, II, 895, 938, 990.

2.3. Eserin İçeriği ve Sistematiği

Beyzâvî, diğer usul eseri *Minhâc*'da önceki metinlerden önemli ölçüde farklılaşan kendine mahsus bir konu tertibi geliştirmiş olmasına rağmen¹⁹⁶⁴ *el-Muhtasar* şerhi *Mirsâdü'l-ifhâm*'da başka bir eserin teşkil ettiği zeminde hareket ettiğinden eserin sistematiği ve konu tertibinde genel olarak İbnü'l-Hâcib'in tercihinine sadık kalmıştır. Buna göre *Minhâc*'daki konuları, "hüküm"le ilgili bir mukaddime ile yedi bölüm (*kitâb*) halinde tertip ederken *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı dört ana bölüm (*rükün*) olarak düzenlemiştir. Eserin mukaddime kısmında telif sebebi ve üslubuna dair bilgilerin ardından konu tertibi hakkında bilgi veren Beyzâvî, burada fıkıh usulü konularının niçin dört ana unsur ekseninde yapılandırıldığı hususuna da açıklık getirir. Bu konuda makâsîd ve vesâil ayırımından hareketle bir izah getiren Beyzâvî'ye göre her ilimde incelenen bahislerin, o ilimde asıl maksat olanlar ile söz konusu maksatlara ulaştıran vesilelere göre sınırlanması gerekir. Bunlardan ilki *mesâil* (meseleler) ve *makâsîd* (maksatlar), ikincisi ise *mebâdî* (temel ilkeler) ve *mukaddimât* (mukaddimeler) diye isimlendirilir. Ona göre usul ilminin maksat, hükümleri istidlal ederken nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini bilmektir. Bu da (i) delilleri ve onların hükümlere delalet şekillerini (keyfiyetini) incelemek, (ii) müstedillin (istidlal işlemi gerçekleştirecek olan kimsenin) durumunu ve onda bulunması gerekli olan nitelikleri açıklamak ve (iii) teâruz durumlarına ilişkin istidlalin şartlarını ortaya koymakla elde edilebilir. İşte kitaptaki ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümler bu bahisleri içermektedir.¹⁹⁶⁵ Dolayısıyla usul ilminin temel işlevi olan delillerden hüküm çıkarma ameliyesinde ihtiyaç duyulan bu konular fıkıh usulünün makâsîd ve mesâiline karşılık gelirken esas meselelerin öncesinde yer verilen fıkıh usulünün tanımı, faydası ve diğer ilimlerden istimdat ettiği konular ise mebâdî kapsamında değerlendirilmektedir. Maksuddan önce söz konusu edilen bu hususlar, fıkıh usulünün ana bünyesini teşkil eden asıl konular için vesâil hükmündedir. Beyzâvî'nin fıkıh usulünün dört kısma bölünmesi hususundaki açıklamalarından daha önce görüşüne temas edilen Kutbüddin Şîrâzî ile aynı kanaati paylaştığı anlaşılr.

Eserlerindeki tasnif ve konuları temel ve alt başlıklara ayırmadaki maharetiyle öne çıkan¹⁹⁶⁶ Beyzâvî bu yönünü, *Mirsâdü'l-ifhâm*'da da gösterir. Öyle ki eserin şekil açısından en önemli yönü başlıklandırma sistemi olup başlıkların tespiti ve bunların bir silsile içinde ana ve alt bölümlere ayrılması, ana metnin konu tertibinin daha düzenli ve kolay kavranabilir olmasını sağlamıştır. Yukarıda da işaret edildiği üzere *el-Muhtasar*'da konular dört ana bölüme ve genelde

¹⁹⁶⁴ Beyzâvî, *el-Mahsûl* ile onun iki muhtasarının (*el-Hâsıl* ve *et-Tahsîl*) yanı sıra Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden istifadeyle oluşturduğu *Minhâc*'da kaynak olarak kullandığı bu metinlerden önemli ölçüde farklılaşan kendine özgü bir konu tertibi geliştirmiştir. *Minhâc*, gerek konu tertibinin özgünlüğü gerekse meselelerde doğrudan herhangi bir esere bağlı olmayışı bakımından müstakil bir eser olsa da, *Mirsâdü'l-ifhâm*'da olduğu gibi Beyzâvî'nin bu eserinde de İbnü'l-Hâcib'in etkilerini görmek mümkündür. Zira Beyzâvî bu eserinde bazı terimlerin tarifinde ve birçok meselede İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini tercih etmiş, özellikle eserin sistematiği bağlamında ondan istifade etmiştir. *Minhâc*'ın konu tertibi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 152, 155; Hacak-Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", s. 218-221, 224-228.

¹⁹⁶⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 236-237.

¹⁹⁶⁶ Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", s. 81.

başlıklandırmalar kullanılmaksızın “mesele” şeklinde alt bölümlere ayrılır. Konuların tertibinde genel olarak *el-Muhtasar*’ın sistematiğine bağlı kalan şârih, eserinde ana bölümler için “rükün” başlığını tercih ederken alt başlıklar için “nev‘, fasıl, bâb, mesele” gibi çeşitli tabirler kullanmıştır. Kitapta ana bölümler ve alt başlıklar şu şekilde sıralanır: i. Rükün → nev’ → fasıl (veya nazar) → kısım → mesele;¹⁹⁶⁷ ii. rükün → kısım → bâb: fasıl → mesele → fer‘ (veya teznîb / tenbîh)¹⁹⁶⁸ yahut nev’ → sınıf → fasıl (veya şatr) → mesele → fer‘ / tenbîh;¹⁹⁶⁹ iii. rükün → kısım → fasıl → fer‘ (veya tenbîh);¹⁹⁷⁰ iv. rükün → fasıl → mesele → fer‘.¹⁹⁷¹ Temel ve alt bölümlerin bu şekilde başlıklandırılması, metnin konu tasnifini basitleştirdiği gibi, eserin daha derli toplu bir görünümde olmasını da sağlamıştır. Bu durum, *el-Muhtasar*’da bazen ilk bakışta karışık gibi duran konuların daha anlaşılır olmasını sağlaması açısından da ayrıca önem arz eder. Hâsılı Beyzâvî şerhinde başlıklandırma konusunda İbnü’l-Hâcib’i aşarak daha gelişmiş bir tertip sunmuş, eserde belli bir noktaya ulaşan konu tasnifini daha da ileri götürmüştür. Bununla birlikte ana metnin tanziminin bu şekilde bir başlıklandırmaya müsait olduğunu da dikkatten kaçırmamak gerekir.

Beyzâvî, eserinin genelinde İbnü’l-Hâcib’in tertibini esas almakla birlikte, onunla yetinmeyerek özellikle bölüm içi düzende yaptığı müdahalelerle eserin konu tertibinde bazı farklılıklara gitmiştir. Bu iki eser mukayeseli olarak incelendiğinde, Beyzâvî’nin şerhinde konuları sunma tarzının yanı sıra, başlıklar koyma, ana metne bazı eklemelerde bulunma,¹⁹⁷² bölüm içi sıralamayı düzenleme, konuları takdim-tehir etme,¹⁹⁷³ bazı meseleleri farklı başlık altına taşıma ya da iki veya daha fazla meseleleri tek bir mesele altında bir araya getirme¹⁹⁷⁴ gibi çeşitli tasarrufları ile metnin konu tertibine yönelik müdahalelerde bulunduğu ve eserin iç düzeninde bazı değişiklikler yaptığı anlaşılmaktadır. Ancak konu tertibine yönelik bu müdahalelerin metnin iskeletini oluşturan ana bölümlerde değil, daha ziyade ayrıntılarda, yani “mesele” alt başlığında yapıldığı görülür. Şöyle ki İbnü’l-Hâcib *el-Muhtasar*’da toplamda iki yüz yirmi iki meseleye yer verirken Beyzâvî metnin konu sistematiğinde yaptığı çeşitli tasarruflar sonucunda mesâil sayısını iki yüz kırk ikiye çıkarmıştır. Bu iki eser arasında meselelerde görülen sayı farklılığı, Beyzâvî’nin kimi yerde meseleleri itibariyle *el-Muhtasar*’a bazı ilâveler getirmesi, bunun yanı sıra hatta daha ziyade İbnü’l-Hâcib’in “el-mesele” başlığını kullanmadan ele aldığı bazı konuları mesele başlığı altında vermesi ya da müellifin tek bir mesele olarak ele aldığı konuyu ayrı ayrı meseleler olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun bir örneği kelâmî ilkeler (mebâdî) başlığı altında yer alan konuların

¹⁹⁶⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 238-247, 317-331, 419-495.

¹⁹⁶⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 495-497, II, 549-611, 637-743.

¹⁹⁶⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 765-915, 924-945, 1036, 1059, 1113-1115.

¹⁹⁷⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, III, 1137-1191.

¹⁹⁷¹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, III, 1343-1368.

¹⁹⁷² Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 460, 502, II, 676, 740-742, 864.

¹⁹⁷³ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 659-660, 728-730, 734, 752-759; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 532-533, 617-620, 631-636.

¹⁹⁷⁴ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 666-672, 678-704, 721-724; 730-734, 751-752, 835-838, 1011-12, III, 1322-1331; krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 534-538, 546-557, 592-601, 604-607, 620-624, II, 695-698, 899-903, 1178-1185.

işlenişi sırasında karşımıza çıkar. Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib'in herhangi bir başlık kullanmadan bu kısımda incelediği konuları üç fasıl olarak düzenlemiş ve bunları on sekiz mesele halinde işlemiştir.¹⁹⁷⁵ Bir başka örnek olarak İbnü'l-Hâcib'in toplamda altı mesele olarak ele aldığı hakikat ve mecaz konusunu Beyzâvî'nin on iki mesele ve üç fer' olarak düzenlemesi gösterilebilir.¹⁹⁷⁶ Yine icmâ ve nehiy konularında yaptığı tasarruflar Beyzâvî'nin konu tertibine yönelik bir diğer müdahale alanı olarak dikkat çeker. İbnü'l-Hâcib icmâ bahsini bir mukaddime ve yirmi iki mesele olarak ele alırken Beyzâvî bu bahsi on sekiz mesele ve beş fer' şeklinde düzenler. İbnü'l-Hâcib'in bir mukaddime ve üç mesele olarak ele aldığı nehiy bahsini ise, dört mesele ve bir fer' olarak işler.¹⁹⁷⁷ Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in illeti tespit yollarından “münasebet” konusunu tek bir mesele başlığı altında işlemesine rağmen Beyzâvî'nin ilgili başlık altındaki konuları beş mesele halinde düzenleyerek kavramayı kolaylaştırıcı bölümlendirmeler yapması dikkat çekicidir.¹⁹⁷⁸

Mirsâdu'l-ifhâm'ın konu tertibinde dikkat çeken bir diğer önemli husus, Beyzâvî'nin şerhinde “fer' (fürû’), “tenbih” ve “teznîb” gibi alt başlıklar açarak eserdeki bazı meseleleri bu başlıklar altında sunması ya da konu ile ilgili eserde yer almayan ek bilgilere bu başlıklar altında yer vermesidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Mirsâd*'da toplamda otuz yedi fer',¹⁹⁷⁹ on üç tenbih¹⁹⁸⁰ ve sekiz teznîbe¹⁹⁸¹ yer verilir. Şârih bazen metin yazarının tek bir “mes'ele” başlığı altında ele aldığı birkaç konuyu ya da müstakil meseleler halinde zikrettiği çeşitli konuları bir önceki meselenin uzantısı ve onunla yakından alakası olması nedeniyle fer' başlığı altında zikreder.¹⁹⁸² Fer' başlık altında yer verilen bilgiler bazen metin yazarının ana konu ile ilgili tek cümleyle temas ettiği bir görüşün şârih tarafından daha ayrıntılı bir şekilde yapılan açıklaması olabildiği gibi,¹⁹⁸³ bazen de metin yazarının eserinde çeşitli sebeplerle yer vermediği fakat şârihin konuyla alakalı olduğu için zikredilmesini uygun gördüğü hususlar olabilmektedir.¹⁹⁸⁴ Örneğin İbnü'l-Hâcib icmâ bahsinde “icmâin senedi (dayanağı)” ve “kıyasın icmâa dayanak olması” konularını iki ayrı mes'ele halinde ele alırken Beyzâvî, bu iki meseleyi ilave ettiği başka bir konuyla beraber tek bir mes'ele ve iki ayrı fürû şeklinde inceler. Buna göre “icmâin senedi” konusunu İbnü'l-Hâcib'de olduğu üzere müstakil bir mes'ele başlığı altına yerleştirir, “kıyasın icmâa dayanak olması” meselesi ile İbnü'l-Hâcib'in

¹⁹⁷⁵ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, I, 247-315; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 203-219.

¹⁹⁷⁶ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, I, 351-383; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 232-253.

¹⁹⁷⁷ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, II, 549-636, 823-834; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 426-508, 685-694; başka bir örnek için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, III, 1211-1223; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1085-1102.

¹⁹⁷⁸ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, III, 1211-1223; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1085-1102.

¹⁹⁷⁹ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, I, 375-376, 429, 456, II, 584-585, 595-601, 611, 617-619, 627, 659, 724, 740, 751, 759-764, 793, 801, 818, 830, 864, 899, 1011, 1113-1115, III, 1162, 1182, 1191-1193, 1232, 1336, 1368.

¹⁹⁸⁰ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, I, 460, 502, 524, II, 676, 743, 795, 895, 1036, 1059, 1097, III, 1188-1193, 1308.

¹⁹⁸¹ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, II, 716-730.

¹⁹⁸² Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, I, 456, II, 595-601, 609-611, 659-660, 627, 721-724, 730-734; 740-742, 747-752, 760-764, 793-795, 801-804, 830, 864, 1011-1012, 1113-1115; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 301-305, 449-457, 468, 470-475, 489, 532-533, 592-600, 603-607, 615-617, 620-630, 642-643, 662-664, 678-679, II, 719, 899, 1019-1022.

¹⁹⁸³ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, II, 584-585; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 444;

¹⁹⁸⁴ Beyzâvî, *Mirsâdu'l-ifhâm*, II, 740-742, 864, III, 1336.

yer vermediği “hadise muvafık olan icmân dayanağının ilgili hadis olup olmadığı” konusunu sözü edilen meselenin altına giren cüzi meseleler olarak düzenler.¹⁹⁸⁵ Bir başka örnek de şudur: İbnü’l-Hâcib eserinde hüsün-kubuh konusunun ardından yer verdiği “nimet verene şükretmenin gerekliliği” konusu ile “şeriatın gelmesinden önce fiillerin hükümleri”ne ilişkin tartışmaları iki ayrı mesele olarak ele alırken Beyzâvî, hüsün-kubuh konusunun türevleri olarak gördüğü bu iki konuyu müstakil meseleler olarak değil, fûrû başlıkları altında incelemektedir.¹⁹⁸⁶ Kitapta yer almadığı halde fer‘ başlığı altında aktarılan bu bilgilerin kimi yerde Râzî’nin *el-Mahsûl*’ünden alındığı ve Beyzâvî’nin bunları ayrıca diğer usul eseri *Minhâc*’da da fûrû‘ başlığı altında zikrettiği görülür.¹⁹⁸⁷

Fûrû başlığı ile ilgili dile getirilen bu durumun genel olarak “tenbih” başlığındaki konular hakkında da geçerli olduğu söylenebilir. Beyzâvî’nin bazen bir meseleyi ele aldıktan sonra metin yazarının o mesele ile ilgili olarak zikrettiği bir hususa dikkat çekmek için “tenbih” (tenbîhat) alt başlığına yer verdiği görülür.¹⁹⁸⁸ Örneğin İbnü’l-Hâcib haber-i vâhid konusunda *haber*in kendisinde aranan şartlarla ilgili kısımda sahabenin hadis rivayetinde kullandığı lafızları beş ayrı mesele halinde sıraladıktan sonra, sahabe dışındakilerin kullandığı lafızları konu ile ilgili sonuncu mesele içerisinde zikreder. Buna karşılık haberle ilgili şartları tek bir mesele halinde üç ayrı şart olarak ele alan Beyzâvî, ilk şartı sahabenin kullandığı lafızlara tahsis edip, ikincisinde mürsel haber konusunu ve ilgili fer‘î konuları inceler. Beyzâvî’nin tertibe yönelik burada ilk müdahalesi, İbnü’l-Hâcib’in haber bahsinin son konusu olarak ele aldığı mürsel haber konusunu, haberde aranan şartlar bağlamında râvinin müstenedi ve rivayet keyfiyeti konusunun hemen akabinde ele almasıdır. İbnü’l-Hâcib, sahabe dışındakilerin müstenedini (*müstenedü gayr-i sahâbî*) sahabenin müstenedi konusunun devamı olacak şekilde incelerken Beyzâvî bu ikisini ayırarak sahabe dışındakilerin kullandığı lafızları aynı meselede mürsel haberin akabinde yer verdiği “tenbih” alt başlığında ele alır.¹⁹⁸⁹ Müellifin tenbih başlığı altında temas ettiği konular kimi zaman da metin yazarının eserinde yer vermediği, konu ile ilgili ekstra bilgilerden oluşur. Mesela vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin (vâcibin mukaddimesi) hükmü ile ilgili meselede yer verdiği tenbih alt başlığı böyle olup şârih, müellifin eserde yer vermediği, fakat kendisinin konuyla ilgili olduğu için zikredilmesini uygun gördüğü bu bilgiyi Râzî’nin *el-Mahsûl*’ünden alıntılanmış, ayrıca diğer usul eseri *Minhâc*’da da aynı başlık altında zikretmiştir.¹⁹⁹⁰ Öte yandan Beyzâvî’nin, İbnü’l-Hâcib’in eserinde müstakil meseleler

¹⁹⁸⁵ Bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 616-619; a.mlf., *Minhâc*, s. 89; krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 479-481.

¹⁹⁸⁶ Örnek için Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 429-435; a.mlf., *Minhâc*, krş. 25-26; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 278-281.

¹⁹⁸⁷ Örnek için Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 375-376, II, 741; a.mlf., *Minhâc*, s. 36-37, 79; krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 244, 642-643; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 314, IV, 464.

¹⁹⁸⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, III, 1188-1193, 1308-1310; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1064-1067, 1167-1168.

¹⁹⁸⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 743-747; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 607-614.

¹⁹⁹⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 460; a.mlf., *Minhâc*, s. 23; krş. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 306-309; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 192; başka örnekler için bk. *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 502, II, 676-678; krş., *Minhâc*, s. 76.

halinde işlediği bazı konuları aralarında yakın alaka bulunması ya da ilgili meselenin uzantısı olması sebebiyle “teznîb” (ek) alt başlığında yer verdiği de görülür.¹⁹⁹¹

Beyzâvî'nin eserin konu tertibine yönelik müdahalesine ilişkin yukarıda ifade edilenleri haber konusu¹⁹⁹² üzerinden karşılaştırmalı olarak örneklendirmek yerinde olacaktır.

Tablo 1: Haber Bölümü Özelinde *el-Muhtasar* – *Mirsâdü'l-îfhâm* Karşılaştırılması

<i>el-Muhtasar</i> ’ın Haber Bölümü Tertibi		<i>Mirsâdü’l-îfhâm</i> ’ın Haber Bölümü Tertibi	
Kitap, Sünnet ve İcmâın Sened Yönünden Ortak Olduğu Konular			
Haber	Haberin tanımı	1. Mesele	Haberin tanımı
	Haberin kısımları	2. Mesele	Haberin kısımları
[Başlık yok]	Mütevâtir : Tanımı, hücciyeti ve bilgi ifade etmesi	3. Mesele	Tevâtür : Tanımı, hücciyeti ve bilgi ifade etmesi
		Fer‘	Manevi mütevâtir ve bilgi ifade etmesi
[Başlık yok]	Tevâtürün şartları	4. Mesele	Tevâtürün şartları
Mesele	Manevi mütevâtir ve bilgi ifade etmesi	5. Mesele	
[Mukaddime]	Haber-i vâhid : Tanımı		
Mesele	Haber-i vâhidin bilgi ifade etmesi		
Mesele	Hz. Peygamber’in huzurunda zikredilip karşı çıkmadığı haber		
Mesele	Bir topluluğun huzurunda zikredilip toplulukça yalanlanmayan haber	-Bir topluluğun huzurunda zikredilip toplulukça yalanlanmayan haber	
Mesele	Tevâtür olarak nakli hususunda itici sebepler hazır bulunduğu halde olayın / haberin bir kişi tarafından nakledilmesi		
Yok		6. Mesele	Tevâtür olarak nakli hususunda itici sebepler hazır bulunduğu halde olayın / haberin bir kişi tarafından nakledilmesi
Mesele	Haber-i vâhidle amelin aklen cevazı	7. Mesele	Yalan haberlerin / hadislerin nedeni
Mesele	Haber-i vâhidle amelin gerekliliği		
Mesele	Râvide Aranan Şartlar Mechûlû’l-hâl (kimliği veya kişiliği bilinmeyen) râvinin rivayeti	8. Mesele	Râvide Aranan Şartlar Mechûlû’l-hâl râvinin rivayeti
Mesele	Cerh ve ta’dîlin haber-i vâhidle tespiti	Teznîb (I)	Cerh ve ta’dîlin haber-i vâhidle tespiti
Mesele	Cerh ve ta’dîlin sebebinin açıklanması	Teznîb (II)	Cerh ve ta’dîlin sebebinin açıklanması
Mesele	Cerh ve ta’dîlin tearuzu	Teznîb (III)	Cerh ve ta’dîlin tearuzu
Mesele	Tezkiye yolları	Teznîb (IV)	Tezkiye yolları
Mesele	Sahabenin adaleti	Mesele	Sahabenin adaleti
Mesele	Sahabenin tanımı	[Teznîb(V)]	Sahabenin tanımı
Mesele	Hz. Peygamber’e muasır olan birinin kendisinin sahâbî olduğunu iddia etmesi	Fer‘	Hz. Peygamber’e muasır olan birinin kendisinin sahâbî olduğunu iddia etmesi
Mesele	-Haber-i vâhidin kabulünde sayı şartı	Teznîb (VI)	Haber-i vâhidin kabulünde sayı şartı

¹⁹⁹¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-îfhâm*, II, 716-730; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 578-603.

¹⁹⁹² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 509-643; krş., Beyzâvî, *Mirsâdü'l-îfhâm*, II, 637-764.

	-Kıyasa aykırı olan haber-i vâhidde râvinin fakih olması şartı	Teznîb (VII)	Kıyasa aykırı olan haber-i vâhidde râvinin fakih olması şartı
		Teznîb (VIII)	Aslın fer'î yalanlaması (şeyhin hadisi inkârı)
[Râvinin müstenedi ve rivayet keyfiyeti]	İbnü'l-Hâcib sahabenin kullandığı eda lafızlarını beş ayrı mesele olarak işler	9. Mesele Birinci Şart	Haberde aranan şartlar -Haberin merfû olması [Beyzâvî birinci şart olarak sahabinin kullandığı lafızları altı kategori olarak sıralar]
Müstenedü gayr-i sahâbî	Sahabe dışındakilerin kullandığı lafızlar	İkinci Şart	-Senedin muttasıl olması şartı: Mürsel haber
Yok		Fer' (I)	Mürselin başka bir rivayette müsned olarak nakledilmesi
Yok		Fer' (II)	Bir haberi bir rivayetinde mürsel, diğerinde müsned olarak nakleden mürsilin hükmü
		Fer' (III)	Münkâtı' ve mevkuf
Yok		Fer' (IV)	Râvinin bilinmeyen bir isimle zikredilmesi
Mesele	Mâna ile rivayet	Tenbîh	Sahabe dışındakilerin kullandığı lafızlar
Mesele	Aslın fer'î yalanlaması (şeyhin hadisi inkârı)	Üçüncü Şart	Mâna ile rivayet
Mesele	Adil birinin bir ziyade ile infiradı	Fer'	Haberin bir kısmının hazfedilmesi
Mesele	Haberin bir kısmının hazfedilmesi	10. Mesele	[Haber verilen bilgide (muhter an) aranan şartlar] -Âhâd yolla nakledilen bilginin kesin bir delille tearuz etmemesinin gerekliliği -Haber-i vâhidle kıyasın tearuzu
Yok		Fer' (I)	Bilgi ifade eden haber-i vâhidin hükmü
Mesele	Umûmü'l-belvâ olan konulardaki haber-i vâhid	Fer' (II)	Umûmü'l-belvâ olan konulardaki haber-i vâhid
Mesele	Hadlerin haber-i vâhidle sabit olması	Fer' (III)	Hadlerin haber-i vâhidle sabit olması
Mesele	Râvinin naklettiği haberi muhtemel mânalarından birine hamletmesi	Fer' (IV)	Râvinin naklettiği haberi muhtemel mânalarından birine hamletmesi
Mesele	Haber-i vâhidle kıyasın tearuzu		
Mesele	Mürsel, münkâtı' ve mevkuf		

Haber konusu örneğiğinde yapılan bu karşılaştırmada da görüldüğü üzere Beyzâvî konu tertibinde bazı değişikliklere gitmiş, meselelerin sıralanışında takdim ve tehirler yaparak kimi noktalarda bölüm içi tertibi değiştirmiş, bazı meseleleri tek başlık altında birleştirmiş, fer', tenbîh ve teznîb gibi alt başlıklar eklemiş, kaynak eserde bulunmayan bazı eklemeler yaparak önemli katkılar sunmuştur. Beyzâvî'nin konu tertibindeki bu müdahalesi, *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı, çağdaşı ve kendisinden sonra yazılmış diğer şerhlerden birçok noktada ayırır. Buna eser üzerine yazılmış diğer memzûc şerhler de dâhildir.

2.4. Beyzâvî'nin *Mirsâd*'da İzlediği Şerh Yöntemi

Beyzâvî'nin konuları işleme üslûbu ve izlediği şerh yöntemine geçmeden önce, *Minhâcû'l-vüsûl* özelinde fıkıh usulü tarihindeki yerine ilişkin daha önce yapılmış bazı değerlendirmelere yer vermek, onun *Mirsâdü'l-ifhâm*'daki yaklaşımını ve ana metinle kurduğu ilişkiyi mukayese açısından faydalı olacaktır. Bilindiği üzere Beyzâvî, fıkıh usulüne dair eserlerini mütekellim usul geleneğine göre telif etmiştir. O, bu alanda yazdığı günümüze ulaşmış iki eserinden biri olan *Minhâcû'l-vüsûl* ile yine kendisine nispet edilen ancak günümüze ulaştığı bilinmeyen *Şerhu'l-Mahsûl* ve *Şerhu'l-Müntehab* isimli usul kitaplarından dolayı bazı araştırmacılar tarafından Râzî ekolünün önemli bir temsilcisi olarak kabul edilir.¹⁹⁹³ Nitekim fıkıh usulünde “Fahreddin er-Râzî mektebi”nin¹⁹⁹⁴ varlığını öne süren Başoğlu, Beyzâvî'yi Râzî mektebine mensup bir usulcü olarak kabul etmiş ve *Minhâc*'ı, söz konusu mektep içerisinde “en çok şerhe konu olan ve hakkında bir şerh geleneği olduğu söylenebilecek tek eser” olarak tanıtmıştır. Bununla birlikte, ona göre Beyzâvî *Minhâc*'da sadece *el-Mahsûl* ve muhtasarlarını takip etmemiş, eserin konu tertibinde İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin eserlerinden de yararlanmışır.¹⁹⁹⁵ Beyzâvî'nin usul düşüncesiyle ilgili Hacak ve Çelik tarafından yakın zamanda yayımlanmış kapsamlı bir makalede de Beyzâvî'nin bu eserinde “ağırlıklı olarak Râzî çizgisinin dilini ve yazım tarzını devam ettirdiği”, bununla birlikte “onun konu tasnifinin yanı sıra bazı meseleleri eserine almama, birçok meselede farklı görüşü benimseme, ibarelerde farklı tercihlerde bulunma gibi tasarruflarıyla bu çizgiden ayrıldığı hatta bunların bir kısmında Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini tercih ettiği” ifade edilmiştir. Bu yazarlara göre de her ne kadar Beyzâvî görüşlerin ve meselelerin tercihinde büyük ölçüde Râzî çizgisini devam ettirse de, mütekellim geleneğinin kendisine ulaşan diğer damarı olan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisinden de belli hususlarda önemli ölçüde etkilenmiştir. Nitekim eserde, konu tertibi başta olmak üzere kavramların tanımlarında ve birçok meselede İbnü'l-Hâcib'in etkileri açıkça görülür. *Minhâc*'ı merkeze alarak yazılan bu makalede sonuç olarak, Beyzâvî'nin bütünüyle Râzî çizgisinin takipçisi olmaktan çok, eserinde mütekellim gelenek içindeki iki çizginin farklı hususiyetlerini taşıyan bir usulcü olduğu vurgulanmış ve onun, “*Minhâc* ile çoğunlukla görüşlerini ve üslûbunu benimsediği Râzî çizgisini, İbnü'l-Hâcib'in temsil ettiği çizgiyi de dikkate alarak yeniden şekillendiren muhtasar bir eser meydana getirdiği” söylenmiştir.¹⁹⁹⁶

¹⁹⁹³ Beyzâvî sadece usulde değil aynı zamanda kelâmda da Râzî ekolüne mensup bir mütekellim olarak kabul edilir. Bk. Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 175, 180-181, 183. Beyzâvî'nin kelâmda Râzî düşüncesiyle olan irtibatını ve etkileşimini umûr-i âmme kavramı üzerinden ortaya koyan nitelikli bir çalışma için bk. Eşref Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-i Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 153-208.

¹⁹⁹⁴ Başoğlu “Râzî mektebi”ni “Râzî'nin fıkıh usulünde ortaya koyduğu yaklaşımı benimseyen âlimleri ve bu çerçevede kendi hususiyetleriyle ortaya çıkan, ürünlerini ve muhaliflerini oluşturan bir ilim çevresi” olarak tanımlar. Tuncay Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, s. 244.

¹⁹⁹⁵ Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 151-152.

¹⁹⁹⁶ Hacak - Çelik, “Kâdî Beyzâvî'nin Usûl Düşüncesi”, s. 220-221, 347-348.

Beyzâvî ile ilgili daha ziyade *Minhâc* özelinde dile getirilen bu tespitlerin, *Mirsâdü'l-ifhâm* söz konusu olduğunda kimi noktalarda geçerli olmakla birlikte, ileride bazı örneklerini vereceğimiz üzere, müellifin bazı meselelere yaklaşımı ve tercihleri açısından bu iki eseri arasında göze çarpan önemli bazı farklardan dolayı bütünüyle geçerli olduğu söylenemez. Zira her ne kadar *Minhâc* gibi *Mirsâdü'l-ifhâm* da mütekellim geleneği içinde Râzî ve İbnü'l-Hâcib çizgileri bağlamında telif edilmiş bir eser olsa da, *Minhâc* üzerinde Râzî ve takipçilerinin etkisi daha belirgin iken *el-Muhtasar*'ın esas alınarak yazıldığı *Mirsâd*'da İbnü'l-Hâcib'in eserinin etkisi çok daha baskın ve âşikardır. Öyle anlaşılmaktadır ki Beyzâvî *Minhâc*'da konu tertibi başta olmak üzere bazı meselelerde ve terimlerin tanımlarında İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin eserlerinden istifade etmekle birlikte, daha çok *Mahsûl* ve muhtasarlarını esas almış, meseleleri ağırlıklı olarak Râzî ve takipçilerinin görüş ve argümanlarından hareketle açıklamıştır. Buna mukabil *Mirsâdü'l-ifhâm*'da bazı meselelerde Râzî'yi takip etmekle beraber, meseleleri açıklarken daha ziyade İbnü'l-Hâcib'in (ve doğrudan veya dolaylı olarak Âmidî'nin) görüşlerinden ve argümanlarından hareket etmiştir. Bununla birlikte, Beyzâvî'nin salt Râzî takipçisi olduğunu iddia etmek ne kadar güçse, salt İbnü'l-Hâcib takipçisi olduğunu iddia etmek de o kadar güçtür. Zira bu iki ismin usul meselelerine yaklaşımlarında pek çok ortak nokta bulunduğu ve Beyzâvî'nin şerhinde İbnü'l-Hâcib'in birçok görüşünü benimsediği gözlenirse de, onun bu eserinde zaman zaman İbnü'l-Hâcib'e karşı eleştirel bir tavır takındığı ve yeri geldikçe ona tenkitler yönelttiği, ayrıca her iki eserinde de farklı düşündüğü yerlerde kendi kanaatini ve argümanlarını ortaya koyduğu görülür. Ayrıca birçok konuda İbnü'l-Hâcib'in ve bilâhare onun görüşünü ve delillerini takip ederek Beyzâvî'nin savunduğu görüşün mütekellim-Eş'arî gelenek içinde, bu çizgiyi temsil eden hâkim görüş olduğunu da hesaba katmak gerekir. Bu bakımdan Beyzâvî'nin bütünüyle salt Râzî ya da İbnü'l-Hâcib takipçisi olduğunu iddia etmek yerine, onu mütekellim geleneği içinde kendisine kadar ulaşmış olan usul birikimini, şahsî bilgi ve birikimi ile sentezleyerek eserlerine yansıtan bir usulcü olarak görmek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla tevarüs ettiği bu birikimi aktarırken kimi meselelerde Râzî'nin yaklaşımını devam ettirmiş, bazan Râzî'den ayrılarak İbnü'l-Hâcib ve/veya Âmidî'nin görüşünü tercih etmiş, bazan da kendisi de bu konularda yetkin bir usulcü olarak önceki yaklaşımlardan ayrılan kendi tercih ve değerlendirmelerini ortaya koymuştur.

Mirsâdü'l-ifhâm, kaynak metin ile şerhin iç içe geçtiği memzûc tarzda yazılmış bir şerhtir.¹⁹⁹⁷ Yukarıda da ifade edildiği üzere Beyzâvî bu eserinde ana hatlarıyla *el-Muhtasar*'ın sistematığına ve mesele tanzimine sadık kalarak meseleleri açıklamıştır. Ancak eserin klasik anlamda bir metin-şerh ilişkisini yansıttığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira Beyzâvî'nin bu eseri her ne kadar *el-Muhtasar*'ın konu tertibini ve mesâilini esas alsın da, klasik şerh anlayışından farklı bir yöntemle kaleme alınmış olup, sözelimi eserin Şîrâzî, İsfahânî, İcî ve benzeri şerhlerinde olduğu üzere, ana metne birebir bağımlı, onu lafzen açıklayan, yani önce orijinal metni

¹⁹⁹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1854.

sunup daha sonra bağlamına göre cümleler ve paragraflar halinde şerheden bir eser değildir. Eserin, esas aldığı metne tâbi, onu lafzî olarak şerheden bir yapıda olmayıp metinle şerhin ibarelerinin birbirine karıştığı, bunlar arasında herhangi bir farkın gözetilmediği, ana metni bilcümle şerheden bir tarzda olması, ona daha ziyade müstakil bir eser görünümü verir. Bu nedenle bazı biyografik eserlerde de görülen “şerh” nitelemesi¹⁹⁹⁸ gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira Beyzâvî’nin bu eseri *el-Muhtasar*’ın lafızlarına birebir bağlı kalarak ondaki kapalılığı açıklayan anlamında bir “şerh” değildir. Nitekim Kâtib Çelebi de bu kitabı nitelerken, “bu şerh, iç içe geçmiş bir şerhtir, bu şerhte metinle şerh arasında asla hiçbir fark yoktur, hatta bu şerh müstakil bir telif gibidir” ifadelerini kullanır.¹⁹⁹⁹ Dolayısıyla *Mirsâd*’ın en ayırıcı özelliği olarak dikkat çeken ve dönemin yaygın şerh yazım tarzını yansıtmayan bu husus, aynı zamanda onu diğer *el-Muhtasar* şerhlerinden de ayırır.

Mirsâdü’l-ifhâm’ın bu ayrıcalıklı yapısı, Beyzâvî’nin eser boyunca takip ettiği şerh üslûbunda da belirleyici rol oynamış ve onu diğerlerinden farklı kılmıştır. Zira Beyzâvî *Mirsâd*’da İbnü’l-Hâcib’in ibarelerini kelime veya cümle düzeyinde tek tek vererek şerhetme yoluna gitmemiş, metnin doğrudan anlam ve içeriğine odaklanarak meseleleri açıklığa kavuşturmuştur. Bu nedenle bu şerhte *el-Muhtasar*’ın metnini orijinal şekliyle bulabilmek mümkün değildir. Eserde *el-Muhtasar*’ın içerdiği meselelere, kimi zaman kapsamlı bir şekilde kimi zaman da İbnü’l-Hâcib’in lafızları aynıyla muhafaza edilerek metnin açıklanması ve genişletilmesi suretiyle yeniden yazımı şeklinde yer verilmiş, meselelere ilişkin görüşler ve tarafların argümanları detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Beyzâvî şerhinde İbnü’l-Hâcib’in eserini esas almakla birlikte şerhetmenin ötesine geçerek ana metni yeniden düzenleme, başlıklar koyma, kimi noktalarda konu tertibinde bazı değişiklikler, takdim ve tehirler yapma, içeriksel olarak eserin aslında yer almayan birtakım ilavelerde bulunma gibi önemli katkılarda bulunmuştur. O, *Mirsâdü’l-ifhâm*’da *el-Muhtasar*’ı âdetâ yeniden inşâ ederek ana metni ibare düzeyinde şerhe mezcetmiştir. Bu bakımdan *Mirsâdü’l-ifhâm*, *el-Muhtasar*’daki meselelerin, *el-Mahsûl* ve muhtasarlara da dikkate alınarak Beyzâvî’nin ifadeleriyle yeniden yazımı, usul bahislerinin kaynak metnin ibareleri de kullanılarak farklı sözcüklerle tekrar ifade edilmesidir. Birçok açıdan *el-Muhtasar*’ın diğer şerhlerinden farklılaşan eser gerek şerh yöntemi gerekse sunduğu bu katkılardan ötürü daha çok müstakil bir eser olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Beyzâvî yazdığı eserde nasıl bir yöntem izlediğini mukaddimesinde şu cümlelerle ifade eder:

“[*el-Muhtasar*’ın] çeşitli meselelerini ve bütün delillerini, sözünün anlamlarını açığa çıkaracak ve meramındaki kapalılık perdesini kaldıracak bir şekilde ihtiva eden bir kitap yazmayı, bunlara önceki ulemânın (*el-mütekaddimîn*) çok kıymetli nadir incileri (*ferâid*) ve ortaya koyduğu karşılıklı soru ve cevapları (*mutârahât*) ile sonraki ulemanın (*el-müteahhirîn*) faydalı bilgileri (*fevâid*) ve fikri tartışmalarından elde ettiklerimi, ayrıca elimden geldiğince her söylenmiş söze dair aklıma gelen kabul ve ret görüşlerimi eklemeyi istedim. Şu var ki bunlar, üzerinde iyice düşünüp (*istifâ’u’l-fikr*) inceliklerine derin bir tefekkür ile bakarak (*im’ân-ı nazar*) değil, çalakalem (*irticâlî*) olarak söylenmiş

¹⁹⁹⁸ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, II, 50.

¹⁹⁹⁹ Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, II, 1854. Çelebi’nin ifadesi şu şekildedir:

وهو شرح ممزوج. لا فرق فيه بين المتن والشرح بشيء أصلاً، بل هو كتايف مستنقل.

sözlerdir. Böylelikle bu eser Allah katında azığım olabilsin ve yüce huzurda -derecesi daha da âlî olsun- anılmama vesile olsun.”²⁰⁰⁰

Eserin girişindeki bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi müellif *Mirsâdü'l-ifhâm*'da muhteva açısından tamamen özgün bir eser ortaya koyma gibi bir hedef gözetmez. Mukaddimede zikredilen eserin İbnü'l-Hâcib'in eserinin “çeşitli mesâilini ve bütün delillerini” içeren bir kitap olması yönü şerh boyunca takip edilebilmektedir. Ancak belirtildiği üzere şerhte *el-Muhtasar*'ın metni aynen aktarılmamış, içerdiği meselelerin anlamı verilerek içerik öncelenmiştir. Beyzâvî'nin ifadelerinde dikkat çeken bir diğer nokta, onun bu kitapta, mütekaddiminden olan bilginlerin ve müteahhirin dönemi âlimlerin görüşlerine ilâve olarak meselelere dair kendi görüş ve eleştirilerine de yer vermesidir. Ancak meselelere dair sunduğu bu kabul ve ret görüşlerinin “üzerinde iyice düşünülüp im'an-ı nazar edilerek değil, irticâlî olarak” söylenen fikirler olduğunu dile getirmesi, eserin geniş bir zaman aralığında ve buna eşlik eden rahat bir ortamda değil, sıkışık bir zaman diliminde yazılmış olduğunu ihsâs ettirmektedir.

Beyzâvî *el-Muhtasar*'a itnâbdan uzak orta hacimde bir şerh yazmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de veciz bir dil kullanan müellif, konuları işlemede takip ettiği özlü anlatımın gereği olarak meseleleri bıkınlık verecek derecede uzatmadan ana hatlarıyla özet bir biçimde ifade eder. Bunu yaparken de maksadı en az kelime ile ifade etmeye, asıl konuyla alakası olmayan mevzulara girerek lüzumsuz yere sözü uzatmamaya çalışır. Bazan metin yazarının kapalı ve mücmel bıraktığı yahut es geçtiği bir konuyu tafsilatlı bir şekilde ele alıp detaylandığı ve açıklığa kavuşturduğu da olur. Mesela *iştikâk* (türeme) konusunda İbnü'l-Hâcib'in müştak bir kelimenin hangi yollarla ve nasıl türetildiği hususuna değinmemesine rağmen Beyzâvî sözcüklerdeki değişiklik yönlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak bunları on bir madde halinde sıralar.²⁰⁰¹ Beyzâvî'nin eserinde gösterdiği bir diğer hassasiyet de konuları tekrardan kaçınmasıdır. Bundan dolayı eserde yaklaşık altmış kadar yerde²⁰⁰² “bu daha önce zikredildi, bu ileriki sayfalarda açıklanacaktır, bunu ileride şu konuda zikredeceğiz” tarzındaki ifadelerle daha önce geçen yahut ileride gelecek olan konulara sıkça havâlelerde bulunulur.

İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da ele aldığı meselelere genellikle tanımlanması gereken teknik terimler varsa onları tanımlayarak başlamaktadır. Şerh türü eserlerden beklenen aslî bir işlev olarak Beyzâvî şerhinde de çokça rastlanan bir durum, metinde yer alan kavram ve terimleri lugavî ve/veya ıstilahî olarak tanımlaması ya da kavramların ıstilahî kullanımlarıyla ilgili daha önce yapılan tarifler varsa onları izah etmesidir. Beyzâvî kavramların sözlük anlamları hakkında nadiren bilgi verirken onların ıstilahî olarak tanımlanmasına özel bir önem verir. Kelimelerin lugavî açıdan izahını yaparken, genellikle ilgili kelimeyi açıklamak için daha yaygın kullanıma sahip olan eş anlamlı bir kelime zikreder, bazan da o kelimenin ya da iştikaklarının kullanıldığı âyetlerden örnekler verir. Söz

²⁰⁰⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 235.

²⁰⁰¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 384-387; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 253.

²⁰⁰² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, I, 183, 185.

gelimi “tevâtür” kelimesinin sözlükte “araya zaman girmekle beraber birbiri ardınca gelmek” anlamına geldiğini belirtmiş ve Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin aralıklı olarak peş peşe gelişini anlatan “تَمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا” “Sonra, peygamberlerimizi peşpeşe gönderdik.” (el-Mü’minûn 23/44) âyetinde geçen تَتْرًا (peş peşe) kelimesinin de aynı kökten olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁰³ Ancak kelimelerle ilgili *Mirsâdü’l-İfhâm*’daki lugavî açıklamaların bir kısmının *el-Muhtasar*’da da aynen mevcut olduğu görülmektedir.

İbnü’l-Hâcib gibi Beyzâvî de terimlerin tanımlanmasını önemser ve daha rafine ve dakik tanımlara ulaşmaya çalışır. Ancak eserinde verdiği tanımlar dikkate alındığında Beyzâvî’nin terimlerin tanımlarında daha ziyade İbnü’l-Hâcib’e dayandığı, çoğu kavramların tarifinde onun tarifini esas aldığı ve bunları olduğu gibi tekrar ettiği görülür. Öyle ki bu kavramların pek çoğunda *Mirsâd*’da İbnü’l-Hâcib’in tanımını esas alırken diğer usul eseri *Minhâc*’da aynı kavramlarla ilgili farklı, nadiren ise benzer tarifler yapmıştır. Söz gelimi *el-Minhâc*’da Tâceddin el-Urmevî’nin tarifini esas alarak *fıkıh usulünü* “fıkıhın delillerini icmâlen bilmektir, ayrıca onlardan istifade keyfiyetini ve istifade edenin halini bilmektir” şeklinde tarif ederken²⁰⁰⁴ *Mirsâd*’da İbnü’l-Hâcib’in fıkıh usulü tarifini esas alarak onu “şer’î fer’î hükümleri tafsîlî delillerinden istinbat etmeyi sağlayan kaidelerin ilmidir” şeklinde tanımlar.²⁰⁰⁵ Benzer şekilde *el-Minhâc* ve *el-Gâyetü’l-kusvâ* adlı eserlerinde *fıkıh*, “tafsîlî delillerinden elde edilmiş olan şer’î ameli/fer’î hükümleri bilmek” şeklinde tarif ederken,²⁰⁰⁶ burada İbnü’l-Hâcib’i izleyerek tarife bi’l-istidlâl” (istidlâl yoluyla elde edilmiş olan) kaydını ilâve etmiş ve bununla da namazın, zekâtın farziyetine dair bilgimiz gibi dinden olduğu zarûreten bilinen hususları, ayrıca Allah’ın, Cibril’in ve Hz. Peygamber’in bilgisini dışarıda bıraktığını belirtmiştir.²⁰⁰⁷ Yine *Mirsâdü’l-İfhâm*’da İbnü’l-Hâcib’in verdiği tanımını olduğu gibi iktibas ederek kıyası “hükümün illeti bakımından fer’î’nin asıla eşit olması” şeklinde tarif eden²⁰⁰⁸ Beyzâvî, *Minhâc*’da kıyası Râzî’nin tanımına oldukça benzer şekilde “bu işlemi yapanın nazarında hükümün illetinde ortak olmaları sebebiyle, iki mâlûmdan birinin hükümünün bir benzerini diğerinde ispat etmektir” şeklinde tarif etmiştir.²⁰⁰⁹ Ayrıca *el-Minhâc*’da *münâsebet* kavramını münasip üzerinden “insana bir yarar sağlayan veya ondan bir zararı def eden şey” diye tarif etmişken *Mirsâd*’da benimseyerek aynen tekrar ettiği İbnü’l-Hâcib’e ait tarif şu şekildedir: “Hükümün kendisi üzerine terettüp etmesinden aklen husûle gelen ve bir maslahatı gerçekleştirme veya bir mefsedeti defetme bakımından maksat olması uygun olan açık (*zâhir*) ve kurala bağlanabilen (*munzabıt*) bir vasıftır.”²⁰¹⁰ Beyzâvî’nin bunlar dışında

²⁰⁰³ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, II, 649; Kelimelerin lugavî mânasıyla ilgili açıklamalara ilişkin başka örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, I, 247, 351-352, II, 549, 979, 1061, III, 1139, 1343.

²⁰⁰⁴ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 16; krş., Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 230.

²⁰⁰⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, I, 239; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 201.

²⁰⁰⁶ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 17; a.mlf., *el-Gâyetü’l-kusvâ*, I, 205.

²⁰⁰⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, I, 240; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 201.

²⁰⁰⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, III, 1139; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1025-26.

²⁰⁰⁹ Beyzâvî *el-Minhâc*, s. 91; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 11.

²⁰¹⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-İfhâm*, III, 1212; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 101; krş., İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1085.

ayrıca *mecâz*,²⁰¹¹ *müştak*,²⁰¹² *nesih*,²⁰¹³ *icmâ*,²⁰¹⁴ *tahsîs*,²⁰¹⁵ *mefhûm* ve *mantûk*,²⁰¹⁶ *ictihad*²⁰¹⁷ ve benzeri kavramların tariflerinde de İbnü'l-Hâcib'in tanımlarını esas aldığı ve burada *Minhâc*'dakinden farklı tarifler yaptığı, öte yandan söz konusu tariflerde *Minhâc*'daki tanımların pek çoğunda takipçisi olduğu Râzî'nin tanımlarını da takip etmediği görülür. Dolayısıyla Beyzâvî'nin usul düşüncesi üzerine yapılan bir çalışmada *Minhâc* özelinde dile getirilen “Beyzâvî'nin konuların başında yer verdiği tanımların pek çoğunda Râzî'yi takip ettiği” şeklindeki tespitin,²⁰¹⁸ buradaki tavrı dikkate alındığında *Mirsâdü'l-ıfham*'daki Beyzâvî için geçerli olmadığı ifade edilebilir. Bu da eserin *el-Muhtasar*'a dayalı olarak kaleme alınmasıyla yakından alakalı olup İbnü'l-Hâcib'in Beyzâvî üzerindeki etkisinin boyutunu göstermesi bakımından oldukça mânidardır.

Beyzâvî, terimlerin tanımlarında İbnü'l-Hâcib'i takip ettiği yerlerde genellikle tanımları tahlil etmiş, tarifde izaha muhtaç kelimeler varsa onları açıklamış, kayıtlar ile dâhil edilen ve dışarıda bırakılan hususları belirtmiştir. Bazan İbnü'l-Hâcib'in tanımda kullandığı kelimeleri hangi çekinelere binaen seçtiğini izah etmiş, şayet tanımda farklı mânalara sahip bir kelime geçmişse onun hangi mânada kullanılmış olabileceğini, dolayısıyla da İbnü'l-Hâcib'in tanımının ilgili kelimenin hangi anlamında sahîh olacağını belirtmiştir. Mesela bu tür açıklamalarından birini *nazar* kavramı hakkında yaptığı izahta buluruz.²⁰¹⁹ Beyzâvî, kimi yerde İbnü'l-Hâcib'in tanımına müdahale ederek tarifteki bazı ibareleri daha doğru gördüğü başka ibarelerle değiştirmiş ya da ilâve kayıtlar eklenmesi gerektiğini belirtmiş,²⁰²⁰ bazan tanımını beğenmediğini ifade etmiş ve beğenmeme gerekçesine dair açıklama yapmıştır.²⁰²¹ Nâdiren de olsa İbnü'l-Hâcib'in tanımını hatalı görerek eleştirmiştir.²⁰²² Beyzâvî'nin kimi yerde İbnü'l-Hâcib'in önceki usulcülerin tanımlarına yönelik yer verdiği itirazlara cevap verdiği görülmektedir. Mesela eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *âm lafızla* ilgili “kendisi için uygun olan şeylerin [tamamını] kapsayan lafız” (اللفظ المستغرق لما يصلح له) şeklindeki tanımına yer veren İbnü'l-Hâcib, bu tarifi “on” (عشرة) gibi sayı isimlerinde ve “Zeyd Amr'ı dövdü” (ضرب زيدَ عمراً) cümlesinde olduğu gibi tanım dışında kalması gereken unsurlara engel olmadığı gerekçesiyle eleştirir.²⁰²³ Beyzâvî şerhinde, Âmidî'ye ait olduğu anlaşılan ve İbnü'l-Hâcib'in de benimsediği bu itiraz dışında yine Âmidî'nin dile getirdiği²⁰²⁴ tanımdaki “müstağrik” (kapsayan)

²⁰¹¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 352; krş., a.mlf., *el-Minhâc*, s. 35; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 233; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

²⁰¹² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 384; krş., a.mlf., *el-Minhâc*, s. 32; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 253; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 237.

²⁰¹³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, II, 1063; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 124; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 971; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 285.

²⁰¹⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, II, 549; krş., a.mlf., *el-Minhâc*, s. 53; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 426.

²⁰¹⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, II, 916-917; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 786.

²⁰¹⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, II, 1027; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 924.

²⁰¹⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, III, 1343; a.mlf., *el-Minhâc*, s.65; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1204; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 6.

²⁰¹⁸ Hacak - Çelik, “Kâdî Beyzâvî'nin Usûl Düşüncesi”, s. 221, 347.

²⁰¹⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 249-250.

²⁰²⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 279-280, II, 711, 925-926; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 212, 568, II, 793-794.

²⁰²¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 324-325; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 220.

²⁰²² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ıfham*, I, 262, 643, II, 770-773, 837, III, 1209.

²⁰²³ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 102; *Muhtasar*, I, 695-696.

²⁰²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 240-241.

kelimesinin “âm” lafzının eş anlamlısı olduğuna dair başka bir itiraza daha yer verir. Beyzâvî bu ikinci itirazı cevaplarken, “müstağrik” kelimesinin ıstılâhî anlamda kullanılan “âm” lafzıyla eş anlamlı olmadığını, aksine ondan daha genel bir anlama sahip olduğunu ifade eder. Diğer itirazı ise, “on” kelimesinin kendisi için uygun olan bütün şeyleri kapsamadığını, aynı şekilde “Zeyd Amr’ı dövdü” ifadesinin de müstağrik olduğunu iddia etmenin anlamlı olmadığını ifade ederek cevaplandırır. Beyzâvî, burada İbnü’l-Hâcib’in âm lafız tanımını zikredip tarifde geçen kayıtları açıklamakla beraber, onun bu tarifinin Basrî’nin tarifi ile ilgili zikrettiği mülahazalardan dolayı hatalı olduğunu belirtir. Basrî’nin tanımı ile ilgili yaptığı açıklamaları dikkate alındığında onun burada daha çok Basrî’nin tarifini esas aldığı söylenebilir.²⁰²⁵ Buna karşılık *el-Minhâc* adlı eserinde ise Râzî’nin Basrî’nin tanımından hareketle ona bazı ilâvelerde bulunarak yaptığı “kendisi için uygun olan fertlerin tamamını tek bir vaz’ ile kapsayan lafız” şeklindeki âm lafız tanımını benimsediği görülür.²⁰²⁶

Beyzâvî, eserinde yer verdiği tanımların pek çoğunda İbnü’l-Hâcib’i takip etmekle beraber, bazı kavramların tanımlarında Basrî, Râzî ve Tâceddin el-Urmevî gibi usulcülerin tanımlarını esas almıştır. Söz gelimi *hüküm*, Râzî gibi “Allah’ın, mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ (gerekli kılma) veya tahyîr (serbest bırakma) şeklindeki hitabıdır” şeklinde tanımlayan Beyzâvî’nin, İbnü’l-Hâcib’in tanımını tercih etmediği, ayrıca vaz’î hükümleri de Râzî ve Sirâceddin Urmevî gibi teklifi hükümlerin zımında kabul ederek ondan ayrıldığı görülür.²⁰²⁷ Benzer şekilde *illeti* İbnü’l-Hâcib’den farklı olarak Tâceddin el-Urmevî gibi “hükümün sabit olduğunu gösteren (*muarrif*) bir alamet” olarak tanımlamış,²⁰²⁸ *müfred* ve *mürekkeb* lafzın tanımında da İbnü’l-Hâcib’in değil, mantıkçıların tanımını esas almıştır.²⁰²⁹ Öte yandan Beyzâvî şerhinde sadece ana metinde geçen tanımları zikretmekle yetinmemiş, bazan İbnü’l-Hâcib’in yer vermediği başka tanımları da zikretmiştir. Örneğin İbnü’l-Hâcib *müterâdif* lafız için açık bir tanım vermediği halde Beyzâvî *terâdüf*ü Tâceddin el-Urmevî gibi “aynı itibarla aynı anlama delâlet eden (müfred) lafızların peşi sıra gelmesidir” şeklinde tanımlamıştır.²⁰³⁰ Ayrıca Râzî’yi takip ederek dilin tanımı konusunda Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin “kelâm” tanımına yer vermesi ve tanımda geçen kayıtların ifade ettiği anlamları açıklaması,²⁰³¹ yine Râzî’nin kıyas tanımına yer vermesi böyledir.²⁰³²

²⁰²⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, II, 835; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, II, 309.

²⁰²⁶ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 51.

²⁰²⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, I, 436-439, 474; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89, 92; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 282-283; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 170.

²⁰²⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, III, 1155; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 98; krş. Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 867.

²⁰²⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, I, 323.

²⁰³⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, I, 343; krş., Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 318; Beyzâvî, *Minhâc* adlı eserinde de aynı tarifi tekrarlar. Bk. *el-Minhâc*, s. 33.

²⁰³¹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, I, 319-320; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177-178.

²⁰³² Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ıfham*, III, 1145; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, V, 11; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 156; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 826-827.

Beyzâvî, nâdiren de olsa bazı kavramlarla ilgili kendisinden önce yapılan tanımların eksikliklerini ortaya koyup kendi özgün tanımını oluşturmuştur. Mesela buna *haber*le ilgili yaptığı tanım örnek verilebilir: İbnü'l-Hâcib, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin "İki şeyden birinin diğerine olumsuz veya olumlu (nefy veya ispat) olarak nispet edilmesini bizatihî (*bi-nefsihi*) ifade eden bir sözdür" şeklindeki *haber* tanımını,²⁰³³ ilgili tanımlar içerisinde doğruya en yakın tarif olarak görmekle birlikte, tanımdan olmayan unsurlara engel olmadığı gerekçesiyle eleştirmiş ve kendi *haber* tanımını "hâricî bir nispetle kendisinde hüküm bildirilen (*mahkûm fih*) söz" şeklinde ifade etmiştir.²⁰³⁴ Beyzâvî ise, İbnü'l-Hâcib'in verdiği tanımları tarifte geçen "hüküm" kelimesinin "haberle eş anlamlı gibi" olduğu gerekçesiyle yeterli bulmayarak yeni bir tanım geliştirmiş ve haberi "salt kendi mahiyeti açısından (*bi-nefsihi*), nefsü'l-emrde ilgili olduğu (*müteallak*) bir hususu gerektiren bir nispet ifade eden ve kendisiyle susmanın uygun olduğu bir söz" şeklinde tanımlamıştır. Böylelikle haberin mukabili olan emir, nehiy, istifham, temenni ve nidâ gibi *inşâ* kısımlarını tanım dışında bırakmıştır.²⁰³⁵ Tanımdaki kayıtlar dikkate alındığında Beyzâvî'nin Basrî ile Âmidî'nin tanımlarından²⁰³⁶ istifade etmekle beraber kendine özgü bir *haber* tanımı geliştirdiği söylenebilir. Benzer şekilde *mütevâtir* haberi de İbnü'l-Hâcib'den farklı şekilde tanımladığı görülür. Zira İbnü'l-Hâcib, *mütevâtir* haberi, "doğruluğu bilgisini bizzat kendisi ifade eden bir topluluğun verdiği haber" şeklinde tarif etmişken²⁰³⁷ Beyzâvî, ilk olarak lugat mânasına işaret ettikten sonra *mütevâtir* haberin ıstilahî tanımını "sayıca çok oldukları için yalan üzerine anlaşmaları aklen imkânsız olan bir topluluğun verdiği haber" şeklinde ifade eder.²⁰³⁸ Beyzâvî, *Minhâc* adlı eserinde²⁰³⁹ de *mütevâtiri* aynı anlama gelecek şekilde farklı kelimelerle tarif eder, fakat buradaki tanımının *Minhâc*'da yaptığından daha rafine ve öz bir tanım olduğu görülür. Ayrıca *müstefiz*, *nehiy* ve *ilgâ* kavramını da İbnü'l-Hâcib'den farklı tanımlar.²⁰⁴⁰

İbnü'l-Hâcib gibi Beyzâvî de ihtilaflı meselelerde tartışmanın (*nizâ*) odak noktasını belirlemeye özen gösterir, fakat ihtilafların pratik sonuçlarına ve faydasına pek değinmez. Beyzâvî, görüş ve meseleleri ifade ederken bazı ıstilahlar kullanır. Bu çerçevede "kavluhû" lafzıyla İbnü'l-Hâcib'in sözlerini, "lenâ" lafzıyla benimsediği görüşün delilini, "kâle", "kîle", "kâlû" gibi lafızlarla benimsemediği muhalif görüşleri, "üstüdille" lafzıyla muhalif görüşe dair getirilen delili, "ücîbe", "el-cevâb" gibi lafızlarla ise çoğunlukla hasmın delillerine verilen cevabı kasteder. Bazan İbnü'l-Hâcib'in görüş ve açıklamalarını benimsemediği yerlerde "Şeyh şöyle dedi" veya "kîle" lafzıyla onun ifadelerini aktarıp akabinde "fihi nazar" (bu sorunludur), "bu zayıftır" gibi ifadelerle ona

²⁰³³ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 544.

²⁰³⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 512.

²⁰³⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 642-643.

²⁰³⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 544; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 15.

²⁰³⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 519.

²⁰³⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 649.

²⁰³⁹ Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 74.

²⁰⁴⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 666-667, 823, III, 1209-10; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 533, 685, II, 1081.

itirazda bulunur.²⁰⁴¹ İhtilafli konularda tercih ettiği ve doğru bulduğu görüşleri genelde “*muhtâr*” (tercih edilen görüşe göre)²⁰⁴² ve “*hak*” (doğru olan görüş şudur) gibi ifadelerle belirtir.²⁰⁴³ “*Muhtâr*” tabiriyle çoğu zaman İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği ve kendisinin de ona tâbi olduğu görüşü ifade ederken²⁰⁴⁴ bazan da bu kelimeyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî ve Râzî gibi farklı usulcülerin görüşünü tercih eder.²⁰⁴⁵ Birçok konuda bu kelimeyi İbnü'l-Hâcib'e muhalif olarak bizzat kendi tercihini ifade etmek üzere kullanır.²⁰⁴⁶ Kimi yerde ise bu kelimeye yalnızca İbnü'l-Hâcib'in tercihini ifade eder.²⁰⁴⁷

Gerek İbnü'l-Hâcib'in gerekse diğer görüş sahiplerinin ifadelerini bazan motamot bir nakil yöntemiyle olduğu gibi aktarırken bazan da ihtisar ederek bazı tasarruflarla nakletmiştir. İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da görüşleri ele alırken eserinin muhtasar yapısı gereği her zaman bu görüşlerin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Şârih kimi yerde İbnü'l-Hâcib'in belirtmediği bu görüşlerin sahiplerinin ismini vermiştir. Mesela Hz. Peygamber'in salt fiilinin hükmü konusunda görüş sahiplerini belirtmesi böyledir.²⁰⁴⁸ Görüşleri aktarırken görüşlerine yer verdiği kişilerin isimlerini bazan belirtmiş bazan da zikretme gereği duymamıştır. Öte yandan görüş sahiplerini isimlerinden çok, lakaplarıyla andığı görülür. Şerhte, “*kâdî*” ile Bâkılânî'ye, “*kâdîyân*” ile Kâdî Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr'a, “*üstâz*” ile Ebû İshak el-İsferâyînî'ye, “*üstâzân*” ile İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî'ye, “*İmam*” ile Fahreddin Râzî'ye atıflar yaparken İbnü'l-Hâcib için “*eş-Şeyh*” ifadesini kullanır. “*eş-Şeyh*” tabiriyle İbnü'l-Hâcib'de olduğu üzere bazan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi kasteder.²⁰⁴⁹

Eserinin konu tertibinde ve terimlerin tanımlarında ağırlıklı olarak İbnü'l-Hâcib'in tercihlerini esas alan Beyzâvî, benzer şekilde meselelerde ve meselelere ilişkin görüşlerin tercihinde de büyük ölçüde İbnü'l-Hâcib'i takip etmiş ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle İbnü'l-Hâcib'in de temsilcisi olduğu mütekellim usul geleneğinin perspektifini devam ettirmiş, pek çok meselede onunla benzer görüşleri paylaşmıştır. Görüşlerini benimsediği yerde İbnü'l-Hâcib'in tercihlerine işaret etmekte ve onun yaklaşımını öne çıkarmaktadır.²⁰⁵⁰ Bazı konularda Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün temel referans kaynağı almakla birlikte pek çok meselede onun yaklaşımını terketmiş, hatta ona muhalif görüşler ileri sürmüştür. İbnü'l-Hâcib gibi Beyzâvî'nin de şerhinde Râzî'nin eserinde önem verdiği bazı meselelere yer vermediği, zaman zaman ona itiraz ettiği görülmektedir. Söz gelimi

²⁰⁴¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 323-324, II, 549-550, 600, 602, 1002, 1024-1025, III, 1227.

²⁰⁴² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 362, II, 938, 991, 1109, 1110, 1113, III, 1169, 1175, 1188, 1191, 1279, 1346.

²⁰⁴³ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 333, 456, II, 621, 801, 805, 1002-03, 1052, III, 1175, 1255.

²⁰⁴⁴ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, II, 938, 991, III, 1169, 1177, 1182, 1188, 1228, 1279, 1346; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 812, 876, 1045, 1052, 1058, 1064, 1106, 1141, 1207, 1407.

²⁰⁴⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, II, 1113, III, 1223-1226, 1324.

²⁰⁴⁶ Örneğin bk. *Mirsâdü'l-İfhâm*, III, 1207; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1078.

²⁰⁴⁷ Örneğin bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 457, III, 1389-1390; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 306, II, 1242.

²⁰⁴⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 518-519; krş. *Muhtasar*, I, 405; ayrıca bk. *Mirsâdü'l-İfhâm*, II, 1011; krş. *Muhtasar*, II, 899.

²⁰⁴⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, neşredenin girişi, I, 195-196, 482.

²⁰⁵⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, I, 364, 299, II, 621, 772, 920, 938, 970, 991, III, 1188, 1228, 1279, 1346.

Mirsad'da dilin vaz'ına dair bilgiyi ele aldığı kısımda dilin tevâtür ve âhâd yolla nakline ilişkin Râzî'nin dile getirdiği sorunlara ve buna bağlı olarak da dilin zannîliği meselesine değinmeyişi, aksine bu bağlamda Râzî'nin dilcilerin güvenilirliğine yönelik ileri sürdüğü şüpheleri ve ithamları isim vermeksizin eleştirmesi dikkat çekicidir.²⁰⁵¹ Tıpkı İbnü'l-Hâcib gibi o da Râzî'nin ileri sürdüğü dilin zannîliği iddiasını benimsemediği gibi icmân bilgisinin zannîliği görüşünü de benimsemez.²⁰⁵² Yine Râzî'nin Hz. Peygamber'in iki fiili arasında tearuzu ihtimal dâhilinde görmesine karşın İbnü'l-Hâcib'i takip ederek fiillerin tearuzunu imkân dışı görür.²⁰⁵³ Ayrıca Hz. Peygamber'in fetva konularında içtihatla bulunup bulunmadığı ile ilgili tartışmada İbnü'l-Hâcib'in tercihi doğrultusunda görüş beyan ederek bunun mümkün olduğunu ve Hz. Peygamber'in içtihatla bulunduğunu savunur.²⁰⁵⁴ Râzî'nin aksine, cins *lâmî* alan müfret isimlerin umum sîgalardan kabul eden şârih, buna ilâveten "Cehennem ehli ile cennet ehli eşit olmaz" (Haşr 59/20) âyetinde olduğu üzere iki şey arasındaki eşitliğin nefyedilmesinin (*nefy-i müsâvât*) umumu iktiza edeceğini ifade ederek bu meselede de Râzî'den ayrılmış, İbnü'l-Hâcib'i takip etmiştir.²⁰⁵⁵ İbnü'l-Hâcib gibi Beyzâvî de tahsise uğrayan her âm ifadenin tahsisinden sonra kalan fertleri için mecaz haline geldiğini düşünür. Beyzâvî bu tercihiyle tahsise uğramış âm lafzın durumunu muhassısın türüne göre ikiye ayıran ve muhassısın müstakil olarak gelmesi halinde tahsise uğramış âm lafzın mecaza dönüşeceğini, muhassısın müstakil olmaması halinde ise onun hakikat ifade edeceğini ileri süren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den ve onun görüşünü devam ettiren Râzî'den ayrılır.²⁰⁵⁶ Yine İbnü'l-Hâcib'in görüşüne meylederek müşterek lafzın iki mânasına birden mecazen delâlet edebileceğini,²⁰⁵⁷ sıhhat ve fesadın aklî hükümler olduğunu ifade eder.²⁰⁵⁸ İbnü'l-Hâcib gibi Beyzâvî'ye göre de beyanın hitap anından sonra gelmesi câiz iken ihtiyaç anından sonra gelmesi caiz değildir. Râzî'ye göre ise güç yetirilmeyen bir şey ile teklifte bulunmak (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) mümkün olduğu için her iki durum da câizdir.²⁰⁵⁹ Hitapla istidlâlin keyfiyetine ilişkin olarak Râzî'nin, hitabın ya lafzıyla, ya mânasıyla veya bu ikisi dışında lafza başka bir şeyin eklenmesiyle hükme delalet ettiğini ifade eden üçlü ayırımına karşın hitabın hükme delalet şekillerini İbnü'l-Hâcib gibi mantûk ve mefhum şeklinde

²⁰⁵¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 416-418 krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 282; Râzî'nin görüşü için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203-217, 390, 408; ayrıca bk. Hacak - Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usûl Düşüncesi", s. 220, 238-239.

²⁰⁵² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 563-564, İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 437; Râzî'nin görüşü için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 22-35, 49 vd.

²⁰⁵³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 530; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 73; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 416-417; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 256-261.

²⁰⁵⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1346; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 124; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1207.

²⁰⁵⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 840-850, 882-883; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, II, 367-370, 377-378; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 739-740.

²⁰⁵⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 860-861; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 54; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 714; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 14.

²⁰⁵⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 877-882; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 734-738.

²⁰⁵⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 438, 476; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 339-341.

²⁰⁵⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1003; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 63; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 889-890; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 187.

ikiye ayıran Beyzâvî'nin, kavramların tanımları ve ikili tasnifiyle her iki eserinde de İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımını devam ettirdiği ve bu konuda Râzî'den ayrıldığı görülür.²⁰⁶⁰

Beyzâvî'nin kimi meselelerdeki görüşlerinin *Mirsâdü'l-ifhâm* ve *el-Minhac*'da birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Onun bu eserinde *el-Minhac*'daki görüşlerinden farklı görüşler benimsediği belli başlı konular şu şekildedir:

i. Bir şeyin matlup yani hükme konu olmasının şartının imkân olduğunu düşünen İbnü'l-Hâcib, Eş'arîler'in çoğunluğunun aksine, tasavvuru imkânsız olan örneğin iki zıddı bir araya getirme, cinsleri çevirme, kadîmi yok etme gibi zâtı gereği imkânsız ile teklifin aklen caiz olmadığı kanaatinde-dir.²⁰⁶¹ *Minhac*'da isim vermeden İbnü'l-Hâcib'in bu görüşüne karşı çıkan Beyzâvî, Allah'ın hükmünün herhangi bir amaca ihtiyaç duymayacağını gerekçe göstererek muhâl ile teklifi câiz görürken *Mirsâd*'da, İbnü'l-Hâcib ile aynı kanaati paylaşarak muhal ile teklifin imkânsız olduğunu söyler.²⁰⁶²

ii. İbnü'l-Hâcib, Hz. Peygamber'in şer'î vasfının bilinmediği salt fiilinin, kimi âlimlere göre vücûba, kimi âlimlere göre nedbe, kimi âlimlere göre de ibâhaya delalet edeceğini bildirir. Kimileri ise bu meselede çekimser (*vakf*) kalmıştır. İbnü'l-Hâcib'e göre tercihe şayan görüş, Hz. Peygamber'in fiilinin, yakınlık (*kurbet*) niyetinin bulunması halinde nedbe, aksi takdirde mübaha delalet etmesidir.²⁰⁶³ Beyzâvî, *Minhac*'da bu meselede görüş beyan etmede çekimser duran Sayrafi'yi takip ederek tevakkuf görüşünü benimserken *Mirsâd*'da İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği görüşü benimsemiştir.²⁰⁶⁴

iii. Beyzâvî, bir fiilin, maslahatla beraber bir mefsedet içermesi durumunda münâsebetin iptal edilip edilemeyeceği tartışmasında, *Mirsad*'da İbnü'l-Hâcib'i takip ederek bunların eşit olması ya da fiilin mefsedet yönünün maslahat yönüne ağır basması halinde, vasfın hükme münasebetinin (uygunluk) bozulacağını ifade eder. Zira ona göre akıl eş değerde ya da ağır basan bir mefsedetle birlikte bulunan maslahatın, elde edilmek istenen maslahat olmadığına hükmeder. *Minhac*'da ise Razi'yi takip ederek münâsebetin tearuzdan dolayı iptal edilmeyeceğini, fakat bu durumda münâsebetin muktezasının söz konusu mefsedetten dolayı defedileceğini ifade eder.²⁰⁶⁵ Râzî ve takipçileri Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî'ye göre, maslahat ve mefsedet eşit olması halinde, bunlardan her biri diğerinden dolayı reddedilir ve geriye ne maslahat ne de mefsedet kalır. Dolayısıyla bu durumda ne övgüden (*medh*) ne de yergiden (*zem*) söz edilebilir. Aynı şekilde bu iki taraftan birinin diğerine daha ağır basması halinde de mercuh taraf madum olmuş olur ve neticede ya

²⁰⁶⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1027-1034; a.mlf., *el-Minhac*, s. 41-42; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408-418; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 924-969.

²⁰⁶¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 347-351; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 298-299; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, II, 32-34.

²⁰⁶² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 478-483; a.mlf., *el-Minhac*, s. 27.

²⁰⁶³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 398-405.

²⁰⁶⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 517-519; a.mlf., *el-Minhac*, s. 72.

²⁰⁶⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1216; a.mlf., *el-Minhac*, s. 102; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1097-1098.

tek başına övgü ya da tek başına yergi hâsıl olur. Bunların birlikte meydana gelmesinin varsayılması halinde ise çelişki (*hulf*) söz konusu olur.²⁰⁶⁶

iv. Münâsip vasfı taksiminde şerhinde İbnü'l-Hâcib'i takip etmiş, *Minhâc*'da ise ondan farklı bir tasnif yapmıştır.²⁰⁶⁷

v. Beyzâvî *Minhâc*'da İbnü'l-Hâcib gibi Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde önceki bir şariat ile amel ettiğini savunmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde önceki herhangi bir şariat ile amel etmediğini düşünen Râzî'den ayrılmıştır. *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhte ise Gazzâlî'yi takip ederek tevakkuf görüşünü benimsemiş, bu tercihiyle hem Râzî'den hem de İbnü'l-Hâcib'den ayrılmıştır. Bu konuda Cüveynî ve Âmidî de tevakkuf görüşünü benimsemiştir.²⁰⁶⁸

vi. Beyzâvî'nin *Minhâc*'da ifade ettiğine göre asıl nassın nesholunması o nassın fehvâsı ile sabit olan anlamın da nesholunmasını gerektirdiği gibi, fehvâ ile sabit olan anlamın neshi de asıl anlamın da neshini gerektirir. Çünkü lâzımın nefyedilmesi melzûmun da nefyini gerektirir. Ancak o, *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhte İbnü'l-Hâcib'i takip ederek bu konuda şöyle der: “Asıl nassın nesholunması, o nassın fehvâsı ile sabit olan anlam nesholunmaksızın mümkündür. Ancak fehvâ ile sabit olan anlam asıl anlam nesholunmaksızın neshedilemez. Zira tıpkı “dövme”nin haramlığının “öf deme”nin (*te'fif*) haramlığının (İsrâ 17/23) lâzımı olması gibi fehvâ da asıl anlamın lâzımıdır. Lâzımın devam etmesi melzûmun devam etmesini gerektirmezken melzûmun devam etmesi lâzımın devamını gerektirir.”²⁰⁶⁹

vii. Beyzâvî, *Minhâc*'ın iftâ (fetva verme) bahsinde hayattaki bir müçtehid taklid eden (mukallid) kişinin kayıtsız şartsız fetva verebileceğini, aynı şekilde mukallidin hayatta olmayan, vefat etmiş olan bir müçtehidin görüşünü esas alarak fetva vermesinin de caiz olduğunu söyler. Buna karşılık *Mirsâd*'da İbnü'l-Hâcib'i takip ederek müçtehid olmayan birinin yalnızca delillerine vakıf olması ve akıl yürütmeye ehil olması şartıyla taklit ettiği müçtehidin görüşünü esas alarak fetva vermesinin caiz olduğunu belirtir.²⁰⁷⁰

Görüldüğü üzere Beyzâvî bahsi geçen konularda *Minhâc*'da daha ziyade Râzî'nin görüşünü benimserken *Mirsâdü'l-İfhâm*'da İbnü'l-Hâcib'in görüşünü tercih etmiştir. Bilindiği üzere *Minhâc*, hacim bakımından oldukça muhtasar bir eser olup ihtisarin da gereği olarak meseleler son derece veciz bir şekilde özetlenmiştir. Bu yazım üslubu aynı zamanda müellifin konuları ayrıntılı olarak tartışması ve fikirlerini ayrıntılı bir şekilde ifade etmesini de zorlaştırır. *Minhâc*'a nazaran geniş hacimli olan *Mirsâd* ise, konuları ayrıntılı olarak işlemesi ve görüşlerini etraflica sunması itibariyle Beyzâvî'nin fıkıh usulü meseleleriyle ilgili fikirlerini daha ayrıntılı öğrenme imkânı sunar. Öte

²⁰⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 168-171; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 884-885; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 194-195.

²⁰⁶⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, III, 1214-1220; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 101-102.

²⁰⁶⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, III, 1322-1324; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 73; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1178-1179; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 266-267; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 169, 172; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 507.

²⁰⁶⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, II, 1108-1109; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 68; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1015-1016.

²⁰⁷⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-İfhâm*, II, 1405-07; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 126; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1260.

yandan bu iki eserden hangisinin daha sonra telif edildiğine dair kesin bir veri bulunmamakla beraber, *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın *Minhâc*'dan sonra yazılmış olma ihtimali daha kuvvetli görünmektedir.²⁰⁷¹ Dolayısıyla aradaki yıllar içinde ilk eserinde ortaya koyduğu bazı görüşleri değişmiş ve böylece önceki bazı düşüncelerini düzeltme veya yeniden formüle etme fırsatı bulmuştur. Böyle olması halinde *Minhâc*'a göre daha mufassal olan bu kitap, konuları daha detaylı bir şekilde ele alması yanında Beyzâvî'nin görüşlerinde geldiği son noktayı göstermesi açısından da önemlidir.

Yukarıdaki benzerlikler yanında Beyzâvî'nin şerhinde İbnü'l-Hâcib'den ayrıştığı, ona muhalif görüş benimsediği yerler de vardır. Zira yapılan karşılaştırmada Beyzâvî'nin bazı meselelerde Râzî'yi takip ederek İbnü'l-Hâcib'den farklı tercihte bulunduğu ve birçok noktada ondan ayrıldığı görülür. Mesela İbnü'l-Hâcib'e göre illeti tespit yollarından salt “tard ve aks”(devran) bir vasfın illet olduğuna dair ne kesinlik ne de zannîlik sağlar. Beyzâvî'ye göre ise, devran söz konusu vasfın illet olduğuna dair zan ifade eder.²⁰⁷² Beyzâvî, Râzî'yi takip ederek İbnü'l-Hâcib'in aksine, “tard” ve “tenkîhu'l-menât”ı illeti tespit yolları arasında sayar, ayrıca “şebah”i bir vasfın illet olduğunu gösteren müstakil yollardan biri kabul eder.²⁰⁷³ İbnü'l-Hâcib, usulcüler arasında ihtilaflı olan “bir şeyin vacip olmasının, vücûbun taalluk ettiği fiilin varlığı için gerekli olan şeyi de vacip kılıp kılmadığı” meselesinde, usulcülerin çoğunluğunun aksine, gerekli olan bu şeyin mesela namaz için abdestte olduğu gibi mükellefin güç yetirebilmesi şartıyla sadece şer'î şart olması halinde vâcip olduğunu savunur.²⁰⁷⁴ Beyzâvî'ye göre ise bir şeyin mutlak olarak vâcip olması, vücûbun taalluk ettiği fiilin varlığı için gerekli olan şeyi de bu ister şart ister şart dışında başka bir şey olsun vâcip kılar. Şu var ki bu şey mükellefin güç yetirebildiği bir husus olmalıdır.²⁰⁷⁵ Hz. Peygamber'in içtihatlarında hata yapıp yapmadığıyla ilgili tartışmada İbnü'l-Hâcib'in bunu mümkün görmekle beraber Hz. Peygamber'in hatası üzere bırakılmayacağı görüşünü tercih ederken Beyzâvî, Râzî ve takipçileri Urmevîler gibi bunu imkân dışı görür ve Hz. Peygamber'in içtihatlarında hata yapmadığını savunur.²⁰⁷⁶ Hazrdan (yasak) sonra gelen emrin, İbnü'l-Hâcib'in aksine, ibâhaya değil vücûba delâlet ettiğini söyler.²⁰⁷⁷ Yine İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak mecazın hem müfred lafızlarda hem de terkiplerde söz konusu olacağı kanaatindedir. İbnü'l-Hâcib ise mecazın yalnızca müfred lafızlarda bulunduğunu savunur.²⁰⁷⁸ Bazan da İbnü'l-Hâcib'in görüşüne mukabil Âmidî'nin görüşünü tercih eder. Söz gelimi “mübeyyen” konusunda İbnü'l-Hâcib'in görüşünü “kîle” ifadesiyle verdikten

²⁰⁷¹ *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın muhakkiki Hasan b. Abdurrahman dirâse kısmında yaptığı bazı karşılaştırmalı metin analizi sonucunda *Mirsâd*'ın *Minhâc*'dan sonra telif edildiğini söyler. Dayandığı bazı gerekçeler için bk. *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 141, 168-173.

²⁰⁷² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1369-1373; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 102-103.

²⁰⁷³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1223-1226, 1230-1234; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 203.

²⁰⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 36-37; a.mlf., *Muhtasar*, I, 306-308; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 205-207.

²⁰⁷⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 457; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 22.

²⁰⁷⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1389-1393; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 124; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1242-45; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 15; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 1003; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 283.

²⁰⁷⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 793; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 678.

²⁰⁷⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 364-365; a.mlf., *Minhâc*, s. 37; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 237-239.

sonra “doğru olan görüş şudur” (*el-hak*) diyerek adını zikretmeden Âmidî’nin görüşünü aktarır.²⁰⁷⁹ Yine Âmidî’nin görüşünü devam ettirerek Râzî ve başkalarının aksine, hakikatin mecazı gerektirmeyeceği gibi, her mecâzın da hakikati gerektirmeyeceğini ileri sürmüştür.²⁰⁸⁰ Ayrıca munfasıl *muhasısları* (tahsis edici deliller) ele aldığı yerde, Kur’an ve sünnet’in icmâ ile tahsisinin caiz olduğunu belirttikten sonra, Âmidî’yi izleyerek icmân hakikatte tahsis edici bir delil (*muhasıs*) değil, onu açığa çıkaran bir işlev üstlendiğini, buna binâen yine icmân nesh eden bir delil (nâsih) olmaktan ziyade, nâsihi tarif eden (*muarraf*) bir delil olduğunu ifade eder.²⁰⁸¹

Diğer taraftan Beyzâvî şerhinin mukaddimesinde her meseleye dair aklına gelen kabul ve ret görüşlerini ekleyeceğini ifade etmiş ve bu yöntemine bağlı kaldığını da şerh boyunca göstermiştir. Nitekim şerhi detaylı bir şekilde incelendiğinde, onun pek çok konuda İbnü’l-Hâcib’in görüş ve delillerine itiraz ettiği²⁰⁸² ve yer yer kendi fikirlerini ortaya koyduğu görülür. Beyzâvî, ileri sürülen görüş ve deliller yeterli veya sağlam olmadığında genelde “fihi nazar”²⁰⁸³ veya “bu zayıftır”²⁰⁸⁴ diyerek itiraz eder ve nazar ve ret yönünü açıklar. Şârih bu ifadelerle bazan muhalif görüşün delillerine yönelik İbnü’l-Hâcib’in verdiği cevabın yetersizliğine işaret eder, ardından doğru gördüğü kendi cevabını zikreder.²⁰⁸⁵ Bazan da aykırı görüşleri “hilâfen (li’ş-Şeyh, li’l-Gazzâlî, li kavmin) şeklinde belirtir.²⁰⁸⁶ Beyzâvî, şerhinde yalnızca İbnü’l-Hâcib’e itiraz etmemiş, kimi yerde Kâdî Bâkılânî’nin görüşünü zayıf bulmuş,²⁰⁸⁷ ayrıca teklifin fiilin vukuu anında mı öncesinde mi olduğu meselesinde İmam Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’den aktarılan teklifin fiil anında gerçekleştiği görüşünü sorunlu bularak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁰⁸⁸

Genel olarak eserde mezhep taassubu yoktur. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup bir fakih olarak Beyzâvî diğer mezheplere göre Şâfiî mezhebinin görüşlerine daha fazla yer vermiş, fûrû-i fıkhıta karşılığı bulunan ihtilaflarda diğer mezheplerin, hususen Hanefî mezhebinin

²⁰⁷⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 1002-1003; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 37-38; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 888-889.

²⁰⁸⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 362, dn. 4; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 344.

²⁰⁸¹ Beyzâvî bu değerlendirmeyi Âmidî’den almış görünmektedir. Zira İbnü’l-Hâcib *Muhtasar*’da Râzî de *el-Mahsûl*’de buna yer vermez. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 960; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 400; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 81; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 840.

²⁰⁸² Muâz b. İbrahim b. Nâsır’ın 2019/1441 yılında İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde hazırladığı Beyzâvî’nin *Mirsâdü’l-ifhâm*’da İbnü’l-Hâcib’e muhalefet ettiği hususları inceleyen *Ta’akkubâtü’l-Kâdî el-Beyzâvî fî kitâbihî Mirsâdi’l-ifhâm alâ İbni’l-Hâcib fî Muhtasari’l-Müntehâ* isimli yüksek lisans tezi, İbnü’l-Hâcib ile Beyzâvî arasındaki farklı görüşlerin olduğu noktaları tespit etmesi bakımından yararlı bir kaynaktır. Yazarın bu çalışmasında Beyzâvî’nin İbnü’l-Hâcib’e muhalefet ettiği toplamda seksen yedi yer tespit ettiği görülmektedir.

²⁰⁸³ Örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 257, 269, 323-324, 366, 409, 438, 473-474, 487, 488, II, 550, 584, 600, 623-624, 655, 758, 963, III, 1151, 1160, 1190, 1209-1210, 1264, 1281, 1295.

²⁰⁸⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 269, 312-313, 382, 415, 480, II, 602, 607, 624, 817, 928, 1008, 1011, 1024-1025, III, 1161, 1296.

²⁰⁸⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 369, 396, 413, 415, 423-424, 459-460, 480, II, 607, 623-624, 655, 928, 1007-1008, 1011, 1024-1025, III, 1190, 1281.

²⁰⁸⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 585, 793, 1003.

²⁰⁸⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, II, 773.

²⁰⁸⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 488.

görüşlerine yeri geldikçe temas ederek²⁰⁸⁹ kendi mezhebinin görüşünün daha doğru olduğunu da zaman zaman ifade etmiştir. Beyzâvî, umumiyetle fikhî konulara, mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaflara nâdiren yer vermektedir. Örneğin kendisi gibi Şâfiî mezhebine müntesip olan Sübkî'nin şerhiyle karşılaştırıldığında onun fûrû konularına ve usulî ihtilafların mezhepteki fer'î yansımalarına çok daha az temas ettiği görülür. Bu da, eserde nazarî boyutun daha çok ön planda olmasıyla doğrudan alakalıdır. *Mirsâd*'da çok nâdir de olsa farklı fikhî mezheplere müntesip olmalarından dolayı Beyzâvî'nin İbnü'l-Hâcib'e muhalefet ettiği görülür. Mesela ehl-i Medine'nin icmâsının hüccet olmadığını düşünen Beyzâvî, bunu desteklemek için İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği delillerin zayıf olduğunu ifade eder.²⁰⁹⁰ Benzer şekilde *müevvel* konusunda İmâm Mâlik'in zekâtın sarf yerlerini gösteren Tевbe sûresinin 60. âyetiyle ilgili yorumunu uzak tevil olarak görür ve İbnü'l-Hâcib'in bu konuda getirdiği izahı zayıf olarak niteler.²⁰⁹¹ Eş'arî olması sebebiyle Beyzâvî, kelâmî arka planı olan ve Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında önemli görüş farklılığı bulunan tartışmalı meselelerde genellikle Mu'tezile'ye karşı çıkmış, Eş'arî mezhebinin görüşlerini savunmuştur.

Şerhte dikkat çeken bir diğer nokta da Beyzâvî'nin eserinde ana metne içeriksel olarak birtakım eklemeler yapmasıdır.²⁰⁹² Bu durum, Beyzâvî şerhini diğer şerhlerden ayıran en önemli özelliklerden biri olarak dikkat çekicidir. Bu, aynı zamanda onun şerhinde ana metne sıkı sıkıya bağlı kalmadığını, metnin çoğu şârihinden farklı olarak kendisini şerhe esas aldığı metinle tamamen sınırlamayıp daha serbest hareket ettiğini gösteren bir örnektir. Yapılan karşılaştırma sonucunda Beyzâvî'nin *el-Muhtasar* metnine ilâve ettiği bu konuları, genellikle Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden özetleyerek şerhine eklediği ve bu konulara daha öz bir şekilde diğer usul eseri *Minhâc*'da da yer verdiği görülür. Söz gelimi İbnü'l-Hâcib müşterek lafız konusunda birisi müşterek lafızların dilde vaki olup olmadığına, diğeri de bu tür lafızların Kur'an'da vukuuna dair toplamda iki meseleye yer verirken Beyzâvî, bunların yanı sıra müşterekliğin dilde asıl olmadığına ve karinesiz bulunan müşterek lafzın hükmüne dair iki meseleye daha yer vermiştir. Bu meselelere *Minhâc*'da da değinmiştir.²⁰⁹³ Yine Hz. Peygamber'in fiillerini ele aldığı kısımda, Hz. Peygamber'in salt fiilinin hükmü meselesini işledikten sonra "tenbih" başlığı açarak tıpkı diğer eseri *Minhâc*'da ve Râzî'nin *el-*

²⁰⁸⁹ Örneğin bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 451-456, II, 894-896, III, 1175-76, 1193.

²⁰⁹⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 601-603; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 83; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 459-463.

²⁰⁹¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1023-1025; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 922-923.

²⁰⁹² Bunun tam tersi yani İbnü'l-Hâcib'in yer verip Beyzâvî'nin kitabına almadığı bir konunun mevcut olup olmadığı hususu daha detaylı bir incelemeyi gerektirmekle beraber, görebildiğimiz kadarıyla *Muhtasar*'ın içerdiği mesâilin tamamı esere taşınmıştır. Bununla birlikte Beyzâvî'nin usul düşüncesiyle ilgili yapılan bir çalışmada onun, *Muhtasar*'da yer alan "emrin hazrdan sonra ibâhaya delâlet etmesi, kazânın yeni bir emirle sabit olması ve umurun lafızların bir özelliği olması" gibi bazı meseleleri şerhinde ele almadığı ifade edilmişse de bu doğru değildir (Hacak - Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usûl Düşüncesi", s. 224, dn. 24). Zira dikkatli incelendiğinde Beyzâvî'nin bu konulara şerhinde yer verdiği görülür (Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 814-818, 793-795; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 678-680, II, 697). Benzer şekilde eserin muhakkikinin Beyzâvî'nin *Muhtasar*'da yer alan mübeyyin bir lafızla tahsis edilmiş âm lafzın hükmü meselesi ile şart anlamı içeren "men" (kim, her kim) edatının umum ifade edip etmediği meselesine şerhinde yer vermediğini söylemesi de (*Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 190-191) isabetli değildir. Zira Beyzâvî şerhinde her ne kadar müstakil bir mesele olarak ele almasa da her iki meseleye de kendisinden önceki mesele içerisinde temas etmiştir (bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 864-867, 903-904; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 719-725, 773).

²⁰⁹³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 331-342; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 33-35; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 224-227.

Mahsûl'ünde olduğu üzere, Hz. Peygamber'in fiilinin hükmünün nasıl bilineceği konusunu işlemiştir.²⁰⁹⁴ İbnü'l-Hâcib, illeti tespit yolları olarak "icmâ", "nas", "sebr ve taksim", "münâsebet", "şebah", "tard ve aks" şeklinde toplamda altı yöntemden bahsederken Beyzâvî, bunlara "tard" ve "tenkîhu'l-menât"ı da ilâve etmiş ve illeti tespit metotlarını sekize çıkarmıştır.²⁰⁹⁵ Râzî'yi takip ederek icmâm hücciyeti konusunun hemen ardından ele aldığı Şiîler'in masum imam anlayışı²⁰⁹⁶ ve icmâmın senediyle ilgili "hadise muvafık olan icmâm dayanağının ilgili hadis olup olmadığı" meselesi²⁰⁹⁷ Beyzâvî'nin metne ilave ettiği diğer hususlardır. Beyzâvî buna ilâveten şerhinde müfret lafızların tasnifi konusunda ana metne bazı eklemelerde bulunmuş,²⁰⁹⁸ ayriyeten "harfler" konusunda "Fâ" ve "Fî" harflerine, hakikat ve mecaz konusunda ise naklin hilafü'l-asl olması, iştirâk ve mecazla nakil arasındaki tearüz durumları gibi fer'î bazı meselelere yer vermiştir.²⁰⁹⁹ Ayrıca İbnü'l-Hâcib içtihat konusunda müctehitte bulunması gereken şartların neler olduğuna hiç temas etmezken Beyzâvî, "Ne gariptir ki Şeyh (İbnü'l-Hâcib) bu meseleye hiç değinmemiştir, hâlbuki bu mesele bu bölümün ana konusudur" diyerek içtihat bahsinin temel konusu olarak gördüğü bu meseleyi şerhinde ayrı bir başlık olarak işleme gereği duymuştur.²¹⁰⁰ Bunlar dışında şerhinde Beyzâvî'nin *el-Muhtasar* metnine eklediği konular; vâciple ilgili bir mesele,²¹⁰¹ illet konusunda münasip vasfın hükmün illeti olduğu yönünde zan ifade etmesi konusu,²¹⁰² yalan hadis uydurmanın nedenleri,²¹⁰³ bilgi ifade eden haber-i vâhidin hükmü,²¹⁰⁴ mürsel haberin müsned olarak rivayet edilmesi, aynı haberi bir rivayetinde mürsel, diğerinde müsned olarak nakleden mürsilin hükmü ve râvinin bilinmeyen bir isimle zikredilmesi konusu,²¹⁰⁵ nehiy konusunda bir şeyi nehyetmenin cem veya bedel yoluyla

²⁰⁹⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 524-526; krş. a.mlf., *el-Minhâc*, 73; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 253-256; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 285-290.

²⁰⁹⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1197-1234; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1070-1108.

²⁰⁹⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 578-582; krş., Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 101-124; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 691-696; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 54-58.

²⁰⁹⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 616-619; a.mlf., *Minhâc*, s. 89; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 479-481.

²⁰⁹⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 325-331; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 221-223.

²⁰⁹⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 375-376, 405-407; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 244.

²¹⁰⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1369-1373; krş. Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 21; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198; Beyzâvî'nin öğrencisi Tüsterî'nin de taklid konusuna geçmeden hemen önce icthad bölümünün en son konusu olarak müctehidde bulunması gereken şartları ele alması dikkat çekicidir. Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, IV, 1685-1686.

²¹⁰¹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 460; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 23; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 306-309; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 192.

²¹⁰² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1221-1223; krş. a.mlf., *el-Minhâc*, s. 7102; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 172; Urmevî, *el-Hâsıl*, II, 888-893; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 195-201. Her ne kadar İbnü'l-Hâcib bu konuya *Muhtasar*'da değinmese de diğer eseri *Münteha's-sûl*'de bu meseleye temas etmiştir. Bk İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 184.

²¹⁰³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 676.

²¹⁰⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 759-760.

²¹⁰⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 740-742; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 636-643; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 464.

gerçekleşmesi meselesi,²¹⁰⁶ mefhûm-i aded konusu,²¹⁰⁷ umum konusundaki ikinci mesele²¹⁰⁸ ve tahsise uğramış âm lafzın hücciyeti konusu²¹⁰⁹ şeklinde sayılabilir.

el-Muhtasar'da olduğu gibi Beyzâvî şerhinde de mesâile ilişkin görüşler özetledikten sonra delillendirme kısmına geçilmiş, meseleler aklî ve naklî istidlâllere dayanılarak, bazan da Arap şiiriyle istiştatta bulunularak²¹¹⁰ temellendirilmeye çalışılmıştır. Beyzâvî, *Mirsâd*'ın girişinde ifade ettiği üzere *el-Muhtasar*'daki bütün delillere şerhinde yer vermiş, ayrıca oradaki delillere ilâve olarak Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve Âmidî'nin *İhkâm*'ı gibi geniş kitaplardan bazı deliller eklemiştir.²¹¹¹ Söz gelimi tâbiînden olan müctehidlerin sahâbe icmâında dikkate alınması gerektiği konusunda İbnü'l-Hâcib'in muhalif görüşün delillerine yer vermemesine rağmen Beyzâvî *Mahsûl* ve *İhkâm*'dan yararlanarak bu delillere eserinde yer vermiş,²¹¹² yine icmâ ve kıyasın hücciyeti konusunda da bu kitaplardan ilâve bazı deliller zikretmiştir.²¹¹³ Beyzâvî şerhinde serbest hareket ettiğinden konuların sunumunda her zaman metne bağlı kalmamış, zikredilen görüşlerin ve delillerin sıralanışını zaman zaman değiştirmiştir. Özellikle İbnü'l-Hâcib'den farklı düşündüğü meseleleri ele alırken, delillendirme kısmında önce kendi görüşünü destekleyen delilleri zikredip, akabinde muhalif görüş olarak İbnü'l-Hâcib'in kendi görüşünü savunmak üzere ileri sürdüğü delillere yer vererek ona eleştiride bulunmuştur.²¹¹⁴

Müfessir kimliğiyle tebârüz eden ve bu alandaki yetkinliğini yazdığı *Envârü't-tenzîl* adlı meşhur eseriyle ortaya koyan Beyzâvî'nin bu yönü, *Mirsâdü'l-ifhâm*'da âyetlerle istidlâllerde de kendisini hissettirir. Görüşlerini temellendirirken sıkça âyetlerden delil getiren şârih, delilleri serdettikten sonra onlara gelebilecek itirazları zikretmekte ve bunları cevaplandırmaktadır. Mesela icmân hücciyeti konusunu İbnü'l-Hâcib'in zikrettiği aklî deliller yanında Râzî gibi esasen âyetler üzerinden delillendirmeye çalışır. Bu çerçevede konuyla ilgili delil olarak sıraladığı üç âyeti (en-Nisâ 4/115; el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110), ileri sürülmesi muhtemel itirazlar ve bunlara verdiği cevaplarla birlikte uzun uzadıya tartışır. Özellikle üzerinde hayli ayrıntılı olarak durduğu Hz. Peygamber'in ve müminlerin yolundan ayrılanlara yönelik vaîd içeren Nisâ sûresinin 115. âyetiyle haber-i vâhidin delil oluşunu temellendirdiği “tefakkuh” âyetinin (et-Tevbe 9/122) tefsirinde serdettiği farklı yorumlar ve getirdiği izahlar, onun âyetlerle istidlâl konusundaki yaklaşımını ortaya

²¹⁰⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 833-834; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 50; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 304-306; Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 497; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 340.

²¹⁰⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 1052.

²¹⁰⁸ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 838; krş. *el-Minhâc*, 121; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 313.

²¹⁰⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 864-867; krş. *el-Minhâc*, 126; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 17-21; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 285-290.

²¹¹⁰ Bazı örnekler için bk. *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 638, 768, 771, 772, 845, 880-881, III, 1500-1501.

²¹¹¹ Bazı örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 588-595, 840-846, III, 1341-1342, 1346-1349; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 449-451, II, 701-706.

²¹¹² Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 595-600; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 453-459; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 178-181; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 318-320.

²¹¹³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 556-569, III, 1235-1263; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 436-442, II, 1110-1126.

²¹¹⁴ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 793; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 678; ayrıca bk. *Mirsâdü'l-ifhâm*, III, 1240; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1112.

koyan çarpıcı örneklerdir.²¹¹⁵ Öyle ki her iki âyetle ilgili usul eserindeki açıklamaların, daha sonra kaleme aldığı tefsir eserinde aynı âyetlerin tefsirinde yaptığı açıklamalara nispetle daha geniş ve tafsilâtlı olduğu görülür. Bu sebeptendir ki *Envârü't-tenzîl*'de söz konusu âyetleri tefsir ederken bu konuları *Mirsâdü'l-ifhâm* adlı usul eserinde enine boyuna açıkladığını ifade ederek detaylı bilgi için okuyucuyu bu kitabına yönlendirmiştir.²¹¹⁶

Beyzâvî'nin mantık ve münâzara alanlarında yetkin bir isim olduğu konusunda kaynaklar neredeyse görüş birliği içindedirler. Biyografi yazarları onun ilmî yönünü anlatırken “münâzara ilminde imam” olduğunu,²¹¹⁷ mantık alanında ise Sirâceddin el-Urmevî'nin mantık ve felsefe bölümlerinden oluşan *Metâliu'l-envâr*'ına şerh yazdığını söylerler.²¹¹⁸ Kendisine nispet edilen *Şerhu'l-Metâli' fi'l-mantık*'ın günümüze intikal ettiği bilinmese de *el-Muhtasar*'daki mantıkla ilgili kısma dair yaptığı açıklamalar,²¹¹⁹ onun mantık alanındaki yetkinliğini ve görüşlerini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Diğer taraftan meseleleri temellendirirken kimi yerde delilleri mantıkî kıyas şekillerinde formüle ederek “büyük öncül (suğrâ)”, “küçük öncül (kübrâ)”, “lâzım bâtıldır, melzûm da onun gibi” ve “müsâdere ale'l-matlûb” gibi mantık kavramlarına yer verse de,²¹²⁰ bu ifadeleri Şîrâzî ve Hillî şerhlerine nispetle çok daha az kullandığı gözlenir. Beyzâvî'nin münâzaracı yönü şerhinde bazı meseleleri ele alışı ve görüşleri temellendirilişine de yansımış bulunmaktadır. Şârih, meseleleri ele alırken görüşleri ve argümanları detaylandırır, tartışmalı konularda konuların gerek sunumunda gerekse delillendirilmesinde cedel ve münâzara ilminin dilini ve ıstılahlarını kullanır. Tartışmalarda soru-cevap üslubuna önem verir, bunun için “kîle-ücibe/cevâb”, “fe-in kîle-kulnâ”, “fe-in kîle, sellemnâ, lâ nüsellimü, kulnâ” kalıplarını kullanır.²¹²¹

2.5. Beyzâvî'nin *Muhtasar* Şerh-Hâşiye Literatüründe Yeri ve Etkisi

Kâdî Beyzâvî, çeşitli ilim dallarında kaleme aldığı eserleriyle modern öncesi İslâm âleminde tartışmasız en etkin isimlerden biridir. Onun bilhassa tefsire dair *Envârü't-tenzîl*'i, kelâma dair *Tavâliu'l-envâr*'ı, usûl-i fıkha dair *Minhâcü'l-vüsûl*'ü ve fîrû-i fıkha dair *el-Gâyetü'l-kusvâ*'sı etkisi oldukça güçlü olarak hissedilen sonraki literatüre yön veren bazı eserleridir. Telif edildiği devirden itibaren İslam coğrafyasının geniş bir kesiminde asırlar boyunca büyük ilgi gören bu eserler, uzun süre muhtelif ilim mahfillerinde ders ve mütalaa kitabı olarak okutulmuş, temel bir referans kaynağı olarak atıfta bulunulmuş ve bunları temel alan pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar içerisinde özellikle *Envârü't-tenzîl*'in, tefsir literatüründe hâşiye geleneğinin en fazla tercih edilen, üzerine

²¹¹⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 556-569; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 436-442; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 35-50, 354-364.

²¹¹⁶ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 559-564, 682-685; a.mlf., *el-Minhâc*, s. 76-77, 82; *Envârü't-tenzîl*, II, 97, 102.

²¹¹⁷ Örneğin bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 157; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 165; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 50.

²¹¹⁸ Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 206; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 165; Şühbe, *Tabakât*, II, 173; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 50.

²¹¹⁹ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 257-316.

²¹²⁰ Bazı örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 423, 428, 457, II, 719, 798, III, 1159, 1161.

²¹²¹ Bazı örnekler için bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, II, 559-569, 580-582, 683-684, 696, 843, III, 1250, 1256-60.

hiçbir tefsir kitabına yazılmadığı kadar hâşiye ve ta'lik yazılan tefsir kitabı olduğu söylenir.²¹²² Benzer şekilde fıkıh usulü eserlerinden en çok öne çıkan *Minhâc*'ı da yazıldığı dönem ve sonrasında Beyzâvî'nin bizzat öğrencileri, çağdaşları ve sonraki nesillerden âlimlerin metne şerh ve hâşiye yazması ile sahasında üzerinde en çok çalışma yapılan eserler arasında ön sıralarda gelir. Bu eser üzerine kaleme alınan çok sayıda şerh, hâşiye çalışmaları²¹²³ Beyzâvî'nin usul alanındaki etkisinin boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak aynı durumun *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı için geçerli olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira üellifin tefsir, kelâm ve fıkıh usulü ilimlerinde sahip olduğu yüksek şöhrete rağmen bu eseri diğer eserleri gibi tedavüle girerek yaygınlaşmamış, sonraki dönem tedris ve telif hayatında derin izler bırakamamıştır.²¹²⁴ Dahası *Minhâc*'ı ile mukayesede Beyzâvî'nin bu eserinin kendisinden sonraki usul çalışmalarına etkisinin çok sınırlı kaldığı söylenebilir. Nitekim *Minhâc*'ın Beyzâvî'nin yaşadığı çağda başlayıp yaklaşık üç asırlık (hicri VII-X.) dönemde, özellikle de VIII. (XIV.) yüzyılda yoğun bir şekilde şerh, hâşiye, tahric, nazım ve zevâid çalışmalarına konu olmasına karşın, *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın tedris faaliyetlerine veya hâşiye ve ihtisar yazımına konu olduğuna dair bir kayda rastlanmaması da buna işaret etmektedir. Sonraki usul literatüründe Beyzâvî'ye yapılan atıflar da daha çok *el-Minhâc* üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun muhtemel bir sebebi, *-Mirsâdü'l-ifhâm*'ın *el-Minhâc*'dan sonra yazılmış olduğu ön kabulünden hareketle- Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ı Şiraz döneminde, *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı ise hicri 681'de (1281-82) Tebriz'e geldikten sonra yazmış olması olabilir. Zira *el-Minhâc* yazıldığı dönemden itibaren tedris faaliyetlerinde kullanılmış, bunun bir sonucu olarak da Beyzâvî'nin kendisi ve öğrencilerinden başlamak üzere, çağdaşları ve sonraki nesilden âlimler tarafından çok sayıda şerhe konu edilmiş ve sonraki usul eserinin aksine yaygın bir ilgi görmüştür. Dolayısıyla *Mirsâdü'l-ifhâm*'ın *el-Minhâc*'a nispetle usul literatüründe çok daha az bir ilgiye mazhar olmasında eserin *el-Minhâc*'ın bu yaygın şöhretinin gölgesinde kalmış olması da etkili olmuş olabilir.

Benzer bir durum, eserin *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatürü üzerindeki etkisi açısından da geçerlidir. Esere yönelik bu ilgisizlik sonraki *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe de görülmektedir. Telif tarihi itibarıyla *el-Muhtasar*'ın en erken şerhlerden biri olmasına rağmen Beyzâvî'nin bu şerhine sonraki şerh literatüründe çok az atıf yapılmıştır. Hâlbuki *el-Muhtasar*'a şerh yazan pek çok isim ya hoca-talebe ilişkisi ya da eserleri üzerinden Beyzâvî ile yakın irtibatla bulunan, onun ilmî otoritesinin farkında olan kişilerdir. Nitekim aşağıda kendilerinden kısaca bahsedilecek olan *el-Muhtasar* literatüründe yer alan isimlerin birçoğu, Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ının yanı sıra diğer bazı eserleri üzerinde de şerh çalışmaları yapmışlardır. Telifatları göz önünde

²¹²² Maden, “*Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl Literatürü*”, s. 581, 607-651; Ay, “*Envârü't-Tenzîl*'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi,” s. 355, 259-360, 361-362, 371, 430.

²¹²³ *Minhâcü'l-vüsûl* üzerine yapılmış çalışmaların listesi için bk. Metin Yiğit, “*Minhâc* Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi”, s. 711-724.

²¹²⁴ Nitekim eserin yazma nüshalarının fazla olmaması da bu fikri destekler mahiyettedir. Eseri neşreden Hasan b. Hüseyin toplamda üç nüsha tespit edebildiğini ve eserin tahkikini bunlar üzerinden gerçekleştirdiğini ifade eder (Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, s. 215-218).

bulundurulduğunda bu şârihlerin Beyzâvî'ye yönelik özel bir ilgiye sahip oldukları görülmektedir. Ancak Beyzâvî bu ilmî otoritesine rağmen *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhle sonraki şerh-hâşiye literatüründe yeteri kadar öne çıkma imkânı bulamamış, bu literatürde *Mirsâdü'l-ifhâm* çok sınırlı bir etkiye sahip olmuştur.

Bununla birlikte, *el-Muhtasar* üzerine yapılan en erken çalışmalardan birinin müellifi olan Beyzâvî, aynı zamanda *el-Muhtasar* literatüründe yer alan şârihlerinin ilmî ilişki ağının en fazla yoğunlaştığı isimlerden de biridir. Zira Beyzâvî, yalnızca *el-Muhtasar* şerhlerinin ilk örneklerinden birini yazmamış, hem de bu metne daha sonra şerh yazan birçok ismin de ya hocası veya hocasının hocası olmuştur. Mesela *el-Muhtasar* şârihleri arasında yer alan Zeynüddin Ali b. Rûzbihân el-Huncî (ö. 707/1307) ve Bedreddin Muhammed b. Es'ad el-Yemenî et-Tüsterî (ö. 732/1331) doğrudan kendisinden okumuş iki isimdir. Öğrencileriyle olan ilişkilerinin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmamakla birlikte hocasının birçok eserinin şerheden her iki ismin de Beyzâvî'nin öğrencisi olduğu bilgisi icâzete dayanır.²¹²⁵ Aklî ve şer'î ilimlerde uzmanlaşan ve İbnü'l-Hâcib'in nahiv ve usul eserlerinin yanı sıra hocasının *Gâyetü'l-kusvâ* ve *Minhâc*'ını da şerheden Zeynüddin el-Huncî, Şîraz'da yaşamış ve vefat ettiğinde oradaki Sâmiye Medresesi civarında defnedilmiştir. Dolayısıyla onun Beyzâvî'ye Şîraz'da talebelik ettiği söylenebilir.²¹²⁶ Hocasının *Minhâc*'ının yanı sıra *el-Gâyetü'l-kusvâ* ve kelâm eseri *Tavâli*' üzerinde de şerh çalışmalarında bulunan Bedreddin et-Tüsterî, Beyzâvî'ye Tebriz döneminde talebelik etmiştir.²¹²⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Tüsterî'nin *el-Muhtasar* üzerine kaleme aldığı *Mecmau'd-dürer*'de hocası Beyzâvî'ye ve eserine açıktan herhangi bir atıf yoktur. Bununla birlikte kimi yerde kullandığı ifadeler *Mirsâd*'ın içeriğiyle örtüşmektedir. Mesela *müfred* lafzın tanımı konusunda Beyzâvî'nin İbnü'l-Hâcib'in tarifine yönelik getirdiği itirazı zikrederek cevaplamaya çalışır. Yine *müştak* konusunda da hocasının ifadelerini birebir kullandığı görülür.²¹²⁸ Bu iki isimden başka İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin bu esere yazdığı *Gâyetü'l-vüsûl* adlı şerhini merkeze alarak fevâid tarzında bir çalışma yapan²¹²⁹ Fahreddin Ahmed el-Çârperdî (ö. 746/1346) de Tebriz'de Beyzâvî'ye öğrenci olmuştur.²¹³⁰ Dil bilimi ve şer'î ilimlerde döneminin önde gelen simalarından sayılan allâme Çârperdî, hocasının *el-Minhâc*'ı dışında, İbnü'l-Hâcib'in sarf ve nahivle ilgili eserlerine de şerh yazmıştır.²¹³¹ Çârperdî'nin

²¹²⁵ Zeynüddin el-Huncî'nin Beyzâvî'nin öğrencisi olduğu bilgisi Şemseddin el-İsfâhânî'nin *Minhâcü'l-vüsûl* şerhinin Ncef Seyyid Muhammed Kâzım el-Yezdî Medresesi'nde bulunan hicri 680 tarihli bir nüshasının son sayfalarına yazılmış olan bir icâzete dayanmaktadır (bk. Tahrânî, *Zeylû Keşfi'z-zünûn*, nşr. Muhammed Mehdi Hasan el-Mûsevî, Beyrût: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-arabî, s. 22). Bedreddin et-Tüsterî'nin Beyzâvî'nin öğrencisi olduğuna dair icâzet ile ilgili bk. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 107.

²¹²⁶ Şîrazî, *Şeddu'l-izâr*, s. 212-213; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 105-106.

²¹²⁷ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredenin girişi, I, 107.

²¹²⁸ Tüsterî, *Mecmau'd-dürer*, I, 246, 318-319; krş. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 324-325, 384-387.

²¹²⁹ Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1, vr. 1a-87b.

²¹³⁰ Sübkî, *Tabakât*, IX, 8.

²¹³¹ Hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakât*, IX, 8-9 İbn Hacer, *ed-Dürer*, I, 123-124; Mehmet Şener "Çârperdî", *DİA*, VIII, 230-231; Çârperdî, *Şerhu's-Şâfiye*, neşredenin girişi, thk. Nebil Ebû Amşe, Ebû Dabî: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 2014, s. 24-33.

aynı zamanda *el-Muhtasar*'ın en meşhur ve en yaygın şerhinin yazarı olan Adudüddîn el-Îcî'nin de hocası olduğu söylenir.²¹³² Yine Beyzâvî'nin kendi kuşağından olan *el-Muhtasar* şârihlerinden Muhammed b. Ebû Bekir el-Îkî eş-Şîrâzî'nin (ö. 697/1297-98), kendisine öğrenci olduğuna dair elde bir bulgu olmamakla birlikte, eserlerine olan özel ilgisi ve *el-Gâyetü'l-kusvâ*, *Tavâliu'l-envâr* ve *Minhâcü'l-vüsûl*'ü şerhetmesi,²¹³³ Beyzâvî'nin kendisi üzerinde bir etkisinin olduğunu söylemeye imkân vermektedir. *el-Muhtasar*'ın mantıkla ilgili kısmına yazdığı kısmî şerhi elimizde olmadığı için bu iki eser arasında bir karşılaştırma yapma imkânına sahip değiliz. Önce Fars bölgesinde ve hususan Şîraz'da yetişen, daha sonra Şam ve Mısır'a yerleşerek burada çeşitli medreselerde ders veren ve Kahire'de *meşîhatü's-şüyûh* görevinde bulunan el-Îkî'nin, fıkıh, mantık ve "asleyn"de önde gelen bir âlim (*imâm*) olduğu, zor meseleleri incelemede ve çetrefilli meseleleri çözmede mahir olduğu söylenmektedir.²¹³⁴

Diğer taraftan Beyzâvî'nin, *el-Muhtasar* şârihleri arasında kendisine öğrenci olmasa da öğrencilerinin öğrencileri veya onların kuşağından olup eserlerine şerh yazan başka isimler üzerinde de doğrudan olmasa bile dolaylı bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu isimlerden biri Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'ının yanı sıra yine ona ait *Tavâliu'l-envâr*'ı *Metâliü'l-enzâr* adıyla şerheden Şemseddin el-İsfahânî olup babası Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî'nin (ö. ?) Beyzâvî'nin öğrencisi olduğu bir icâzete dayalı olarak bilinmektedir.²¹³⁵ İsfahânî'nin Beyzâvî'nin öğrencisi olan diğer bir hocası da Cemâleddin Hüseyin İbnü'l-Müncâ'dır.²¹³⁶ Beyzâvî'ye Şîraz yıllarında öğrencilik eden²¹³⁷ bu iki ismin, Şemseddin el-İsfahânî'nin yetişmesinde ve onun hem İbnü'l-Hâcib'in hem de Beyzâvî'nin eserlerine ilgi göstermesinde önemli yer tuttukları anlaşılmaktadır. Temel eğitimini doğduğu şehir olan İsfahan'da alan Şemseddin el-İsfahânî'nin, burada bulunduğu yıllarda babasının ve hocası Cemâleddin İbnü'l-Müncâ'nın rahle-i tedrisinde İbnü'l-Hâcib'in nahve dair *el-Kâfiye*'si ile onun müellifi tarafından yapılan şerhi yanında, Beyzâvî'nin *el-Gâyetü'l-kusvâ*, *Minhâcü'l-vüsûl* ve *Tavâliu'l-envâr*'ını ezberlemesi, bu eserleri babası ve hocasına okuması ve onlarla birlikte müzakere etmesi bu ilgi ve etkinin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.²¹³⁸ İsfahânî, *el-Muhtasar* şerhi *Beyânü'l-Muhtasar*'da Beyzâvî'ye ve eserine isim vererek herhangi bir atıfta bulunmamakla birlikte birçok yerde ondan alıntı yapmıştır. Mesela *müterâdif* lafzı aynen Beyzâvî gibi tanımlayan İsfahânî, akabinde Beyzâvî'nin ifadelerini isim zikretmeksizin kelimesi kelimesine aktarmıştır.²¹³⁹ Ayrıca

²¹³² Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, I, 326.

²¹³³ Muhammed b. Ebû Bekir el-Îkî, *Mî'râcü'l-vüsûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl*, (neşreden giriş), thk. Hânî b. Abdullah el-Cübeyr ve Muhammed Garâmullah el-Fakîh, Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016/1438, s. 40, 45.

²¹³⁴ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 351-352; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 81-82; Şühbe, *Tabakât*, II, 191; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 353; İkî, *Mî'râcü'l-vüsûl*, neşreden giriş s. 36-42.

²¹³⁵ Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ*, neşreden giriş, I, 81.

²¹³⁶ Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, III, 164.

²¹³⁷ Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-ifhâm*, neşreden giriş, I, 104.

²¹³⁸ Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, III, 165-166.

²¹³⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 175-176; krş. Beyzâvî, *Mîrsâdü'l-ifhâm*, I, 343.

şerhteki “kîle” ve “müteahhirînden biri” ifadesiyle yapılan bazı atıfların²¹⁴⁰ da Beyzâvî’nin şerhine yönelik olduğu anlaşılır.

Tahkîkû’l-tefsîr adlı tefsir kitabında *Şerhu’l-Minhâc* adlı bir eserinden de bahseden²¹⁴¹ *el-Muhtasar* şârihi Adudüddîn el-Îcî’yi de bu gruba dâhil edebiliriz. Îcî, *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe gerek üzerine en çok hâşiye yazılan ve kendi başına bir hâşiye geleneği oluşturan bir şerhin yazarı olması gerekse hocaları ve talebeleri itibarıyla bu şerh-hâşiye literatüründe biyografik ilişki ağlarının bulunduğu bir noktada yer alması bakımından oldukça önemli bir isimdir. Beyzâvî’nin en meşhur talebesi olarak zikredilen Çârperdî’den başka onun diğer bir öğrencisi Zeynüddin el-Henkî (ö. ?) de Îcî’nin hocası olmuştur.²¹⁴² Ne var ki Îcî’nin şerhinde kullandığı kaynakların adlarını zikretmemesi *Mirsâd*’la nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu muğlak bırakmaktadır. Dolayısıyla bu ilişki ağlarını dikkate aldığımızda *el-Muhtasar*’ın tanınmasında ve şerhedilerek gittikçe artan bir ilgiye mazhar olması ve çok geniş bir coğrafyada şöhret bulmasında Kâdî Beyzâvî’nin öğrencilerinin büyük bir payı olduğu anlaşılır.

Beyzâvî’nin yukarıda işaret edilen isimlerin yanında gerek Şiraz’da gerekse Tebriz’de dönemin ileri gelen önemli âlim ve düşünürleriyle irtibat halinde olduğu anlaşılır. Onun çağdaşlarıyla olan bu ilişkisine dair konumuz açısından değinilmesi gereken bir husus, *el-Muhtasar* şârihlerinden Kutbüddin Şîrâzî, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî ve Mecdüddin İsmâîl b. Yahyâ el-Fâlî gibi çağdaşları ile olan irtibatıdır. Beyzâvî’nin, hemşehrisi olan Şîrâzî ile Şiraz’daki tahsil yıllarından itibaren irtibat halinde olduğu ve aralarında dostluk ilişkisi bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Buna ortak bir hocadan ders aldıkları bilgisi²¹⁴³ de eklenince, bu iki ismin Şiraz’da iken muhtemelen hocaları Şerefeddin Saîd Ömer el-Büşkânî’nin ders halkasında yakın arkadaşlık ilişkisi kurdukları²¹⁴⁴ ve en azından Şîrâzî’nin buradan ayrıldığı tarihe kadar da yakın irtibat halinde oldukları anlaşılır. Kutbüddin Şîrâzî’nin buradan ayrıldığında yirmi dört yaşında veya biraz üstündeydi. Yukarıda da ifade edildiği gibi Şîrâzî, Meraga, Horasan ve Bağdat yolculuklarından sonra 672 (1273) yılında Anadolu’ya gelmiş, *el-Muhtasar* şerhini uzunca bir süre kaldığı Anadolu yıllarında, Sivas’da kadı olarak bulunduğu sırada hicri 676 yılında tamamlamış ve 677’de temize çekmiştir.²¹⁴⁵ Bu tarihten sonra bir süre daha Anadolu’da ikamet eden Şîrâzî buradan hayatının yaklaşık son yirmi yılını geçireceği Tebriz’e geçmiştir. Şîrâzî’nin hicri 700’den önce Tebriz’e yerleştiğine dair kesin bir kanıt olmamakla birlikte kaynaklarda genellikle 690/1291 yılları civarında buraya yerleştiği aktarılır.²¹⁴⁶

²¹⁴⁰ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 415, II, 13; krş. Beyzâvî, *Mirsâdü’l-ifhâm*, I, 204, 480, III, 1143-44.

²¹⁴¹ Îcî, *Tahkîkû’l-tefsîr fî teksîri’t-tenvîr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 135, vr. 24a; Başoğlu, “Adudüddin el-Îcî’nin *Şerhu’l-Muhtasar*’ı”, s. 431.

²¹⁴² Sübkî, *Tabakât*, X, 46; İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 110; Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, II, 76; Şevkânî, *el-Bedrü’l-tâli*, I, 326.

²¹⁴³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Kânûn fî’t-tub*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3649, vr. 3a-3b; Şîrâzî, *Şeddü’l-izâr*, s. 297-298.

²¹⁴⁴ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 39-40, 42.

²¹⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Muhtasar*, TSMK, III, Ahmed, nr. 1310, vr. 399b; Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 686, vr. 417b.

²¹⁴⁶ İbnü’l-Füvâtî, *Mecma’ü’l-âdab*, III, 440, 470; IV, 139, 140, 499; VI, 681, 682; Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy*, s. 31; Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 252; Resul Ertuğrul, *Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, s. 102) Affüddin el-Matari, Şîrâzî’nin Tebriz’e yerleşme tarihini 694 olarak

Dolayısıyla her iki şârihin de son durakları Tebriz olsa da, Şîrâzî'nin gidiş tarihi kesin olarak bilinmediği için, Tebriz'e geldiği dönemde 691 yılında vefat eden Beyzâvî ile tekrar karşılaşp karşılaşmadığı mümkün olmakla beraber kesin değildir. Fakat bu bilgilerden ortaya çıkan kesin bir şey vardır ki o da Şîrâzî'nin eserini Anadolu'da, Beyzâvî'nin ise Şiraz ya da Tebriz'de bulunduğu dönemde yazmasıdır. Şerhlerini yazarken irtibat halinde olup olmadıklarına dair elimizde herhangi bir bulgu olmamakla birlikte eserlerinde birbirine atıfta bulunmayan bu iki şârihin, şerhlerini birbirlerinden bağımsız ve habersiz olarak yazdıkları ifade edebiliriz.

Yine burada Beyzâvî'nin dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden *el-Muhtasar* şârihi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ile arasında zayıf da olsa bir bağlantının olabileceğine işaret etmek gerekir. Radiyyüddin Muhammed el-Kazvînî, *Lisânü'l-havâs* adlı eserinde Beyzâvî ile Allâme Hillî arasında istishap meselesi hakkında mektuplaşma suretiyle cereyan eden fikhî bir tartışmaya yer verir.²¹⁴⁷ Şîî biyografi yazarı Muhammed Bâkır Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) de aktardığı²¹⁴⁸ ikili arasında vuku bulduğu iddia edilen bu yazışmaya esas olan konu Hillî'nin 699 (1300) yılında tamamladığı kabul edilen²¹⁴⁹ *Kavâidü'l-ahkâm* adlı eserinde geçen taharet bahsine ilişkin olarak cereyan ettiği için yazışmanın da bu tarihten sonra gerçekleşmiş olması gerekir. *Mirsâdü'l-efhâm* muhakkiki Hasan b. Hüseyin *Kavâidü'l-ahkâm*'ın Beyzâvî'nin vefatından sonra yazıldığını gerekçe göstererek böyle bir mektuplaşmanın olmadığını, bu yazışmanın asılsız olduğunu söyler.²¹⁵⁰ Ancak Hânsârî'nin Hillî'nin *Kavâidü'l-ahkâm*'ı yirmi senede yazdığını söylemesi,²¹⁵¹ bu yazışmanın daha önceki bir tarihte de vuku bulmuş olabileceğini akla getirir. Bütün bunlara rağmen ikili arasında yazışma doğru da yanlış da olabilir. Öte yandan Hânsârî *Ravzatü'l-cennât* adlı eserinde Hillî'nin biyografisinden bahsettiği yerde onun İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun sarayında dönemin önde gelen Sünnî âlimlerle yaptığı münazaralara da yer verir. O, Hillî'nin dördü de *el-Muhtasar* şârihi olan Kâdı Beyzâvî, Bedreddin et-Tüsterî, Şemseddin el-Âmülî ve Adudüddin el-Îcî'ye ve daha başka isimlere Sultan Olcaytu'nun huzurunda üstün geldiğini iddia eder.²¹⁵² Ancak Beyzâvî'nin Olcaytu'nun İlhanlı tahtına oturduğu 703 (1304) yılından önce vefat etmiş olması, bu münazaralar vuku bulmuşsa bile Beyzâvî'nin orada bulunmadığını gösterir.²¹⁵³ Verilen bilgiler Beyzâvî ile Hillî arasında bir ülfet olduğuna ve görüştüklerine işaret etse de diğer kaynaklarda bunu teyit edecek bilgiye rastlanmamıştır.

vermektedir (Matarî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*, III, 187). Şîrâzî'nin hicri 700'de Tebriz'de bulunduğu dair kendi eserinde geçen bir kayıt için bk. Şîrâzî, *Fe'altü felâ telüm*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3175/2, vr. 158a.

²¹⁴⁷ Radiyyüddin Muhammed el-Kazvînî, *Lisânü'l-havâs*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, nr. 11579, vr. 34b-35b.

²¹⁴⁸ Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*, II, 286-288, dn. 1; V, 130; ayrıca bk. Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyazü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, nşr. Ahmed el-Hüseyinî, Kum: 1401, I, 380-382.

²¹⁴⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Ricâlü'l-allâme el-Hillî*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, bs. 2., Necef: Neşrû'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1381/1961, s. 22; Ayrıca bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 63.

²¹⁵⁰ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, neşredenin girişi, I, 89-90, 137; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 55.

²¹⁵¹ Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*, VI, 335. Başka bir kaynakta ise söz konusu eserin on senede yazıldığı söylenir bk. Hillî, *Ricâlü'l-allâme el-Hillî*, neşredenin girişi, s. 22.

²¹⁵² Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*, II, 281.

²¹⁵³ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-efhâm*, neşredenin girişi, I, 86-88; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 55.

Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklar arasında yalnızca Radyyyüddin el-Kazvînî ve Hânsârî'nin verdiği bu bilgilere tarihi kaynakları zayıf olduğu için ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Aynı anda Şiraz'da ikamet eden Beyzâvî ile yaşça ondan daha küçük olan *el-Muhtasar* şârihlerinden hemşehrisi kâdilkudât Mecdüddîn İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Bâlî/el-Fâlî (ö. 756/1355) arasındaki ilişkiye dair çok az bilgiye sahibiz. Kaynakların verdiği bilgilerden kadılık mesleğinde temayüz eden ve Şiraz'ın köklü iki ulemâ ailesi olan Beyzâvîler ile Bâlî ya da Fâlî ailesine mensup bu ik şârih arasında kâdilkudatlık için bir çekişmenin yaşandığı anlaşılmaktadır. Her iki aile de uzun süre Şiraz ya da daha geniş olan Fars bölgesinin kadılık makamlarında bulunmuş, hem Beyzâvî'nin hem de Mecdüddîn'in babası ve dedesi bu mesleğe nispetle bilinmiştir.²¹⁵⁴ Klasik kaynaklarda, bilhâssa İlhanlı tarihçileri ile Memlûk dönemi kaynaklarında bu iki ismin kadılık makamına ne zaman getirildiği ve bunlar arasındaki ilişkiye dair uyuşturulması zor bazı ihtilaflar söz konusudur. Kaynaklarda İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın 670 (1271-72) ve 678 (1279) yıllarında Şiraz ve Fars bölgesinin gelirlerini denetlemek üzere Fars hâkimi sıfatıyla Soğunçak Noyan'ı bölgeye gönderdiği bildirilir.²¹⁵⁵ Zerkûb-i Şîrâzî, (ö. 734/1333) *Şîrâznâme* adlı eserinde Soğunçak Noyan'ın Beyzâvî'yi bölgeye ilk gittiği tarihte Şîraz kadısı olarak seçtiğini söyler.²¹⁵⁶ Klasik kaynaklar arasında Mecdüddîn el-Bâlî'ye en yakın kaynak olan ve kendisini 707'de Sultâniye'de gördüğünü söyleyen tarihçi İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), Mecdüddîn İsmâil'in, babası kâdilkudât Rükneddîn Yahyâ b. İsmâil'in vefatından sonra Şiraz kâdilkudatlığına getirildiğini belirtir. Yahyâ b. İsmâil 707 (1307) tarihinde vefat ettiğine göre²¹⁵⁷ bu atama 707 tarihinde olmalıdır. İbnü'l-Fuvatî ayrıca Rükneddîn Yahyâ ile de görüşmüş ve ondan babası (yani Mecdüddîn'in dedesi) kâdilkudât Mecdüddîn İsmâil b. Nîkrûz (ö. 666/1268) hakkında rivayette bulunmuş bir isimdir.²¹⁵⁸

Öte yandan 679 yılı (1280-81) olayları arasında Soğunçak Noyan'ın Beyzâvî'yi kâdilkudatlığa getirme teşebbüsüne de temas eden başka bir İlhanlı devri tarihçisi Vassâf (ö. 730/1329-30) ise Beyzâvî'nin Fars bölgesi kâdilkudatlığına getirilmesine karşı bir direncin varlığına da işaret eder. Şiraz'da o dönemde oldukça etkin olan Bâlî ailesinden geldiği anlaşılan bu dirençle ilgili olarak Vassâf, neticede durumun ortak aklın çözümüne bırakıldığını, Şiraz'da kadılar, seyyitler, erdemli (*fuzalâ*) kimseler, imamlar, meşâhiy ve âyandan oluşan bir meclisin toplandığını, üstünlüğün Rükneddîn Ebû Yahyâ'da kalması koşuluyla her iki ismin ortak vazife yapmasının kararlaştırdığını söyler.²¹⁵⁹ Vassâf'ın Rükneddîn Ebû Yahyâ olarak kaydettiği isim, Afîfüddîn el-Matarî'de (ö.

²¹⁵⁴ Kâdî Beyzâvî'nin ve Mecdüddîn'in babası ve dedesi hakkında bk. Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, s. 420-422; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 31-33, 43-45.

²¹⁵⁵ Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, haz. Abdülmuhammed Âyetî, Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1346, s. 119-120; Charles Melville, "From Adam to Abaq: Qadi Baidawi's Rearrangement of History", *Studia Iranica*, 30/1 (2001), s. 81-82; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 44.

²¹⁵⁶ Şîrâzî, *Şîrâznâme*, s. 90-91.

²¹⁵⁷ Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, s. 422.

²¹⁵⁸ İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, IV, 405-406.

²¹⁵⁹ Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, s. 120; Melville, "From Adam to Abaq: Qadi Baidawi's Rearrangement of History", s. 81-82; Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası", s. 44-45.

765/1363) Mecdüddin el-Fâlî, Sübkî’de ise Mecdüddin Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ et-Temîmî eş-Şîrâzî el-Bâlî olarak geçer. Burada kaynaklarda “Mecdüddin” lakabının hem 666 (1268) yılında vefat eden dede İsmâil b. Nîkrûz için hem de torun İsmâil b. Yahyâ için kullanıldığı zikredilmelidir. “Rûkneddin” lakabı ise bunlardan yalnızca baba Yahyâ b. İsmâil için kullanılır.²¹⁶⁰ Olayları anlattığı tarih dikkate alındığında Vassâf’ın Rûkneddin Ebû Yahyâ ile bu tarihten önce vefat eden dede Ebû Yahyâ İsmâil b. Nîkrûz’i kastetmiş olması mümkün gözükmemektedir. Bununla Mecdüddin İsmâil b. Yahyâ’yı kastetmiş olabileceği gibi baba Rûkneddin Yahyâ b. İsmâil’i de kastetmiş olabilir. Ancak ikincisinin olması halinde Beyzâvî’nin başkadılık için çekiştiği ismin oğul Mecdüddin İsmâil değil, baba Rûkneddin Yahyâ b. İsmâil olması gerekir. Ayrıca yukarıda İbn Fuvatî’den aktardığımız Mecdüddin’in babasının vefatından sonra başkadı olduğu bilgisi de bunu destekler görünmektedir. Buna karşılık *Zeylû Tabakâti’l-fukahâi’ş-Şâfiyyîn* müellifi Matarî, Kıvâmuddin Ebu’l-Hayr Abdullah b. Fakîh Necmüddin kanalıyla Mecdüddin el-Fâlî’nin hocası ve akrabası (*sihr*) olan, ayrıca Beyzâvî ile Şîraz’da görüşen Kutbüddin el-Fâlî diye bilinen müfessir Ebû’l-Meâlî Muhammed b. Safiyyüddin Mes’ûd b. Mahmûd b. Ebû’l-Feth el-Fâlî es-Sîrâfî’den (ö. 720/1320-21 civarı) aktardığı bir rivayette Beyzâvî’nin kazâ görevinde Mecdüddin el-Fâlî ile ortak olduğunu ve bundan dolayı aralarında bir “şeyin” olduğunu (*Kâdî Nâsîrüddin kâne şerîken lehû fi’l-kadâ ve kâne beynehümâ şey’ün li-zâlike*) belirtir.²¹⁶¹ Sübkî’nin verdiği bilgiye göre ise, Mecdüddin İsmâil b. Yahyâ el-Bâlî on beş yaşında iken (677/1272) Fars bölgesi kâdîlkudâtlığı vazifesine tayin edilmiş, bir müddet sonra azledilerek yerine Kâdî Beyzâvî getirilmiştir. Ancak Beyzâvî Mecdüddin’in azliyle oturduğu bu koltukta altı ay kalabilmiş, azledilmiş ve yerine tekrar Mecdüddin el-Bâlî tayin edilerek vefat edeceği tarihe kadar yetmiş beş yıl bu görevi sürdürmüştür.²¹⁶² Kâdî Mecdüddin’in 12 Receb 756’da (23 Temmuz 1355) 94 yaşında vefat ettiği ve Şîraz’da defnedildiği söylenmektedir.²¹⁶³ Ölüm tarihi dikkate alındığında Mecdüddin 662’de (1263-1264) doğmuş olmalıdır. 94 yıl yaşadığı bilgisiyle vefat tarihi ve on beş yaşında kadılık makamına getirildiği bilgisi biraraya getirildiğinde onun kadılık makamına ilk ataması 677 (1278-79), ikinci ataması ise 681 (1282) yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Buna göre Beyzâvî’nin Mecdüddin’in yerine kâdîlkudâtlığa getirilmesi 677’den sonra olmalıdır ki, bu aynı zamanda Vassaf’ın tarihlendirmesini de doğrular. Öte yandan Beyzâvî’nin 680’li (1281-82) yılların başında Şîraz’dan temelli ayrılarak Tebriz’e gittiği bilinmektedir.²¹⁶⁴ Dolayısıyla bunun Mecdüddin’in Fars kâdîlkudatı olarak ikinci atamasının yapıldığı bu süreci takiben gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu dönemde Mecdüddin’in babası kâdîlkudat Rûkneddin Yahyâ b. İsmâil’in henüz hayatta olduğunu ve bu bilgilerle İbn Fuvatî’nin aktardığı rivayetin çeliştiğini söylemek gerekir.

²¹⁶⁰ Örneğin bk. Şîrâzî, *Şeddü’l-izâr*, s. 420-424.

²¹⁶¹ Matarî, *Zeylû Tabakâti’l-fukahâ*, III, 97.

²¹⁶² Sübkî, *Tabakât*, IX, 401.

²¹⁶³ Şîrâzî, *Şeddü’l-izâr*, s. 424; Sübkî, *Tabakât*, IX, 401-402; İsmîni Kâdî Mecdüddin İsmâil b. Yahyâ er-Râzî şeklinde kaydeden Çelebî, onun ölüm tarihini 750 (1349) olarak verir (*Keşfü’z-zünûn*, II, 1855).

²¹⁶⁴ Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası”, s. 46.

Ders ve fetvada öne çıktığı söylenen ve fıkıh, usul ve dil alanlarında yetkin bir âlim olan²¹⁶⁵ Kâdî Mecdüddin İsmâil'in *el-Muhtasar* şerhinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmediği gibi, onun bu eserini ne zaman yazdığı da belli değildir. Bu iki ismin vefat tarihlerinden, bu ilişkide Beyzâvî'nin yaşı, Kâdî Mecdüddin'in ise bir o kadar genç olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Beyzâvî'nin *Mirsâdü'l-ifhâm*'ı yazdığı dönemde genç belki de çocuk yaşta olan Mecdüddin'in daha sonra şerhini yazarken bu eserden istifade edip etmediği konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Bütün bunlara ilave olarak birçok usulcû değişik vesilelerle eserlerinde *Mirsâd*'a açık veya örtük atıfta bulunmuştur. *el-Muhtasar* şârihlerinden Seyyid Rükneddin Esterâbâdî'nin *Hallü'l-'ukâd* ve *l-'ukâl* adlı şerhinin bir yerinde, Beyzâvî'nin *Mirsâd*'da ana metne yönelik yer verdiği bir itirazı aynen aktarması Beyzâvî'nin bu eserini kaynak olarak kullanmış olabileceğini gösterir.²¹⁶⁶ Yine İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî şârihi Tâceddin es-Sübki hem *Minhâc* şerhi *el-İbhâc*'da hem de *el-Muhtasar* şerhi *Ref'u'l-hâcib*'de Beyzâvî'nin bu eserine açıktan atıf yapmıştır.²¹⁶⁷ Aynı zamanda Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ına da şerh yazan²¹⁶⁸ *el-Muhtasar*'ın Mâlikî şârihi Ruhûnî *Tuhfetü'l-mes'ûl*'de *Mirsâdü'l-ifhâm*'dan açıktan nakilde bulunmuştur.²¹⁶⁹ Hem İbnü'l-Hâcib hem de Beyzâvî şârihi olan İbn Reslân Ahmed b. Hüseyin, Sübkî'nin *Cem'ü'l-cevâmi*'ine yazdığı *Lüma'u'l-levâmi*' adlı şerhinde bu esere atıf yapmıştır.²¹⁷⁰ *Mirsâd*, başka birçok usulcû tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır. Bu cümleden olarak Şamlı muhaddis Hâfız el-Alâî (ö. 761/1359) *Tahkîku'l-murâd*'da,²¹⁷¹ Zerkeşi *el-Bahrü'l-muhî'te*,²¹⁷² İbn İmâmü'l-Kâmilîyye hem *Minhâc* şerhi *Teyşîrü'l-vüsûl*'de hem de *Şerhu'l-Varakât*'ta,²¹⁷³ Kutbüddin Şîrâzî'nin öğrencisi olan Tâceddin el-Erdebîlî et-Tebrîzî (ö. 746/1346)²¹⁷⁴ *Şerhu'l-Bedî'*'de, Zekerîyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) *Gâyetu'l-vüsûl*'de ve İsmâil b. Muhammed ez-Zeydî *el-Fevâsil şerhu Buğyeti'l-âmal*'da *Mirsâd*'a atıfta bulunmuşlardır.²¹⁷⁵ Bunlar *Mirsâd*'ın usul alanındaki sınırlı etkisini gösteren bazı örneklerdir.

²¹⁶⁵ İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, IV, 406; Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, s. 423-426.

²¹⁶⁶ Rükneddin, *Hallü'l-'ukâd*, I, 373; krş. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 409.

²¹⁶⁷ Takîyüddin-Tâceddin Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, IV, 1098; a.mlf., *Ref'u'l-hâcib*, I, 402; krş. Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 372.

²¹⁶⁸ Ruhûnî, *Tavâli'u'l-envâr* şerhine *el-Muhtasar* şerhinde atıfta bulunur bk. *Tuhfetü'l-mes'ûl*, IV, 254-255.

²¹⁶⁹ Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I, 206, III, 184, 296, IV, 90; Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, I, 262, II, 925, 1009, I, 1208.

²¹⁷⁰ İbn Reslân Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Lüma'u'l-levâmi' fî tavâlihi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Mürşid, Amman: Dârü'l-feth, 2021/1442, I, 262-263.

²¹⁷¹ Ebû Saîd Salâhuddîn Alâî, *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktazi'l-fesâd*, nşr. İbrahim Muhammed Selkîni, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1982, s. 297.

²¹⁷² Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhî'te*, II, 223, 440.

²¹⁷³ İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Teyşîrü'l-vüsûl şerhi Minhâci'l-usûl mine'l-menkûl ve'l-ma'kûl*, nşr. Abdülfettâh Ahmed, Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 2002 I, 375; a.mlf. *Şerhu'l-Varakât*, nşr. Ömer Gani Suûd el-Ânî, Amman: Dârü Ammâr, 1422/2001, s. 89.

²¹⁷⁴ Sübkî, *Tabakât*, X, 137-138; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 256-257.

²¹⁷⁵ Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm*, neşredeninin girişi, I, s. 205-206.

III. MUHTASAR'IN Şİİ ŞÂRİHİ: İBNÜ'L-MUTAHHAR EL-HİLLÎ VE GÂYETÜ'L-VÜSÛL'Ü

el-Muhtasar'ın ilk dönem şârihlerinden biri de Şîa'nın önde gelen otoritelerinden olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir. Allâme Hillî diye bilinen Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, 648 (1250) yılında Hille'de doğmuş,²¹⁷⁶ dayısı Muhakkık el-Hillî, filozof Nasîrüddin et-Tûsî ve mantık âlimi Ali b. Ömer el-Kâtibî gibi devrinin önde gelen isimlerine talebelik yapmıştır.²¹⁷⁷ Hayatının yaklaşık 709 (1309) ila 714 (1314-15) veya belki de 716 (1316-17) yılları arasındaki dönemini Olcaytu Han'ın kurduğu İlhanlılar'ın yeni baş şehri olan Sultâniye'de geçirmiştir.²¹⁷⁸ Allâme Hillî, siyasî otoriteyle iyi ilişkiler kurmuş, İlhanlı idarecileriyle özellikle de Sultan Olcaytu ile yakın temaslar içinde olmuştur. O kadar ki, Olcaytu'nun önceleri Sünnî iken 709'da (1310) Şîiliğe geçmesinde onun etkisi olduğu söylenmektedir.²¹⁷⁹ Sultanın yanında büyük bir itibar sahibi olan Hillî, bazı eserlerini onun isteği üzerine yazmış, ayrıca Olcaytu'nun seferlerinde yanında götürdüğü "seyyar medrese"sinde müdderislik yapmıştır.²¹⁸⁰ Olcaytu'nun 716 (1316) senesinde vefatından sonra memleketi Hille'ye yerleşmiş ve 726 (1325) yılında vefatına kadar hayatının geri kalan yaklaşık son on yıllık dönemini orada geçirmiştir.²¹⁸¹

1. Hillî'nin Usûl-i Fıkha Dair Eserleri

Kendi çağında Hille ve havalisinde Şiiler'in reisi konumunda olan Allâme Hillî, kelâm, felsefe, mantık, fıkıh, tefsir, hadis, ricâl ve nahiv gibi değişik ilim dallarıyla ilgilenen çok yönlü bir âlim profiline sahip olmakla birlikte, çalışmaları ağırlıklı olarak en çok temayüz ettiği fıkıh, fıkıh usulü ile kelâm, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlere yoğunlaşmıştır. Çağdaşı İbn Dâvud el-Hillî (ö. 707/1307'den sonra) onu "şeyhüttâife, devrinin allâmesi, muhakkık ve müdekkik bir âlim, aklî ve naklî ilimlerde İmâmiyye'nin riyasetinin kendisine ulaştığı kimse (*intehet riyâsetu'l-İmâmiyye ileyhi*

²¹⁷⁶ Allâme Hillî, *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necef: Haydariyye, 1381/1961, s. 48; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 9; Mustafa Öz, "Hillî İbnü'l-Mutahhar", XVIII, 37.

²¹⁷⁷ Hillî'nin hocaları ve okumuş olduğu eserlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Hillî, "el-İcâzetü'l-kebîre el-ma'rûfe mine'l-Allâme li-Benî Zehra el-Halebî" (Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahhârî'l-e'immeti'l-ethâr* içinde), Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983/1403, CIV, 60-137; a.mlf., *Ricâl*, s. 282-283; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 12-22.

²¹⁷⁸ Schmidtke, "Helli, Hasan b. Yusof b. Motahhar", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, New York, 2004, XII, 165.

²¹⁷⁹ Hillî'nin Olcaytu Hân ile olan ilişkisi ve İlhanlı sarayındaki rolüne ilişkin bk. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I, 285-287; Gıyâseddin Hândmîr, *Târîhu Habîbi's-siyer fî ahhârî efrâdi beşer*, nşr. Celâleddin Humâî, Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyam, 1983/1362, III, 197; Abdullah Efendi, *Riyazü'l-ulemâ*, I, 361; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 279-28; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 23-32; a.mlf., "Helli", s. 165; Hillî, *Minâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, neşredeninin girişi, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Kum, 1416, s. 48-58; Olcaytu'nun Şîiliğe geçişi hakkında bk. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, İstanbul: Ötüken, 2010, s. 164-189.

²¹⁸⁰ Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 281-282; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 29-30.

²¹⁸¹ İbn Hâcer, *Lisânü'l-mizân*, II, 317-318; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 282; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 9, 34; Öz, "Hillî", XVIII, 37.

fi'l-ma'kûl ve'l-menkûl)";²¹⁸² Safedî ise "imâm, allâme, Şiîler'in âlimi ve fakihi, kelâm ve aklî ilimlerde imâm" olarak tavsif etmiştir.²¹⁸³ Son derece velûd bir müellif olan ve başta fıkıh olmak üzere aklî ve naklî ilimlerin değişik dallarında yüz yirminin üzerinde eser²¹⁸⁴ telif eden Allâme'nin fıkıh usulüyle ilgili yedi eseri vardır. Bunlar, *Gâyetü'l-vüsûl ve îzâhu's-subul*, *Münteha'l-vüsûl ilâ ilmeyi'l-keîlâm ve'l-usûl*, *Mebâdi'ü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, *Tehzîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, *Nehcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* ve *en-Nüketü'l-bedî'a fî tahrîri'z-Zerî'a* adlı eserlerden oluşmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in *el-el-Muhtasar*'ı üzerine yapılmış orta hacimli bir şerh olan *Gâyetü'l-vüsûl*, fıkıh usulü alanında yazdığı ilk eserdir.²¹⁸⁵ Müellif kitabının adını dîbâcesinde *Gâyetü'l-vüsûl ve îzâhü'l-sübül fî şerhi Muhtasari Münteha's-sûl ve'l-emel* olarak adlandırır.²¹⁸⁶ Hillî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının yanı sıra onun gramerle ilgili eserleri üzerine de bazı çalışmalar yapmıştır.²¹⁸⁷ *Gâyetü'l-vüsûl* gibi orta hacimli bir eser olan *Münteha'l-vüsûl*'de kelâm ve fıkıh usulünü özetlemiştir. *Münteha'l-vüsûl*'ün kelâmıla ilgili olan ilk bölümünü 16 Cemâziyelevvel 687 (18 Haziran 1288) yılında tamamlamış, fıkıh usulüyle ilgili kısmını da muhtemelen bu tarihte veya kısa bir süre sonra yazmıştır.²¹⁸⁸ *Münteha'l-vüsûl*'ün fıkıh usulüyle ilgili kısmı muhtasar bir usul eseri boyutunda olup bir mukaddime ve kâideler şeklinde tertip edilmiştir.²¹⁸⁹ Öğrencisi Takıyyüddin İbrâhim b. Muhammed el-Basrî'nin isteği üzerine kaleme aldığı²¹⁹⁰ *Mebâdi'ü'l-vüsûl*, son derece muhtasar bir usul eseri olup bu eserde Hillî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ile özellikle Râzî'nin *el-Mahsûl*'ündeki tertibi örnek almış görünmektedir. Tıpkı Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü gibi²¹⁹¹ on iki ana bölümden (*fâsil*) meydana gelen *Minhâcü'l-vüsûl*, lugât, ahkâm, emir-nehî, umum-husus, mücmel-mübeyyen, ef'âl, nesih, icmâ, haber, kıyas, tercih, içtihat ve tâbî konular şeklinde

²¹⁸² Takıyyüddin Hasan el-Hillî, *Kitâbü'r-ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Necef: Menşûrâtü'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1972/1392, s. 78.

²¹⁸³ Safedî, *el-Vâfi*, XIII, 54-55.

²¹⁸⁴ Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hillî, *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*, s. 45-48; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 51-58, 147-149; Abdülazîz Cevâd er-Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, Kum, 1416/1995, s. 25-263; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 41-98; a.mlf., "Helli", s. 165-168.

²¹⁸⁵ *Gâyetü'l-vüsûl*'ün girişindeki ifadele göre usulde ilk önce bu şerhini yazmıştır (bk. Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl ve îzâhu's-sübül fî şerhi Muhtasari Münteha's-sûl ve'l-emel*, thk. A. Merdânî Pur, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430/2009, I, 38).

²¹⁸⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 39.

²¹⁸⁷ Hillî, İbnü'l-Hâcib'e nispet edilen *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezûliyye*'yi *Keşfü'l-maknûn min kitâbi'l-maknûn* adıyla ihtisar etmiş (Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 47; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 70), *Şerhu'l-Kâfiye*'yi (Schmidtke, Hillî'nin *Şerhü'l-Kâfiye* olarak kaydettiği bu eserin Radî el-Esterâbâdî'nin *Kâfiye* şerhi olduğunu belirtmektedir (bk. Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 47; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 70) *Bastü'l-Kâfiye* adıyla özetlemiş, ayrıca İsbâ b. Abdülazîz Cezûlî'nin *el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye*'si ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini gerekli gördüğü yerlerde bazı örnekler ilave etmek suretiyle *el-Makâsîdü'l-vâfiye bi-fevâidi'l-Kânûn ve'l-Kâfiye* adıyla bir araya getirmiştir (Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 47; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148).

²¹⁸⁸ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148; Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 46; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma*, s. 49, 66, 94.

²¹⁸⁹ Eserin yazma bir nüshası için bk. Hillî, *Münteha'l-vüsûl ilâ ilmeyi'l-keîlâm ve'l-usûl*, Tahran, Meclis-i Şûrâ-yi Millî Kütüphanesi, nr. 13567/1, vr. 1b-76b, tr. 1013.

²¹⁹⁰ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148; Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 46; Âga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a*, Beyrut, 1403/1983, XIX, 43-44; Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Alî el-Bakkâl, Kum: Mektebü'l-i'lâmi'l-islâmî, 1984/1404, s. 16, 35.

²¹⁹¹ Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, bilgi teorisi ve hüküm konusunun ele alındığı mukaddimeler kısmının haricinde, on iki ana bölümden oluşur.

düzenlenmiştir. Bununla birlikte, eserin tertip yönünden kimi yerde *el-Mahsûl*'den farklılaştığı ve İbnü'l-Hâcib'in eserine yaklaştığı, ayrıca hocası Muhakkık el-Hillî'nin *Me'âricü'l-usûl*'ünden de çokça istifade ettiği²¹⁹² gözlenir. Örneğin Râzî, bilgi teorisi ile hüküm bahsini mukkadime kısmında ele alırken Hillî hüküm bahsini, Râzî'den farklı olarak, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ında olduğu gibi lugât bahsinin ardından ikinci ana başlık olarak ele almıştır. Bundan başka Râzî'nin en son da ayrı ana başlık olarak incelediği ihtilaflı delilleri, içtihat başlığının alt konusu olarak işlemiştir. Bu ve benzeri farklılıklara rağmen geneli itibariyle *Mebâdi'ü'l-vüsûl*'ün gerek bölüm başlıkları gerekse konuların sıralanışı bakımından *el-Mu'temed*, *el-Mahsûl* ve *Me'âricü'l-usûl*'ü izlediği söylenebilir. 697 (1298) yılından önce tamamlandığı anlaşılan²¹⁹³ bu eser, müellif daha hayattayken öğrencileri tarafından şerh çalışmalarına konu edinmeye başlamıştır

Hillî'nin fıkıh usulüyle ilgili eserleri arasında en kapsamlı olanı, oğlu Fahreddin Muhammed'in isteği üzerine yazmaya başladığı ve 8 Ramazan 704 (4 Nisan 1305) yılında dört cilt olarak tamamladığı *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*'dür.²¹⁹⁴ Diğer usul eserlerine nazaran oldukça hacimli ve câmi bir eser olan *Nihâyetü'l-vüsûl*'ün önemi müellifin, konuları ayrıntılı olarak işlemesi ve ele aldığı meselelerle ilgili kendi görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koymasında yatar. Hillî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'deki temel gâyesi, eserin girişinde belirttiği üzere, bu ilimde muhtasar ve geniş hacimli bazı eserler yazdıktan sonra, önceki ulemanın (*mütekaddimîn*) söylediklerini kapsayıcı ve sonraki ulemanın (*müteahhirîn*) ortaya çıkardığı muhassalanı muhtevî olan, ayrıca kendinden önceki kitaplarda yer almayan değerli bazı ilâveler eklediği bir kitap inşa etme girişiminde bulunmasıdır.²¹⁹⁵ Hillî, bu eserini on üç ana başık olarak düzenlemiştir. Eserin konu tasnifi bakımından Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ile Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün yanı sıra Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden de yararlanıldığı, ancak kaynaklarının bunlarla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır.

Hillî'nin *Nihâyetü'l-vüsûl*'den sonra yine oğlu Muhammed'in isteği üzerine kaleme aldığı *Tehzîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, sonraki dönemde oldukça popüler olan ve üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılan²¹⁹⁶ usul konularının özet olarak işlendiği küçük hacimli bir kitaptır. *Tehzîbü'l-vüsûl*'ün sonunda burada ele aldığı konuların *Nihâyetü'l-vüsûl*'de ayrıntılı olarak işlendiğini ifade

²¹⁹² Bu eserin Muhakkık el-Hillî'nin eseriyle olan irtibatına dair bk. "Introduction", Allâme el-Hillî, *The Foundations of Jurisprudence: an introduction to Imâmî Shî'î Legal Theory*, ed. and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi, Leiden: Brill, 2016, s. 12-14.

²¹⁹³ Eserin günümüze ulaşan pekçok nüshası tespit edilmiş olup bunlar içerisinde en erken tarihli olanı, Hillî'nin öğrencisi Hârûn b. Hasan b. Âlî et-Taberî tarafından 21 Şaban 700 (1 Mayıs 1301) tarihinde Hille'de beyaza çekilen Kum Âyetullah Mar'aşî Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 49) nüshadır. (Eserin nüshaları için bk. Abdülazîz Cevâd er-Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, Kum, 1416/1995, s. 169-173; Hillî, *The Foundations of Jurisprudence*, s. 14, 236, 239-41). Bununla birlikte *Mebâdi'ü'l-vüsûl* üzerine daha Hillî hayattayken şerh yazan öğrencisi Rükneddin Muhammed b. Muhammed el-Cürçânî'nin bu şerhini 19 Şevvâl 697 (30 Temmuz 1298) senesinde tamamlaması (Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, XVI, 10) bu eserin bu tarihten önce yazıldığını göstermektedir.

²¹⁹⁴ Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdırî, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425, I, 56; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148; Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 209-211.

²¹⁹⁵ Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 62.

²¹⁹⁶ Eser üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin bir listesi için bk. Hillî, *Tehzîbü'l-vüsûl*, neşreden giriş, s. 19-21.

ederek *Nihâye*'ye atıfta bulunması²¹⁹⁷ *Tehzîb*'in sonraki dönem eserlerinden biri olduğunu gösterir. Eser *Nihâye*'nin muhtasarı mahiyetindedir.²¹⁹⁸ Hillî, hem *Hülâsatü'l-ekvâl*'da hem de öğrencisi Mühennâ b. Sinân'a verdiği icâzatnâmede ismine yer verdiği²¹⁹⁹ *Nehcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinin “şer'î hakikatler” bahsinde de *Nihâye*'ye atıfta bulunur.²²⁰⁰ Bu durum, Hillî'nin *Nehcü'l-vüsûl*'ü ya *Nihâye*'yi yazmaya başladıktan bir süre sonra yazmaya başladığını, ancak ondan önce bitirdiğini ya da *Nihâye*'yi bitirdikten sonra yazdığını göstermektedir.²²⁰¹ Hillî'nin *Hülâsatü'l-ekvâl*'da ismini zikrettiği *en-Nüketü'l-bedî'a fî tahrîri'z-Zerî'a* ise Şerîf el-Murtazâ'nın *ez-Zerî'a fî ilmi usûli's-şerî'a*'sı üzerine yapılan bir çalışma olmalıdır.²²⁰² Bazı kaynaklarda Hillî'nin, fıkıh usulü alanında yukarıda adı geçenler dışında Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-Udde fî usûli'l-fikh*'ı ile hocası Muhakkık el-Hillî'nin *Me'âricü'l-usûl*'ü üzerine birer ta'lika yazdığı da kaydedilmektedir.²²⁰³

Allâme Hillî, Şîî fıkının sadece usul alanının değil, aynı zamanda fûrû alanının da gelişmesinde önemli katkılar sunmuştur. O, Şîa fıkıyla ilgili ondan fazla eser telif ederek Şîî fûrû-i fıkıh birikimine büyük bir katkıda bulunmuştur. Bu alanda telif ettiği ilk eser olan *Münteha'l-matlab fî tahkîki'l-mezheb*²²⁰⁴ başta olmak üzere *Muhtelefü's-Şîa* ve *Tezkiretü'l-fukahâ* onun fıkha dair günümüze ulaşan büyük hacimli bazı eserleridir. Oğlu Muhammed'in isteği üzerine kaleme aldığı orta hacimli bir eser olan *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Hillî'nin İmâmiyye fıkına dair diğer önemli bir eseri olup çok sayıda şerh ve hâşiyeye konu olmuştur. Allâme Hillî, fikhî bilgisinin genişliği ve bu alana sunduğu katkılardan ötürü VIII. (XIV.) yüzyılın en büyük İmâmî fakihi olarak kabul edilir. Öyle ki kimi araştırmacılar tarafından müteahhirin dönemi Şîî fıkının, Allâme ile başladığı iddia edilmektedir.²²⁰⁵

²¹⁹⁷ Hillî, *Tehzîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Radavî el-Keşmîrî, London: Müessesetü'l-İmâm Alî, 2001/1421, s. 44, 299.

²¹⁹⁸ İmâmiyye içinde Ahbâriyye ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), *el-Fevâ'idü'l-medeniyye* adlı eserinde Hillî şârihi Cemâleddin Muhammed el-Esterâbâdî'nin *Tehzîbü'l-vüsûl* şerhinden naklen Hillî'nin *Tehzîb*'inin İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının bir muhtasarı olduğunu aktarmaktadır (bk. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-Medeniyye*, thk. Şeyh Rahmetî el-Erâkî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424, s. 535; ayrıca bk. Abdullah Efendi, *Riyazü'l-ulemâ*, I, 380). Fakat bu doğru değildir. Zira *Tehzîbü'l-vüsûl* İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının değil, müellifin bizzat kendi ifadesiyle sabit olduğu üzere kendi eseri *Nihâye*'nin muhtasarıdır (bk. Hillî, *Tehzîbü'l-vüsûl*, neşredeninin girişi, s. 18). Nitekim eserin konu tertibinde de müellif kendi eseri *Nihâye*'yi örnek almıştır.

Esterâbâdî'nin ifadesi şöyledir:

“ولفانل أن يقول: قد اشتهر بين العلماء أن تهذيب العلامة الحلي مختصر من المختصر الحاجبي، وهو مختصر من المنتهى الحاجبي، وهو مختصر من إحكام الأمدي، وهو مختصر من محصول الفخر الرازي، وهو مختصر من معتمد أبي الحسن البصري.”

²¹⁹⁹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 148; Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 48.

²²⁰⁰ Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, neşredeninin girişi, I, 55.

²²⁰¹ Eserin hicri 707 tarihinde yazıldığı söylenen bir nüshası için bk. Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 217.

²²⁰² Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 46; Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 67.

²²⁰³ Nûrullâh el-Hüseyînî el-Mar'aşî et-Tüsterî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*, nşr. Ayetullah es-Seyyid Şehabeddin en-Necefi, Kum: Mektebe Ayetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1986, I, 53.

²²⁰⁴ Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 62.

²²⁰⁵ Sachedina, *The Just Ruler*, s. 15-16.

2. *Gâyetü'l-vüsûl ve İzâhu's-subul*

Gâyetü'l-vüsûl'ün yazılış tarihi konusunda mahtut nüshalarında ve bunları esas alan sonraki bazı kaynaklarda iki farklı tarih ileri sürülmüştür. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere *Gâyetü'l-vüsûl*, Hillî'nin fıkıh usulü alanında telif ettiği ilk eserdir. Müellif, eserin girişinde aklî konulara dair *el-Esrârü'l-hafîyye* ile *Menâhicü'l-yakîn*'i yazdıktan sonra fıkıh usulü alanına yöneldiğini ve bu kitabını yazdığını belirtir.²²⁰⁶ Bu ifade Hillî'nin bu eserden önce yazılmış bir fıkıh usulü eserinin bulunmadığını gösterir. Hillî, kelâma dair erken dönem çalışmalarından olan *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*'i 6 Rebîulâhîr 680 (25 Haziran 1281) tarihinde otuz iki yaşında iken telif etmiştir.²²⁰⁷ İlk felsefî eseri olan *Esrârü'l-hafîyye*'nin ise ne zaman yazıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, müellifin hem *Menâhicü'l-yakîn*'de hem de Rebîulâhîr 679 (Temmuz-Ağustos 1280) yılında tamamladığı *eş-Şemsiyye* şerhi *el-Kavâ'idü'l-celiyye* adlı mantık eserinde bu eserine atıfta bulunmuş olması,²²⁰⁸ *Esrârü'l-hafîyye*'nin bu tarihlerden önce kaleme alınmış olduğunu gösterir. Dolayısıyla Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü *Menâhicü'l-yakîn*'in tamamlandığı 680'den (1281) sonra yazmaya başlamış olması gerekir. Ancak bu eserin, 5 Receb 691 (22 Haziran 1292) tarihinde Hille'de Hasan b. Hüseyin b. Ahmed b. Matlûb tarafından müellif nüshasından istinsah edilen ve Tahran'da Fahreddin en-Nasîrî Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının son sayfasında kaydedilen bir derkenar notunda eserin yazımının 679 (1281) yılında tamamlandığı bilgisi yer almaktadır.²²⁰⁹ Eserin 714 yılının Rebîulâhîr ayının sonlarında (Ağustos 1314) Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed et-Taberî tarafından Sultâniye'de yazılan aslı Yezd'deki Vezîrî Kütüphanesi'nde (nr. 1955, vr. 229) ve bu nüshadan alınan mikrofilmi de Meşhed'de Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma nüshasında da aynı durum geçerlidir. Söz konusu nüshanın ferağ kaydında eserin müsvette halinin müellifi tarafından 8 Ramazan 679 (1 Ocak 1281) tarihinde tamamlandığı söylenmektedir.²²¹⁰ Öte yandan eserin Meşhed'de Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde mikrofilmi bulunan ve üzerinde Şeyh Muhammed Semâvî'nin (ö. 1370/1950) temellük kaydı yer alan müellifi meçhul bir nüshasının ferağ kaydında yazılış tarihi olarak 22 Receb 697 (5 Mayıs 1298) yılı kaydedilmiştir.²²¹¹ Yine eserin Necef İmâmü'l-Hakîmi'l-Âmme Kütüphanesi 180 numaralı başka bir nüshasının ferağ kaydında da nüshanın yazılış tarihinin 22 Receb 697 yılında tamamlandığı

²²⁰⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 38.

²²⁰⁷ Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 47-48; a.mlf., "Helli", s. 165; Hillî, *Minâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, s. 59, 62, 377-378.

²²⁰⁸ Buna ilâve olarak Hillî, *Esrârü'l-hafîyye*'yi ünlü İlhanlı veziri Şemseddin el-Cüveynî'nin oğlu Hârûn b. Şemseddin el-Cüveynî'ye (ö. 685/1286) ithaf etmiş olması (bk. Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, II, 45) da bu eserin Hârûn b. Şemseddin'in öldürüldüğü 685 (1286) yılından önce kaleme alınmış olmasını gerektirir. Bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 56, 61.

²²⁰⁹ Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 134.

²²¹⁰ Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 134. Hilî, *Gâyetü'l-vüsûl* (Ca'fer es-Sübhânî'nin girişi), I, 30, II, 619. Ayrıca *el-Fihrisü's-şâmil*'deki kayda göre eserin Tahran Üniversitesi Merkezi Kütüphanesi'nde bulunan diğer bir yazma nüshası da 694 (1294) tarihinde yazılmıştır (bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, VI, 386).

²²¹¹ Hilî, *Gâyetü'l-vüsûl* (Ca'fer es-Sübhânî'nin girişi), I, 29-30, II, 618-619.

söylenmektedir.²²¹² Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Semâvî nüshasındaki ferağ kaydını esas alarak Hillî'nin bu eserini 22 Receb 697 (25 Nisan 1298) tarihinde tamamladığını söyler.²²¹³ Sabina Schmidtke de eserin telif tarihi olarak bu tarihi esas alır.²²¹⁴ Benzer şekilde eserin Â. Merdânî Pûr tarafından yapılan tahkikli neşri üzerine yazdığı giriş yazısında Âyetullah el-Uzmâ Ca'fer es-Sübhânî de söz konusu nüshaya dayanarak eserin 697 yılında telif edildiğini ileri sürer. Ona göre Semâvî nüshasının sonunda yer alan ferağ kaydı müstensih değil müellife aittir, dolayısıyla söz konusu tarih istinsah tarihini değil eserin kaleme alınma tarihini gösterir. Nitekim nüshada müstensih isminin bulunmaması da bunu destekler. İddiasını desteklemek üzere söz konusu nüsha üzerinde temellük kaydı bulunan Muhammed Semâvî'nin yazma nüshalar konusundaki uzmanlığına başvuran Sübhânî, bu nüshanın müellif nüshası ya da müellifin doğrudan imlâ ettirdiği bir nüsha olduğunu iddia eder. O, Vezîrî Kütüphanesi'ndeki nüshada yer alan ferağ kaydının, Semâvî nüshasının aksine, müstensih tarafından yazıldığını, bu sebeple yazılışı birbirine benzeyen nüshadaki rakamın yetmiş yerine doksan olabileceğini belirtir. Zira yazılışı benzer kelimelerin birbiriyle karıştırılması yazma nüshalarda çokça karşılaşılan bir durumdur. Sübhânî'ye göre Hillî'nin mukaddimede bu eserini 6 Rebûlâhîr 680'de tamamlandığı bilinen kelâm eseri *Menâhicü'l-yakîn*'den sonra yazmaya başladığını söylemesi de *Gâyetü'l-vüsûl*'ün bu tarihten sonra telif edildiğini gösterir. Ayrıca Hillî'nin eserde usul konularına olan derinlikli vukufiyeti de bu kitabını gençliğinin baharında değil, yetkinlik döneminde yazmış olmasıyla uyum içerisindedir. Zira eserin yazılış tarihi 679 yılı kabul edilirse Hillî bu zaman otuz bir, 697 yılı kabul edilirse en az elli bir yaşında olmuş olur.²²¹⁵ Eserin telif tarihi hakkında varılan bu sonuç kanaatimizce yeterince sağlam ve ikna edici değildir. Zira eserin Hille'de çoğaltılan 691 tarihli Fahreddin en-Nasîrî Kütüphanesi'ndeki nüshası başta olmak üzere yukarıda zikredilen diğer nüshalar bu iddiayı geçersiz kıldığı gibi, tıpkı bahsi geçen kelâm, felsefe ve mantık eserlerinde olduğu gibi Hillî'nin bu eserini de ilim hayatının nispeten erken sayılabilecek bir döneminde yazmış olması ihtimal dışında değildir. Zira bir ulema ailesinden gelen Hillî'nin, erken yaşlardan itibaren babasının, dayısının ve pek çok âlimin birikiminden faydalanarak iyi bir tahsil gördüğü ve genç yaşta çeşitli ilimlerde yetkin bir seviyeye ulaştığı bilinmektedir. Ayrıca eserin girişinde daha önce kaleme aldığı kelâm ve felsefe eserlerine atıfta bulunmuş olması, müellifin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü, otuz yaşları gibi genç sayılabilecek bir dönemde olsa bile ilim hayatı bakımından belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra yazdığını göstermektedir. Ayrıyeten *Gâyetü'l-vüsûl*'den sonra kaleme aldığı usul eserlerinden *Muntehe'l-vüsûl*'ün 687'de, *Mebâdi'ü'l-vüsûl*'ün ise 697 yılı veya daha öncesinde tamamlanmış olması bu eserin söz konusu tarihten önce kaleme alınmış olduğunu desteklemektedir.²²¹⁶ Bütün bunlara ilave olarak 699 (1300) yılında Kahire'de vefat eden el-

²²¹² Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 134

²²¹³ Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi ş-Şî'a*, , XVI, 24-25.

²²¹⁴ Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 66; a.mlf., "Helli", XII, 167.

²²¹⁵ Ca'fer es-Sübhânî, "el-Mukaddime", Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl* içinde, I, 29-31.

²²¹⁶ Hillî, Rebûlâhîr 693 (Mart 1294) yılında telif ettiği biyografik nitelik taşıyan *Hülâsatü'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl* adlı eserinde, o zamana kadar yazdığı eserlerinin bir listesine de yer verir. Her ne kadar pek çoğu henüz tamamlanmış olmasa

Muhtasar'ın erken dönem şârihlerinden İmâmüddin Ömer b. Abdurrahman el-Kazvî'nin²²¹⁷ daha önce yazdığı anlaşılan şerhinde Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ünü ana kaynak olarak kullanması²²¹⁸ da bu eserin erken bir tarihte yazılmış olduğunu destekler mahiyettedir. Dolayısıyla bu veriler ışığında *Gâyetü'l-vüsûl*'ün 697 yılında yazıldığı iddiası zayıf durmaktadır. Bu durumda Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü 8 Ramazan 679'da (1 Ocak 1281) Hille veya Bağdat'ta bulunduğu dönemde tamamladığı söylenebilir de bu tarih de kesin değildir. Zira müellifin gerek eserin girişinde daha önce *el-Esrârü'l-hafîyye* ve *Menâhîcü'l-yakîn*'i imlâ ettikten sonra bu kitabı yazmaya başladığını belirtmesi gerekse içeriğinde birçok kez bunlara atıfta bulunması²²¹⁹ 679 tarihini de sorunlu kılmaktadır. Bu durum, müellifin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü bu ikisinden, özellikle de *Menâhîcü'l-yakîn*'den sonra yazmaya başladığı, ancak ondan önce bitirdiği ya da bu eseri müsvedde olarak önce bitirdiği, ancak daha sonra beyaza çektiği veyahut kitabın müsvedde olarak 679'daki yazım tarihinden sonra beyaza çekilirken metne diğer eserlerine atıflar gibi küçük bazı ilâveler yapıldığı gibi bir dizi ihtimalleri akla getirmektedir. Bu bizde Hillî'nin aynı anda birden fazla eseri kaleme aldığı şeklinde bir kanaat oluşturursa da, bu ihtimaller kesin olmayıp hâlâ birer varsayım olarak kalmaktadır. Ezher Üniversitesi'nde birkaç tez çalışmasında tahkik edilen eser, ilk defa Â. Merdânî Pûr en-Nu'mânî tarafından iki nüshaya²²²⁰ dayanılarak iki cilt halinde yayınlanmıştır (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430/2009).²²²¹

2.1. Eserin Muhtevası, Konu Tertibi ve Kaynakları

Hillî, şerhinde konu tertibi ve içerik bakımından *el-Muhtasar*'a tamamıyla sadık kalmıştır.²²²² Şerhin başında metnin konu tertibi ve muhtevası hakkında bilgi veren Hillî'ye göre, fıkıh usulüyle ilgili fikir yürütmek, aynı zamanda şer'î hükümlerin yolları ve onların istidlâl keyfiyetine dair fikir yürütmek anlamına gelir. Şer'î hükümler müctehid için gerekli olduğu gibi

da, müellif, bu listede *Gâyetü'l-vüsûl*'ün de aralarında bulunduğu toplamda altmış dört kitabının ismini zikreder. (Hillî, *Ricâlü'l-Allâme*, s. 45-48). Ne var ki müellifin sonraki tarihlerde yazdığı birçok kitabının da bu listede yer alması, söz konusu listeye sonradan bazı eklemelerin yapıldığını göstermektedir (bazı örnekler için bk. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, s. 41-42, 52).

²²¹⁷ Safedî, *A'yânu'l-asr*, III, 633-634, IV, 493; a.mlf., *el-Vâfi*, XXII, 310-311; İsnevi, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, II, 166-167.

²²¹⁸ Kazvîni, şerhinin giriş kısmında kendisine ulaşan *Muhtasar* şerhleri arasında Kutbüddin Şîrâzî şerhinden sonra ikinci sırada Hillî şerhini zikretmektedir. Bk. Kazvîni, *Şerhu'l-Muhtasarı İbnî'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 1b-2b.

²²¹⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 38, 89, 94, 97, 126, 191, 220, 230, 295, 418-419.

²²²⁰ Eserin ikinci cildinin tahkikinde üçüncü bir nüshadan da istifade edilmiştir.

²²²¹ Esere çevrimiçi ulaşım için bk. (<http://imamsadeq.org/fa/index/book?bookID=360&page=1#7>)

²²²² Her ne kadar Hillî şerhinde “beyân” konusunu *Muhtasar*'ın Nezârî Hamâdî baskısındaki konu tertibinden farklı olarak “mücmel” konusuna takdim etmiş gözükse (bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 191-214; krş., İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 864-882) de, bu durum, Hillî'nin konu tertibi üzerindeki tasarrufundan ziyade *Muhtasar*'ın nüsha farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü metnin kimi nüshalarında beyan konusu mücmel konusundan önce gelmektedir. Öte yandan şerhinde “beyan” konusunu “mücmel”den sonra ele alan şârih Tüsterî beyan bahsinin başında şöyle demektedir: “Bu fasıl bazı nüshalarda “mücmel”den önce gelmektedir. Ancak tertibin bizim zikrettiğimiz gibi olduğu açıktır. Çünkü müellif “mübeyyen”i mücmelin nakîzi olarak tanımlamıştır ki bu da mücmelin önce geldiğini gösteren bir karinedir (Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1151). Sübkî'nin aktardığına göre İbnü'l-Hâcib mücmel konusunu beyân konusuna tehir etmiş, ancak daha sonra kendi el yazısıyla bir not düşerek mücmel konusunun beyân konusundan önce gelmesi gerektiğini ifade etmiştir (bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 864, dn. 1; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 378).

müctehid dışındakiler için de gereklidir. Bu iki gruptan her birinin, mükellef olduğu hükümleri elde etmesinin kendine özgü bir yolu vardır. Müctehid birisi bu hükümleri *ictihad* ederek, müctehid dışındakiler ise fetva isteyerek (*istiftâ*) elde ederler. İctihat akli delillerle yapılabildiği gibi sem'î delillerle de yapılabilir. Akli deliller musannif nazarında şer'î hükümleri bilmeye delâlet etmediğinden, bu ilimde sadece *sem'î deliller* üzerinde fikir yürütmek icab etmiştir. Diğer taraftan sem'î delillerin her zaman birbiriyle teâruz etme ihtimali bulunduğundan, ayrıca *tercih* konusunda da incelemede bulunmak gerekir. *Mebâdî* konusunda gelince, bu konuda inceleme yapmak her ilmin kendileri üzerine dayandığı birtakım temel prensiplerinin (*mebâdî*) bulunması gerektiği anlayışından dolayı gereklidir. Hillî'ye göre her ilmin mebâdîi, ya tasavvurlar ya da tasdiklerdir. Tasavvurlar, tanımlardır. Bunlar da ya ilmin mevzuunun ya ilmin mevzuunun cüz'lerinin ya mevzuun cüz'lerinin veyahut da mevzuun zâtî arazlarının tanımlarıdır. Tasdikler ise ilmin kendileri üzerine bina olduğu mukaddimelerdir ve bunlar genelde başka ilimde açıklanırlar. Fıkıh usulünün diğer ilimlerden istimdadıyla kastedilen de budur.²²²³ Buradaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere *Gâyetü'l-vüsûl*, *el-Muhtasar*'ın konu tertibine paralel biçimde bir mukaddime ile dört ana bölümden meydana gelmekte²²²⁴ ve oradaki konuların tamamını kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle Hillî, ana metinde bulunmayan bir konuya eserinde yer vermediği gibi İbnü'l-Hâcib'in değindiği bir konuyu da atlamamıştır. Konu başlıkları açısından esere bakıldığında ise şerhde sistematik bir başlıklandırma yapılmadığı, hatta neredeyse eserde hiç başlıklandırma kullanılmadığı görülmektedir.

el-Muhtasar'ın pek çok şârihi gibi Hillî de kaynakları hakkında bizlere doyurucu bilgiler sunmaz. O, eserde kendi kitapları dışında neredeyse hiçbir kitabın ismini zikretmez.²²²⁵ Yararlandığı kaynakların adlarını zikretmemesi, hangi kitapları kaynak olarak kullandığını tespit etmeyi zorlaştırsa da, onun kaynak kullanımının genel olarak sınırlı olduğu söylenebilir. Kaynaklarının sınırlı oluşu, Hillî'nin teknik olarak kaynaklara erişim imkânının bulunmamasından ziyade, müellifin genel metodolojik yaklaşımı, şerhteki amacı ve eserin hacmi gibi başka gerekçelerden kaynaklanmış olmalıdır.²²²⁶ Bununla birlikte, *el-Muhtasar*'ın *el-İhkâm* ile olan sıkı ilişkisinden dolayı Hillî'nin başlıca kaynaklarından birinin Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı olduğu söylenebilir. *Gâyetü'l-vüsûl*'de Âmidî'nin adı geçmese de, kullandığı ifadelerden Hillî'nin *el-İhkâm*'ı kaynak olarak kullandığı, birçok yerde meseleleri Âmidî'nin ifadelerinden yararlanarak açıkladığı görülür.²²²⁷ Yine eserin önemli kaynaklarından birinin şerhte kendisine en sık atfı yapılan isimlerden olan Ebü'l-Hüseyin el-

²²²³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 41-43.

²²²⁴ Hillî, diğer usul eserlerinde *Muhtasar*'ın konu tertibinden istifade etmekle birlikte, bu tasnifi aynen devam ettirmemiş, farklı bir konu tertibi benimsemiştir.

²²²⁵ “Sâhibü's-Sihâh” diyerek ünlü dilci Cevherî'ye yönelik yaptığı bir atf için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 146.

²²²⁶ İcî'nin *Muhtasar* şerhiyle ilgili daha önce yapılmış benzer bir değerlendirme için bk. Başoğlu, “Adudüddin el-İcî'nin Şerhu'l-Muhtasar'ı”, s. 434.

²²²⁷ Bazı örnekler için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 151-154, 171, 181-182, II, 150-51, 228, 249-250, 273-274, 356-357, 502; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 46-49, 56, II, 379-80, III, 28, 88-89, 115, 247, IV, 128.

Basrî'ye ait *el-Mu'temed* olduğu anlaşılır.²²²⁸ Bunun dışında Kâdî Abdülcebbar,²²²⁹ Kâdî Bâkılânî,²²³⁰ İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî,²²³¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî,²²³² Gazzâlî,²²³³ Fahreddin er-Râzî²²³⁴ şerhte isimleri açıkça anılan bazı usulcülerdir. Eserde bazı dilcilerin yanı sıra İsâ b. Ebân, Kerhî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi Hanefî fakihlerin isimlerine de rastlanır.²²³⁵ Ancak yapılan karşılaştırmalarda söz konusu isimlere, aynı konularda çoğu defa *el-Muhtasar*'da da atıf yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Hillî'nin söz konusu atıfları büyük oranda *el-Muhtasar* ve *el-İhkâm* gibi eserlerden naklettiğini söylememiz mümkündür. Yine şerhte çeşitli yerlerde “usulcülerden bazısı”,²²³⁶ “muhakkik ulemâ”,²²³⁷ “müteahhirinden bazısı/biri”,²²³⁸ “Eş'arîler'den bazısı/biri”²²³⁹ ve benzeri ifadelerle yapılan müphem atıflara kaynaklık eden eserin kimi yerde Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı olduğu anlaşılmakla birlikte, Hillî'nin bu eser dışında başka bazı kaynaklardan da yararlandığı açıktır. Ayrıca onun kendinden önce *el-Muhtasar*'a şerh yazan Şîrâzî'nin şerhini görmüş olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim *Gâyetü'l-vüsûl*'ün çeşitli bölümlerinde görülen ifadeler Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı ile büyük benzerlik gösterir.²²⁴⁰

Hillî bunlara ilâve olarak eserinin çeşitli yerlerinde Şîa-İmâmiyye'nin²²⁴¹ ve bu mezhebe mensup İbn Cüneyd,²²⁴² Şerif el-Murtazâ²²⁴³ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî²²⁴⁴ gibi fakih ve usulcülerin görüşlerine atıf yapar. Benzer şekilde o, bu çevreye ait görüşlere atıf yaparken de hiçbir kitap ismi zikretmemiştir. Şîi görüşlere yönelik bu atıflar için hangi usul kitaplarını kullandığı açık olmasa da, onun şerhinde Şerif el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve hocası Muhakkık el-Hillî'nin usul eserlerine müracaat etmiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Hillî'nin bu şerhi, kimi meselelerde Şîi fıkıh usulünün yaklaşımını göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

²²²⁸ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 141, 152, 253, 413, 445, 501, II, 13, 177, 196, 215, 275, 311, 336-339, 365, 370, 437. Allâme Hillî'nin kelâmî konularda Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin bazı görüşlerinin etkisinde kaldığı ve birçok meselede onunla aynı görüşleri benimsediği belirtilmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Sabine Schmidtke, “Al-Allâme al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology”, *Spektrum Iran*, vol. 7 iii (1994), pp. 10-35.

²²²⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 542 II, 177, 206, 275, 311, 316, 336, 553.

²²³⁰ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 312, 517, II, 166, 192, 212, 274, 310, 348, 383.

²²³¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 272, 360, 517, II, 284, 384.

²²³² Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 468.

²²³³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 162, 235, 280, 289, 316, 419, 542, II, 227, 280, 285, 343.

²²³⁴ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 54, II, 23.

²²³⁵ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 146, 165-166, 253-54.

²²³⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 223, 299, 300, 338, 406.

²²³⁷ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 244, 256, 260, 264, 289, 304, 325, 354, 366, 367, 381, 384, II, 172, 216, 218, 469.

²²³⁸ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 236, 281, II, 257, 266, 349.

²²³⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 237, 422, II, 150, 371; Bir yerde “Eş'arîler'den bazısı/biri” ifadesiyle yapılan atfın Âmidî'ye yönelik olduğu anlaşılır. Bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 237; krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 132.

²²⁴⁰ Örneğin bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 60, 136-139, 237-238, 297-298; krş. Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 62, II, 136-139, 236-238, 324.

²²⁴¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 326, 374, 386, 402, 438, 521, II, 104, 218, 227, 345, 436, 520, 531.

²²⁴² Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 444.

²²⁴³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 263, 442, II, 14, 30, 36.

²²⁴⁴ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 388, 442, 461, 496, II, 13.

2.2. Şerhte İzlenen Yöntem

Hillî, şerhini *kâle-ekûlû* şeklinde yazmıştır. Buna göre önce “kâle” diyerek İbnü’l-Hâcib’in ifadelerini paragraflar şeklinde vermiş, daha sonra “ekûlû” ifadesiyle kendi cümlelerini serdetmiştir. Şerhte ana metni kesintisiz bir biçimde takip etmiş, metnin tamamını şerhetmiştir. Kimi yerde şerh etmek için seçtiği paragraflarda metnin ifadelerini açıkladıktan sonra, “musannif şu sözüyle buna işaret etmiştir” diyerek yaptığı izahların metindeki hangi ibarelere karşılık geldiğini göstermiştir.²²⁴⁵

İbn Kesîr, Hillî’nin bu şerhini “tarîk” olarak Âmidî’nin *el-İhkâm*’ı ile Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü tarzında yazdığını söylerse de²²⁴⁶ bundan ne kastettiği tamamen açık değildir. Bununla eserin yazım tarzını kastetmiş olabilir. Hillî’nin şerhinde yöntem açısından öne çıkan husus, daha ziyade meseleleri açıklamaya odaklanmasıdır. O, *Gâyetü’l-vüsûl*’ün girişinde *el-Muhtasar*’ın son derece değerli, fakat ihtisar yönünden neredeyse bilmecelelerden sayılacak kadar îcâz sınırına ulaşan bir eser olduğu gerekçesiyle ona bir şerh yazmaya karar verdiğini, bu şerhinde metnin derin anlamlarını açığa çıkaracağını, gizli taraflarını izah edip müşkillerini izhar edeceğini ve kapalı kalan zor kısımlarını ortaya koyacağını belirtmektedir.²²⁴⁷ Bu ifadeler şerhin ana hedefinin metnin anlaşılmasını sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Hillî, şerhinde *el-Muhtasar*’daki kapalı ifadeleri açmayı, ibarelerini çözüp onu açık ve anlaşılır kılmayı amaçlamakta ve böylece okuyucuların müellifin meramını anlamalarına yardımcı olmaktadır. Nitekim gerek eserin ismini tasvir için kullandığı *gâye*, *vüsûl* ve *izah* kelimeleri gerekse dîbâcesinde amaçlarını beyan sadedinde öne çıkardığı *keşf*, *izah*, *izhâr* *ibrâz*, *şerh* ve *tahlîl* sözcükleri şerhin bu açıklama, açığa çıkarma hedef ve amacına ulaşma hususiyetlerini yansıtır niteliktedir. Öte yandan İbn Hacer’in, Hillî’nin bu şerhinin “metnin lafızlarını çözmeye ve anlamlarını akla yaklaştırmada son derece hoş ve açıklayıcı bir şerh” olduğunu belirtmesi,²²⁴⁸ müellifin amacına ulaştığını gösteren bir tespit olarak değerlendirilebilir.

Konu tasnifinde olduğu gibi konuların sunumunda da İbnü’l-Hâcib’i izleyen Hillî, öncelikle tartışılan meseleyi ortaya koyar, ardından konuyla ilgili farklı görüşleri özetler ve meseleyi temellendirmek için getirilen delilleri açıklar. Meseleleri, bıkınlık verecek derecede uzatmadan ve konunun anlaşılmasına engel olacak şekilde fazlaca özetlemeden kolay anlaşılır bir dille anlatır. Orta hacimli bir şerh yazdığı için, geniş tahlillere ya da konuyla doğrudan bağlantısı olmayan hususlara dair bilgilere pek fazla değinmez. Şerhte, metnin Şirâzî, Sübkî ve Kirmânî şerhlerinde olduğu gibi uzun alıntılar ve çok fazla nakiller yapmaz; yer yer kendi mezhebinin görüşlerine yer verir. Şerh yöntemi olarak konuları uzun uzadıya açıklamadığı gibi İbnü’l-Hâcib’in *el-Muhtasar*’da ele almadığı ilâve konulara da yer vermez, genel olarak metnin sınırları çerçevesinde kalır ve konulara metinde

²²⁴⁵ Örneğin bk. Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 15, 319, 352.

²²⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, (Dârü hacr, 2003), XVIII, 271; ayrıca bk. Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1855.

²²⁴⁷ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 38.

²²⁴⁸ İbn Hacer, *ed-Dürer*, (Beyrut: Dârü’l-cîl), II, 71; a.mlf., *Lisânü’l-mizân*, II, 317.

temas edildiği kadarıyla değinir. Zaten kendisi de eserin başında, bu kitapta meselelerin dayandığı hususları zikrederek şerhetmenin ötesine geçmediğini, yalnız metnin anlamlarını tahlil etmekle yetindiğini söyler.²²⁴⁹ Bu sebeptendir ki bazen kelâmî boyutu bulunan veya mantık ilmini ilgilendiren bazı meselelerin detaylarını bu konularda telif etmiş olduğu başka kitaplarına havale eder ve bunları öğrenmek isteyen o kitaplara başvurmasını tavsiye eder.²²⁵⁰ Mesela mantıkî kıyasta hata noktalarını açıklarken şöyle der: “Kıyasta hata ya maddede ya sûrette veya her ikisinde birlikte olur. Musannif bunların tamamını zikretmemiştir. Biz de onun söylediği hususları şerhedecek, geriye kalanları *el-Esrâr* kitabına havale edeceğiz.”²²⁵¹

Hillî, İbnü'l-Hâcib'i izleyerek meselelerin başında tariflere ve konuya dair farklı görüşlere yer verir. O, terimlerle ilgili tanımlarda büyük oranda İbnü'l-Hâcib'in tariflerini esas almış, kendisi genelde yeni tarifler yapmamıştır. Terimlerin sözlükteki anlamını verdikten sonra²²⁵² ıstılâhî tanımı üzerinde duran şârih, onları kavramsal bir analize tabi tutar, tariflerde geçen kayıtlar ile dâhil edilen ve dışarıda bırakılan hususları açıklar²²⁵³ ve varsa itirazları ve önerileri onları ilave eder.²²⁵⁴ Kimi yerde İbnü'l-Hâcib'in yaptığı tarifi “resm” düzeyinde kaldığını ya da gâyeye göre yapıldığını belirtir. Örneğin İbnü'l-Hâcib'in yaptığı fıkıh usulü tarifinin resm kabilinden olduğunu, yine onun verdiği “kendisiyle bir bilginin veya zannın talep edildiği fikir (düşünme)” şeklindeki *nazar* tarifinin gaye itibara alınarak yapıldığını söyler. Nazarla ilgili kendisinin verdiği tam tarif ise şöyledir: “Nazar, zihnî bir hususa ulaştıran zihnî şeylerin (*umûr*) tertip edilmesidir.”²²⁵⁵ Bunlara ilâve olarak onun nadiren de olsa bazı kavramlarla ilgili İbnü'l-Hâcib'in tarifini yeterli bulmadığı, diğer usulcülere ait tarifleri benimsediği görülür. Örneğin İbnü'l-Hâcib *hakikati*, “dilde ilk vazolunduğu anlamda kullanılan lafız” şeklinde tarif etmişken Hillî, bu tanımı kusurlu bulur ve hakikate ilişkin tanımlar içerisinde en uygun tanımın Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından yapılan “hitabın (karşılıklı konuşmanın) gerçekleştiği asıl uyuşmada vazolunduğu anlamı ifade eden söz” şeklindeki tarif olduğunu belirtir.²²⁵⁶ Müellif, bazen de İbnü'l-Hâcib'in tanımlara yönelik itirazlarını zikrettikten sonra bunlara cevap vermeye çalışmıştır.²²⁵⁷

Hillî, konuların başında ilgili terimlerin tarifini açıkladıktan sonra farklı mezheplerin ve usulcülerin konuyla ilgili görüşlerine yer verir. *el-Muhtasar*'ın çoğu şerhinde olduğu gibi, *Gâyetü'l-vüsûl*'de de konu etrafındaki görüşler büyük oranda İbnü'l-Hâcib'in sunduğu çerçevede ele alınmıştır. Bununla birlikte şârih kimi yerde ana metinde anonim olarak atıf yapılan kavillerin

²²⁴⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 38-39.

²²⁵⁰ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 38, 89, 94, 97, 126, 191, 220, 230, 295, 418-419.

²²⁵¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 126.

²²⁵² Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 67, 151, 140, 182-183, 349, 345.

²²⁵³ Örneğin bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43-46, 50-51, 153, 517, II, 25-26, 283, 285.

²²⁵⁴ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43-44, 131, 137, 152, 241, 242.

²²⁵⁵ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43, 52.

²²⁵⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 151-152; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 232.

²²⁵⁷ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 133-134.

kimlere ait olduğunu belirtmiş²²⁵⁸ çok nâdir de olsa İbnü'l-Hâcib'in eserin hacminden dolayı zikretmekten sarfınazar ettiği ilave görüşlere yer vermiştir.²²⁵⁹ Hillî'nin görüşlerin serdedilmesinde önem verdiği hususlardan biri, yeri geldikçe müntesibi olduğu Şîî mezhebinin usul görüşlerini zikretmesidir. Müellifin eser boyunca "İmâmiyye'nin (İmâmiyye'den bir grubun/bazısının) görüşü budur",²²⁶⁰ "mezhebimizin görüşüne göre",²²⁶¹ "Şîâ şu görüşü ileri sürmüştür",²²⁶² "Şîa'dan Şeyh Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin görüşü budur",²²⁶³ "Seyyid Şerif el-Murtazâ bu görüşü tercih etmiştir",²²⁶⁴ "Şîa'dan İbn Cüneyd'in görüşü şöyledir"²²⁶⁵ diyerek Şîî-İmâmî çevrenin ve bu çevreye mensup usulcülerin görüşlerine yer vermesi, bu şerhin ayırıcı bir özelliği olarak dikkat çeker. Ancak onun İmâmiyye Şîasına mensup olması, her zaman nakledilen mezhep görüşlerini aynen benimsediği anlamına gelmemektedir. Şîî-İmâmî bir usulcü olarak Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*'de kendi mezhebinin pek öne çıkarmaz, tıpkı diğer ulemâ gibi Şîî ulemânın görüşlerine de gayet özet bir şekilde temas eder. Örneğin kıyas konusunun hemen başında kıyasın, Şîa'nın hilâfına cumhura göre şer'î hüküm bildiren yollardan biri olduğunu ve bu konudaki ihtilafın ileride geleceğini söyler. Kıyasın aklen imkânsızlığı konusunu ele aldığı yerde ise şöyle der: "İnsanlar kıyasla taabbüdün (amel etmenin) aklen cevazı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur bunun aklen câiz olduğunu öne sürmüştür. İmâmiyye'den bazısının görüşü de bu yöndedir. Mu'tezile'den bir topluluk ile İmâmiyye'den bir grup ve Nazzâm ise bunu aklen imkânsız görmüştür."²²⁶⁶ Şîa'nın kıyasla ilgili yaklaşımına kısaca temas eden Hillî, cumhurla aynı görüşü paylaşarak kıyası hüküm bildiren geçerli bir yol kabul etmiştir. Dolayısıyla her ne kadar şerhde yer yer Şiiler'in görüşlerine atıf yapsa da, burada bağlı olduğu mezhebi savunma kaygısından ziyade metindeki meseleleri anlama ve açıklama azusu ön plandadır. Öte yandan Hillî'nin Şîa'ya yanlış atfedilen bazı görüşleri tashih ettiği görülür. Örneğin Şîa'nın icmâın hüccet olduğunu inkâr ettiğine dair İbnü'l-Hâcib'in aktardığı naklin sahih olmadığını belirtir.²²⁶⁷ Yine mütevâtir haberin bilinmesi konusunda Şîa'nın masum imamın sözünün bulunması gerektiğini şart koştuğuna dair aktarılan naklin sorunlu olduğunu söyler, fakat burada ilave bir açıklamada bulunmaz.²²⁶⁸

Allâme Hillî, şerhinde bazı meselelerde farklı düşünmekle birlikte, İbnü'l-Hâcib'in usuldeki genel yaklaşımını ve görüşlerini benimser, ondan farklı düşündüğü yerlerde ise bunları açıkça dile getirir. Bu bakımdan eserin dikkat çeken yönlerinden biri bazı meselelerde ana metindeki görüşler hakkında Hillî'nin tavrını, açık tercihlerini yansıtmasıdır. O, doğru bulduğu ve benimsediği görüşü

²²⁵⁸ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 231-232, II, 18, 41, 283, 297, 310-311, 321, II, 142-145, 365-366, 561.

²²⁵⁹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 13, 353, 365-366.

²²⁶⁰ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 317, 326, 350, 401-402, II, 104, 227, 345, 436, 520, 537.

²²⁶¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 197.

²²⁶² Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 374, 386, 438, 521, II, 218, 345.

²²⁶³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 388, 442, 461, 496, II, 13.

²²⁶⁴ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 263, 439, 442, II, 14, 30, 36, 138, 145.

²²⁶⁵ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 444.

²²⁶⁶ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 501, II, 345, 436-451.

²²⁶⁷ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 354.

²²⁶⁸ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 430.

ifade etmek için en sık “hak” (doğru olan, gerçeğe mutabık olan, doğrusu) kelimesini kullanır.²²⁶⁹ Mesela icmâ ile ilgili bir meselede “doğru olan muhakkik ulemânın ileri sürdüğü görüştür” diyerek İbnü’l-Hâcib’in ve muhakkik âlimlerin görüşünü paylaşır.²²⁷⁰ Diğer taraftan ehl-i Medine’nin icmâ konusunda “doğru olan, bunun muteber olmadığıdır” diyerek İbnü’l-Hâcib’e muhalefet eder.²²⁷¹ Hillî’nin yaygın olarak kullandığı bir başka ifade de aynı kökten gelen “tahkik” kelimesidir. O, bu kelimeyi bazen doğru bulduğu görüşü ve tercihini ifade etmek üzere kullanırken,²²⁷² kimi zaman bir meseleye ilişkin görüşlerin ayrıntılı olarak incelenmesi (*tafsîl-i akvâl*),²²⁷³ bazen de bir şeyin hakikatının ortaya konulması anlamında kullanır.²²⁷⁴ Hillî, tahkik kelimesini bazı meselelerin etraflıca anlatılmasını kelâm eserine havale ettiği durumlarda ise meselenin detaylı olarak incelenmesi ve genişçe izahı anlamında kullanmaktadır.²²⁷⁵ Şârih, bazı konularda tercih ettiği görüşü “evlâ olan şöyle demektir”, “bana göre bu görüş kuvvetlidir” diyerek dile getirmektedir.²²⁷⁶ Hillî, girişte de ifade ettiği üzere kimi yerde İbnü’l-Hâcib’in ibarelerindeki işkâle dikkat çeker ve kendi zaviyesinden doğru olanı ortaya koyar.²²⁷⁷

Konuyla ilgili görüşlerin ardından bu görüşlerin delillerine ve bunların değerlendirilmesine yer ayıran Hillî, tıpkı görüşlerde olduğu gibi delillerin serdedilmesinde de genel olarak İbnü’l-Hâcib’in zikrettiği delillerle yetinmektedir. Delillendirme açısından göze çarpan en önemli özellik, bütün esere nüfuz eden bir mantık terminolojisi ve mantık temelli ispatlama tarzının söz konusu olmasıdır. Mantık alanında önemli telifleri bulunan Hillî’nin dönemin en önemli mantıkçılarından Kâtibî’nin öğrencisi olduğu ve *Gâyetü’l-vüsûl*’dan önce onun mantığa dair *er-Risâletü’ş-Şemsiyye*’sine *el-Kavâ’idü’l-celiyye* adıyla bir şerh yazdığı bilinmektedir. Hillî, mantık alanında ayrıca diğer hocası Tûsî’nin *Tecrîdü’l-itikâd*’ının mantıkla ilgili bölümüne yazdığı *el-Cevherü’n-nadîd* adlı şerhini 687’de (1288) tamamlamıştır.²²⁷⁸ Tıpkı Kâtibî’nin diğer öğrencisi Kutbüddin Şîrâzî gibi Hillî de bu alanda hocasından ciddi bir şekilde istifade etmiş olmalıdır. Nitekim bu durum her iki şârihin meseleleri delillendirme tarzına yansımış bulunmaktadır. Dolayısıyla Şîrâzî’nin şerhi gibi Hillî’nin şerhini de *el-el-Muhtasar* şerh literatüründe ayrıcalıklı kılan en önemli özelliklerden biri, eserde yoğun bir mantık terminolojisinin kullanılması ve ele alınan meselelerin mantıktaki ispatlama tarzı gözetilerek temellendirilmesidir. Bu bakımdan söz konusu şerhler, mantık ilminin

²²⁶⁹ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 63, 111, 117, 122, 148, 154, 168, 170, 219, 242, 269, 276, 283, 297, 300, 367, 373, 415, 512, 514, ; II, 70, 154, 331, 337, 339, 340, 364, 374, 469, 505.

²²⁷⁰ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 366-367.

²²⁷¹ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 373.

²²⁷² Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, II, 68, 373, 374, 396, 531.

²²⁷³ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 206

²²⁷⁴ Mesela, “gerçek şu ki, bunun tahkiki şöyledir, bu meselenin tahkiki şudur, filanın bu makamdaki sözünün tahkiki şudur” gibi; örnekleri için bk. Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 59, 276, 430, 459, II, 44, 396, 531.

²²⁷⁵ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 191, 220.

²²⁷⁶ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 48, 61, 499.

²²⁷⁷ Hillî, *Gâyetü’l-vüsûl*, I, 135.

²²⁷⁸ Schmidtke, *The Theology of al-‘Allâma al-Hillî*, s. 61; Hayri Kaplan, *Tahrîf ve Tashîh 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler*, Ankara: 2021, s. 597.

fıkıh usulüne tatbikine dair zengin malzeme ihtiva ettiği gibi, şârihlerin mantık kurallarını işleşişindeki yetkinliğini de ortaya koyması açısından önemlidir.

İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da delilleri daha ziyade bitişik ve ayırık şartlı önermelerden oluşan mantıkî kıyaslar şeklinde sunmaktadır. *el-Muhtasar*'da gördüğümüz delilleri mantıkî kıyas şekillerinde sunma üslûbunu muhafaza eden Hillî, İbnü'l-Hâcib'in meseleleri ispat sadedinde getirdiği delilleri takrir etmekte, kıyasın öncüllerini, bunları meydana getiren “mukaddem” ve “tâlî”yi ve bunlar arasındaki “mülâzeme” veya “şartiyye” ilişkisini açıklamakta, tâlînin butlanını ve bunun mukaddemin butlanını nasıl gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Bir delili veya ona getirilen itiraz ya da cevabı zayıf veya tutarsız bulduğunda ona işaret etmekte, eleştirisini yapmaktadır.²²⁷⁹ Hillî'nin delillerin açıklanması bağlamında en çok kullandığı ifadeler “takrîr”, “mukaddime”, “şartiyye”, “mülâzeme”, “kübrâ”, “suğrâ”, “mukaddem-tâlî”, “lâzım-melzûm”, “îrâd”, “itiraz” ve “cevâb”dır. O, delilleri açıklarken çoğu kere şu ifade kalıplarını kullanır: Bu delilin takriri şöyledir: (...) Tâlî bâtıldır, mukaddem de onun gibi. Şartlı önermenin (*şartiyye*) veya mülâzemenin açıklamasına gelince bu şöyledir: (...). Tâlînin geçersiz olması ise şöyledir: (...).²²⁸⁰

Şârih, eser boyunca birçok kez İbnü'l-Hâcib'in görüş ve delillerini zayıf bulan ve reddeden ifadeler kullanır. Onun bu bağlamda en çok kullandığı ifade “fîhi nazar”dır.²²⁸¹ O, İbnü'l-Hâcib'den farklı düşündüğü yerlerde ya da müellifin açıklamaları yahut itirazlara verdiği cevaplar yeterli olmadığında, “Bu cevap veya açıklama sorunludur” ve benzeri ifadelerle bunlara itirazda bulunur, nazar ve ret yönünü açıklar, ardından “doğru cevap şudur” diyerek kendi yaklaşımını ortaya koyar.²²⁸² Bazan ise nazar yönünü açıklamadan sadece “fî hâzâ nazar, indî fî zâlike nazar” demekle yetinir.²²⁸³ Şerhte kimi zaman da İbnü'l-Hâcib'in görüş veya delilinin zayıflığı “buradan musannifin şu sözünün zayıf olduğu ortaya çıktı”, “bil ki musannifin zikrettikleri son derece zayıftır”, “bu zayıftır”, “bana göre bu cevap zayıftır” biçiminde ifade edilerek eleştirilir.²²⁸⁴ Bununla birlikte Hillî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelik tenkitleri esaslı olmayıp bunlar kısmen meselelerdeki görüşleri, kısmen de meselelerin delilleriyle ilgilidir. Başka bir deyişle İbnü'l-Hâcib'den farklı bir mezhebe mensup olan Hillî'nin, büyük bir yekûn tutmayan bu eleştirilerde amacı kendi mezhep usulünü savunarak bütün bu meselelerde bir taraf tutmak değildir. Onun amacı hangi konu ele alınırsa orada doğru olan görüşün ortaya konulması, delilin sağlam ve geçerli olmasıdır. Hillî'nin polemik tarafı

²²⁷⁹ Örnekler için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 142-144, 151, 157-158, 175-178, 188, 195, 207-209, 214-217, 218, 225, 227-229, 259, 266-267, 268, 280, 289-290, 292-294, 310-311, 374, 390-391, 432-433, 442, 450-451, 519, II, 14-15, 46, 59-60, 73, 96-97, 104, 126, 128, 261-262, 276, 333, 362, 527-28.

²²⁸⁰ Bazı örnekler için bk. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 142-144, 151, 157-158, 175-178, 289-290, 310, II, 14-15, 104, 262, 276, 528.

²²⁸¹ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 60, 111, 117, 141, 146, 154, 158, 162, 166, 168, 186, 266, 291, 551-52, II, 19; Bazen eleştirileri için “fî hâzâ bahsün” ibaresini kullanır. Bk. II, 351.

²²⁸² Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 111, 117, 154, 158, 168.

²²⁸³ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 60, 146, 158, 291, II, 19, 107.

²²⁸⁴ Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 56, 63, 164, 263, 274, 360, 380, 531-32, 538-539, II, 297, 396, 459, 538-39.

ağır basan bazı eserlerinde²²⁸⁵ mezhep savunusu belirgin olsa da, bu eserinde öne çıkan mezhebî bir savunu ve taassup bulunmamaktadır. Nitekim Şîliğe karşı takındığı sert tavrıyla bilinen²²⁸⁶ İbn Kesîr de eserde bu yönden bir beis olmadığını (*lâ be'se*) ve eserin çok sayıda nakil içerdiğini kaydeder.²²⁸⁷ Dolayısıyla bazı meselelere yaklaşımında İbnü'l-Hâcib'den farklı bakış açısına sahip olsa da, genel olarak bu iki müellif arasında esaslı bir farklılık söz konusu değildir. Son olarak eserde karşılaşılan tenkitlerin her zaman İbnü'l-Hâcib'e yönelik olmadığını, bu tenkitlerin kimi yerde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi usulcülerin görüşlerine yönelik serdedildiğini belirtmek gerekir.²²⁸⁸

2.3. *Gâyetü'l-vusûl*'ün Muhtasar Şerh Literatüründeki Yeri

Allâme Hillî'nin *el-Muhtasar*'ı şerhe girişmesi, İbnü'l-Hâcib'in bu eserinin o dönemde sadece Sünnî ilim muhitlerinde değil, bunun yanı sıra Şîî ilim muhitinde de mütalaa edilen bir eser olduğunu gösterir. Diğer yandan Hillî gibi şöhretli, muhakkik ve müdakkik bir allâmenin *el-Muhtasar*'a yazdığı bu şerh, metnin Şîî ilim çevrelerinde ilgiyle takip edilerek daha çok mütalaa edilmesine de vesile olmuş olmalıdır. Onun bu eseri, diğer eserleriyle birlikte telifinden hemen sonra tedavüle girerek okunmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Eser müellifi henüz hayattayken büyük ilgi görmüş, şöhrete kavuşmuştur. Nitekim Safedî, bu eserin Hillî daha hayattayken meşhur olduğunu ve kendi dönemine kadar da bu şöhretini koruduğunu belirtmektedir.²²⁸⁹ İbn Kesîr de eserin özellikle talebeler arasında büyük rağbet gördüğünü aktarmaktadır.²²⁹⁰ Eserin günümüze intikal eden birçok nüshasının²²⁹¹ müellifinin hayatta olduğu tarihlerde ya da vefatının hemen sonrasında istinsah edilmiş olması da eserin çok erken tarihten itibaren tedavüle girerek yaygınlık kazandığını destekler niteliktedir. Bu eserin tedristeki yeri hakkında fazla bilgiye sahip olmamakla beraber Hillî'nin, öğrencisi Mühennâ b. Sinân'a verdiği Muharrem 720 (Şubat-Mart 1320) tarihli umumi icazette, aklî ve naklî ilimlere dair diğer tüm eserlerinin yanı sıra *Gâyetü'l-vusûl*'ün de rivayet icazetini verdiğini görürüz.²²⁹² Ancak öğrenciye hocasının belirli kitaplarını ya da bunların tümünü nakletme yetkisi veren rivayet icazetlerinde,²²⁹³ ilgili eserin tümünün veya bir kısmının hocadan fiilen okunmuş olması şart olmadığı için bahsi geçen icazet Hillî'nin bu eserini bizzat okuttuğuna dair bir kanıt

²²⁸⁵ Bilindiği üzere Allâme Hillî, Şîa'nın imâmnete dair görüşlerini savunmak üzere *Minhâcû'l-kerâme fî ma'arifeti'l-imâme* adıyla bir eser kaleme almış ve İlhanlı hükümdarı Olcaytu'ya ithaf etmiştir. İbn Teymiyye, Hillî'nin bu eserine *Minhâcû's-sünne* adıyla hacimli bir reddiye yazmış ve kitapta ileri sürülen iddiaları tek tek ele alıp reddederek onu eleştirmiştir.

²²⁸⁶ Özeydî "İbn Kesîr", *DİA*, XX, 133.

²²⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, (Dârü hacet, 2003), XVIII, 271; ayrıca bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1855.

²²⁸⁸ Hillî, *Gâyetü'l-vusûl*, I, 151-154, 162, II, 337 (krş., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47-49), 384, 433.

²²⁸⁹ Safedî, *el-Vâfi*, XIII, 54; a.mlf., *A'yânü'l-'asr*, II, 293; ayrıca bk. İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 174.

²²⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, (Dârü hacet, 2003), XVIII, 271.

²²⁹¹ Eserin nüshaları için bk. Tabâtabâî, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, s. 134-135; *el-Fihrisü's-şâmil*, VI, 385-387. Râgıb Paşa Kütüphanesi 418 numarada kayıtlı olan ve yanlışlıkla Bedreddin et-Tüsterî'ye nispet edilen eser de Hillî'nin *Gâyetü'l-vusûl*'ünün bir nüshası olup hicri 773 tarihinde Dımaşk'ta istinsah edilmiştir.

²²⁹² Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, CIV, 147-149.

²²⁹³ İcazet çeşitleri ve bunların özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Devin Stewart, "Memlûk Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası", *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim (George Makdisi Anısına)* içinde, s. 39-43.

oluşturmaz. Hacim bakımından buna elverişli olmakla birlikte belki eser söz konusu şöhretini medrese programlarında yer edinerek değil, informel okumaların referans kaynağı olarak önemsenip tercih edilmesiyle kazanmıştır.

Eserin yaygınlığını gösteren bir diğer veri de Hillî'nin bu eserin kendisi daha hayattayken sonraki bazı *el-Muhtasar* şerhlerine kaynaklık etmiş olmasıdır. Bazı kaynaklarda Hillî'nin bu şerhi üzerine çağdaşı Fahreddin Ahmed el-Çârperdî'nin bir hâşiye yazdığı kaydedilirse de²²⁹⁴ bu bilgi gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira *Hâşiye alâ şerhi Hillî alâ Muhtasari'l-Müntehâ* adıyla Çârperdî'ye nispet edilen ve bilinen tek nüshası Süleymaniye Ktp. Fatih 1351 numarada kayıtlı bir mecmuanın baş tarafında (vr. 1-87) yer alan eser, iddia edildiği gibi Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü üzerine bir hâşiye değildir. Aksine, bu eser Çârperdî'nin, Hillî'nin *Gâyetü'l-vüsûl*'ü başta olmak üzere *el-Muhtasar*'ın kendisinden önceki birçok şerhinden derleyerek meydana getirdiği bir “fevâid” çalışmasıdır. Nitekim nüshanın zahriyesinde yer alan “*Fevâid alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib fi'l-usûl ceme'ahâ el-İmâm Fahrüddin el-Çârperdî*” kaydı da eserin İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yapılmış derleme niteliğinde bir fevâid çalışması olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan yazmanın unvan sayfasına düşülen “*Havâşî Çârperdî alâ Usûli İbni'l-Hâcib*” kaydı ise eserin doğrudan İbnü'l-Hâcib'in metnine yapılmış bir hâşiye olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık yazmada esas metnin başladığı yaprağın baş tarafında “bu hâşiyelerin (havâşî) Çârperdî nüshası üzerine, yani İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ının Hillî şerhi nüshası üzerine yazıldığına” dair bir ifade yer almaktadır.²²⁹⁵ Öyle anlaşılmaktadır ki metnin içeriği incelenmeden esas alınan bu ifade, eserin *Gâyetü'l-vüsûl*'ün hâşiyesi olduğu yönünde bir kanaate sebebiyet vermiştir. Ancak bu eser, zannedildiği gibi doğrudan ana metin veya Hillî şerhi üzerine düşülen müellifin kendi birikiminin mahsulü olan notlardan ibaret değildir. Bilakis eser, baştan sona kadar diğer şerhlerden yapılmış alıntı ve nakillerden oluşan bir derleme mahiyetindedir. Diğer bir ifadeyle bu eser, önceki *el-Muhtasar* şerhlerinden yapılan alıntılardan başka bir şey değildir.

Bununla birlikte her ne kadar eserde belli bir iç düzen bulunmasa da Hillî'nin şerhinin merkezî bir konumda olduğu görülür. Zira eser boyunca Hillî'nin ifadeleri “*kâle el-Hillî, kâle eş-şârih, kâle fi'ş-şerh*” ve “*ve fîhi aydan*” (Hillî şöyle dedi; musannif şerhte şöyle dedi) denilerek verilirken,²²⁹⁶ diğer şârihlerin açıklamaları “*kavluhu*” denilerek aktarılmıştır. Çârperdî, bu nakilleri

²²⁹⁴ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y., I, 213; Şener, “Çârperdî”, *DİA*, VIII, 230; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, s. 240; Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografisi*, Ankara: İksad Yayınevi, 2020, s. 22.

²²⁹⁵ Söz konusu ifade şöyledir: هذه الحواشي كاتب على نسخة الجاربردي أعني نسخة شرح الحلبي لمختصر ابن الحاجب في أصول الفقه Bk. Çârperdî, *Fevâid alâ Muhtasari İbni'l-Hâcib fi'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1, vr. 1b.

²²⁹⁶ Bazı örnekler için bk. Çârperdî, *Fevâid alâ Muhtasar*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1, vr. 2a, 4b, 5a, 6a-b, 7a-b, 8a-b, 9a-b, 10b, 11a-b, 12a-b, 13a-b, 14a-b, 15a-b, 16a-b, 17a-b, 18a-18b, 19a-19b, 20a-b, 21a-b, 22a-b, 23a-b, 24a-b, 25a-b, 26a-b, 27a-b, 28a-b, 29a-b, 30b, 31a-b, 32a-b, 33a-b, 34b, 35a-b, 36b, 37a, 38a-b, 39a-b, 40a-b, 41a-b, 42a-b, 43a-b, 45b, 46a, 47a, 49b, 50a-b, 51b, 53a-53b, 55a, 56a-b, 57b, 59a-b, 60a-b, 61a-b, 62b, 65a-b, 67a-b, 70a-b, 71a-b, 73a-b, 74a-b,

Hillî şerhinin yanı sıra Şîrâzî, Huncî, Mevsîlî, Tüsterî ve İsfahânî şerhlerinden aktarmaktadır. Bunlar içerisinde özellikle Tüsterî'den çok daha fazla alıntı yapmıştır.²²⁹⁷ Müellif, bu aktarmanın ötesinde neredeyse bir ilâvede bulunmamış, aktarmaların ardından nâdiren kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Öyle ki birçok yerde Hillî'nin İbnü'l-Hâcib'in ifadelerine “bu tartışmalıdır (*fihî nazar*)” deyişiyle getirdiği itirazlara Tüsterî'nin ifadelerini isim vermeksizin birebir aktararak cevap vermiştir.²²⁹⁸

Hillî'nin şerhini kaynak olarak kullanan sonraki şârihlerden biri de Dımaşk kadılıkudâtı olmuş İmâmüddin Ömer el-Kazvîni'dir. Hillî'den beş yıl sonra Tebriz'de doğmuş, fakat ondan çeyrek asır önce Kâhire'de vefat etmiş olan Kazvîni, *el-Muhtasar*'ın kendisine kadar ulaşan beş şerhinden yararlanarak oluşturduğu şerhinde, Şîrâzî, Mevsîlî, Huncî ve Eykî şerhlerinin yanı sıra Hillî şerhini de ana kaynak olarak kullanmış ve eser boyunca birçok yerde ondan nakilde bulunmuştur.²²⁹⁹ Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Hillî'nin şerhinden çağdaşı Bedreddin et-Tüsterî de haberdardır ve ona *Mecmau 'd-dürer*'in çeşitli yerlerinde atıfta bulunmuştur. Muhakkık ve mudakkik bir âlim olan ve “asleyn” (kelâm ve fıkıh usulü), mantık ve felsefede devrinin imamı kabul edilen Tüsterî, Kazvin'de yaklaşık on sene müderrislik yapmış, bir müddet Tebriz'de yaşamış, Mısır ve Irak bölgelerine yolculuklar yapmış, kışları Bağdat'ta, yazları ise Hemedan'da geçirmiştir.²³⁰⁰ Tarihçi Hândmîr *Habîbü's-siyer* adlı eserinde İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun “seyyar medrese”sinde hocalık yapan müderrisler listesinde Hillî'nin yanı sıra Tüsterî'nin de adını zikreder.²³⁰¹ Öte yandan daha önce de bahsi geçtiği üzere Hânsârî, Hillî ile dönemin Sünnî âlimleri arasında yaşandığını iddia ettiği bir münazarada Hillî'nin Tüsterî'ye üstün geldiğini söyler.²³⁰² Dolayısıyla bu iki rivâyet onun Sultâniye'de bulunan Hillî ile görüşüğünü göstermektedir. Tüsterî'nin Hillî ile ortak yönlerinden biri de her iki şârihin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına şerhler yazmış ve bu şerhlerde *İşârât*'ın en önemli iki şârihi Fahreddin er-Râzî ile Nasîrüddin et-Tûsî arasında muhakeme yapma girişiminde bulunmuş olmalarıdır. Tüsterî, *el-Muhtasar* şerhinde Hillî'ye yönelik atıfları doğrudan isim vererek değil, genelde “kîle” ifadesiyle yapmıştır ve bu atıflarda çoğunlukla onun İbnü'l-Hâcib'in ifadelerine yönelik itirazlarını aktararak onlara cevaplar vermiştir.²³⁰³

75b, 76a-b, 77b, 80a, 86a; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 44, 36, 69, 123, 125, 128, 130, 133, 135, 142-143, 150-151, 168-170, 172, 188, 217-219, 221-222, 255, 285, 289-290, 317, 326, 517, 520, II, 118-119, 164.

²²⁹⁷ Çârperdi, *Fevâid alâ Muhtasar*, vr. 1b-2a, 2b, 3a-3b, 4a-4b, 6b, 7a-7b, 9a-9b, 17b, 64b; krş., Tüsterî, *Mecma 'u 'd-dürer*, I, 115-117, 132, 134-135, 141, 142, 143-144, 147, 149, 151, 152, 156, 166, 237, 242, 243-244, 252-253, 275, 516, III, 1117-19.

²²⁹⁸ Çârperdi, *Fevâid alâ Muhtasar*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1, vr. 4a, 7b, 9a-9b, 64b; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 59-60, 135, 151-52; Tüsterî, *Mecma 'u 'd-dürer*, I, 153-154, 252-253, 275, III, 1116-19.

²²⁹⁹ Kazvîni, *Şerhu'l-Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Molla Çelebi, nr. 34, vr. 1b, 2b, 4a, 8a, 28b.

²³⁰⁰ Hayatı hakkında bk. İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 154.

²³⁰¹ Gıyâseddin Hândmîr, *Târihu Habîbi's-siyer fî ahbâri efrâdi beşer*, nşr. Celâleddin Humâi, Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyam, 1983/1362, III, 197; ayrıca bk. Robert Wiskovsky, “Towards a Genealogy of Avicennism”, *Oriens*, 42/3-4 (2014): s. 357-358 (29. dipnot).

²³⁰² Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 281.

²³⁰³ Tüsterî, *Mecma 'u 'd-dürer*, I, 117-118, 153-154, 252-253, 275, III, 1079; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 43, 59-60, 135, 151-52, II, 147.

Hillî'den istifade eden bir diğer şârih de çağdaşı İbn Hatîb el-Cibrîn'dir. O, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib fi'l-usûl* adlı şerhinde birçok yerde müelliften nakilde bulunmuştur. Hayatının neredeyse tamamını Halep'te geçiren ve *el-Muhtasar* şerhini de büyük ihtimalle burada telif eden İbn Hatîb, şerhinde “şârihlerden biri / bazısı”²³⁰⁴ diyerek Hillî'den çeşitli konularda istifade etmiştir.

Hillî'nin diğer bir çağdaşı olan Şemseddin İsfahânî de *Beyânü'l-Muhtasar* adlı şerhinde onun şerhini kaynak olarak kullanmış, Tüsterî'ye benzer bir şekilde yer yer Hillî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelik itirazlarını cevaplamıştır.²³⁰⁵ Söz gelimi İsfahânî eserinde İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü tanımını verdikten ve tanımda geçen kayıtları açıkladıktan sonra, bu tanıma yönelik üç itiraza yer vermiştir. Bu itirazlardan ilk ikisinin daha önce Hillî tarafından dile getirildiği görülür. İlk itirazda Hillî, İbnü'l-Hâcib'in yaptığı “Fıkıh usulü, tafsîlî delillerinden şer'î fer'î hükümlerin istinbat edilmesini sağlayan kaideleri bilmektir” şeklindeki fıkıh usulü tarifinin aynı zamanda hilaf ilmine de muntabık olduğunu, bu nedenle tarifin sorunlu olduğunu ifade eder. İsfahânî'ye göre bu itiraza daha önce “hilaf ilminin, kendisiyle hükümlerin tümünün değil, bir kısmının istinbat edildiği kaideleri bilmek” olduğu ifade edilerek cevap verilmişse de bu cevap zayıftır. Çünkü böyle bir açıklama hilaf ilminin fıkıh usulü ilminin bir parçası olmasını gerektirmektedir ki durum böyle değildir. Ona göre “doğru olan cevap, tarifte yer alan “istinbat” kaydı ile hilaf ilminin tarifin dışında bırakılmasıdır. Çünkü hilaf ilmi, istinbat edilmiş hükümleri korumayı veya onları reddetmeyi sağlayan kaidelerin ilmidir. Dolayısıyla hilaf ilmi ile istinbata ulaşamaz.”²³⁰⁶ İsfahânî'nin bu itirazı cevaplarken, daha önce bu itiraza verilen bir cevaba atıf yapması, kendisi ile Hillî arasında Hillî'nin şerhinden haberdar başka bir şârihin varlığına da işaret etmektedir. Yapılan inceleme sonucunda bu atfın Beyzâvî'nin talebelerinden Zeyneddin Huncî'nin *el-Mu'teber* isimli şerhine yönelik olduğu tespit edildi.²³⁰⁷ İkinci itirazda söz konusu tanımda İbnü'l-Hâcib'in ilmi maluma izafetle tanımladığı, ilmin maluma izafetinin ise onun hakikatının dışında kaldığı, çünkü ilmin izafeti gerektiren hakiki bir sıfat olduğu ifade edilir. İsfahânî aynı şekilde bu itirazı cevaplarken de ilk önce Huncî'nin cevabına yer verir ve bu cevabın tartışmalı olduğunu ifade etikten sonra kendi cevabını zikreder.²³⁰⁸

Hillî'nin şerhinden haberdar olması kuvvetle muhtemel olan şârihlerden biri de yaşça kendisinden yaklaşık otuz yaş küçük olan *el-Muhtasar*'ın en ünlü ve etkili şârihi Adudüddin el-Îcî'dir. Her ne kadar şerhinde açıktan bir atfına rastlanılmasa da, Hillî ile aynı zaman dilimlerinde Sultâniye'de ikamet eden²³⁰⁹ ve onun gibi Olcaytu'nun seyyâr medresesinde müderrislik yapan

²³⁰⁴ İbn Hatîb el-Cibrîn, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Emel binti Abdurrahman, Mekke: Dâru Taybeti'l-hadrâ, 2021/1443, II, 24.

²³⁰⁵ Örneğin bk. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 15-16, 39, 53, 335-336; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 44, 52, 60-61, 241.

²³⁰⁶ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 15-16; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 44.

²³⁰⁷ Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, nr. 1735, vr. 6a-b.

²³⁰⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 16-17; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 42-43; Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, nr. 1735, vr. 6a-b.

²³⁰⁹ Îcî, Şiraz'dan İlhanlılar'ın yeni kurdukları başşehri Sultâniye'ye 706 (1306-07) yılında gitmiş ve uzun bir süre orada kalmıştır. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Tahsin Görgün, “Îcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman”, s. 32-33.

İcî,²³¹⁰ eserini yazarken Hillî şerhini görmüş ve onu göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Hillî'nin şerhine başvuran şârihlerden bir diğeri de İcî'nin öğrencisi Şemseddin el-Kirmânî olup önceki şerhlerden istifadeyle kaleme aldığı *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı şerhinde dayandığı yedi en meşhur şerhten birinin Hillî'nin eseri olduğunu eserinin giriş kısmında belirtmiştir. Kirmânî, Hillî'nin ifadelerini eser boyunca alıntılarla ondan çok sayıda nakilde bulunmuş, bu aktarımların ardından sıklıkla Hillî'ye eleştiriler yöneltilmiş ve kendi görüşlerine yer vermiştir.²³¹¹ Hillî'nin ölümünden sonra doğan yakın çağdaşı Sübkî de *el-Muhtasar* şerhinde ondan alıntı yapmaktadır.²³¹² Bunların dışında Hillî'nin bu eseri Hanbelî usulcüsü Merdâvî'nin hem *Tahrîr* isimli muhtasar eserinin, hem de bu esere kendisinin yazdığı *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr* adlı şerhin kaynakları arasında yer almaktadır.²³¹³ Yine Zeydî-Selefî âlimi Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) de *İsârü'l-hak* adlı eserinde Hillî'nin bu şerhini kaynak olarak kullanmıştır.²³¹⁴ Esere yönelik bu ilgi sonraki dönemde azalmaya yüz tutmuştur.

²³¹⁰ Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, III, 197.

²³¹¹ Örneğin bk. Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, Şehid Ali Paşa, nr. 1735, vr. 1b, 6a, 7b, 8b, 9a, 10b, 13a-b, 14a, 18a-b, 20a, 21a, 23b, 24b, 29b, 31a, 32a-b, 33a, 34b, 35a, 36a, 39a-b, 4a vd.

²³¹² Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, I, 410; krş., Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 169-170.

²³¹³ Merdâvî, *Tahrîrü'l-menkûl*, s. 365; a.mlf., *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, I, 27.

²³¹⁴ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987, s. 284, 331.

IV. BÂBERTÎ'NİN MUHTASAR ŞERHİ: EŞ'ARÎ-MÜTEKELLİM BİR METNİN HANEFÎ ŞERH VE ELEŞTİRİSİ

1. Fıkıh Usulü Eserleri

İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine şerh yazan isimlerden birisi de Memlükler döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden olan Ekmeleddin el-Bâbertî'dir. Dinî ilimlerin genelinde özellikle de fıkıh ve fıkıh usulü alanında derinlikli bilgi sahibi olan Bâbertî'nin, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve usulü, nahiv, beyân ve meânî gibi çeşitli ilim dallarında telifleri bulunmaktadır. Tıpkı iki hocası Kâkî ve İsfahânî gibi eserlerinin geneli şerh niteliğindedir ve birikimlerini bu şerhler içerisinde sunmuştur. Bâbertî'nin kaynaklarda fıkıh usulüne dair üç eseri zikredilmekte olup her üç eser de şerhlerden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, Hanefî usulcü Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-envâr*'ına yazdığı *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr* adlı şerhtir. İkincisi, yine ünlü Hanefî usulcü Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* adlı meşhur eserine yazdığı *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-Pezdevî*'dir. Diğeri ise, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına eleştirel şerh olarak yazdığı *er-Rudûd ve'n-nukûd* diye de bilinen *Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*'dir.

Kronolojik olarak bakıldığında *el-Envâr*, Bâbertî'nin usul eserleri arasında yazdığı ilk kitaptır. Bâbertî'nin bu şerhini tam olarak ne zaman yazdığı bilinmese de *et-Takrîr*'in girişinde bu esere atıfta bulunması,²³¹⁵ *el-Envâr*'ı daha önce yazdığını göstermektedir. Bu şerhi bitirdikten sonra yazmaya başladığı *et-Takrîr*'i, 759'da (1358) veya daha önce tamamladığına göre,²³¹⁶ *el-Envâr*'ı da bu tarihten önce Kahire'de telif etmiş olmalıdır.²³¹⁷ Bâbertî, eserin dîbâcesinde *Menâr*'ın veciz ifadelerini açıkladığını, lafzını şerh edip anlaşılması zor ve kapalı noktalarını izah ettiğini, kaidelerini ve mânalarını açıklığa kavuşturduğunu belirtir.²³¹⁸ Onun bu şerhinin giriş kısmı üzerine Ebüssuûd Efendi'nin bir hâşîye yazdığı kaydedilir.²³¹⁹ *el-Envâr*'a göre çok daha hacimli ve ayrıntılı olan *et-Takrîr*, aynı zamanda *Usûlü'l-Pezdevî*'nin de en geniş şerhlerinden biri olup sekiz cilt halinde

²³¹⁵ Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 74. Müellif, *et-Takrîr* dışında *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*'de de bu eserine *Şerhu'l-Menâr* şeklinde atıfta bulunur. Bk. Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âyâtî, Hamza Bekrî, Amman: Dârü'l-Feth, 2009/1430, s. 128.

²³¹⁶ *et-Takrîr*'in günümüze ulaşan en erken tarihli nüshalarından biri 26 Recep 759'da (4 Temmuz 1358) yazılmıştır. Bu durumda eser bu tarihte veya önceki bir tarihte yazılmış olmalıdır. Bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 30, 74, VIII, 350.

²³¹⁷ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin Millet Ktp., Feyzullah Efendi nr. 612'de kayıtlı Cemâziyelâhîr 865 (Mart 1461) tarihli bir nüshasının ferağ kaydında, bu nüshanın eserin Kahire Şeyhûniyye Hankahı kütüphanesinde yazılan 761 (1359-60) tarihli muteber ve sahih bir nüshasından nakledildiği belirtilmiştir (Bk. Bâbertî, *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 612, vr. 193a). Eserin yine Şeyhûniyye Hankahı'nda yazılan 769 (1367) tarihli bir nüshası Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 537'de, yine aynı yerde istinsah edilen 829 tarihli başka bir nüshası da Bursa İnebey Kütüphanesi, nr. UC1066'da (vr. 174) bulunmaktadır. Aynı kütüphanede eserin 813 tarihinde Kahire'de istinsah edilen HO661 demirbaş numarasıyla kayıtlı (vr. 142) bir nüshası daha bulunmaktadır. Eser, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Velîd b. Ali b. Muhammed el-Umerî (1420/1999) ve Râdî b. Sayyâf el-Harbî (1420/1999) tarafından iki yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir. Eserle ilgili yine Lübnan Cinân Üniversitesi'nde de bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

²³¹⁸ Bâbertî, *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*, Şehid Ali Paşa, nr. 652, vr. 3b.

²³¹⁹ Ferhat Koca, "Menârü'l-envâr", *DİA*, XIX, 118; Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035/5; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025 vr. 11b-18a.

yayımlanmıştır.²³²⁰ Bâbertî eserin girişinde *el-Muhtasar* şârihlerinden hocası İsfahânî ile Kutbüddin Şîrâzî arasında geçen, onların bu esere yönelik ilgilerini ve -yarım kalmış- şerhetme girişimlerini anlatan bir hikâyeye yer verir ve böylesine muhakkik ve müdekkik iki âlimin başaramadığı bir işi kendisinin de başaramayacağı noktasındaki endişesini dile getirir. Bu mülâhaza ile eseri şerhetmeye başlayan müellif, veciz ifadelerinin anlamı ihlal etmeyeceği, metnin gizli taraflarını açığa çıkaracak, örtülü yerlerini bildirecek, içerisinde saklı olanları açıklığa kavuşturacak, sırlarının âşikâr olmasına yardımcı olacak, şevâhidini gösterecek, fevâidini açıp yayacak, incilerini gerdana dizecek muhtasar bir şerh yazmayı hedeflemiş ve usandırıp bıktırmaktan kaygı duyduğu için kitapta olan konulara ilâve yapmadığını, yapılan itirazlardan cevaplanması gerekenlerden başkasına yer vermediğini, genel îratlardan, zayıf suallerden ve faydası az olan ibarelerden kaçındığını belirtmiştir.²³²¹ Bâbertî, bu iki eserinden farklı olarak reddiye amaçlı yazdığı ve metni tenkidî bir yaklaşımla şerh ettiği *er-Rudûd*'u ise aşağıda bahsedileceği üzere *et-Takrîr*'den sonra kaleme almıştır.

Fıkıh usulüyle ilgili çalışmalarına baktığımızda, Memlûk Hanefileri için geçerli olan müteahhirûn dönemi Hanefî usul yazımındaki ana eğilimlerin -ki bunlar Maverâünnehir geleneğini sürdürme ve mütekellimûn yöntemine intibak çabalarıdır-²³²² büyük ölçüde Bâbertî hakkında da geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim fûruda ağırlıklı olarak Hanefî fıkının temel metinlerinden biri olan, VI. (XII.) yüzyıl Maverâünnehir Hanefî fukahâsından Mergînânî'ye ait *el-Hidâye*, usulde ise *Pezdevî*'nin *Usul*'ü ile bu eserin ihtisarı mahiyetinde olan Nesefî'nin *Menâr*'ı üzerine çalışmış ve bunları şerhetmiş olması, onun Maverâünnehir Hanefî geleneğini sürdürmeye yönelik teşebbüslerini gösterir. Bunlardan özellikle Nesefî'nin *Menâr*'ı, Bâbertî'nin de aralarında bulunduğu Memlûk dönemi Hanefî ulemâsının üzerine en çok çalışma yaptıkları bir metindir.²³²³ Onda İbnü'l-Hâcib'in usul metnine şerh yazımı şeklinde tezahür eden ikinci yöneliş ise mütekellim usul geleneğine dönüktür. İçeriği itibarıyla tenkidî bir şerh olması ve müellife çokça itirazlar getirmesi sebebiyle her ne kadar Bâbertî'nin bu eserini “mütekellimûn yöntemine intibak çabası” olarak değerlendirmek doğru olmasa da bu eseri, mütekellim tarzı usul yazımına yönelişin bir ürünü olarak görmek mümkündür. Yukarıda da bahsedildiği üzere Bâbertî'nin bu yönelişinde özellikle iki hocasının; Orta Asya'dan Kahire'ye gelen ve eserlerinde Maverâünnehir usul geleneğini takip eden Kivâmüddin Kâkî ile İsfahan-Tebriz-Şam-Kahire hattında yaşayan, usulde ağırlıklı olarak mütekellim geleneği üzerinde çalışmış ve bu tarz eserler üzerine üç şerh çalışması yapmış olan Şemsedin İsfahânî'nin tesiri göz ardı edilemez. Her üç isim de çağının ilim ve tedris hayatında rağbet gören ana metinleri üzerine şerh yazma şeklindeki telif tarzlarıyla dikkat çekmektedir.

²³²⁰ Bâbertî, *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Hâmid, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1426/2005, I-VIII.

²³²¹ Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 75-77; Ayrıca bk. Abdullah Karaman, “Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Usule Dair İki Eseri: *et-Takrîr* ve *er-Rudûd* ve'n-nükûd”, *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda: I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu* (28-30 Mayıs 2010), ed. Sedat Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniv. Yayınları, s. 245.

²³²² Bu iddianın bulunduğu yer için bk. Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review*, 12/1 (Mart 2022), s. 55.

²³²³ İlgili tespit için bk. Başoğlu, “Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü”, s. 69.

Bâbertî, fıkıh usulü yanında fûrû-i fıkıh alanında da önemli eserler vermiştir. Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserine *el-Înâye* adında yazdığı hacimli şerhi oldukça meşhur olup, *el-Hidâye*'nin çok sayıda şerhi arasında özel bir yer tutar. Onun usul kaidelerini ve bunların naslara uygulanmasını etkin bir şekilde kullandığı ve sıkça fıkıh usulü tahlilleri yaptığı bu eseri,²³²⁴ onun usul yönüyle ilgili incelemelerde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Hanefî fakihî Hilâtî'nin (ö. 652/1254) *Telhîsü'l-Câmi 'i'l-kebîr* adlı eserine yazmış olduğu şerh, fıkıhla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer eseridir.²³²⁵ Fıkıhın ferâiz sahasında da derin bilgi sahibi olan Bâbertî, bu alanda hocası Ebû Hayyân el-Endülüsî'nin hocası olan Hanefî fakihî Mahmûd el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) Secâvendî'nin *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'si üzerine kaleme aldığı *Dav'ü's-Sirâc* adlı şerhini ihtisar edip bazı ilavelerde bulunarak *Şerhu Ferâ'izi's-Sirâciyye* adıyla anılan eserini kaleme almıştır. Bu eser, *Şerhu's-Sirâciyye*, *Muhtasarü Dav'i's-sirâc*, *Muhtasarü'd-Dav' fi'l-ferâ'iz* gibi adlarla da anılmaktadır.²³²⁶ Bâbertî bu eseri dışında ferâize dair *Risâleti'l-Ekmeliyye* adında muhtasar bir eser yazmış, daha sonra bunu *Şerhu'r-Risâleti'l-Ekmeliyye fi'l-ferâ'iz* adıyla şerhetmiştir.²³²⁷ Onun ferâiz konusunda bunlardan başka *Risâle fi tahrîci mesâil fi'l-ferâ'iz*²³²⁸ ve *Hikmetü'l-furûd*²³²⁹ adlı başka eserleri de vardır.²³³⁰

2. Muhtasar Şerhi: er-Rudûd ve'n-Nukûd

Bâbertî, *el-Muhtasar*'a yazdığı şerh için belli bir başlık koymaz. Bâbertî'nin bu eserinin adı gerek yazmalarında gerekse de biyografisine yer veren pek çok kaynakta şerh ettiği esere izafe edilerek *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* şeklinde verilmektedir.²³³¹ İbn Hacer ve Kâtib Çelebî gibi bazı biyografi yazarları bu eseri şerhe esas aldığı metne yönelik içerdiği çok sayıda tenkitler sebebiyle veya büyük ihtimalle Şemseddin el-Kirmânî'nin aynı adlı *el-Muhtasar* şerhiyle

²³²⁴ Bâbertî'nin *el-Înâye*'deki fıkıh usulü tatbiki ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zeki Koçak, "Ekmelüddin Babertî'nin Hidaye Şerhi İnâye'deki Usulü Fıkıh Tatbiki", *Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu* (28-30 Mayıs 2010), ed. Selçuk Coşkun, Zafer Ofset, Erzurum 2014, 415-428; Fatih Karataş, *Babertî'nin el-Înâye Adlı Eserinde Fıkıh Usulü Tatbiki*, yayımlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, SBE, Erzurum, 2017.

²³²⁵ Bâbertî, *Şerhu Telhîsi'l-Câmi 'i'l-kebîr*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 964, vr. 333.

²³²⁶ Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1384, telif tr. Şaban, 762, nr. 102a-175b; Kayseri İl Halk Ktp. Râşid Efendi, nr. 654 ve 658/3, vr. 10-83a; Eserin 10 Rebiülevvel 781'de Kahire'deki Saîdü's-süadâ Hankahı'nda istinsah edilen başka bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1106/1, vr. 1b-138b; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 262; ayrıca bk. Bilal Saklan, "Kelâbâzî, Mahmûd b. Ebû Bekir", *DİA*, XXV, 192.

²³²⁷ Yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1384, telif tr. Zilkade, 764, nr. 289-336b; Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1106/3, telif tr. Zilkade, 764, istinsah tr., 19 Rebiülâhîr 781, vr. 148b-237a.

²³²⁸ Eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, telif tr. 772, nr. 1384, nr. 176a-181; Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1106/2, istinsah tr. Rebiülevvel 781, vr. 139a-148a; Eser, Ammâr Abdülhüseyn Aşam tarafından tahkik edilmiştir. "*Risâle fi tahrîci mesâil fi'l-ferâ'iz* li-Ekmeliddin Muhammed el-Bâbertî: dirâse ve tahkîk", *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve't-tabî'iyye*, c. 3, sy. 4 (2022), s. 203-226.

²³²⁹ Yazma bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1384, tr. 772, vr. 73b-101a.

²³³⁰ İbn Kutluboğa Bâbertî'ye ferâiz konusunda *Mukaddime fi'l-ferâiz* adıyla bir eser daha nisbet etmektedir (İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, II, 87). Bunun yukarıdakilerden ayrı bir eser olup olmadığını tespit edemedik.

²³³¹ Örneğin bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 239; a.mlf., *Hüsni'l-muhâdara*, I, 471; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, II, 87; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 505, İbn Nuceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1422/2001, s. 11; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 243; Ömerî, "el-kısmu'd-dirâsi", I, 68, 77.

karıştırdıkları için *en-Nukûd ve'r-rudûd* adıyla zikretmişlerdir.²³³² Bazıları da bu eseri *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib er-Rudûd ve'n-nukûd* adıyla kaydetmişlerdir.²³³³ Eserin adı kütüphane kataloglarında ise *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ, en-Nukûd ve'r-rudûd şerhu Muhtasari'l-Müntehâ ve er-Rudûd ve'n-nukûd* gibi değişik adlarla kaydedilmiştir. Görüldüğü üzere yazarın kendisinin şerhi için belirli bir isim vermemesi, bu eserin adının gerek klasik tabakat kitaplarında gerekse yazma nüshalarında ve kütüphane kataloglarında farklı şekillerde kaydedilmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla eserin iki ciltlik baskısına konulan *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* başlığı ise, müellifin kendisinin değil eseri neşre hazırlayanların tercihidir. Nâşire göre kitabın bu başlıklarla anılması muhteva itibarıyla uygundur; çünkü eser hem *el-Muhtasar*'a yönelik bir şerhtir hem de çok sayıda reddiye ve tenkitler içermektedir.²³³⁴ Birçok yazma nüshası bulunan eser,²³³⁵ Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî ve Terhîb b. Rebîân ed-Devserî tarafından önce doktora çalışması olarak tahkik edilmiş (1415/1994-95), ardından neşredilmiştir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1469, I-II).

Bâbertî'nin *er-Rudûd*'da usul eserleri *et-Takrîr*²³³⁶ ile *el-Envâr*'a²³³⁷ ve Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı üzerine kaleme aldığı *el-İşrâk şerhu Meşâriki'l-envâr* adlı hadis şerhine,²³³⁸ ayrıca miras hukukuna dair *el-Ferâizü's-Sirâciyye* şerhine atıf yapması,²³³⁹ *er-Rudûd*'u bütün bunlardan sonra yazdığını göstermektedir. Bundan başka fıkıh eseri *el-İnâye*'de *et-Takrîr* ve *el-*

²³³² İbn Hacer, *ed-Dürer*, VI, 1; Öte yandan Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da bu şerh tanıtırken müellif adını Ekmeleddin el-Bâbertî, kitap adını ise *en-Nukûd ve'r-rudûd* olarak verdikten sonra Şemseddin el-Kirmânî'nin *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı *Muhtasar* şerhini tanıtmaması (Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1854), bu kitabı isim ve muhteva benzerliği sebebiyle Kirmânî'nin eseriyle karıştırdığını göstermektedir. Ayrıca Bağdâdî'nin *Hedîyyetü'l-ârifîn*'de *Muhtasar* şerhleriyle ilgili sıkça yaptığı bir hata olarak eserin adını *en-Nukûd ve'r-rudûd fî şerhi Müntehe's-su'âl ve'l-emel l'İbni'l-Hâcib* olarak vermesi de (Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 171) hatalıdır. Çünkü bilindiği üzere Bâbertî bu şerhini *Münteha's-sûl*'e değil, bu eserin ihtisarı olan *Muhtasar*'a yazmıştır.

²³³³ Ömerî, “el-kısmu'd-dirâsi”, I, 59.

²³³⁴ Ömerî, “el-kısmu'd-dirâsi”, I, 59.

²³³⁵ Eseri neşre hazırlayan muhakkikler *er-Rudûd ve'n-nukûd*'un bilinen tek yazma nüshasının İstanbul'da III. Ahmet Kütüphanesi'nde (nr. 1246) bulunduğunu (bk. *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 68, II, 13) ve kitabı bu nüshanın Ümmü'l-Kura Üniversitesi Merkezî'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî'de (nr. 234) bulunan mikrofilimini esas alarak tahkik ettiklerini belirtirler. Eserin yazmaları hakkındaki bu bilgi Bâbertî ile ilgili yapılan sonraki bazı çalışmalarda da aynen tekrar edilmiştir (bk. Kahraman, “Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Fıkıh Usulündeki Yeri”). Ancak bu bilgi hatalı olup yapılan incelemeler sonucunda eserin gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında pekçok nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir. Nitekim eserin sadece Türkiye yazma eser kütüphanelerinde en az on nüshasının kaydına rastlanmış ve bunlar görülmüştür. Bunlardan birkaçı şöyledir: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 642, vr. 317a; Cârullah Efendi, nr. 525; Fâtih nr. 1364 ve nr. 1365; Esad Efendi, nr. 501; Hamidiye, nr. 426, vr. 227b; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 502, vr. 365a; Kastamonu Yazma Eserler Ktp., nr. KHK 2581. Kitabın tek bir nüshaya dayanılarak Riyad'da neşredilen mevcut baskısı, diğer nüshalarıyla karşılaştırılmaksızın yapıldığı ve yer yer hatalara rastlanıldığı için ilmî açıdan eksik olup, eserin daha güvenilir olan diğer nüshalarının da dikkate alınarak yeniden tahkik edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

²³³⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 527, 533, 674, 697, II, 40, 78, 96, 151, 236, 244, 414, 435, 692.

²³³⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 236.

²³³⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 307, 357, 673, 674; *el-İşrâk şerhu Meşâriki'l-envâr*'ın tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmemekle birlikte, 780/1378 tarihli bir nüshası günümüze intikal etmiştir (Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 1252; ayrıca bk. Muhammet Beyler, “Ekmeleddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği”, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, VI/11 (2016) s. 166).

²³³⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 262.

Envâr'a aıfta bulunması, *el-İnâye*'yi bu iki eserinden sonra kaleme aldığını gösterir.²³⁴⁰ Eserin günümüze intikal eden tespit edebildiğimiz birçok yazma nüshasının ferâğ kaydında yazılış tarihi olarak 14 Zilkade 773 (17 Mayıs 1372) tarihi yer almaktadır.²³⁴¹ Müellifin kitabın sonunda şerhini yaklaşık dört ay gibi kısa bir sürede yazdığını belirtmesi,²³⁴² başka bir yerinde ise eseri yazdığı sırada yaşının elliyi aşkın olduğunu ifade etmesi,²³⁴³ bu eseri olgunluk döneminde yazdığını göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle Bâbertî'nin diğer usul eserleri gibi bu eserini de Kahire'de Şeyhûniyye Hankahı'nda şeyhlik ve müderrislik görevinde bulunduğu sırada kaleme aldığını söyleyebiliriz.

2.1. Şerhin Kaynakları

Bâbertî, bu şerhini yaklaşık dört aylık bir süre zarfında aceleyle yazdığını ve nazarında yalnızca hocası Şemseddin el-İsfahânî'nin şerhinin bulunduğunu belirtir.²³⁴⁴ Buna göre *er-Rudûd*'un temel kaynağı İsfahânî'nin *el-Muhtasar*'ın önemli bir şerhi olan *Beyânü'l-Muhtasar* adlı eseridir. Bâbertî, muhtelif eserlerinde hocası İsfahânî'den övgüyle bahseder ve onu “şeyh, imam, allâme, üstad, hüccetülislâm, muhakkik ulemanın reisi ve müdekkik fâzılların örneği, tahrîr ve takrîr dalgalarıyla taşkın bir deniz, güneş asla onun gibi parlamayacak” gibi övgü ifadeleriyle anar.²³⁴⁵ İsfahânî'nin vefatından sonra kaleme aldığı bu şerhinde, sıkça onun görüşlerine yer verir; bazen açık

²³⁴⁰ Bâbertî, *el-İnâye* (*Fethü'l-kadîr* ile birlikte), I, 235, 294.

²³⁴¹ Bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 642, vr. 317a; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 426, vr. 227b; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 502, vr. 365a. Eserin telif tarihiyle ilgili bahsi geçen nüshaların sonunda yer alan ferâğ kaydı şu şekildedir: [وكان الفراغ من هذه المسودة يوم الأربعاء الرابع عشر من شهر ذي القعدة من شهر سنة ثلاث وسبعين وسبع مائة كتبها حامدا لله مصليا على نبينا]. Eserin “14 Zilkade 773” tarihinde yazıldığına dair bu ferâğ kaydı sonraki tarihlerde istinsah edilen Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi (nr. 525), Fâtih (nr. 1365) ve Esad Efendi (nr. 501) nüshalarının sonlarında da aynen yer almaktadır. Bunlardan Cârullah Efendi 525 numarada kayıtlı olan nüsha, müstensih Ali b. Osman b. Hasan (ö. ?) tarafından 26 Cemâziyelâhir 775'te (13 Aralık 1373) müellif nüshasından istinsah edilen bir yazmadan istinsah edilmiştir (vr. 185b). Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 501 numarada kayıtlı nüshanın ferâğ kaydında eserin (müsvedde) yazımının 14 Zilkade 773'te (17 Mayıs 1372) tamamlandığı ifade edilmiş, peşi sıra bu nüshanın ta'likinin ve onun müellifi Şeyh Ekmeleddin'e simânının 775'te Receb ayının ikinci pazar günü (Aralık 1373) tamamlandığı belirtilmiştir. Aynı şekilde eserin Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1365'teki nüshasının sonunda bulunan ferâğ kaydında da yazımının (*tenmîk*) ve simânının tamamlanma tarihi olarak, “775 senesinin Receb ayının ikinci pazar günü” zikredilmiştir. Nüshanın sahibi başında yer alan semâ kaydında, bu nüshayı adını Necmeddin olarak kaydettiği birisi tarafından müellif Şeyh Ekmeleddin'e okunması sırasında başından sonuna kadar dinlediğini, daha sonra onu ikinci kez mütalaa ettiğini ve eserdeki bazı yerleri şârihe sorduğunu belirtmiştir. Nüshanın başında ayrıca bu şerhi öven on altı mısralık bir manzume de bulunur (Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1365, 1a). Eserin Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1364'te bulunan başka bir nüshasının sonunda ise (vr. 165b) bu kitabın yazımının [وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب] 22 Cemâziyelâhir 775 (9 Aralık 1373) senesinde olduğu belirtilmiş, ayrıca ferâğ kaydının kenarında bu nüshanın müellif nüshasıyla mukabele edildiğine dair bir kayıt düşülmüştür. Her ne kadar müstensih burada “kitap” kelimesini kullanmışsa da eserin diğer nüshalarından da açıkça anlaşılan bu ifadenin kitabın telif tarihinden ziyade bahsi geçen nüshanın istinsah tarihi anlamında kullanılmış olduğudur. Ayrıca eserin Kastamonu Yazma Eserler Ktp., nr. 2581'de bulunan diğer bir nüshası da 775 (1373) tarihinde istinsah edilmiştir.

²³⁴² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 770.

²³⁴³ “*Fe-innâ müddete 'umrinâ neyyifên ve hamsîne sene...*” bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 662.

²³⁴⁴ Bâbertî şerhinin sonunda “Bu muhtasar [şerh]i yaklaşık dört aylık bir süre içinde aceleyle yazdım ve nazarımda sadece önderim ve hocam allâme Şemseddin el-İsfahânî'nin -ki güneş asla onun gibi parlamayacak- şerhi vardı” demektedir. Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 770.

²³⁴⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 356, 770; Bâbertî hocası “Hocam Allâme” diyerek Şemseddin İsfahânî'ye *Muhtasar* şerhi dışında diğer eserlerinde de çeşitli vesilelerle atıflarda bulunur. Örneğin bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 75; a.mlf., *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye, nr. 2160, vr. 147b; İnanır, “Bâbertî'nin ‘en-Nüketü’z-Zarîfe fî Tercihî Mezhebi Ebî Hanife’ Adlı Risalesi”, s. 80, 90.

bir şekilde *kâle şeyhî* (hocam şöyle dedi), *kâle şeyhî el-Allâme*, *kâle şeyhî el-Allâme Şemsüddin el-İsfahânî*²³⁴⁶ diyerek bazen de “*fî ba‘zi’ş-şurûh* (şerhlerin bazısında), *kâle* (denildi ki)”²³⁴⁷ gibi tabirlerle ondan çokça alıntı ve atıf yapar. Çoğu zaman ise kaynağına atıf yapmaksızın konuyla ilgili İsfahânî’nin açıklamalarını aynı veya benzeri ifadelerle tekrarlar.²³⁴⁸ Öyle ki rastgele seçilecek bir meselede bu iki eser arasında yapılacak mukayeseli bir okuma, aradaki bu yakın ilişkiyi ortaya çıkaracak özelliğe sahiptir. Bununla birlikte Bâbertî’nin İsfahânî’ye atıfları her zaman olumlu da değildir. Şerhin muhtevası incelendiğinde, Bâbertî’nin İsfahânî’ye karşı bazen tenkitçi bir tavır takındığı, eserlerinde kendisinden övgüyle bahsetmesine ve ondan çokça istifade etmesine rağmen hocasının görüş ve açıklamalarını isabetli bulmadığı ve onu birçok yerde eleştirdiği görülür.²³⁴⁹

Bâbertî, eserinde İsfahânî’nin *el-Muhtasar* şerhinden başka onun dönemin Mısır şeyhüşşüyûhu Alâeddin el-Konevî’ye (ö. 729/1329) yazdığı iki mektubuna (risâle) daha yer verir. Sadece Bâbertî’nin *er-Rudûd*’unda ulaşabildiğimiz²³⁵⁰ bu yazışmaya esas olan konu, İbnü’l-Hâcib’in mantuk-mefhûm konusundaki yaklaşımıyla ilgili Konevî’nin yaptığı farklı yorumdur. Bâbertî, aradaki ihtilafın İbnü’l-Hâcib’in ibarelerinin maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede kısa ve kötü tertip edilmiş olmasından kaynaklandığını belirtir. İkili arasında geçen bu yazışmayı şerhinde olduğu gibi aktaran Bâbertî, böylece İsfahânî’nin ne kendi şerhinde ne de başka bir kaynaktan bulabildiğimiz metne yönelik bu birkaç sayfalık açıklamasının günümüze intikalini de sağlamış olmaktadır.²³⁵¹

Bâbertî, her ne kadar kitabın sonunda “bu muhtasar [şerh]i yazarken nazarımda hocam İsfahânî’nin şerhinden başka kitap yoktu” demiş olsa da eserde başka kaynaklardan da istifade edildiği anlaşılır. Nitekim kitabın çeşitli yerlerinde Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sı,²³⁵² Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü,²³⁵³ Âmidî’nin *el-İhkâm*’ı,²³⁵⁴ Iraklı Hanefî usulcüsü İbnü’s-Sââtî’nin *el-Bedî’*

²³⁴⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâbertî İsfahânî’ye bu şekilde toplamda yirmi dört defa atıfta bulunur. Bk. Bâbertî, *er-Rudûd*, I, 152, 164, 199, 202, 205, 324, 328, 411, 418, 685, II, 64, 122, 292, 398, 436, 499, 587, 607, 632, 708, 770.

²³⁴⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 94, 99, 113, 115, 126-127, 148, 261, 281, 284, 309, 512, 601, 644, II, 401, 473; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15, 19, 31, 33, 40-41, 42, 44, 68, 218, 238, 241, 274, 516-517, 622, 668, II, 499, III, 27.

²³⁴⁸ Bazı örnekler için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 88-91, 97, 101, 103, 116-120, 166, 205, 217, 331-332, 517, 534-535, 605, 722-724, 735-737, II, 96, 222-223, 310-311, 458-460, 469-470, 474-476, 556-557; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 8-11, 15-17, 20, 24, 34-38, 92, 151, 163-164, 304-305, 525, 547-548, 741-743, 750-752, II, 101, 272-273, 380-81, III, 5-9, 21-24, 29-30, 132.

²³⁴⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 94, 110-111, 113, 126, 127, 150, 152, 166, 173, 234, 261, 274-275, 276, 284, 316, 362, 369-370, 379, 407, 523, 599, 753; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 15, 29, 30, 31, 42, 44, 71, 72, 92, 101, 186, 218, 233, 241, 244, 281, 341, 357, 396, 533, 619, 769, II, 468.

²³⁵⁰ Bâbertî’nin genç çağdaşı Muhibbüddin el-Konevî (ö. 758/1357) *Nihâyetü maksadi’r-râgib* adlı *Muhtasar* şerhinde babası Alâeddin el-Konevî’nin İbnü’l-Hâcib’in mantuk-mefhûm konusundaki yaklaşımıyla ilgili yorumunu aktarmakla birlikte, İsfahânî ile babası arasında geçen bu mektuplaşma olayından hiçbir şekilde bahsetmez. Bk. *Nihâyetü maksadi’r-râgib*, Zâhiriyye Ktp., nr. 2829, II, vr. 80b-81b.

²³⁵¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, II, 355-359.

²³⁵² Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 466, II, 34. Bâbertî, Gazzâlî’den yaptığı bazı alıntıları doğrudan onun eserinden değil İsfahânî’nin şerhinden alıntılar. Örneğin bk. *er-Rudûd*, I, 123-24, II, 309; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 40-41, II, 379.

²³⁵³ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 125, 599, II, 464.

²³⁵⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 121, 124, 217, II, 34.

adlı eseri,²³⁵⁵ İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si,²³⁵⁶ İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı²³⁵⁷ ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'una²³⁵⁸ atıflar yapılır. Bâbertî, kendinden önceki şârihlerin görüşlerine isimlerini vermeksizin atıfta bulunur. Bunun tek istisnası hocası İsfahânî'dir. Bununla birlikte eserde ismini vermeksizin yararlandığı önemli kaynaklarından birinin İcî'nin şerhi olduğu söylenebilir. Nitekim birçok yerde “şârihlerden biri”, “onlardan bazısı” ve “kîle” gibi ifadelerle onun *Şerhu'l-Muhtasar* adlı eserinden nakiller yapar,²³⁵⁹ kimi zaman da herhangi bir isim vermeden İcî'nin konuya ilişkin açıklamalarını kendi ifadeleriyle tekrarlar.²³⁶⁰ Doğrudan atıf yaparak alıntı yapmamakla birlikte, bir diğer kaynağı yine girişte ismini zikrettiği Beyzâvî'nin *el-Minhâc*'i olmalıdır. Bundan başka eserin çeşitli yerlerinde *eş-şârihûn*, *ba'zu 'ş-şârihîn*,²³⁶¹ *kâle eş-şârihûn*,²³⁶² *istedelle eş-şârihûn*,²³⁶³ *ihtelefe eş-şârihûn*, *ihtelefe ibârâtî 'ş-şârihîn*,²³⁶⁴ *u'turiza aleyhi eş-şârihûn*,²³⁶⁵ *alâ beyânî 'ş-şârihîn*,²³⁶⁶ *fî 'ş-şurûh*, *fî ba'zi 'ş-şurûh*,²³⁶⁷ *kâle el-muhakkikûn*²³⁶⁸ ve *kîle*²³⁶⁹ gibi muğlak ifadeler ile başta İsfahânî olmak üzere kendinden önceki şârihlerin ve diğer ulemânın görüşlerine yaptığı atıflar bu esere kaynaklık eden başka kitapların da bulunduğunu gösterir.

Eserde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, İmam Cüveynî ve Kâdî Bâkılânî gibi mütekellim usulcülerin görüşlerine temas edildiği gibi başta Ebû Hanîfe olmak üzere Kerhî, Îsâ b. Ebân, Ebû Bekir el-Cessâs ve Ebû Zeyd ed-Debûsî gibi erken dönem bazı Irak ve Orta Asyalı Hanefîler'in konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmiştir.²³⁷⁰ Ne var ki bu atıflar büyük oranda *el-İhkâm* ve *el-Muhtasar* gibi kaynaklarda zikredilmiş olmaları itibarıyla dolaylı olarak yer almaktadır. Kendi mezhebine mensup usulcülerin kitaplarına isimlerini açıktan zikrederek atıfta bulunduğu vâki değilse de,²³⁷¹ yukarıda da ifade edildiği üzere Bâbertî bu eserini, Hanefî usulü üzerine iki şerh çalışması yaptıktan ve fıkıh, hadis, sarf ve belâgat gibi alanlarda bazı eserlerini telif ettikten sonra ömrünün sonlarına doğru kaleme almıştır. Bu da onun bu esere kadar fıkıh usulü alanında yeteri ilmi birikime

²³⁵⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 228, 286, 351, II, 228.

²³⁵⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 205.

²³⁵⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 241-242.

²³⁵⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 396.

²³⁵⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 120-121, II, 556-557, 592, 608, 673; krş. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 156, III, 432, 477, 501, 575.

²³⁶⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 90, 217, 232, II, 606, 648-649; krş. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 23, 475, 505, III, 500, 551.

²³⁶¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 165, 203, 296, 705, II, 379, 556.

²³⁶² Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 110, 241, 296, II, 144; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 29, 195, 259, II, 164; *er-Rudûd*, I, 120; krş. İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 156.

²³⁶³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 296.

²³⁶⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 88-91, 134, 285, II, 587, 607.

²³⁶⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 97.

²³⁶⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 128; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 44.

²³⁶⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 350, II, 619.

²³⁶⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 121, 134, 619.

²³⁶⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 94, 151.

²³⁷⁰ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 123, 381, 405, 703, 710, 714, II, 94, 118, 193, 230, 256, 260, 263, 538, 692.

²³⁷¹ Bunun tek istisnası nehiy konusuyla ilgili bir meselede konuya vakıf olmak isteyenlerin Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin usul eseri ile kendisinin ona yazdığı *et-Takrîr* adlı şerhine bakması gerektiğini söyler. Bk. Bâbertî, *er-Rudûd*, II, 96.

sahip olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca gerek bu durum gerekse yazılış amacı eseri kısa zamanda ve çok fazla kaynak kullanmadan yazmış olmasına da bir açıklık getirmektedir.

2.2. Muhtevası ve Sistematiği

Bâbertî, şerhini asıl metinde olduğu üzere bir mukaddime ve dört ana bölüm olarak tertip etmiştir. Mukaddime kısmında fıkıh usulünün önemi ve kitabın sebab-i telifi gibi hususlara temas ettikten sonra esas metnin şerhine geçmiştir. Gerek ana ve alt bölümlerin sıralanışı ve gerekse içerik açısından *el-Muhtasar* metnini birebir takip eden şerh, asıl metinle tam bir uyum halindedir. Şerhte konuları başlıklandırmada metni daha düzenli hâle getirmek adına belli bir plan uygulanmamış, ana ve alt başlıklar için mesela Şîrâzî ve Beyzâvî şerhlerinde olduğu üzere rûkûn, nev‘, fasıl ve bâb gibi herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Bölüm başlıkları birkaç istisna dışında İbnü’l-Hâcib’in kaydettiği gibi muhafaza edilmiştir. Konular arası geçişler metnin diğer birçok şerhinde olduğu gibi genel olarak “Yazar filan şeyi tamamlayınca, filan işe koyuldu (*lemmâ ferağa min ... şera’a fi...*)” şeklindeki cümle kalıplarıyla yapılmıştır.²³⁷²

Bâbertî mebdî başlığında ilk önce İbnü’l-Hâcib’in fıkıh usulünün kapsamı konusunda eserin baş tarafında kullandığı bir ifadeyle ilgili şârihler arasında yaşanan malum tartışmaya değinir. İbnü’l-Hâcib’in, “(o), mebdî, sem‘î deliller, içtihat ve tercih ile sınırlıdır” şeklindeki ifadesinde geçen zamirin mercii konusunda şârihlerin ihtilaf ettiklerini ve bu konuda zamirin usul ilmine veya *el-Muhtasar*’ın kendisine gönderme yaptığı şeklinde iki farklı görüş ileri sürüldüğünü belirtir. Bâbertî, İsfahânî’yi izleyerek her iki görüş sahiplerine ait birer gerekçeye yer verdikten sonra bu gerekçelerin geçersizliğine yönelik bazı açıklamalarda bulunur. İsfahânî gibi Bâbertî de söz konusu zamirin kitabın kendisine gönderme yaptığı kanaatindedir. O, *mebdî* kavramını açıklarken bunu şöyle ifade eder: “Usulcülere göre mebdî, meselelere başlamadan önce kendisiyle başlanılan hususlardır. Bu da ya ilmin meseleleri ya ilmin tasavvuru veya gayesi yahut istimdadı kendisi dayandığı içindir. Mebdî kavramı bu anlamıyla ilmin tarifi, gayesinin ve istimdadının açıklanması gibi “ilmin cüzleri”²³⁷³ (*eczâu’l-ilm*) arasında bulunmayan hususları da kapsadığından bütünüyle ilmin cüzlerinden kabul edilemez. Bu nedenle zamirin fıkıh usulüne rücûu geçersizdir.”²³⁷⁴ Bâbertî bu ifadesiyle İbnü’l-Hâcib’in eserinde fıkıh usulünü değil kitabını dört ana bölümle sınırladığını ortaya koymaktadır.

Şârih mebdî kavramıyla ilgili yaptığı açıklamanın hemen ardından, *el-Muhtasar*’ın kendinden önceki birçok şerhinde de gördüğümüz felsefe-mantık temelli bilgi ve ilim anlayışının fıkıh usulündeki bir tezahürü olarak bu ilme başlamadan önce bilinmesi gereken mevzu, mesâil gibi kavramlarla ilgili bilgi verir, fıkıh usulü ve fıkıh tarifini ayrıntılı olarak açıklar. O, Hanefî usul

²³⁷² Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 98, 129, 170, 175, 195, 515, 625, 661, 706, II, 247, 312, 472, 516, 528, 535, 759.

²³⁷³ Klasik anlayışa göre bir ilmin cüzlerini o ilmin meseleleri, mevzuu ve mebdîi oluşturmaktadır.

²³⁷⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, 88-92; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 8-11.

eserlerine yazdığı diğer iki şerhinde bu bilgilere pek yer vermezken, İbnü'l-Hâcib'in eserinin baş tarafında fıkıh usulünün tarifi, faydası ve istimdadına dair bilgilere yer vermiş olması, onun da şerhinde bu konulara değinmesi için zemin hazırlamıştır.²³⁷⁵ Buna göre herhangi bir ilme başlayan kişinin, talebinde basiret üzere hareket edebilmesi için öncelikle o ilmi tanım yoluyla tasavvur etmesi, bu ilmi diğerlerinden temyiz etmesi için mevzuunu öğrenmesi, ayrıca çabasının boşa gitmemesi için de onun gayesinin ne olduğunu bilmesi gereklidir.²³⁷⁶ Bâbertî bu açıklamalar ışığında fıkıh usulünü İbnü'l-Hâcib gibi "tafsîlî delillerinden şer'î fer'î hükümlerin istinbat edilmesini sağlayan şeyleri (*umûr*) bilmek" şeklinde tanımlar. O, İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü tarifini birçok noktada yetersiz bularak bazı itirazlar getirir de kendisi yeni bir tanım yapmaz. Buna karşılık İbnü'l-Hâcib'in de benimsediği yaygın fıkıh tarifini doğru bulmaz, bu tarifi birkaç noktadan eleştirir ve fikhî yeniden tanımlama ihtiyacı duyar. Ona göre "her bir ilmin mevzuu, o ilimde, kendisine bitişen hâllerin araştırıldığı şeydir." İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak Bâbertî, fıkıh usulünün mevzuunu "deliller" ile birlikte "ictihad" olarak belirler. Ayrıca baskın (*râcîh*) bir delille sabit olan hükmün, gerçekte fakihin istinbat konusunda olanca gücünü harcaması sonucunda elde edildiğini ifade ederek tercihin de ictihad kapsamında olduğunu bildirir.²³⁷⁷ Bâbertî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in "fâide" tabiriyle ifade ettiği fıkıh usulünün gayesi ise, şârihlerin iddia ettiği gibi dünyada saadete, âhirette yüksek derecelere ulaşmaya yarayan hükümleri bilmek değildir. Fıkıh usulünün faydası, bizzat şer'î hükümleri değil, bu hükümlerin delillerinden nasıl istinbat edileceğini bilmektir (*ma'rifetü keyfiyyeti istinbâti'l-ahkâmî's-şer'iyye 'an edilletihâ*).²³⁷⁸ O, fıkıh usulünün esas bünyesini oluşturan meseleyi ise "eğer kesbî ise o ilimde hakkında burhan getirilen matlup" şeklinde tarif eder.²³⁷⁹

Şerhde yer yer ana metnin konu tasnifine ilişkin de yer yer açıklamada bulunan Bâbertî, bazı şârihlerin iddiasının aksine, İbnü'l-Hâcib'in kelâmî mebdâî başlığı altında yer verdiği bütün konuların kelâmîla ilgili mebdeler (ilkeler) olmadığı konusunda hocası İsfahânî ile hemfikiridir. Zira bu iki şârihe göre burada yer verilen delil bahsi ve mantıkî kâideler kelâma mahsus değildir. Bâbertî, bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Bilesin ki musannifin mantıkî kâideler olarak zikrettiği

²³⁷⁵ Fıkıh usulünün tarifi, mevzuu, mebdâî ve mesaili ile ilgili bu tür açıklamalar daha ziyade mütekellimün tarzı usul yazılımında görülen bir özellik olup, bilhassa erken dönem Hanefî usul literatüründe bu duruma pek rastlanmaz. Mütekellim usul yazımından farklı olarak, Hanefî usul eserlerinin baş taraflarında fıkıh usulünün tarifi, mevzuu ve mesâilî gibi hususlara değinmeksizin doğrudan bu ilmin ana konuları anlatılmaktadır. Örneğin Pezdevî *el-Usûl*'de, Nesefî de *el-Menâr*'da, Hanefî usul yazımında alışlagelen bir âdet olarak eserlerinin baş tarafında bu konulara değinmeden "Bil ki şeriâtın üç aslı vardır. Bunlar Kitap, Sünnet ve icmâdır, dördüncü asıl ise kıyastır" diyerek doğrudan usul ilminin asıl konusu olan delilleri anlatmışlardır. Bâbertî, bu iki esere yazdığı her iki şerhinde de bu duruma dikkat çekmekte ve şöyle söylemektedir: "Bilmelisin ki bizim âlimlerimiz (bu ilmin meselelerinin) üzerine dayanmış olduğu bahislerin (asıl meselelere) takaddüm edilmesi konusunda *ehl-i ma'kûl*ün kaidelerine yönelmemişlerdir. Onlar sadece fikhî anlamları ve şer'î hükümlerin üzerine bina edilmiş olduğu şer'î kaideleri zikretmişlerdir. Bu sebeple bu ilmin (fıkıh usulü) tarifi, konusu ve amacını açık bir şekilde zikretmeyip doğrudan kendilerinden şer'î hükümlerin elde edildiği şer'î delilleri açıklamaya koyulmuşlardır." Bk. Bâbertî, *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*, Şehid Ali Paşa, nr. 652, vr. 4b; a.mlf., *et-Takrîr*, I, 125.

²³⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 19; Bâbertî, *el-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 92-93.

²³⁷⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 92-109.

²³⁷⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 93, 110-111, 113.

²³⁷⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 216, 228.

konuların tamamı kelâmî mebdelerden değildir. Çünkü mantık bütün kesbî ilimlerin âleti olup onun kelâm ilmine nispeti fıkıh usulü ilmine nispeti gibidir.”²³⁸⁰

İbnü'l-Hâcib kitabının ikinci ana bölümünde “sem‘î delilleri” ele alır ve bunları Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlal şeklinde sıralar. Bâbertî’ye göre sem‘î deliller ile Kur’an, sünnet, icmâ ve kıyas kastedilirse de icmâ ve kıyasın sem‘î delil olarak nitelenmesi açık bir husus değildir. Çünkü her ne kadar icmâ ve kıyasın hücciyeti sem‘ yoluyla, yani bir başka duyulan olan Kur’an ve sünnetin bilgi vermesiyle sabit olursa da gerçekte bunlar işitmeye dayalı (sem‘î) değildir. Sübutlarının sem‘ yoluyla olması ise hiç şüphesiz bunların dışında bir şeydir. Bâbertî’ye göre bu ikisinin sem‘î olarak nitelenmesi, yalnızca bir lafzın tek bir kullanımda iki farklı mânaya gelmesini caiz görenlerce mümkündür.²³⁸¹ Yani İbnü'l-Hâcib’in sem‘î delil ibaresiyle aynı anda hem Kur’an ve sünnet gibi işitmeye bağlı olanı hem de icmâ ve kıyas gibi sübutu sem‘î yolla sabit olanı kastetmesi halinde bu kullanım doğru olur.

Bâbertî, metnin konu tertibine ilişkin olarak sem‘î delillerin içtihat ve tercihten önce zikredilmesinin gerekçesi sadedinde, içtihadın delilden hüküm elde etme keyfiyetini bilmek, tercihin ise bazı delillerin bazı delillerden kuvvetli olduğunu açıklamak için olduğunu ve her ikisinin de deliller tarafından öncelendiğini ifade eder.²³⁸² O, şer‘î delillerin beşle sınırlanmasının gerekçesini ise şöyle izah etmektedir: “Delil ya mu‘cizdir ya da böyle değildir. Birincisi Kur’an’dır. İkincisi ise ya Resulullah’ın kendindendir ya da değildir. Birincisi Sünnet’tir. İkincisi ise ya hata yapması mümkün olan kimseler tarafındandır ya da böyle değildir. İkincisi icmâdır. Birincisi ise ya ortak bir illetten dolayı fer‘in asla hamledilmesidir ya da böyle değildir. Birincisi kıyas, ikincisi ise istidlâldir. Bütün bunlar aslı Kitap olan kelâm-i nefsiye râcidir. Sünnet’in Kur’an’a râci olmasına gelince bu, “O, hevâsına göre konuşmaz; o (size okuduğu) kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir” (en-Necm 53/3-4) âyeti gereğidir. İcmâya gelince onun aslı da Kur’an ve Sünnet’te içkindir; dolayısıyla icmâ da Kur’an’a râcidir. Kıyas ve istidlâlden her biri de ya Kur’an’ın ya Sünnet’in veya icmân mâkulüne râcidir. Bu takdirlere göre kıyas ve istidlâl de nefsi kelâma rücû etmesi gerekir. Kur’an, gerçekte Allah’ın zâtıyla kâim olan nefsi kelâmı keşfedicidir (*kâşif*). Buna göre (lafzî) kelâm da kelâm-i nefsiye râci olur.”²³⁸³

Bir bütün olarak baktığımızda Bâbertî’nin, şerhinde İbnü'l-Hâcib’in tasnifine birebir bağlı kaldığı, meseleleri itibariyle *el-Muhtasar*’a ilâveler getirmediği gibi, bazı meseleleri eserine almama, konuların yerini değiştirme ve takdim ve tehirler yapma gibi bir tasarrufta da bulunmadığı, meseleleri kitaptaki sırasına ve yerine göre şerhettiği görülür. Dolayısıyla şerh tarzı çoğu çalışmada olduğu gibi Bâbertî şerhinde de şerh edilen eserin tertibi, içeriği ve sistematigi, şerhin muhtevası ve sistematigi üzerinde doğrudan belirleyici olmuştur. Bununla birlikte Bâbertî, *el-Muhtasar*’da yer alan

²³⁸⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 115, 202; krş. İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 33.

²³⁸¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 91-92.

²³⁸² Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 462.

²³⁸³ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 462-63; krş., İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 454-455.

bazı meseleleri, fıkıh usulü ilmiyle bir ilgisi bulunmadığı, kelâma ait meseleler olduğu ve fıkıh usulünün temel işleviyle alâkalı olmadığı mülâhazasıyla bu kitap içerisinde ele almanın uygun olmadığını ifade eder. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Bâbertî, fıkıh usulünün temel işlevini şer‘î delillerden fikhî hükümleri elde etmek olarak belirler. Buna göre şer‘î hükümleri elde etmek için, bunların elde ediliş keyfiyetini bilmek gerekir. Şu hâlde şer‘î hükümlerin elde ediliş keyfiyetini bilmek, bu ilmin esas işlevi olarak kabul edilince, fıkıh usulü içerisinde hangi meselelerin incelenmemesi gerektiği de bu yaklaşımdan hareketle tespit edilebilir. Bâbertî fıkıh usulü için tespit ettiği ve kitabında çokça vurguladığı bu ilkedен hareketle bazı meselelerin fıkıh usulünün konuları içerisinde görülmemesi gerektiğini söyler. Mesela Kur‘an‘da arapçalaştırılan (*muarreb*) kelimelerin bulunup bulunmadığına dair tartışmanın şer‘î hükümlerin istinbat keyfiyetiyle alâkası olmadığını, bu sebeple bu konuyu muhtasar kitapta zikretmenin uygun düşmediğini ifade eder.²³⁸⁴ Yine İbnü‘l-Hâcib‘in dille ilgili ilkeler başlığı altında ele aldığı vaz‘ın başlangıcı ve dili vazedenin kim olduğu (dillerin kökeni ve vaz‘ı) meselesinin usulcünün ihtiyaç duyacağı bir şey olmadığını söyler.²³⁸⁵ Benzer şekilde İbnü‘l-Hâcib‘in cerh ve ta‘dîl konusunda temas ettiği Hz. Peygamber‘e muasır olan adalet sahibi birisinin kendisinin sahâbî olduğunu iddia etmesiyle ilgili meselenin de fıkıh usulüyle bir ilişkisi olmadığını belirtir.²³⁸⁶

Eserinde mütekellim usul yazım geleneğini takip eden İbnü‘l-Hâcib, kendinden önceki kelâmcı usul yazarları gibi yukarıda bahsi geçen meseleler dışında kelâm ilmine ait birçok meseleyi de fıkıh usulü ilmine dahil etmiştir. Bâbertî, İbnü‘l-Hâcib‘in eserinde söz konusu ettiği birkaç meselenin esasında kelâma mahsus meseleler olduğunu belirtir ve fıkıh usulüne kelâm meselelerini karıştırmamasından ve başka bir ilme ait meselelerin fıkıh usulü eseri içerisinde kendine yer bulmuş olmasından duyduğu rahatsızlığı zaman zaman dile getirir. Zira söz konusu meseleler her ne kadar fıkıh usulünü uzaktan ilgilendirse de bunların ait olduğu yer esasında kelâm ilmidir. Mesela İbnü‘l-Hâcib‘in müştak (türemiş kelime) konusu bağlamında ele aldığı “bir kimsenin fiili dolayısıyla başka bir şey için ism-i fâil türetilmeyeceği” meselesini şerh ederken şu açıklamayı yapmıştır: “Bu kelâma ait bir meseledir ve yanlışlığı da orada burhan yoluyla ispatlanır. Bu meselenin şer‘î hükümlerin delillerinden nasıl çıkarılacağını (keyfiyet-i istinbât) bilmekle bir ilgisi bulunmadığı için fıkıh usulü içerisinde zikredilmesi uygun değildir.”²³⁸⁷ Gerçekten de bu mesele kelâmcıların hakkında uzun tartışmalara girdikleri, kelâm ilminde bahis mevzuu edilen Allah‘ın kelâm sıfatı meselesiyle bağlantılı bir konu olup, kelâmî uzantıları sebebiyle mütekellim usulcüler eliyle usulde yer bulmuştur.

Bu çerçevede ifade edilebilecek diğer örnekler ise şöyledir: Bâbertî, hüsün-kubuh meselesinde İbnü‘l-Hâcib‘in Allah‘ın fiillerinin güzel olarak nitelenmesine ilişkin sözünün ele alınan

²³⁸⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve ‘n-nukûd*, I, 279-282,

²³⁸⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve ‘n-nukûd*, I, 311-314.

²³⁸⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve ‘n-nukûd*, I, 693, ayrıca bk. I, 228.

²³⁸⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve ‘n-nukûd*, I, 289-292.

konuyla bir ilgisinin olmadığını, dahası hüsün-kubuh bahsinin bütünüyle kelâma ait bir mesele olduğunu, bu meselenin fıkıh usulünde ahkâmın tasavvuru cihetiyle vâcibin güzel olması, mübahın hoşla gitmeyen, çirkin ve kötü görülen bir şey olmaması gibi açılardan bahis konusu edildiğini, bu sebeple Allah'ın fiillerinin güzel olarak nitelenip nitelenemeyeceği bahsini burada zikretmenin yerinde olmadığını ifade eder.²³⁸⁸ Yine İbnü'l-Hâcib'in mahkûm fih başlığı altında ele aldığı "fiilsiz teklifin mümkün olup olmadığı" meselesinin fıkıh usulü ilmiyle bir ilişkisinin olmadığını, onun kelâma ait bir mesele olduğunu, dolayısıyla bu konuyu fıkıh usulüne ait muhtasar bir eserde zikretmenin kelâmı usul ilmiyle karıştırmak anlamına geldiğini söyler.²³⁸⁹ Aynı şekilde sünnet bahsinin ilk meselesi olarak ele alınan ismet-i enbiyâ konusunun da kelâm ilminin meselelerinden olduğunu, yukarıda geçen benzerleri gibi bunu da fıkıh usulü içerisinde ele almanın yerinde olmadığını belirtir.²³⁹⁰ Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in mahkûm aleyh başlığı altında ele aldığı "mâduma emir" meselesinin de kelâma ait bir mesele olduğunu, hatta "usûlü'd-din"ın bu bahis sebebiyle "kelam ilmi" olarak isimlendirildiğini, dolayısıyla bu konuyu burada irat etmenin uygun düşmediğini ifade eder.²³⁹¹

Verdiği örnekler dikkata alındığında Bâbertî'nin, fıkıh usulünün temel işleviyle bir ilgisinin bulunmadığı ve kelâma ait meseleler olduğu mülâhazasıyla bu ilim içerisinde ele almayı tasvib etmediği hususlar, esasında fıkıh usulünün aslî konuları içerisinde görülmeyen, diğer bir ifadeyle bu ilmin asıl meselelerine girmeden önce söz konusu edilen, fıkıh usulünün kelâm, fıkıh ve dil ilimlerinden istimdad ettiği mebâdî çerçevesinde ele alınan meselelerdir. Dikkat edilirse Bâbertî'nin buradaki yaklaşımının fıkıh usulünü, bu ilmin temel işlevi olan şer'î delillerden fikhî hükümler elde etmenin keyfiyetini (istinbat şekillerini) bilmekle hiçbir şekilde ilgisi bulunmayan meselelerden arındırmayla ilgili olduğu görülecektir. Başka ilimlere ait meselelerin fıkıh usulünün bünyesine dahil edilmesine yönelik benzer itirazları Bâbertî'den önce Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, Mâzerî gibi usulcüler de dile getirmişlerdir.²³⁹²

Bâbertî kimi zaman da bazı meselelerin usul ilminin genel sistematığı içerisinde nerede olduğuna dair açıklamada bulunur ve İbnü'l-Hâcib'in bazen bunların yerlerini karıştırdığını söyler. Mesela İbnü'l-Hâcib'in dile dair mebâdî başlığı altında ele aldığı *müşterek* bahsinde, *müşterek* lafzın dilde bulunup bulunmadığının ispatının dille ilgili mebdeler çerçevesinde ele alınmaması gerektiğini şöyle açıklar: "Bilesin ki musannifin sözünde tesâmüh vardır. Zira onun sözü lugavî mebâdiin kısımları ve bununla ilgili meseleler hakkındadır. *Müşterek*in dilde bulunup bulunmadığının ispatı ise, dile dair mebdeler ve bunlara ilişkin meselelerle ilgili değildir. Burada başvuru istidlâlde ve ondan öncekinde serdedilen deliller, bu konunun kelimadan olmasını salık verir. Şu hâlde musannif

²³⁸⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 325.

²³⁸⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 443-444.

²³⁹⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 481-483.

²³⁹¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 451-454.

²³⁹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti*, s. 207-217.

burada kelâmî mebdeleri lugavî mebdelerle karıştırmıştır.”²³⁹³ Yine İbnü'l-Hâcib'in mevessa vâcibi ayrı bir “mesele” olarak zikretmeyip, iki farklı mesele oldukları halde onu muhayyer vâcib ile birlikte ona tabi olacak şekilde tek bir mesele olarak ele alması; buna mukabil müvessa vacibi tehir edenin durumuyla ilgili konuyu müvessa vacible olan sıkı ilişkisine rağmen ayrı bir mesele olarak anlatması, Bâbertî tarafından uzak olanın yakınlaştırılması, yakın olanının da uzaklaştırılması şeklinde değerlendirilir.²³⁹⁴ İbnü'l-Hâcib, illeti tespit yollarından sebr ve taksimi inceledikten sonra bir sonraki yol olan “münâsebet”e geçmeden önce, bir vasfın illet olduğunu gösteren yollardan sebr, tahrîcü'l-menât ve şebah ile amel etmenin gerekliliğini temellendirmek üzere bazı delillere zikretmektedir. Bâbertî, bunları burada vermek yerine illeti tespit yollarını bitirdikten sonra zikretmenin daha uygun olacağını belirtir.²³⁹⁵

2.3. Bâbertî'nin *er-Rudûd*'da Takip Ettiği Şerh Metodu

Bâbertî, eserinde uyguladığı şerh yöntemini açıklamasa da *el-Muhtasar*'ın diğer şerhlerinde olduğu gibi bu şerhte de belirli bir yol izlenmektedir. Tıpkı selefleri Şîrâzî, İcî, İsfahânî ve diğerleri gibi Bâbertî de ana metne tâbî bir şerh yazmış ve şerhinde *el-Muhtasar*'ın metnine tam olarak yer vermiştir. Şerhedilecek metin öncelikle “ص” (sâd = asıl) harfî ile kendi içinde bütünlüğü bulunan pasajlar halinde aktarılmakta, ardından “ش” (şîn = şerh) harfî ile bu iktibas edilen pasaj şerhedilmektedir.²³⁹⁶ Eserde şerh üslubundan kaynaklanan başka ifadeler de kullanılmaktadır. Şöyle ki Bâbertî, şerh kısmında bir kelime ya da cümleyi izaha “kavluhû” ifadesiyle başlamakta ve bu şekilde kendi değerlendirmelerini yapmaktadır. *el-Muhtasar* şerhlerinde yoğun biçimde görülen bu ifade, müellifin doğrudan alıntı yaptığı ibarelere işaret eden bir ifade biçimi olarak karşımıza çıkar. Kimi zaman musannifin ibarelerini, ileri sürdüğü delilleri, karşı delillere yönelik itiraz ve cevaplarını açıklamaya *takrîr* kelimesini kullanarak başlar.²³⁹⁷ İbnü'l-Hâcib'in ifadelerini şerh ederken onun niyet ve maksadını genelde *yürîdü*, *erâde*, *muradu'l-musannif*, *murâdühû* gibi ibarelerle açıklar ve

²³⁹³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 221-222.

²³⁹⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 385.

²³⁹⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 535.

²³⁹⁶ Eserde ana metni şerhten ayırmak için, asıl metin için kullanılan “sâd” ve şerh için kullanılan “şîn” sembollerinin kullanımı, tüm nüshalarda karşılaşılan genel bir uygulama olmayıp bu yönteme neşre esas alınan nüshada başvurulmuştur. Görme imkânımız olan diğer nüshalarda metni şerhten ayırmak için böyle bir yola başvurulmamıştır. Örneğin eserin Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih (nr. 1365 ve nr. 1364) ve Cârullah Efendi (nr. 525) nüshalarında *Muhtasar*'ın metni kırmızı mürekkep ile yazılmış “kâle” (dedi ki) lafzıyla başlar ve iktibas edilen ana metnin sonu, kırmızı ile yazılan ve metni ayırmada kullanılan tek nokta, üçgen şeklinde üç nokta, ters virgöl, ters kalp ve daire formunda çeşitli ayırıcı işaretlerle gösterilir. Şerh kısmında şerhe başladığını bildiren, ana metinle şerhi ayırt etmek üzere kullanılan ayrıca bir ifade veya işaret bulunmaz, buna ihtiyaç da görülmez. Zira kullanılan kırmızı mürekkep ve metin içi ayırıcılarla bu ikisi açıkça ayrılır ve karışma ihtimali kalmaz. Eserin aynı kütüphanede bulunan Esad Efendi (nr. 501) nüshasında metin ile şerh, “kâle” lafzıyla verilen ana metnin üstüne çizgi çekmek suretiyle birbirinden ayrılmıştır. Eserin Şehid Ali Paşa (nr. 642) nüshasında ise üzerine şerh yazılan pasaj kısaltılmış şekilde iktibas edilmiş, iktibasın sonu الخ (= ilâ âhirihi) ifadesiyle gösterilmiştir. Bu nüshada pasajlar arasında aralık oluşturmak için boşuk (*beyâz*) yöntemi kullanılmıştır. Bu örneklerde de görüldüğü üzere, metni şerhten ayırmak için aynı eserin değişik nüshalarında çeşitli yöntemlerin kullanılmıştır.

²³⁹⁷ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 126, 222, 248, 261-62, 271, 295, 297, 327, 330, 346, 353, 365, 375, 397, 428, 429, 433, 453, 470-72, 499, 521-22, 637, 661, 684, 745, II, 284, 370, 388, 407, 479.

şerh usulü olarak *ey, ya'nî, ma'nâ kavlihî, li-enne'l-garaz, li-enne'l-murâd, el-murâdü min/bi* gibi ifadelerle cümleleri izah eder.²³⁹⁸ Şârih okurun dikkatini çekmek ya da bazı hususların önemini vurgulamak istediği zaman *i'lem, fe-izâ arefte hâzâ fe'lem, ve kad arefte, kemâ arefte* gibi ifadelere yer vermekte, bazen de ele aldığı konuya dair gerekli açıklamaları yaptıktan sonra sözlerini *teemmel* ve *fe-teemmel* gibi ifadelerle bitirmekte²³⁹⁹ ve böylece konuyla ilgili itiraz ve tenkitlerine dikkat çekmekte ya da ele alınan mesele üzerinde iyice düşünülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Bâbertî şerhinde ana metni kelime kelime değil, cümle ve paragraflar halinde birimlere ayırarak, bazen de meseleler halinde²⁴⁰⁰ nispeten daha büyük parçalara bölüp şerh eder. Şerh yöntemi olarak öncelikle metnin mânası üzerinde duran şârih, İbnü'l-Hâcib'in cümlelerini verdikten sonra açıklayıcı lafızlar ve ibarelerle metnin ifade ettiği mânayı izah etmektedir. Gerekli olduğu durumlarda ilave örnekler zikretmekte,²⁴⁰¹ kimi zaman ele alınan konuya dair farklı görüşlere yer vermekte, zaman zaman kendinden önceki şârihlerden iktibaslar yapmaktadır. Konuların tenkitçi bir gözle incelendiği ve reddiyeci üslûbun hâkim olduğu şerhte müellif, sıklıkla itirazlar getirir, başta metnin müellifi olmak üzere farklı yaklaşım ve görüş sahiplerini eleştirir, yer yer onlara karşı sert tenkitler yönelterek kendi özgün değerlendirmelerine yer verir. Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in kitabında görüş ve delilleri verirken kullandığı bazı ıstılahlara ve lafızlara dikkat çeker, bunların ne anlama geldiğini açıklar. Onun tümevarım yoluyla tespitine göre, müellif bu kitapta “lenâ” lafzıyla benimsediği görüşe dair sahih olan delile, “üstüddille” lafzıyla yine bu görüşe dair fâsit olan delile, “kâlû” lafzıyla da batıl görüşün deliline işaret eder.²⁴⁰²

er-Rudûd, hacim itibarıyla orta ölçekli bir şerhtir. *el-Muhtasar*'ın Şîrâzî ve Sübkî şerhleri ya da kendisinin *Usûlü'l-Pezdevî* şerhi ile mukayese edildiğinde Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'e tıpkı Hillî ve İcî gibi orta hacimli bir şerh yazmıştır. Müellifin bu şerhini “muhtasar” diye nitelemesi²⁴⁰³ de hedefinin nispeten kısa bir şerh yazmak olduğunu ortaya koyar. Bu sebeple metni şerh ederken yaptığı açıklamalarda okuyucuyu ayrıntılara boğan bir anlatım tarzı benimsemez; daha etraflı bilgi verebileceği yerlerde mevcut anlatı ile yetinir, konulara genel olarak İbnü'l-Hâcib'in çizdiği

²³⁹⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 93, 94, 98, 103, 106, 113, 118, 119-120, 135, 139, 144, 153, 156, 159, 207, 213, 214, 225, 241, 400, 517, 604, 605, 666, 751, II, 210, 225, 326, 329, 349, 608,

²³⁹⁹ Bir şeyin aslını, hakikatini bilmek için teenni ile düşünmek, nazar kılmak anlamına gelen “teemmul” (تأمل) kelimesinin “fa” ve “lam” harfi ile kullanıldığında arada bazı anlam nüansları bulunur. Buna göre “teemmel” (تأمل) güçlü, “fe-teemmel” (فتأمل) zayıf, “fe-li-yeteemmel” (فليتأمل) ise çok zayıf bir cevaba işaret eder. Ancak bu kullanım çoğunluk durumlarda böyle olup genel geçer bir durum arz etmemektedir. Bir görüşe göre ise “teemmel” dendiğinde anlamı, bu bağlamda dikkate ihtiyaç var; “fe-teemmel” dendiğinde, bu bağlamda ayrıntıda dikkatten daha fazlasına ihtiyaç var. Çünkü harflerin çokluğu mânanın çokluğuna delalet eder. “Fe-li-yeteemmel”de de durum böyledir (bk. İbnü's-Sabbâğ, *Feridetü't-te'lif*, s. 431-432; ayrıca bk. Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000, I, 33). Bâbertî bu ıstılahları genelde “fihi nazar” ve “tesâmuḥ” ifadeleriyle metindeki sorunlu noktalara dikkat çektikten sonra “bu noktayı enine boyuna düşün, dikkatlice düşün” anlamlarında kullanmaktadır. Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 146, 224, 233, 623, 736, II, 25, 150, 201, 204, 243, 249, 278, 325, 330, 335, 396, 584, 639, 715.

²⁴⁰⁰ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 340-346.

²⁴⁰¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 103-105, II, 543-544.

²⁴⁰² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 217-218.

²⁴⁰³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 350, II, 770.

çerçevede onun temas ettiği kadarıyla değinir. Şerhin uzayacağı düşünülüyorsa, birçok yerde yaptığı gibi sözü kısa kesme yoluna gider, konunun detaylı izahını *et-Takrîr*, *el-Envâr*, *el-İşrâk* ve *Şerhu Ferâizi's-Sirâciyye* gibi diğer eserlerine havale eder.²⁴⁰⁴ Örneğin râvide aranan şartlar konusunu işlerken râvide gerekli olan adâlet şartının büyük günahlardan kaçınması, küçük günahlarda ısrar etmemesi, bazı küçük günahları terk etmesi ve kişiliği (mürûet) zedeleyen bazı mübah davranışlardan uzak bulunmasıyla gerçekleşeceğini ifade ettikten sonra küçük günahlarda ısrar konusuyla ilgili *et-Takrîr* ve *el-İşrâk* isimli kitaplarına yönlendirmesini eserinin uzaması endişesiyle gerekçelendirir.²⁴⁰⁵ Yine bu tavrın bir gereği olarak daha önce yazılmış şerhlere gerektiği kadar müracaat eder, konunun gereğinden fazla uzamaması için şârihler arasındaki ihtilafları, söylenenlerden kayda değer olanları zikrederek kısaca özetler.²⁴⁰⁶ Ancak bunları genelde İsfahânî şerhinden alıntılarla aktarır. Bununla birlikte Bâbertî'nin bazen konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ve daha etraflı bilgiler verdiği gözlenir. Mesela delil ve kavramını mefhûm-i hasr konusunu işlerken böyle yapar.²⁴⁰⁷

2.4. Şerhin Metni Açıklama Boyutu

Bâbertî şerhini bizzat kendisinin de eserin sonunda belirttiği gibi, hocası İsfahânî'nin şerhini temel alarak yazmıştır. İsfahânî'nin şerhi ibarelerinin açıklığı, anlatımının kolay, ifadelerinin yalın ve anlaşılır olması yönüyle öne çıkmaktadır. Sade bir dille yazılan eserde izlenen metot ve gözetilen hedef İsfahânî tarafından mukaddimede şöyle açıklanmıştır: Metnin ibare ve ifadelerindeki hakikatleri beyan etmek, incelikleri izah etmek, lafızdan zorlukları gidermek, mânaların üzerindeki örtüyü açmak, müşkülli çözmek, anlaşılması güç ve kapalı noktaları açmak, düğüm yerlerini takrir etmek, kaidelerini tahrir etmek ve esere yönelik varit olan şüpheleri savuşturmak.²⁴⁰⁸ Başlığında da anlaşılacağı üzere İsfahânî bu şerhini, *el-Muhtasar*'ı açıklamak ve onun okuyucu tarafından anlaşılmasını sağlamak üzere kaleme almıştır. Onun metni anlaşılır kılma ve İbnü'l-Hâcib'e yönelik itirazları defetme noktasındaki gayreti şerh boyunca dikkat çeker. Eserini ağırlıklı olarak hocasının şerhini göz önünde bulundurarak dört ay gibi kısa bir sürede yazan Bâbertî, her ne kadar eserin yazılış amacında hocasıyla aynı hedefi gözetmezse de hem dil, ifade ve üslûp hem de içerik olarak ondan etkilenmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Bâbertî'nin bu eseri yazmadaki asıl amacı tenkit ve reddiye olunca, şerhe temel alınan metnin açıklanıp anlaşılır kılınması bu amaca göre ikincil öneme sahip olmuştur. Bu nedenle metni şerh sırasında kendisinden önce bu esere açıklayıcılık bakımından yeterli bir şerh yazan hocasının şerhinden çokça faydalanmış, çoğu zaman kendi özgün

²⁴⁰⁴ Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 307, 357, 527, 533, 673-674, 697, II, 40, 96, 151, 236, 244, 262, 414, 435, 692.

²⁴⁰⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 671-674.

²⁴⁰⁶ Örneğin fıkıh usulünün kapsamı konusunda şârihler arasında gündeme gelen bir tartışmada, şârihlerin söylediklerinden kayda değer olanları aktardıktan sonra şöyle söylemektedir: “Şârihler bu türden çok şey zikretmişlerdir. Burada aktardığım hususlar onların zikrettiklerinden en kuvvetli olanlardır. Söylenenleri zikrederek konuyu uzatmaya gerek yoktur.” Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 88-91; ayrıca bk. I, 350.

²⁴⁰⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 114-120, II, 392-396.

²⁴⁰⁸ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 4-7.

cümleleri yerine metni birebir İsfahânî'nin ibareleriyle veya onun ibarelerine yakın ifadelerle açıklamıştır. Bu açıdan onun şerh yöntemi birçok noktada hocası İsfahânî'nin şerh yöntemiyle benzeşmekte ve muhtasar bir şekilde kaleme aldığı şerhinde genel olarak *Beyânü'l-Muhtasar*'da takip edilen metoda tâbî olduğu görülmektedir. Şerhin kendi içinde özgün yönleri bulunmakla birlikte, konuları izah ederken yaptığı açıklamalar pek çok yerde İsfahânî'nin eserindeki bilgilerin aynı bazen de benzeri ifadelerle tekrarından ibarettir. İki şerh arasında hem ibare hem de içerik düzeyinde birebir ilişki gözlenir. Dolayısıyla kimi noktalarda İsfahânî şerhiyle tam bir örtüşme ve uyum halinde olan şerhin, gerek meselelerin ele alınış ve ifade ediliş tarzı gerekse içerik ve yetkinlik bakımından onun etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu iki şerh arasında yapılacak karşılaştırmalı bir okuma, bu tespiti haklı çıkaracaktır. Şu hâlde eserin özgün tarafı bu şerh yönteminden ziyade müellifin farklı düşündüğü meselelerde kendi şahsî görüşüne, itiraz ve eleştirilerine yer vermesinde aranmalıdır. Zira Bâbertî şerhini tenkidî bir yaklaşımla kaleme almıştır ve eserinin asıl ayırıcı niteliği reddiye amaçlı yazılmış eleştirel bir şerh mahiyetinde olmasıdır. Buna göre İsfahânî şerhi daha çok açıklayıcı yönüyle öne çıkarken Bâbertî şerhi daha ziyade tenkidî yönüyle temayüz eder. Diğer bir ifadeyle Bâbertî şerh tarzı bir çalışma olarak kaleme aldığı *er-Rudûd*'da, asıl metni izah ve şerh amaçlı açıklamalara yer verirse de bu eseri diğer şerhlerden ayıran temel hususiyet, müellifin Hanefî usul görüşlerini esas alarak İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği eleştirilerdir. Şârihin kendisini en fazla hissettirdiği yerler de metne dair yaptığı eleştirel açıklamalardır. Dolayısıyla Bâbertî, bu eserinde fıkıh usulü sahasındaki derinliğini gösterirken İbnü'l-Hâcib'e yönelik itiraz ve tenkitlerinin şerh yönteminde belirleyici olduğu ifade edilebilir. Öte yandan Bâbertî'nin şerhindeki eleştirilerinin önemli bir kısmı İsfahânî'ye yöneliktir ve bu bakımdan İbnü'l-Hâcib'den sonra belki de en fazla tenkit edilen kişi İsfahânî olmuştur. Dolayısıyla o, yalnızca İbnü'l-Hâcib'in eserini değil, kendinden önce bu esere şerh yazan hocasının eserini de eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirmiş ve tenkidî bir metotla kendi şerhinde aksettirmiştir.

Buradan da anlaşıldığı üzere Bâbertî'nin *el-Muhtasar* şerhinin biri açıklama diğeri itiraz iki boyutu vardır. Bir şerh çalışmasının gereği olarak açıklama, metnin öz ifadelerinin açılması, kavramların tanımlanması, dilbilgisel tahlillerin yapılması, delillerin tahrir ve tevcih edilmesi gibi şerhe temel alınan metnin anlaşılmasını sağlayan bir dizi hususları içermektedir. Burada ilk önce Bâbertî'nin şerh metodunun açıklama boyutu üzerinde durulacak, akabinde onun İbnü'l-Hâcib'e ve önceki şârihlere yönelttiği eleştiriler ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.4.1. Terim ve İstılahlara Dair Açıklamalar Getirmesi, Kavramları Tanımlaması

Şârihlerin *el-Muhtasar* metnini şerh sırasında önem verdikleri ve üzerinde titizlikle durdukları konulardan biri, metinde bulunan kavramların açıklanması ve terimlerin tanımlarının doğru yapılması olmuştur. Tıpkı diğer şârihler gibi Baberti de metinde geçen terim ve istılahların

açıklanmasına büyük ilgi göstermiş, eser üzerindeki mesaisinin büyük bir kısmını tanımla ilgili tartışmalara harcamıştır. O, tanımlar üzerinde oldukça ayrıntılı durar, metinde var olan kavramları açıklarken birçok yerde ilk önce lugat anlamları hakkında bilgi verir, ardından terim anlamlarını açıklar. Müellif şerhte zaman zaman bazı kavramlarla ilgili kendi tanımını yapmakla birlikte, terimlerin lugavî ve ıstılâhî tanımlarında çoğu zaman İbnü'l-Hâcib'i izler. Bu çerçevede metinde bulunan tariflerde geçen ifadelerin anlam ve kapsam bakımından analizini yapar, cins ve faslını gösterir, tanımlardaki kayıtlarla tanıma dâhil olan ve tanımdan çıkarılan hususları belirtir.²⁴⁰⁹ Dolayısıyla onun birkaç kavram dışında genel tavrının, çoğu kere kendine ait teknik tarifler yapmama, terimlerin tanımlarında çoğunlukla İbnü'l-Hâcib'in ya da önceki ulemanın tariflerini benimseme yahut bu tarifler üzerinden kendi değerlendirmelerini yapma şeklinde olduğu söylenebilir. Mesela çok sayıda örnekten biri olarak *ictihad* kavramını İbnü'l-Hâcib gibi, “Şer‘î bir hükme ilişkin zan elde etmek için fakihin bütün gücünü harcamasıdır” şeklinde tanımlayan Bâbertî'nin, bu tanımını hem *er-Rudûd*'dan önce telif ettiği usule dair *et-Takrîr* adlı eserinde hem de *el-Înâye* isimli fûrû-i fıkıh şerhinde tekrarladığı görülür.²⁴¹⁰

Bâbertî'nin tanımların pek çoğunda İbnü'l-Hâcib'i takip etmekle beraber, bazı ıstılahların tanımlarında hocası İsfahânî'nin ya da mütekellim metodunu esas alan diğer usulcülerin tanımlarını dikkate aldığı görülür. Örneğin İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'da “istishap” için herhangi bir tanım vermemesine rağmen Bâbertî, hocası İsfahânî'den aldığı tanıma göre “istishab”ı şu şekilde tarif eder: *İstishap*, “bir şeyin, bir önceki andaki sübutuna dayanarak bir sonraki anda da sabit olduğuna hükmetmektir.”²⁴¹¹ Yine *hüküm* mütekellim usulcüler gibi, “Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ ve tahyîr şeklindeki hitabı” olarak tanımlar.²⁴¹² Diğer taraftan İbnü'l-Hâcib'in “münâsib” kavramıyla ilgili yaptığı tanımları açıklamakla birlikte, kendi ashaplarından Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin bu kavramla ilgili yaptığı “akl-i selîm sahiplerine arz edildiğinde kabulle karşıladıkları şeydir” şeklindeki tanımını kavramın sözlük anlamına daha yakın bulduğu için hasen olarak niteler.²⁴¹³

Şârih, kimi zaman İbnü'l-Hâcib'in eserinde tanım yapmaksızın kullandığı bazı terimlerin tanımını yapar. Örneğin İbnü'l-Hâcib, “mes'ele” kavramını eserinde sıkça kullanmış, muhtemelen yaygın ve biliniyor olmasından dolayı ayrıca tanımını vermemiştir. Şârih bu kavramın ilk geçtiği yerde, onun “su'âl” kökünden “mef'âlet” kalıbında türetilip terim olarak “Eğer kesbî ise o ilimde hakkında burhan getirilen matlup” anlamına geldiğini ifade eder.²⁴¹⁴ Yine İbnü'l-Hâcib'in tanımını yapmaksızın kullandığı *terâdüf*/*müterâdif* kavramını “iki lafzın bir tek medlûle vaz' yoluyla eşit

²⁴⁰⁹ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 94-97, 100, 114-118, 144-146, 153, 170, 205, 232, 348, 353-354, 356-357, 358, 362, 423-425, 618, II, 27, 242, 286, 338, 398, 538, 677-678.

²⁴¹⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 677-678; a.mlf., *et-Takrîr*, VI, 261-262; *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Amr b. Mahrûs, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007, I, 10; krş. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1204.

²⁴¹¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 659; krş., İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, III, 262.

²⁴¹² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 100; Bâbertî, *hüküm* yukarıdaki şekilde tarif etse de bu tanımda çok sayıda kusur bulunduğunu ifade ederek bunların bazısına işaret eder. Bk. *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 348-350.

²⁴¹³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 538-539.

²⁴¹⁴ Bâbertî *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 216, 228.

seviyede delalet etmesidir” şeklinde tanımlar.²⁴¹⁵ Şârih metinde tarifi yapılmayan *fâide* kelimesini de “bir şeyin kendisi sayesinde daha güzel halde olduğu şeydir” diye açıklar.²⁴¹⁶

Bâbertî, bu eserinde İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını şerh ederken sadece tanımları açıklamakla yetinmemiş, ileride daha ayrıntılı zikredeceğimiz üzere bu çerçevede metne çok sayıda itiraz yöneltmiş, eleştirilerini dile getirmiştir. O, İbnü'l-Hâcib'in çeşitli kavramlarla ilgili yaptığı tarifleri tanım tekniği açısından gözden geçirmiş, onlarda bulunan hata ve kusurlara işaret etmiştir. Müellifin tanımlarına yaptığı bu eleştirilerin yanında, bazen de onun önceki usulcülerin bazı kavramlarla ilgili yapmış olduğu tanımlara getirdiği açıklama ve eleştirilere itirazlar yöneltmektedir. Örneğin icmâ, kıyas, haber, tahsîs ve şart kavramları konusunda müellifin açıklamalarına yaptığı itirazlar bunlardan bir kısmıdır.

2.4.2. Gramer Tahlilleri Yapması

el-Muhtasar'ın diğer şerhleri gibi Bâbertî'nin bu şerhi de muhteva ağırlıklı bir şerh olup dil ağırlıklı şerhlerde yer alan ayrıntılı gramer açıklamaları, sarf ve nahiv ilmine dair dilbilgisel tahliller bu şerhte nadiren yer bulur. Bâbertî, metnin lafzan ne dediğinin tespiti ve anlamının açığa çıkarılması noktasında çokça olmasa da gerekli gördüğü yerlerde gramere dair açıklamalar yapmıştır. O, kimi zaman metinde geçen zamirlerin merciinin tespiti,²⁴¹⁷ bazen cümledeki öğelerin ve onların atıf ve sıfat durumunun izahı,²⁴¹⁸ bazen de harf-i cerlerin metinde taşıdığı anlamların açıklanması²⁴¹⁹ gibi gramere dair yaptığı çeşitli açıklamalarla metnin doğru anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Şârih, kimi zaman cümledeki mahzuf ibareleri takdir ederek metne anlam vermeye çalışır. Mesela İbnü'l-Hâcib'in “mebâdiu'l-luga” ifadesini şerh ederken mebâdiin lugate izafetinin daha genel olanın daha özel olana izafeti olduğunu ve anlamın “mebâdiu mine'l-luga” şeklinde takdir edilmesi gerektiğini belirtir.²⁴²⁰ Zamirlerin merciinin tespiti ile ilgili bir örnek, eserin başında fıkıh usulünün kapsamı hakkında yapılan tartışmada görülür. Şârih, metnin başında yer alan “(o), mebâdî, sem'î deliller, icthad ve tercih ile sınırlıdır” şeklindeki ifadede geçen “yenhasıru” fiilindeki zamirin mercii ile ilgili şârihler arasındaki ihtilafa değinir, kimilerinin zamirin fıkıh usulüne, kimilerinin de *el-Muhtasar*'a râci olduğunu söylediklerini aktarır. Yaptığı açıklamalar sonucunda zamirin fıkıh usulüne râci olmasının yanlış olduğunu, zamirin kitabın kendisine yani *el-Muhtasar*'a irca edilmesinin doğru olacağını belirtir.²⁴²¹ Yine Kur'an'da mecaz ifadelerin bulunup bulunmadığıyla ilgili meselenin

²⁴¹⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 225, 228.

²⁴¹⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 341.

²⁴¹⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 88-92, 105, 132, 428, 607, II, 214, 297.

²⁴¹⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 114-115, 120, 342.

²⁴¹⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 203.

²⁴²⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 203-204; İsfahânî ise buradaki izafetin bir şeyin kendi cinsine olan izafeti şeklinde olduğunu belirtir. Bk. İsfahânî, *Beyânü 'l-Muhtasar*, I, 149.

²⁴²¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 88-92.

başında İbnü'l-Hâcib'in ibaresinde yer alan “vâv” harfinin, İsfahânî'nin dediği gibi vâv-ı hâliyye değil müpteda olduğunu belirtmesi bu türden bir açıklamadır.²⁴²²

Çeşitli disiplinlerde derin bilgi sahibi olan Bâbertî, dille ilgili bahislerde de bu alana vâkıf olduğunu göstermektedir. O, dil ilimlerinde İbn Mu'tî'nin Arap nahvine dair *Elfiyye*'sini şerhetmiş,²⁴²³ sarf alanında *Şerhu't-Tasrîf* adlı bir şerh çalışması yapmış,²⁴²⁴ belâgat alanında Hatîb Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ına *Telhîsü't-Telhîs* (*Şerhu't-Telhîs*) adıyla bir şerh kaleme almıştır. Bâbertî belâgatla ilgili bu eserini 765'te, yani *el-Muhtasar* şerhinden önce tamamlamış,²⁴²⁵ ayrıca *Telhîsü't-Telhîs*'te *Şerhu't-Tasrîf*'e atıfta bulunduğu göre bu eserini de daha önce kaleme almıştır. Müellifin aynı zamanda dilci olması eserine de yansımış, dil bahisleriyle ilgili açıklamalarında bu alandaki birikimini ortaya koymuştur. Bâbertî'nin dille ilgili konuları işlerken yer yer bazı tartışmalı konulara girdiği, meseleyi detaylı bir şekilde ele alıp incelediği görülür. Onun İbnü'l-Hâcib'i yoğun olarak eleştirdiği yerlerden birisi de dille ilgili bahislerdir. Mesela hakikat-mecaz, istisna, mefhûm-i lakab, mefhûm-i hasr ve benzeri konularda İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği tenkitler ve getirdiği tahkike dayalı açıklamalar (*ve tahkîku zâlike... Fe-teemmel hâzâ vahfezhu, fe-innehû dâhilun fî't-tahkîk bi-medâhil*) dil konularındaki vukufiyetini gösterir.²⁴²⁶ Mecazın hakikati gerektirip gerektirmeyeceği konusunda, İbnü'l-Hâcib'in mecazın yalnızca müfred lafızlarda bulunduğunu ve terkiplerde mecazın söz konusu olmayacağını ifade edip, bu bağlamda ünlü belâgatçı Abdülkâhir el-Cürcânî'nin bir ifadesine atıf yaparak onun aksine mecazın ayrıca isnâdlarda da bulunmayacağını söylemesi üzerine Bâbertî'nin, “bu söz musannifin meânî ilminin kurallarına (*evzâ'u*) vâkıf olmadığını ihsas ettirir” söylemesi ve isnâdla ilgili bazı bilgilere yer vermesi bu çerçevede dikkat çekicidir.²⁴²⁷

2.4.3. Mantık Kurallarına Başvurması

İbnü'l-Hâcib, eserinde mantık özeti sunmanın yanında meseleleri kendi döneminde artık yerleşmiş olan mantık ve cedel dili üzerinden ifadelendirmiş, birçok yerde argümanlarını mantık ilminin kaideleri üzerine kurmuştur. Aynı yaklaşımı sürdüren Bâbertî, şerhinde sadece ana metinde özet olarak sunulan mantıkî kaideleri açıklamakla kalmamış,²⁴²⁸ meseleleri anlatırken mantık ilmine dair ıstılahları kullanmış ve çokça mantıkî tahlillere yer vermiştir. Tıpkı hocası İsfahânî gibi Bâbertî de mantık ilmini fıkıh usulü de dâhil tüm kesbî ilimlerin âleti olarak görür²⁴²⁹ ve bu anlayışa uygun biçimde mantık dilini eserine aktarır. Böylece Gazzâlî'nin başlattığı ve Fahreddin er-Râzî ile yerleşip daha da muhkem hale gelen mantığın bütün ilimler için temel olarak görülmesi anlayışını diğer

²⁴²² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I,

²⁴²³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 39; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara*, I, 471, Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 155.

²⁴²⁴ Bâbertî, kaynaklarda yer almayan bu eserinden *Telhîsü't-Telhîs*'de söz etmektedir. Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye, Trablus: el-Münşeatü'l-âmmeh li'n-neşr, 1392/1983, s. 32-33, 672.

²⁴²⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 81.

²⁴²⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 386-396.

²⁴²⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 237-239; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 245-248

²⁴²⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 114-202.

²⁴²⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 115, 202; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 33.

şârihler gibi o da sürdürür. Mantıkla olan bu ilişki eserin özellikle tariflerin tahliline ayrılan bölümlerinde ve delillendirmelerde daha yoğun göze çarpar. Nitekim metinde geçen terim ve ıslahların tanımlarını mantık kuralları çerçevesinde gözden geçiren Bâbertî, tanım kurallarına uyulmadığı gerekçesiyle yer yer tanımlara itiraz eder. Metindeki argümanları tahlil ederken önermeleri ve aralarındaki ilişkiyi mülâzeme, lâzım, melzûm, tâli, mukaddem ve şartıyye gibi mantık terimleri üzerinden açıklar,²⁴³⁰ bazen söylenin müsâdere olduğunu ileri sürerek itiraz eder,²⁴³¹ kimi zaman da İbnü'l-Hâcib'in kıyâsu'l-hulf ile istidlal ettiğini belirtir.²⁴³² Nitekim şerhte deliller serdedilirken şu tarz kalıplaşmış ifadelerle sıkça karşılaşılır:

لو كان [...] لكان [...]، واللازم باطل بالاتفاق (بالضرورة، بالإجماع، قاطعا) فالملزوم كذلك. وبيان الملازمة [...].

“Şayet şöyle şöyle olsaydı şöyle şöyle olurdu. Lâzım ittifakla (zorunlu olarak, icmâ ile ya da kesin bir şekilde) bâtıldır. Melzûm da aynı şekilde. Mülâzemenin açıklaması ise şöyledir.”

Şerhin bu özelliği herşeyden önce *el-Muhtasar*'ın metnine bağlanmalıdır. Zira *el-Muhtasar* şerhlerinin birçoğunda görülen bu özellik şerh edilen kaynak metne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan şerhte kaynak metnin ruhuna uygun bir dil kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca bunda şârihin kendi yetkinliği ve bu alana olan vukufiyeti yanında mantıktaki yetkinliğiyle öne çıkan İsfahânî'nin ve eserin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Bâbertî bazen İbnü'l-Hâcib'in meseleleri ispat ederken sunduğu delilleri mantıkî kıyas formuna sokarak bu kıyası oluşturan küçük (*suğrâ*) ve büyük (*kübrâ*) öncülü ayrı ayrı tahlil eder.²⁴³³ Zira gayet veciz bir tarzda yazıldığından *el-Muhtasar*'daki delillerin ve mantık kaidelerinin kullanımını netleştirmek için şerhe ihtiyaç vardır. Buna örnek olması bakımından şer'î kıyasın hücciyeti konusunda kıyasla ameli imkânsız görenlerin delilleri ile ilgili şu tahlili kayda değerdir:

Metn: Onlar şöyle dediler: [Kıyas] ihtilafa yol açar. Bu sebeple “Eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı...” (Nisâ 4/82) âyetinden dolayı bu reddedilir. [Bu delil,] zâhir olan anlamlarla amel edildiği ileri sürülerek reddedildi. [Çünkü âyetteki ihtilafla] kastedilen çelişki (*tenâkuz*) veya belagat itibarıyla bozulan şeydir. [Yoksa âyetteki ihtilaftan maksat, hükümler konusundaki ihtilaf değildir.] Hükümler [konusundaki ihtilafa] gelince, onlardaki ihtilafın / farklılığın varlığı kesin olarak bilinmektedir.

Şerh: Kıyas ile ameli imkânsız görenler bu konuda beş delil ile ihticac ettiler. Birincisi şöyledir: Kıyas ihtilafa yol açar ve böyle olan şeyler de reddedilmiştir. Küçük öncüle (*suğrâ*) gelince, çünkü emâreler (belirtiler) çok sayıda olup müçtehitlerden her birinin, fer'in başka bir asla aykırı olan bir asla ilhakını gerektiren bir emâre ile istinbat etmesi mümkündür. Büyük öncüle (*kübrâ*) gelince bu, “Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, onda birçok ihtilaf bulurlardı.” (Nisâ 4/82) âyetinden dolayı böyledir. Çünkü bu âyet Allah katından gelmiş olanda ihtilafın bulunmadığına delalet eder. Hâlbuki kıyasda daha önce zikrettiğimiz nedenlerden dolayı ihtilaf söz konusudur. Şu hâlde kıyas Allah katından gelmemiş olur, dolayısıyla onunla amel etmek (*te'abbüd*) caiz olmaz. (Musannif buna), bu delilin zâhir olanla nakzedilmiş

²⁴³⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 129, 238-239, 335, 337-338, 341-342, 390, 436, 540-41, 659, 744, II, 89, 91, 182, 213, 249, 312, 272, 287, 373, 389, 392, 496, 510, 679, 717.

²⁴³¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 128, 391, II, 58, 136, 177, 378, 471, 476,

²⁴³² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 237.

²⁴³³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 365, 376, 405, 412, 452, 522, 535, 561, II, 517, 570, 643, 645.

olduğunu ileri sürerek cevap verdi. Kur'an'da ihtilaf vardır ancak bu reddedilmiş olan ihtilaf değildir. Çünkü âyette söz konusu edilen ihtilaftan kasıt çelişki (*tenâkuz*) veya belâğat itibariyle ihlal edilen ihtilafıdır. Buna göre âyetin anlamı -Allah daha doğrusunu bilir-, ‘Eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, onda birçok çelişki (*tenâkuz*) veya belagat hususunda ihlal edilen nizamsızlık, bozukluk (*ızdırâb*) bulurlardı’ şeklinde olur. Hükümler konusundaki ihtilafın varlığının kesin olarak bilinmesinden dolayı (âyetteki ihtilafı) bu anlama hamletmek gerekir.

Birisi şöyle diyebilir: Hükümler konusunda varlığına kesin gözüyle bakılan ihtilafla kastedilen, ya hükümler konusunda onların bir kısmının vâcib, diğer kısmının haram oluşu gibi farklılıklardır ya da bununla kastedilen müctehidlerin emârelerden hareketle istinbat ettiği ve onlardan bazısının bir asla diğerlerinin ise başka bir asla ilhak ettiği hükümler konusundaki ihtilafıdır. Eğer kastedilen birincisi ise bu kabul edilir ve bu konuda ilave bir şey söylenmez. Eğer ikinci tür ihtilaf kastedilirse bu tam da tartışılan şeyin kendisidir (*aynü'n-nizâ*).²⁴³⁴

Bâbertî, kimi zaman da İbnü'l-Hâcib'in hasr amacı güderek yaptığı taksimleri mantık yöntemleri kullanarak gerekçelendirmektedir. O, “vechü'l-hasr”, “vechu zâlike”, “li-enne”, zâlike li-ennehû” gibi ifadelerinden sonra “ya ... ya da” kalıbıyla taksime konu olan kavramın bölme sonucu elde edilen kısımlarla niçin sınırlanmış olduğunu açıklar²⁴³⁵ ki bunlar genelde *el-Muhtasar* metninde kapalıdır.

2.4.4. Münâza Üslûbunu Kullanması ve Muhtemel İtirazlara Cevap Vermesi

Bâbertî, şerhinde mantık ilminin yanı sıra cedel ve âdâbü'l-bahs ilminin terminolojisini de sıkça kullanır. Bunun sebebi aynı zamanda ana metinde ihtilafların ele alınışı ve görüşlerin temellendirilişi esnasında münâzara ilminin terimlerine çokça başvurulmasıdır. Nitekim *el-Muhtasar*'da çeşitli konularda muhalif görüşlerin delillerine itiraz edilirken ya da hasmın deliline cevap verilirken bu ilmin temel kavramları olan men', nakz ve muâraza yollarına başvurulduğu görülür.²⁴³⁶ Bâbertî, şerhinde bu hususları anlaşılır bir şekilde göstermeye çalışır. Nitekim kitapta münâzara, ilmü'l-münâzara, ehl-i münâzara, makâmu'l-münâzara, makâmu'n-nazar, meclisü'l-münâzara, muallil, sâil, müstedil, mûteriz, münâzır, muârız, men', nakz, icmâlî ve tafsîlî nakz, münâkaza, muâraza, gasp, ilzâmü'l-hasım gibi kavramlarla oldukça sık karşılaşılır.²⁴³⁷ Şârih, birçok yerde metinde karşıt görüş için ileri sürülen delillere yapılan itirazların ve verilen cevapların icmâlî ve tafsîlî nakz olduğunu bildirir,²⁴³⁸ İbnü'l-Hâcib'in muhalif görüşün deliline kimi zaman mülâzemeyi ve tâlînin butlanını, kimi zamansa delilin öncüllerini yahut icmâ iddiasını men' ederek cevap verdiğini ifade eder.²⁴³⁹ Şârih kimi zaman da müellifin karşıt görüşün deliline muâraza veya

²⁴³⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 569-570.

²⁴³⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 144, 150, 181, 361-362, 462-63, 481-82, II, 352-53.

²⁴³⁶ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 222, 265-266, 303-304, 327-329, 398, 517, 519, 525, 530, 566, 567, 621, 677, 751, II, 57, 151, 254, 270, 282, 329, 347, 380, 479.

²⁴³⁷ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 160-161, 222, 223, 226, 287, 230, 237, 265, 287, 303, 327-329, 338, 347, 359, 366, 384, 406, 427, 428, 429, 454, 467, 479, 492, 511-12, 519, 531, 566, 567, 580, 624, 721, II, 57, 65, 238, 248, 282, 347, 383, 517, 534, 590, 614, 630, 646, 665, 696.

²⁴³⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 327-329, II, 57, 282, 329-330, 479.

²⁴³⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 222, 265-266, 303, 398, 519, 525, 566, 567, 677, 751, II, 150, 380.

muâraza bi'l-misl yoluyla cevap verdiğini belirtir,²⁴⁴⁰ böylece ihtilaf ve tartışmaları münâzara ilminin kavramları ile aktaran İbnü'l-Hâcib'in eserinde bu ilmin hangi esaslarını takip ettiğini netleştirir. Şerhte bazen de muhalif görüşün ileri sürmüş olduğu delile verilen cevabın münazara ilminin kuralları açısından yetersizliğine işaret eder, muallil ve sâilin konumuna dikkat çeker.²⁴⁴¹ Örneğin bir yerde şöyle der: “Musannıfın ibaresinde tesâmuh vardır. O, münazarada muârazayı tafsîlî nakzın önüne almıştır. Bu, kötü bir tertiptir.”²⁴⁴² Yine hasmın deliline muâraza yoluyla cevap verilen başka bir meselede “Bu zayıftır, çünkü muâraza hasmın delilini kabul/teslim ettiği için münâzır açısından münazaranın en kötü halidir.” demektedir.²⁴⁴³

Ana metindeki soru-cevap diyalektiğinin muhafaza edildiği eserde şârih, gerçek veya muhtemel soru ve itirazları *fe-in kîle* (eğer şöyle denirse) diye ele alıp *kulnâ*, *kultü*, *el-cevâb* (cevaben deriz ki) şeklinde cevaplandırmaktadır.²⁴⁴⁴ Bazen *lâ yukâl-li-ennâ nekûl* (şöyle denemez, çünkü biz şöyle deriz, cevap veririz) ifadeleriyle muhtemel sorulara cevap vermektedir.²⁴⁴⁵ Bâbertî zayıf gördüğü görüşleri temrîz sîgası olan *kîle* edilgen fiil kalıbını kullanarak açıklamış, ardından itirazda bulunmuştur. Bu ifade bazen söz konusu görüşün zayıf olduğunu ifade etmek üzere kullanılırken, bazen de görüşlerin zayıflığına işaret maksadı güdmeksizin sadece görüşü nakletmek için kullanmıştır. Müellifin ibarelerini izah ederken olası ihtimalleri zikretmiş,²⁴⁴⁶ bazen de yaptığı açıklamaların ardından *u'turiza aleyh* (*ale'l-musannif*) ifadesiyle müellife itirazlar geldiğini söyleyip bu itirazlara karşı verilen cevapları *ücîbe*, *rudde* gibi lafızlarla aktarmıştır.²⁴⁴⁷ Eserin tahkik kısmında da görüleceği üzere bunları genelde ana kaynağı olan İsfahânî şerhinden alıntılamıştır.

2.4.5. Benimsediği Görüşü Belirtmesi

İbnü'l-Hâcib eserinde meseleleri ele alırken diğer usulcülerin görüşlerini aktarmanın yanı sıra kendi görüşlerine de yer verir, sık sık tercihlerde bulunur. Bâbertî ilgili meselelerin şerhinde, usul âlimlerinin görüşlerini açıklayıp çoğu durumlarda tercih belirtmezken bazen tercihinin ortaya koymaktadır. O, bazı meselelerde çoğunluğun görüşünü benimser ve kendine ait herhangi bir değerlendirme yapmaz. Mesela Peygamberlerin masum oluşu (*ismet-i enbiya*) konusundaki tavrı böyle olup müellif, bu konuda İbnü'l-Hâcib'i izleyerek usulcülerin çoğunluğu ile Şîa ve Mu'tezile'ye ait başlıca üç görüş zikreder ve ilave bir açıklama getirmez.²⁴⁴⁸ Yine bir asrın müctehidsiz olup olmayacağı meselesinde İbnü'l-Hâcib gibi çoğunluğun görüşünü benimser ve Hanbelîler'in hilafına

²⁴⁴⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 306, II, 151, 254, 270-271.

²⁴⁴¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 90, 366, 384, II, 492.

²⁴⁴² Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 624.

²⁴⁴³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 384, 580.

²⁴⁴⁴ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 114, 131, 145-146, 242-243, 293, 317, 407, 460, II, 413,

²⁴⁴⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 112, 126, 127, 138, 213, 252, 332, 374, 470,

²⁴⁴⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 623.

²⁴⁴⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 94, 119, 135, 138, 171, 636,

²⁴⁴⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 481-483.

müctehidsiz bir asrın bulunmasının mümkün olduğunu söyler.²⁴⁴⁹ Bir kısım meselelerde sadece İbnü'l-Hâcib'in cümlelerini izah etmekle yetinir ve herhangi bir eleştiride bulunmaz. Mesela Hz. Peygamber'in fiilleri bahsinde kendine ait bir değerlendirme yapmadığı gibi İbnü'l-Hâcib'e karşı da hiçbir itiraz serdetmez.²⁴⁵⁰ Birçok meselede, bazı noktalarda itirazlar getirmekle birlikte İbnü'l-Hâcib'le aynı fikirde olduğu görülür. Kimi zaman da İbnü'l-Hâcib'in tercihlerine ve cumhurdan farklı görüşlerine işaret eder.²⁴⁵¹ Bazı ihtilaflı usul meselelerinde “aynü'n-nizâ‘, mahallü'n-nizâ‘ ve hayyizü'n-nizâ‘” gibi ifadelerle tartışmanın odak noktasına dikkat çeker, bazen de konuyla ilgili ihtilafların lafız düzeyinde kaldığını ya da meselenin odak noktasının farklılık arz etmesi sebebiyle tartışmanın ortadan kalktığına ifade eder.²⁴⁵²

Bâbertî, bazı ihtilaflı konularda *el-hak* (doğru olan görüş şudur / doğrusu şöyle söylemektir),²⁴⁵³ bazen de *ekûlü* (ben derim ki),²⁴⁵⁴ *el-muhtâr* (tercih edilen görüş)²⁴⁵⁵ gibi ifadelerle kendi görüş ve tercihini belirtmektedir. Müellifin bu ifadelerle açıkça belirttiği görüşlerinin yanında bir de eser boyunca sıkça kullandığı “fîhi nazar”, “fîhi bahs”, “li-kâilin en-yekûl” gibi kalıplarla kendi görüşlerini ve kanaatlerini bildirdiği de görülmektedir. Genelde İbnü'l-Hâcib ile olan fikrî ihtilaflarını ve metne yönelik eleştirilerini dile getirdiği bu ifadeler, aynı zamanda onun şahsî yorum ve değerlendirmelerini de barındırmaktadır.

Şerhde dikkat çeken bir husus da Bâbertî'nin yeri geldikçe konuyla ilgili Hanefî görüşlere yer vermesidir. O, İbnü'l-Hâcib'e katıldığı meselelerin yanında pek çok meselede ona muhalefet etmiş, tercihlerinde, bu arada usul konularına ilişkin yaklaşımlarında Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin görüşlerini esas almış, kendi mezhep usulünü açıkça savunmuştur. Mesela, İbnü'l-Hâcib, vaz'î hükümler konusunu işlediği yerde, *sıhhat* ve *butlâm* şer'î hüküm kapsamında görmez ve bunların aklî hususlar (emr) olduğunu söyler.²⁴⁵⁶ Bâbertî ise İbnü'l-Hâcib'in bu görüşüne itiraz eder ve Eş'arî geleneğin bakış açısını benimsemiş olmasından dolayı musannife göre aklın hüküm vermesinin muteber olmadığını, dolayısıyla bu durumda aklın, ibadet ve muâmelâta ilişkin şer'î bir meselede sahih veya bâtil şeklinde bir hüküm veremeyeceğini belirtir. O, İbnü'l-Hâcib'in “butlân ve fesâd sıhhatin karşıtıdır (nakîz)” şeklindeki ifadesine katılmayarak fâsidin sahîh ve bâtilin dışında, üçüncü bir kısım olmasının daha uygun olacağını ifade ederek Hanefîler'in bu konudaki yaklaşımını

²⁴⁴⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 726-727.

²⁴⁵⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 483-489.

²⁴⁵¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 139-140, 382, 487, 489, 560, 596, 687, 691, II, 46, 73, 78, 81, 94, 110, 113, 117, 156, 162, 164, 194, 266, 290, 309, 310, 333, 423, 441, 444, 482, 490, 495, 509, 529, 560, 599, 621, 684,

²⁴⁵² Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 128, 239, 287, 295, 296, 321-339, 343, 365, 407, 432, 434, 460, 498, 628, 644, 666, II, 61, 65, 67, 127, 140, 145, 172, 203, 255, 292, 335, 372, 374, 379, 485, 558, 571, 588, 604, 614, 662, 714.

²⁴⁵³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 151, 227, 275, 292, 371, 400, 690, II, 80, 194, 240, 245, 351, 412-414, 467, 608-609, 734.

²⁴⁵⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 103, 126, 128, 207, 666, II, 403, 632.

²⁴⁵⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 78, 331, 333.

²⁴⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 41; a.mlf. *Muhtasar*, I, 339-341; Şirâzî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 285-286.

benimser.²⁴⁵⁷ Yine şâz kıraatlerle amel edilmesi konusunda İbnü'l-Hâcib'e itirazda bulunur ve kendi mezhebinin görüşünü savunur.²⁴⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, vaktinde edâ edilmeyen vâcib bir ibadetin kazasının yeni bir emirle gerekli olduğu görüşünü tercih ederken Bâbertî, muhakkik fukaha ile aynı görüşü paylaşarak kazânın yeni bir emir sebebiyle değil, edâyı gerektiren ilk emirle vâcib kılındığı görüşünü tercihe şayan bulur.²⁴⁵⁹ Bunların dışında Kur'an'ın Kur'an ile tahsisi konusunu işlerken Ebû Hanîfe'ye göre âm lafzın delâletinin tıpkı has lafız gibi kat'î olduğunu ve bunun doğru bir görüş olduğunu belirtir.²⁴⁶⁰ Bu çerçevede verilebilecek bir diğer örnek de bir önceki zamanda var olan bir hükmün bir sonraki zamanda da varlığını devam ettirdiğine hükmetmekten ibaret olan istishap delili ile ilgili tavrı verilebilir. İbnü'l-Hâcib, Hanefîler'in çoğunluğunun aksine, istishap delilini mutlak olarak hüccet kabul eder ve bu görüşünü desteklemek için iki argüman zikreder. İbnü'l-Hâcib'in argümanlarına itiraz eden Bâbertî, istishabın bazı Hanefî usulcülerin savunduğu şekilde, ispat konusunda değil def konusunda hüccet olduğunu söyler.²⁴⁶¹ Bunlara ilâve olarak o, aşağıda temas edileceği üzer te'vil konusunda da kendi mezhebinin yaklaşımını benimser ve Hanefî bilginlerin âyet ve hadislerle ilgili yaptığı te'villeri savunur.²⁴⁶²

2.5. Bir Eleştiri Olarak Şerh Yazımı: Bâbertî Şerhinin Eleştiri ve İtiraz Boyutu

Bâbertî'nin şerh metodunun ikinci boyutunu itiraz ve eleştiri oluşturmaktadır. Onun *er-Rudûd*'dan önce telif ettiği *el-Envâr* ve *et-Takrîr*'de esas hedefi daha ziyade şerh ettiği metni anlama, açıklama ve anlaşılmasını sağlama iken *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhde ana hedef olarak böyle bir amacı güttüğü söylenemez. *er-Rudûd*'da metni izaha yönelik şerh mahiyetinde açıklamalar yapılırsa da, Bâbertî'nin bu eserinde kuşkusuz en dikkat çekici husus tenkitçi ve savunmacı bir tutum sergilemesi, konuları eleştirel bir bakışla ele alıp İbnü'l-Hâcib'e karşı çok sayıda itiraz ve tenkit yöneltmiş olmasıdır. *er-Rudûd* ve *n-nukûd*, kendisi için tercih edilen başlığından da anlaşılacağı üzere daha çok tenkit ve reddiye niteliğinde bir çalışmadır. Her ne kadar bu başlık müellifi tarafından verilmiş olmasa ve bazen yanıltıcı olsa da eser "reddiyeler ve tenkitler" anlamına gelen başlığını haklı çıkaran bir içeriğe sahiptir. Bu durum eserin neredeyse her sayfasında, hemen her meselenin şerhinde görülmektedir. Nitekim müellifin kendisi de şerhin mukaddimesinde bu eseri yazmasındaki temel amacının *el-Muhtasar*'ı tenkit etmek olduğunu açıkça bildirir. Ancak bu eseri bildiğimiz anlamda müstakil bir reddiye olmaktan çıkaran, onu şerh konumuna getiren ve şerh tarzı bir çalışma olarak görmemizi sağlayan şey, metnin anlaşılmasını sağlayan diğer şerhlerle de benzerlik taşıyan açıklama boyutudur. Nitekim Bâbertî şerhinde asıl metnin tamamını açıklamış ve onu ilave bilgilerle zenginleştirerek genişletmiştir. Aslında Bâbertî bu eseri ile fıkıh usulü şerh literatüründe "tenkidî bir

²⁴⁵⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, I, 322, 369, 419-421, 656, II, 247.

²⁴⁵⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, I, 477-479.

²⁴⁵⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, II, 77-80.

²⁴⁶⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, II, 253.

²⁴⁶¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, II, 659-661.

²⁴⁶² Bâbertî, *er-Rudûd ve n-nukûd*, II, 340-351.

şerh yazıcılığı” örneğini ortaya koymuş olmaktadır. Bu da onu *el-Muhtasar*’ın diğer şerhlerinden ayıran bir husus olarak dikkat çekicidir. Bize göre eserin en özgün tarafı da bu noktada ortaya çıkar. Zira şârih kendi katkılarını da genelde bu çerçevede ortaya koymuştur.

Bâbertî, şerhinde *el-Muhtasar*’ı baştan sona tenkidî bir gözle süzgeçten geçirmiş, hemen hemen her meseleyi eleştirel bir üslupla açıklamaya girişmiş, eserin sonunda yer alan kendi ifadesiyle kitapta bin iki yüz seksen itiraz yöneltmiştir.²⁴⁶³ Onun bu itirazları müstakil bir çalışmaya konu olacak kadar yoğun ve çok boyutludur. Nitekim Abdullah Fethî Ahmed konuyla ilgili olarak bir doktora tezi hazırlamış ve çalışmasında müellifin kitabın başından icmâ konusunun sonuna kadar olan kısımda dile getirdiği itirazları incelemiştir.²⁴⁶⁴ Dolayısıyla eserin sadece şerh metni olmayıp eleştiri metni olması sebebiyle -özel olarak incelediğimiz diğer şerhlerden farklı olarak- aşağıda Bâbertî’nin şerh faaliyeti içerisinde ortaya koyduğu eleştiri ve muhalefet tavrını ayrıca ele alma gereği duyduk. Ancak bu eserin içerdiği itirazlar bakımından ayrıntılı olarak tahlil edilip değerlendirilmesi ayrı ve çok daha geniş bir çalışmayı gerekli kıldığından, burada metin eleştirisi bağlamında müellifin yoğun olarak kullandığı bazı terim ve ifadeler hakkında bilgi verecek, bütün yönlerine ve örneklerine elbette temas etmediğimiz bu itiraz ve tenkitleri bazı başlıklar altında kabaca sınıflandırarak bunlara dair temsil kabiliyeti olan örnekler zikredecek ve böylece bu şerhin eleştiri ve itiraz boyutunu göstermeye çalışacağız.

2.5.1. İtiraz ve Eleştirileri İfade Etmede Kullanılan Terimler

Şerhte dikkat çeken hususlarsan birisi Bâbertî’nin itiraz ve tenkitleri sırasında kullandığı üslûptur. Bâbertî, eserinde takip ettiği genel yöntemi uyarınca, şerhe başlamadan önce İbnü’l-Hâcib’in eserinden pasajlar aktarır ve daha sonra da bunları eleştirel bir şerhe tâbî tutar. Şârih, eserinde katılmadığı, tartışılabilir ve sorunlu bulduğu görüş ve delillere itiraz ve eleştirilerini sunarken onların hata yönünü ve derecesini anlatmak için birçok tabir kullanır: *Fîhi nazar*, *li-kâilîn en-yekûl*, *fîhi bahs* ve *fîhi tesâmuḥ* bunların en yaygın olanlarıdır. Kitap baştan sona kadar bu ifadelerle dolu olup şârih, hemen her meseleyi, terimleri, görüşleri, delilleri ve karşı delilleri, itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları incelerken bu tabirleri kullanmaktadır. Bunların hemen her birisinin metne dönük bir itiraz veya eleştiriyi barındırdığı görülür. Bu terimler diğer şerhlerde de

²⁴⁶³ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, II, 770.

²⁴⁶⁴ Abdullah Fethî Sa’d Seyyid Ahmed, *İ’tirâzâtü’ş-Şeyḥ el-Bâbertî el-Hanefî alâ Muhtasari el-İmâm İbni’l-Hâcib el-Mâlikî min hilâli Kitâbi’r-Rudûd ve’n-Nukûd şerhi Muhtasari İbni’l-Hâcib -min evveli’l-kitâb ilâ âhiri’l-icmâ’*: *dirâse, usûliyye, nakdiyye-*, (doktora tezi), Kahire, Ezher Üniversitesi, 2016. Bu çalışmanın tamamı 1224 sayfa olup iki ana bölümden meydana gelmiştir. Müellif, “el-kısmu’d-dirâsi” başlığını taşıyan ilk bölümü üç alt başlık olarak düzenlemiş; ilk başlıkta İbnü’l-Hâcib’i ve kitabını, ikinci başlıkta Bâbertî’yi ve şerhini tanıtmış, üçüncü başlıkta ise cedel ve âdâbü’l-bahs ilminin tarihi, Bâbertî’nin eserinin sebep-i telifi ve metnin eleştirisi bağlamında kullandığı ifadeler hakkında bilgi vermiştir. “el-Kısmu’t-tatbîkî” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise, Bâbertî’nin kitabın başından icmâ konusunun sonuna kadar olan kısımda yönelttiği yaklaşık iki yüz otuz civarında itirazı tek tek ele alıp incelemeye tâbî tutmuştur. Bu çalışmayı birtakım teşebbüslerimize rağmen -içindekiler kısmı hariç- temin edemedik. Bu sebeple çalışmanın içeriği hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.

görülmektedir; ancak bu terimler metnin hiçbir şerhinde Bâbertî'ye ait eserde olduğu kadar çok sayıda değildir. Şerhte ortaya konan itiraz ve eleştirilere geçmeden önce, bu bağlamda kullanılan terim ve ifadelerden dikkat çekici olanlarına göz atmakta yarar görüyoruz.

i. *Fîhi nazar*. Bu terimlerin en yaygını “fîhi nazar” tabiridir. Bâbertî, eserinde bu ifadeyi dört yüzden fazla yerde kullanmıştır. Bu ifadeye ayrıca metnin diğer şerhlerinde de sıkça rastlanmaktadır. *Nazar*, “düşünme, tefekkür etme, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama” anlamlarına gelir.²⁴⁶⁵ Telif sanatına dair *Ferîdetü't-te'lif ve şerîdetü't-tasnîf* adlı bir eser kaleme alan İbnü's-Sabbâğ el-Mevsîlî, klasik telif geleneğinde müelliflerin “fîhi nazar” dediklerinde *kadh* (ta'netme, yerme, zemmetme) amaçladıklarını bildirir.²⁴⁶⁶ Hanbelî usulcü Necmeddin et-Tûfî'ye göre ise, birisinin “bu sözde veya görüşte nazar vardır (fî hâze'l-keîâm, fî hâze'r-re'y nazarün)” demesi, “onu yeniden düşünmek, gözden geçirmek gerekir” yahut “onda fesad gibi görünen şeyleri açığa çıkarmak için düşünmek, fikir yürütmek gerekir” anlamına gelir. Tûfî'ye göre bu ifade, sahih veya fâsid olduğu kesin olarak bilinen bir söz için kullanılmaz; daha ziyade fesadı muhtemel olan şeyler hakkında kullanılır. Şayet fâsid olduğu kesin olarak bilinen bir söz için kullanılırsa, bu ya kinaye olarak kullanılır ya da hasma müsamaha gösterme anlamında olur. Bu ifadenin sahih olduğu kesin olan bir söz için kullanılması ise, kişinin bu sözü doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmede direnmesidir.²⁴⁶⁷

Bâbertî, bu ifadeyi kimi zaman İbnü'l-Hâcib'in tanımlarında,²⁴⁶⁸ bazen de konuyla ilişkin görüş ve açıklamalarında,²⁴⁶⁹ ama daha çok delillerinde²⁴⁷⁰, özellikle de karşı tarafın görüş ve argümanlarına verdiği cevaplarında²⁴⁷¹ gördüğü eksiklik, yetersizlik, zayıflık ve fesad yönlerini belirtmek için genellikle “fîhi nazar”, kimi zaman da “fî kelâmi'l-musannif nazar, fî kelâmihî nazar lafzan ve mânen ve fî kelâmihî nazar min vecheyn/evcüh” gibi terkipler halinde kullanmıştır.²⁴⁷² Fakat Bâbertî bu ifadeyi her zaman İbnü'l-Hâcib'e yönelik kullanmaz. O, bu ifadeyle bazen ilgili

²⁴⁶⁵ Cürçânî, *et-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 242.

²⁴⁶⁶ İbnü's-Sabbâğ el-Mevsîlî, *Ferîdetü't-te'lif ve şerîdetü't-tasnîf*, thk. Yahya Ra'd Haydar, Beyrut: Dârü'l-Mukteseb, 2022/1442, s. 433.

²⁴⁶⁷ Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Adullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987/1407, I, 152-153.

²⁴⁶⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 176-177, 466, 517, 603, 605, 632-33, 672, 710-11, II, 30-32, 92, 197, 210-211, 241-42, 295, 461.

²⁴⁶⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 108, 109, 166, 177, 203-204, 253, 369, 559, 596, 629, II, 30, 33, 94, 100, 109, 159-160, 166, 317, 353, 387, 424, 473, 487, 509, 638.

²⁴⁷⁰ Bazı örnekler için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 390-391, 397, 405, 524-25, 535, 538, 544, 608, 636, 666, 712-713, II, 47, 79, 81, 95, 105, 111, 119, 126-127, 135, 142, 149, 156, 194, 213-14, 215, 252-53, 257, 274, 282, 290-91, 300, 318-319, 324, 483, 492, 502, 584-85, 661-62, 670, 692, 714, 717, 723.

²⁴⁷¹ Bazı örnekler için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 307, 311, 313, 365, 367, 377, 398-399, 494-495, 497-498, 501, 519, 523, 553, 557, 562, 595, 614, 637-638, 650, 653, 662, 682, 692, 713, 718, 721, 724, 736, 751-52, II, 31-32, 42-43, 48, 50, 56, 61, 66-67, 70, 75, 80, 107, 108, 112, 116, 120-121, 136, 138-140, 145, 150, 151, 154-55, 157, 172-74, 176-180, 182, 184-85, 186, 202-203, 216-17, 221, 225, 231-34, 250, 254-55, 261, 263, 270-71, 278, 283, 291-92, 304, 328-29, 333, 369, 371-72, 375, 378, 381-83, 385, 390, 394, 416, 428, 432, 435-36, 443, 480, 485, 488, 498, 504, 514, 558, 566, 569-572, 579, 580, 583, 585-86, 604, 663, 668, 699, 712-713, 715, 721, 726, 734.

²⁴⁷² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 108-109, 176-177, 559.

meselede zikredilen başka kavillere ve bunların delillerine itirazda bulunmuş, kimi zaman da hocası İsfahânî'ye ve diğer şârihlere eleştiriler yöneltmiştir.²⁴⁷³

ii. *Li-kâilin en-yekûl*. Bâbertî'nin eserinde itiraz ve görüşlerini dile getirirken oldukça sık kullandığı bir diğer tabir “li-kâilin en-yekûl” (birisi şunu diyebilir / şöyle itiraz edebilir) ibaresidir. Şerhte bu ibareye iki yüz altmıştan fazla yerde rastlanmaktadır. Bu ibare, bir konuda ileri sürülen görüş veya getirilen delil etrafında ortaya çıkabilecek muhtemel soru, itiraz ve yanlışlamaları belirtmek için kullanılan meşhur *fe-in kîle* (eğer şöyle denirse / itiraz edilirse) yahut *in kulte* (eğer şöyle dersin / itiraz edersen) ibaresiyle bağlantılıdır, fakat bu ikisinden farklı bir vurgu içerir ve farklı bir gayeye hizmet eder. *Li-kâilin en-yekûl*, güçlü bir itirazı gösterir. *În kulte*, orta düzeyde bir itiraza işaret ederken *fe-in kîle*, zayıf bir itiraz olduğu anlamına gelir. Bunlarla bağlantılı olan *lâ yukâl* (şöyle denemez) ise, çok zayıf bir karşı düşüncenin dile getirilmesinde kullanılan bir ifadedir.²⁴⁷⁴ Diğer taraftan *fe-in kîle* ve *in kulte*, bir delile karşı ileri sürülen ve tatminkâr bir *cevâb* gerektiren soruyu ifade etmek için kullanılır. Böyle bir cevabın verilmesiyle söz konusu delilin geçerliliği korunmuş olur.²⁴⁷⁵ Zira klasik anlayışta bir konuda getirilen delil, kendisine yöneltilen şüphelerin, itiraz kalıbında zikredilmesi ve her bir şüphenin yanıtlanmasıyla tam bir delil kabul edilirdi; aksi hâlde delil eksik kalmış sayılırdı.²⁴⁷⁶ Nitekim Bâbertî de *fe-in kîle* şeklindeki muhtemel soru ve itirazlara *kulnâ*, bazen de *kultü*, *ücbe*, *el-cevâb* gibi ifadelerle cevap vermektedir. *Li-kâilin en-yekûl* ise tatminkâr bir cevabı bulunmayan bir itiraza girişte kullanılır ve bununla delilin yanlışlanması amaçlanır.²⁴⁷⁷ Bâbertî, bu ifadeyi meselelere ilişkin görüş ve açıklamalarda, delillerde, karşı delillerde ve bunlara verilen cevaplarda gördüğü zayıf, fâsit ve hatalı noktaları belirtmek, bazen tanımların sahih olmadığını ifade etmek, itiraz ve tenkitlerde bulunmak, kimi zaman ilgili konu hakkında ilave bilgiler vermek, bazen de kendi kanaatini, görüş ve katkılarını sunmak için kullanır.²⁴⁷⁸ Müellif bu ifadeyle bazen ilgili meselenin fıkıh usulü ilmiyle bir ilgisinin bulunmadığını, kelâma ait bir mesele olduğunu ifade eder.²⁴⁷⁹

iii. *Fîhi bahs*. Şerhte metin eleştirisi bağlamında yaygın kullanılan terimlerden biri de “fîhi bahs” ibaresidir. Sözlükte “iyice araştırma ve teftiş etme” anlamlarına gelen “bahs”, ısıtılâh olarak üç anlamda kullanılmaktadır: 1. Nazarî veya bedihî olsun, bir şeyi bir şey üzerine haml ve ispat etme. 2. İki şey arasındaki olumlu ve olumsuz nisbeti istidlal yoluyla tespit edip ortaya koyma. 3. Münâzara

²⁴⁷³ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 121-123, 203.

²⁴⁷⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016, s. 63; ayrıca bk. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü 'l-kavâ'idü 'l-mantikiyye fî şerhi 'r-Risâleti 'ş-şemsîyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2687/5, vr. 152^a.

²⁴⁷⁵ Bernard Weiss, “Ortaçağda Fıkıh Eğitimi: Seyfeddin el-Âmidî'nin Eserine Yansıdığı Şekliyle”, s. 138.

²⁴⁷⁶ Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi*, s. 63.

²⁴⁷⁷ Weiss, “Ortaçağda Fıkıh Eğitimi”, s. 138.

²⁴⁷⁸ Çok sayıda örnekten bazıları için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 160-161, 165-166, 205, 211, 220, 237-242, 249-457, 261-267, 272, 317-320, 324-335, 341-346, 365-366, 373-376, 406-407, 412-415, 428-433, 441-444, 465, 530, II, 63-64, 274-275, 372-373, 389.

²⁴⁷⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 444, 452, 483.

ve mübâhese.²⁴⁸⁰ “Fîhi bahs” ibaresi, klasik telif geleneğinde tenkit bağlamında yaygın kullanılan bir kalıp olup “kadh” veya “tahkik”ten daha genel anlama gelir. Bazı bilginlere göre “fîhi bahs” dendiğinde anlamı, “Bu yerde tahkik ya da fesat vardır” mânâsından daha geniş olur. Fîhi bahs, teftiş yani sorup araştırmak mânâsında da kullanılır.²⁴⁸¹

Bâbertî, birçok yerde “fîhi bahs”, “fîhi bahsün min vecheyn/evcüh”, “hunâ bahsün müşkilün” gibi ifadelerle İbnü’l-Hâcib’in konuyla ilgili açıklamalarını veya hasmın deliline verdiği cevabı tahkik eder, bunlarda fesada yol açabilecek hususları belirtir, itirazlarını dile getirir.²⁴⁸² Mesela İbnü’l-Hâcib fıkıh usulünün kelâmdan istimdad edişinin gerekçesini açıklarken bu ilimde incelenen Kur’an, Sünnet, icma ve kıyas gibi küllî delillerin yaratıcının varlığını ve bunların mübelliği olan elçisinin doğruluğunu bilmeye bağlı olduğunu, elçinin doğruluğunun ise mucizenin onun doğruluğuna delalet etmesine dayandığını söyler. Buna “fîhi bahs” tabirini kullanarak iki yönden itiraz getiren Bâbertî’nin gerekçeleri şöyledir: Birincisi fıkıh usulü, hükümlerin delillerden nasıl çıkarılacağını (*keyfiyyet-i istinbat*) bilmek için vardır. İstinbatı yapacak olan da müslüman müçtehitlerdir. Dolayısıyla istinbat işiyle meşgul olanlar bizzat müçtehitler olduğuna göre onlar Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasın delil oluşunu ispata ihtiyaç duymazlar. İkincisi eğer bu şeyin delil oluşunu ispata ihtiyaç varsa, bu konuda elçinin doğruluğunu bilmek yeterlidir. Buna göre eğer elçi gönderilmiş kişi (mürsel) olduğu konusunda doğruluğunu mucize yoluyla isbat ederse, tebliğ ettiği şeylerin, bunların Kur’an veya başka bir şeyle hüccet olduğuna bakılmaksızın kabul edilmesi gerekir. Bu bakımdan elçiyi gönderen mürsili, onun mürsil olduğunu bilmek dışında bilmeye ihtiyaç yoktur. Bu ise elçinin doğruluğunu bilmekle öğrenilir. Evet, yaratıcının varlığını, onun kadim sıfatlarını bilmeye ihtiyaç vardır; ancak bu, delillerin hüccet oluşu bakımından değil onlara iman etmek bakımından gereklidir.²⁴⁸³

Başka bir örnek de şudur: İbnü’l-Hâcib fıkıh usulünün Arabî ilimlerden istimdad edişinin sebebi olarak Kitap ve Sünnet’in muhtevi olduğu delillerin Arapça oluşunu gösterir.²⁴⁸⁴ Bâbertî, öncelikle musannıfın bu ifadesini şöyle açıklar: “Şer’î hükümler Kitap ve Sünnet’ten elde edilir. Bu ikisi ise Arapçadır. Buna göre Arapça sözcüklerin medlûllerine delalet şekillerini, umum ve husus, iştirâk ve terâdüf, hakikat ve mecaz gibi cihetlerden bilmek gerekir.” Ardından “fîhi bahs” ifadesiyle buna şöyle itiraz eder: “‘Arabiyye’ ibaresi nispet ifade eder. Eğer bu ibareyle nitelenen şey lügat (sözlükbilim) ise bunun hakikat ve mecaza ve zikrettiğimiz diğer hususlara bir delaleti bulunmaz. Zira bu delalet lugavî bir vazife değildir. Eğer bu ifadeyle nitelenen lügat dışında bir şeyse, umum-husus gibi hususların bu şey üzerine dayandığını kabul etmiyoruz. Zira sarf, nahiv, meânî, beyân ve benzeri disiplinler sonradan ihdas edilmiş ilimlerdir. İstinbat konusundaki ictihad ise bunlardan önce

²⁴⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1983/1403, s. 42; İbnü’s-Sabbâğ, *Ferîdetü’l-te’lîf*, s. 433; Mehmed Emin, *Hâşiye ala ciheti’l-vahde*, s. 10; Abdünnâfi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevi*, s. 642.

²⁴⁸¹ İbnü’s-Sabbâğ, *Ferîdetü’l-te’lîf*, s. 433.

²⁴⁸² Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 111-112, 222, 228, 354-355, 656, II, 44.

²⁴⁸³ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 202; Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 110-111.

²⁴⁸⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 202.

mevcud idi. Bu bağlamda fıkıh usulünün sonradan ortaya çıkan bir ilim olduğu, dolayısıyla kendisinden istimdad ettiği Arabî ilimlerle ilgili sonradan ortaya çıkan vaz'î durumlara (*evdâ'*) dayanmasının mümkün olduğu şeklinde bir iddia da anlamlı değildir. Çünkü fıkıh usulü, sadece istinbatın nasıl yapılacağını bilmek için vazedilmiştir. Şayet fıkıh usulü sonradan ortaya çıkan vaz'î durumlara dayandırılmış olursa, bu durumda selefin istinbat nasıl yapıldığını bilmediği ve onların bu konuda derinlik kazanmalarının da şeriat hususunda bilmedikleri bir şeyde derinlik kazanmış oldukları iddia edilmiş olur ki böyle bir inançtan Allah'a sığınırız.”²⁴⁸⁵

IV. *Fîhi tesâmuh*. Eserde önceki terimler kadar sık kullanılmasa da yer yer karşılaştığımız bir diğer terim de “tesâmuh” kelimesidir. Tefâul babından masdar olan tesâmuh, “sözden maksadın anlaşılmaması ve onu anlamada başka bir lafzın takdir edilmesine ihtiyaç duyulmasıdır.”²⁴⁸⁶ “Tesâhül” de hemen hemen aynı anlamda olup ibarenin mânaya yeterli bir şekilde delalet etmediği, daha dakik bir açıklamaya gerek duyulan, fakat hata derecesine varmayan bir söz hakkında kullanılır.²⁴⁸⁷ Diğer terimlerle mukayesede bu iki ifade daha hafif bir tondadır ve esasen bu tarz eleştirilerin amacı ifadeyi daha güzel ve anlaşılır hale getirmeye matuftur. Bâbertî, birçok yerde “musannifin sözünde, ibaresinde, sözünün tertibinde, konunun tahririnde tesâmuh vardır” diyerek İbnü'l-Hâcib'in ifadesindeki gevşekliğe dikkat çeker, müellifin konuyu ifade ederken seçtiği ibarede ihmalkâr ve dikkatsiz davrandığını, müsamahakâr bir tutum takınıp titizlik göstermediğini ima eder.²⁴⁸⁸ Mesela İbnü'l-Hâcib *hakikati* “اللفظ المستعمل في وضع أول” (ilk vaz'da kullanılan lafız) şeklinde tanımlar. Bâbertî bu tanımla ilgili şöyle demektedir: “Onun sözünde tesâmuh vardır. Zira o, “وضع” kelimesinin zikretmiş ve bununla “ما وضع له” (kendisi için vazolunduğu şey) anlamını kastetmiştir. Bununla birlikte (bu ibare), maksadı ifadede yeterli değildir.”²⁴⁸⁹ Şârih bazen de İbnü'l-Hâcib'in sözünde tesâmuh bulunduğunu ifade ettikten sonra “şöyle deseydi daha uygun (yeterli) olurdu”; “sahih olan şöyle demesidir” gibi ifadelerle metne ibare düzeyinde müdahalede bulunur.²⁴⁹⁰

Bâbertî, yukarıdaki ifadeler dışında bazen “bu sahîh değildir,” “bu fâsittir,” “bu kesin olarak fâsittir,” “doğrusu bu delil iki yönden veya birkaç yönden (evcüh) fâsittir,” “bu cevap fâsittir,” “hem delil hem de cevap fâsittir,” “onun bu sözü fahiş hatadır” gibi ifadelerle İbnü'l-Hâcib'in görüşlerine,

²⁴⁸⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 111-112.

²⁴⁸⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 57.

²⁴⁸⁷ Meryem Muhammed Sâlih ez-Zafîrî, *Mustalahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve esrâri'l-fikhi'l-mermûz fi'l-a'lâm ve'l-kütüb ve'l-ârâ' ve't-tercîhât*, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1422/2002, s. 281.

²⁴⁸⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 151, 161, 232, 235, 604, 623, 624, 633, II, 26, 208, 236, 243, 329, 434, 552, 556, 624, 654.

²⁴⁸⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 232.

²⁴⁹⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 208, 243, 434.

kanıtlarına ve itirazlara verdiği cevaplarına yönelik eleştirilerini belirtmiş,²⁴⁹¹ bazen de “tahakküm (keyfi hüküm verme)”,²⁴⁹² “leyse bi-şey (hiçbir şey değil)”²⁴⁹³ gibi ifadeler kılınmıştır.

2.5.2. Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib Eleştirisi

Bâbertî'nin şerhinde en çok göze çarpan hususun metne yönelik itiraz ve tenkitler olduğunu yukarıda ifade etmiştik. O, kimi zaman metnin müellifi İbnü'l-Hâcib'e kimi zaman da önceki şârihlere ve diğer usul âlimlerine itirazda bulunmaktadır. Ancak bu itirazlarını daha çok metne ve müellifi İbnü'l-Hâcib'e yöneltmiştir. Müellife yönelttiği itirazların bir kısmı metnin dili, ifade biçimi ve üslûbunun eleştirisi iken çoğu ise meselelerin mahiyetine ilişkin tartışmalarla ilgili yaptığı eleştirilerdir. Bazıları da İbnü'l-Hâcib'in ıstılahlarla ilgili yaptığı bazı tanımlara itiraz niteliğindedir. Bunların dışında müellifin gerek bazı açıklamalarına ve usul meseleleriyle ilgili kimi görüşlerine gerekse istidlâl ve delillerine itirazlar yöneltmektedir. Bununla birlikte Bâbertî'nin şerhinde İbnü'l-Hâcib'e eleştirileri temelde, metnin dili, ifade yapısı ve kompozisyon özellikleri gibi açılardan söz konusu olan üslûpla ilgili eleştiriler ve usul meselelerinin muhtevasına yönelik eleştiriler şeklinde ikiye ayrılabilir.

2.5.2.1. Metne Yöneltiltiği Eleştiriler: Dil ve Üslûp Sorunları

Bâbertî, şerhinde zaman zaman İbnü'l-Hâcib'in üslûbuna, konuları ele alış tarzına ve ifade biçimine değinmiş, bu çerçevede müellife bazı eleştirilerde bulunmuştur. Birçok yerde bu eleştiriler, metinde anlamı bozacak derecede aşırı ihtisara gidilmesi ve ifadelerinde kapalılık olması dolayısıyla söz konusu olmuştur. Bilindiği gibi *el-Muhtasar*'ın ibaresi, müellifin kendi muhtasar eseri *Münteha's-sûl*'ü daha da ihtisar ederek oluşturduğu bir metin olması hasebiyle oldukça veciz ve muhtasardır. Müellif bu metinde îcâz ve ihtisar yolunu tuttuğu için ifade etmek istediği fikri en az sözle açıklamaya çalışmış, aşırı ihtisar metodundan dolayı bazı yerler bilmeceye dönüşmüş ve bu durum bazı ibarelerin zor anlaşılır olmasına ve müellifin bundan ne kastettiği hususunda kapalılık bulunmasına sebep olmuş, bu da metnin ibarelerinin izahı noktasında şârihler arasında zaman zaman ihtilaflara yol açmış²⁴⁹⁴ ve tek bir meselede ayrı ayrı yorumlar ortaya çıkmıştır. Nitekim Bâbertî de şerhinde bir yerde, “musannıfın sözünde maksadını gizlemesi (*ilgaz*) ve anlamı ihlal edecek şekilde sözü kısaltması (*îcâz-ı muhil*) kimseye gizli değildir” demek suretiyle buna işaret etmiştir.²⁴⁹⁵ Yine İbnü'l-Hâcib'in “kıyasın sebeplerde geçerli olmadığı” görüşünü temellendirirken ileri sürdüğü ilk argümanı açıklarken, “onu anlamak oldukça güçtür, zira o zeki kişilerin (*karîha*) kendisiyle sınıandığı

²⁴⁹¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 90, 140, 161, 205, 220, 221, 227, 228, 234, 237, 241, 254, 257, 270, 274, 289, 292, 338, 342, 372, 383, 403, 431, 440, 442, 479, 562, 627-28, 633, 666, 713-714, II, 31, 91- 92, 111, 145, 149, 151-52, 168, 183, 344, 371-373, 633.

²⁴⁹² Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 360, 414, II, 165, 395, 489.

²⁴⁹³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 89, II, 343, 350.

²⁴⁹⁴ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd ve 'n-nukûd*, I, 88-91, 165, 685, II, 355-359, 587-588.

²⁴⁹⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 389.

bir bilmecedir. Bundan dolayı şârihler onun açıklamasında ihtilaf etmişlerdir” demektir.²⁴⁹⁶ Bu ihtilafların bazen nüsha farkından kaynaklandığı da olmuştur.²⁴⁹⁷

İbnü'l-Hâcib'in îcaz ve ihtisar üslûbu zaman zaman şârihler arasında ihtilafa yol açarken bazen de bu durum müellifin eleştirilere muhatap olmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e olan eleştirilerine bakıldığında, bunların bir kısmının metnin üslubunda meydana gelen kapalılık ve muğlaklıktan dolayı sözün kastedilen anlamı açıkça göstermemesi sebebiyle söz konusu olduğu görülmektedir. Bâbertî, sık sık İbnü'l-Hâcib'in ibarelerindeki kapalılığa dikkat çekmekte ve onun ne demek istediğinin anlaşılmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede onu, meramını açık ve net bir şekilde ifade etmediği, lafzının mânaya delâletinde kapalılık bulunduğu, maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede sözü kısalttığı ve ibaresinde ihlal meydana geldiği gerekçesiyle tenkit etmektedir.²⁴⁹⁸ Kimi zaman da metnin ifadesinde, söz dizimindeki ve terkiplerdeki karışıklığa dikkat çekmekte, metinde bulunan ve onu anlaşılmaz ve içinden çıkılmaz duruma sokan ibare düzeyindeki kusurları göstermekte, metnin dili, anlatım üslûbu ve kompozisyon özellikleri açısından müellife eleştiriler getirmektedir.²⁴⁹⁹ Mesela mantuk-mefhûm konusunda ifade ettikleri bu çerçevede değerlendirilebilecek bir örnektir. Bâbertî, mantuk ve mefhûm konusunu işlerken, “Bil ki burada sana bu yerdeki sorunun çözümünün kendisi üzerine dayandığı ve bununla önde gelen nahiv âlimlerinden olan musannifin terkipteki kusurun açığa çıktığı bir hikâye anlatacağım” demek suretiyle şârihlerden Alâeddin Konevî ile Şemseddin İsfahânî arasında İbnü'l-Hâcib'in bu meseleye yaklaşımıyla ilgili olarak geçen bir mektuplaşma olayına yer verir. O, bu konuda şârihler arasında ortaya çıkan ihtilafı, temelde musannifin ibaresinin meramını ifade etmede yeterli olmayacak ve anlamı ihlal edecek şekilde kısa olmasına (*îcâz-ı muhil*) ve metnin cümle ve terkip yapısının kötü kompoze edilmesine (*sû-i terkib*) dayandırır.²⁵⁰⁰ Onun bu meselede İbnü'l-Hâcib'e karşı takındığı eleştirel tavır meselenin kendisinde değil ifadesindedir. Dolayısıyla Bâbertî'ye göre İbnü'l-Hâcib'in önde gelen bir nahiv âlimi oluşu, eserinin birçok noktadaki başarısına rağmen cümlelerinin anlaşılmayı zorlaştıracak derece ifade zaafı taşımasına engel olmamış, metin kusurlardan kurtulamamıştır.

Bu başlıkta ifade edilebilecek hususlardan biri de Bâbertî'nin bazı yerlerde “onun sözü hem lafız hem de mâna açısından sorunludur”, “onun bu sözü ne lafız ne de mâna olarak doğrudur” gibi ifadelerle İbnü'l-Hâcib'i eleştirmesi, bazı ifadelerinin gerek lafız gerekse mâna açısından doğru olmadığını belirtmesidir.²⁵⁰¹ Buna örnek olması bakımından onun İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü

²⁴⁹⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 587-588.

²⁴⁹⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 253-254.

²⁴⁹⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 120, 155, 175, 213, 232, 685, II, 214, 356.

²⁴⁹⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 235, 355-56, 469, 624.

²⁵⁰⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 355-359. Bâbertî'nin orijinal ifadesi şöyledir:

“واعلم أي أذكر لك هاهنا حكاية بيني عليها حل هذا الموضوع ويظهر سوء تركيب المصنف الذي حاز قصبات السبق في مضمار فرسان علماء النحو [...] وذلك كله سوء تركيب وإيجاز مغل.”

²⁵⁰¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 105-106, 121-122, 126-127, 151-152, 176-177, II, 353, 494.

kavramını izafet anlamında tanımlarken kullandığı “وأما حده مضافاً” şeklindeki ifadesini şerh ederken yaptığı şu tahlil kayda değerdir: “Bil ki onun “وأما حده مضافاً” (onun muzâf olarak tanımına gelince) şeklindeki sözü ne lafzan ne de mâna olarak doğrudur. [i] Lafzan doğru olmaması şöyledir: “حده” sözündeki zamir fıkıh usulüne döner ve şöyle takdir edilir: “Bir şeye izafe edilen (muzâf) olması bakımından fıkıh usulünün tanımına gelince.” Fıkıh usulü, bir şeye izafe edilen (muzâf) değildir. Eğer “مضافاً” ibaresini izafet mânasında mastar yaparsan, o zaman da mâna: “Fıkıh usulünün bir şeye izafet edilmesi bakımından tanımı” veya “fıkıh usulünün bir şeyin ona izafet edilmesi bakımından tanımı” şeklinde olur. Her ikisi de murat edilmemiştir, bu doğru da olmaz. Eğer onun takdirini “usulü’l-fıkıhın yani bu bileşik lafzın bazı cüzlerinin bazısına izafeti bakımından tanımı” şeklinde yaparsan, bu da doğru olmaz. Çünkü musannifin “Usûl, delilerdir” sözündeki deliller, bazı cüzlerinin diğerlerine izafe edilen olması bakımından onun (usulün) tanımı değil, bilakis konuşanın bu lafızdan diğerinin delalet ettiği şeyi kastetmesi açısından onun tanımıdır. Bu ise tıpkı “gazanfer” lafzının “aslan” lafzıyla tarif edilmesinde olduğu gibi lafzî bir tariften başka bir şey değildir. [ii] Bu sözün mâna olarak doğru olmamasına gelince, fıkıh usulünün -hangi vecih üzerine olursa olsun- izafe edilen olması bakımından tanımı, bu muhtasar kitapta zikredilmesi gereken şey değildir.”²⁵⁰²

Kimi yerlerde ise Bâbertî, musannifin ibaresinde meramının gizli, kapalı kaldığını, sözünün bilmece kabilinden olduğunu söyler. Nitekim bir yerde İbnü’l-Hâcib’in ibaresini açıkladıktan sonra, onun bu sözünün yaptığı açıklamaya delalet hususunda bilmece yerinde olduğunu ifade eder.²⁵⁰³ Yine başka bir yerde, “musannifin zikrettiği şey sözde maksadı gizlemek (*ilgâz*) ve anlaşılmasız hale getirmektir (*ta’miye*)” der.²⁵⁰⁴ Yer yer kitapta îcâz ve ihtisar olgusunu zedeleyen tasarruflar bulunduğunu tespit eden Bâbertî, bu çerçevede müellifin cümlelerinin terkip ve tertibinde zaaf olduğunu, sözünde noksan, sapma (*te’assuf*) ve tutarsızlık bulunduğunu,²⁵⁰⁵ özlü ibaresinde tekrarlara rastlandığı ya da ıtnâb bulunduğu için metnin îcâz üslûbunun bozulduğunu belirtir.²⁵⁰⁶ Kimi yerlerde musannifin ibaresinin anlatmak istediği mânayı aktarmada yetersiz kaldığını söyler ve metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bazı düzeltmeler yapar.²⁵⁰⁷ Kimi zaman da aşırı ihtisardan dolayı İbnü’l-Hâcib’in ibaresinin uygun olmadığını söyler ve “şöyle deseydi daha uygun olurdu”; “evlâ olan şöyle demesidir” gibi ifadelerle birtakım alternatif ifadeler sunarak metnin daha anlaşılır olması için bazı lafzî tekliflerde bulunur.²⁵⁰⁸ Bâbertî’nin, kapalı bir anlatım üslûbu benimsenmiş olmasından dolayı metne birçok eleştiri yöneltmekle birlikte, nadiren de olsa İbnü’l-Hâcib’in ifadelerindeki belâgate dair özelliklere dikkat çektiği de görülmektedir. Buna örnek olarak

²⁵⁰² Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 105-106.

²⁵⁰³ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, II, 58, 92, 214, 587-588.

²⁵⁰⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 126.

²⁵⁰⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 120, 213, II, 214, 352.

²⁵⁰⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 72, 204, 214, 236.

²⁵⁰⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 108.

²⁵⁰⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 224, 469, II, 201, 243.

emir konusunda bir yerde musannifin sözünde anlama güzellik katan ve söze icâz vasfı kazandıran söz sanatlarından *leff ü neşr* bulunduğunu söylemesi verilebilir.²⁵⁰⁹

2.5.2.2. Meselelerin Muhtevasına Yönelik Eleştirileri

Şerhte İbnü'l-Hâcib'e yöneltlen itirazların bir kısmı yukarıda ifade edilen üslûp yönünden metne getirilen eleştiriler iken büyük çoğunluğu meselelerin mahiyetine yönelik eleştirilerdir. Mahiyete yönelik eleştiriler ile, usul meselelerinin kendisine, konuların muhtevasına yönelik Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği eleştiriler, ondan farklı yaklaşım ve izahları kastedilmektedir. Bâbertî'nin meselelerin mahiyetiyle ilgili müellife getirdiği eleştiriler birkaç farklı noktada kendini göstermektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere, *el-Muhtasar*'da en temel birim olan meseleler genelde şu unsurlardan meydana gelmektedir: Terimlerle ilgili tanımlar, konuyla ilgili benimsenen farklı görüşler, tercih edilen görüş lehine getirilen deliller, bu delillere yönelik itirazlar, bu itirazlara verilen cevaplar, ileri sürülen karşı deliller ve karşı delillerin çürütülmesine yönelik itirazlar. Bâbertî, mesele başlığına giren bu unsurların söz konusu olduğu tüm aşamalarda İbnü'l-Hâcib'e eleştiriler yöneltmektedir. Bu bakımdan onun meselelere ilişkin açıklamaları sırasında dile getirdiği eleştirileri temelde, (i) tasavvurlara yani usulî kavramların tanımlarına dönük olanlar ve (ii) tasdiklere yani meselelerle ilgili görüşlere, bunları temellendirmede başvuru delillere, bunların çürütülmesine yönelik itirazlara ve verilen cevaplara yönelik olanlar olmak üzere iki yönden ele alınabilir.

2.5.2.2.1. Görüş ve Yorum Farkı

Bâbertî, bazı meselelerde İbnü'l-Hâcib'in görüşlerine ve konu hakkında söylediklerine itiraz eder, açıklamalarında yanlış ve sorunlu bulunduğu noktalara dikkat çeker, muvafakat etmediği hususları belirtir. Görüş ve açıklamalarından dolayı zaman zaman müellifi eleştirdiği gibi birçok alternatif yorumlar da yapar, farklı bir kanaati olduğunda bunu şerhine yansıtmada tereddüt göstermez. Her zaman böyle olmamakla birlikte, eleştirilerini daha ziyade “fihi nazar” ifadesiyle, kişisel kanaatlerini ise “li-kâilin en yekûl” tabiriyle vermektedir.²⁵¹⁰

Bâbertî'nin görüşler karşısında sergilediği eleştirel tutumuna örnek olarak “icmâın hükmünü inkâr etmenin küfrü gerektirip gerektirmeyeceği” konusu verilebilir. İbnü'l-Hâcib, kat'î icmâ inkârın hükmünü beyan ederken, başlıca üç görüş zikreder. Bâbertî'nin açıklamalarıyla konuyu özetleyecek olursak bunlardan birincisine göre kat'î icmâın inkârı mutlak olarak tekfiri gerektirir. Çünkü bunun inkârı, icmâın kesin senedini inkâr etmeyi istilzam eder. Bu da küfrü mûcib kılan elçinin doğruluğunu inkârı gerektirir. Bâbertî “fihi nazar” ifadesiyle bu görüşün sorunlu olduğunu belirtir. Ona göre icmâın oluşmasında sened şart olmadığı için, kat'î icmâın inkârı onun kat'î

²⁵⁰⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 25.

²⁵¹⁰ Örnekleri için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 108-109, 165-166, 177, 203-204, 251-257, 313-314, 367, 369, 509-510, 629, II, 30, 33, 94, 100, 109, 159-160, 166, 317, 387, 424, 473, 487, 509, 638.

senedini inkâr etmeyi gerekli kılmaz. İkinci görüşe göre böyle bir icmân inkârı tekfiri gerektirmez. Çünkü icmân delillerinin dayandığı asıl kesinlik ifade etmez. İbnü'l-Hâcib'in tercih ettiği üçüncü görüşe göre ise, eğer icmâ kat'î olur ve beş vakit namazda olduğu gibi dinden olduğu kesin biçimde bilinen bir hususta olursa o takdirde bu icmân hükmünü inkâr küfür sayılır, tersi durumda onu inkâr küfür sayılmaz. Bâbertî'ye göre bu görüş de sorunludur. Zira dinden olduğu kesin biçimde bilinen bir hususta olan zannî icmân hükmünü inkâr da küfür sayılır. Dolayısıyla icmâ inkâr edenin küfre düşmesi, icmâ cihetinden ziyade delilin bir şeyin dinden olduğuna kesin bir şekilde delalet etmesi cihetindendir. Buna göre icmân kat'î ve zannî oluşu aynıdır. Şu hâlde musannifin burada icmâ kat'î olana tahsis etmesi boşunadır.²⁵¹¹

Bir başka örnek olarak Bâbertî'nin, hüsün-kubuh konusunda yaptığı değerlendirme gösterilebilir. Daha önce ilgili bölümde de bahsedildiği üzere, İbnü'l-Hâcib hüsün ve kubhun, her birisi izâfî olan üç anlamda kullanıldığını belirtir: 1. Amaca uygun olan ve olmayan fiil. 2. Şâri'in, yapana övgüyü veya yergiyi emrettiği fiil. 3. İşlenmesinde fâil için harac (zorluk, sıkıntı) bulunan ve bulunmayan fiil. Bâbertî, bu konuda İbnü'l-Hâcib'i izleyerek hüsün-kubuh konusunda Eş'arîler ile Mutezile arasındaki görüş farklılıklarını, tarafların delillerini, karşılıklı itiraz ve cevapları serdettikten ve yer yer kendi şahsi değerlendirmelerini ortaya koyduktan sonra, nihâyi olarak şöyle demektedir: "Bil ki Mu'tezile ile Eş'arîler arasında tartışıldığı tarzda hüsün ve kubha dair konuşmak bir sonuç vermemektedir. Çünkü ilk anlama göre hüsün ve kubuh akıl ile sabit olur. Ancak bunu Eş'arîler değil Mu'tezile böyle açıklar. Son iki anlama göre hüsün ve kubuh ise şeriatla sabit olur. Bunu Mu'tezile'den ziyade Eş'arîler böyle açıklar. Dolayısıyla taraflar arasında araştırılan konu (mebhas) farklılık arz eder ve böylece tartışma ortadan kalkar."²⁵¹²

Bu kapsamda bir başka örnek de şudur: İbnü'l-Hâcib, sahâbe ve tâbiîn nesillerinden olan ehl-i Medine'nin icmâsının, gerek ezan, kamet gibi sürekli tekrarlanan nakiller anlamında olsun, gerek Medine halkının rivayetlerinin başkalarının rivayetlerine öncelikli olması anlamında olsun, İmâm Mâlik'e göre hüccet olduğunu ifade eder ve bunu desteklemek için bazı argümanlar ileri sürer. Bâbertî ise ehl-i Medine'nin icmâsını hüccet kabul etmenin sahih olmadığını söyler ve gerekçe olarak da bunun Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl olmadığını, şer'î hüccetlerin bunlarla sınırlı olduğunu belirtir.²⁵¹³

Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönettiği tenkitlerin içerisinde az da olsa onu tutarsızlıkla itham ettiği bazı örneklere de rastlanmaktadır. İbnü'l-Hâcib bir yerde söylediğini nakzeden başka bir açıklama yaptığında Bâbertî buna dikkat çekmektedir. Mesela İbnü'l-Hâcib, bilgi ile ilgili yapılan tanımlar arasında en doğru olanın "çelişğe muhtemel olmayacak şekilde ayırım gerektiren bir sıfattır" şeklindeki tarif olduğunu belirtir ve daha sonra ilerleyen sayfalarda bilgiyi tasavvur ve tasdik

²⁵¹¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 595-596.

²⁵¹² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 321-339.

²⁵¹³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 550-552.

diye ikiye ayırır. Bâbertî bilginin bu tarifinin onun tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılmasına münâfî olduğunu söyler. Zira ona göre tarifte yer alan “çelişiğe muhtemel olmayan” kaydı selbdir (olumsuzluk) ifade eder ve bunun tasavvuru icâbın (olumluluk) tasavvuru tarafından öncelenmiştir. Tasavvur ise çelişik barındırmaz ki çelişik ihtimali nefyolunsun.²⁵¹⁴

Bu durumun icmâ ile ilgili başka bir örneği de şudur: Usulcülerin çoğunluğu gibi İbnü'l-Hâcib'e göre de icmâın in'ikadı konusunda tek kişinin muhalefeti çoğunluğun muhalefeti gibi olup, tıpkı İbn Abbas'ın mirasla ilgili avl meselesinde sahâbenin geneline karşı çıkışında ve Ebû Musa el-Eş'ari'nin uykunun abdesti bozması konusundaki muhalefetine olduğu gibi, azınlığın karşı çıkması halinde çoğunluğun ittifakı ile icmâ kurulmuş olmaz. İbnü'l-Hâcib, çoğunluğun ittifakını icmâ olarak görmemekle birlikte bunun hüccet olduğunu söyler. “Fîhi nazar” ifadesini kullanarak onun bu görüşüne karşı çıkan Bâbertî, bunun kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl (telâzüm, istishap ve şer'u men kablenâ) olmadığını, dolayısıyla müellifin çoğunluğun sözünün hüccet olduğuna dair buradaki tercihi ile kitabında deliller konusunda yaptığı tercihin birbirine ters düştüğünü ifade eder.²⁵¹⁵ Öyle anlaşılmaktadır ki burada Bâbertî'nin karşı çıktığı şey, azınlığın muhalefeti durumunda çoğunluğun sözünün hüccet olduğuna dair delilin yokluğudur.

2.5.2.2. Tanımlarla İlgili Eleştirileri

Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği eleştirilerin bir kısmı ıstılahlarla ilgili müellifin yaptığı bazı tanımlara itiraz niteliğindedir. Bâbertî, şerhinde sadece metindeki tanımları açıklamakla yetinmemiş, bunları mantık ilmi çerçevesinde tanım tekniği açısından tahlile tabi tutarak tanımlarda gözetilmesi gereken şartların eksik olması sebebiyle tanımlara ilişen hata ve kusurlara işaret etmiş, bu bağlamda metne çok sayıda itiraz ve eleştirilerde bulunmuştur. Şerhte bunlar genelde “fîhi nazar”, “fîhi bahs” ve “bu fasiddir” gibi ifadelerle dile getirilmiştir. Bâbertî'nin bu kapsamdaki itirazları, bir şeyin kendisi ile veya kendinden daha kapalı olan bir şey ile yahut da kendisine bilinirlik bakımından eşit olan bir şey ile tarif edilmesi, tarif eden ifadeyle tarif edilenin tam olarak örtüşmemesi, tarifte fayda sağlamayan, gereksiz bazı kayıtlara yer verilmesi, tariflerde mecaz ifadeler kullanılması gibi tanım kurallarına uyulmamasına yönelik sorunlardır.²⁵¹⁶ Bilindiği gibi bu ve benzeri hususlar tanımlarda gözetilmesi gereken şartlardandır. Bunları, aşağıda bazı örneklerini vereceğimiz çeşitli terimlerin tanımlarında görmek mümkündür.

Bâbertî, tanımlar konusundaki bu tenkidî tavrını “fıkıh usulü”, “fıkıh”, “kelâm-ı nefsi”, “kur'an”, “haber-i vâhid”, “müstefiz”, “ilim”, “tahsîs”, “emir”, “mecâz” gibi terimlerin tanımlarında göstermiştir. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulünü, “şer'î fer'î hükümleri tafsîlî delillerinden istinbat etmeyi sağlayan kaideler ilmidir” şeklinde tanımladığını yukarıda ifade etmiştik. Tanımdaki kavramları tek

²⁵¹⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 130, 138.

²⁵¹⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 541-544.

²⁵¹⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 140, 176-177, 205, 350, 355, 633, 672, II, 31-32, 211, 152, 295.

tek değerlendiren Bâbertî, fıkıh usulü için kendisine ait yeni bir tanım yapmamakla birlikte bu tanım üzerinden İbnü'l-Hâcib'e bazı itirazlar yöneltir. Söz konusu itirazlara baktığımızda, bunların esasen tanımda yer alan “kaide (kavâid)” kavramıyla ilgili olduğu görülür. Bâbertî *kavaidi*, “kapsamı altındaki tikellere uygulanan ve kendisinden tikellerinin hükmü bilinen tümel şeyler (umûr)” diye tanımlamaktadır. Onun bu kavram özelinde İbnü'l-Hâcib'in tanımına yönelttiği itirazlardan biri şöyledir: Kaideleri bilmek, şer'î hükümlerin istinbat edilmesini sağlayan tümel (külli) şeyleri bizatihi bilmek değildir, bilakis onları her biri veya birkaçı şer'î hükmün istinbatıyla ilişkili olan tikeller (cüz'iler) vasıtasıyla bilmektir. Zira tikeller, kendileriyle vasıtasız ulaşılan, tümeler ise kendileriyle tikeller vasıtasıyla ulaşılandır. Dolayısıyla musannif tanımda kavaidi zikretmekle yakın olanı uzak olan için terk etmiştir. Bu ise tahsil sahipleri (zevî't-tahsil) nazarında hata mesabesindedir. Eğer kaidenin tanımda zikredilmesi illa da gerekli ise o zaman şöyle demek daha doğru olur: “Fıkıh usulü, şer'î fer'î hükümleri tafsîlî delillerinden istinbat etmeyi sağlayan şeylerin (*umûr*) ilmidir.” Görüldüğü üzere Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in kullandığı “kavâid” tabiri yerine “umûr” tabirinin kullanılmasını daha yerinde bulmakta ve onun bu tarifini tadil etmektedir. Bu kelimenin tanımda kullanılmasına yönelik yaptığı diğer bir itiraz ise şöyledir: Hükümlerin istinbatını sağlayan kaideler sadece fıkıh usulü ilmi içerisinde öğrenilir. Zira usul dışında başka bir ilimde, sözgelimi “has lafzın hükmü şöyledir, müşterekin hükmü böyledir, semi deliller kesin bilgi ifade eder veya kesin bilgi ifade etmez, kıyasın hükmü şöyledir” tarzında bir şey zikredilmez. Şu hâlde bu kaideleri bilmek fıkıh usulünü bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla bu durumda tanım sorunludur. Bâbertî bu itirazlara ek olarak önceki şârihlerin bu tanıma getirdiği bazı itirazları ve bunlara verilen cevapları İsfahânî şerhi üzerinden aktarmıştır.²⁵¹⁷

Bâbertî, fıkıh usulü için yeni bir tarif yapmasa da fıkıh için kendisine ait yeni bir tanım ortaya koymuştur. İbnü'l-Hâcib fıkıh usulü kavramının izafet mânasıyla tarifinde *fıkıh*, “Tafsîlî delillerinden istidlâl yoluyla elde edilen şer'î-fer'î hükümlerin ilmi” olarak tarif eder. Bâbertî şerh yöntemi olarak önce tanımdaki kavramları açıklar, ihtirazî kayıtları belirterek tarifte nelerin dışarıda bırakıldığını izah eder. Ardından kendinden önce bu tanıma yönelik yapılan bazı itirazlara ve onlara verilen cevaplara yer verir. Bu itirazlardan biri, fıkıhın zannî delillere dayanması sebebiyle zan ifade ettiği, zannî olan fıkıh bilgisinin nasıl oluyor da “ilim” olarak kabul ediliyor oluşuna ilişkin meşhur itirazdır. Bâbertî, İsfahânî'yi izleyerek bu itiraza verilen önceki cevaplara ve onların zayıf yönlerine işaret ettikten sonra burada “ilim” ile kastedilenin “tasavvur” olduğunu söyler. Ona göre bu durumda delillerinin zannîliği gerekçe gösterilerek fikhî bilginin zan ifade ettiği ileri sürülemez. Çünkü ilim tasavvur olarak kabul edilince ona karşı zannî veya başka bir şey olduğu yönünde bir itiraz getirilemez. Bâbertî'ye göre tanımda geçen “hükümler” ile kastedilen Allahın hitabının vücûb, nedb, hürmet, kerâhet ve ibâha şeklindeki beş kısmıdır. Hükümlerin “şer'î” olarak nitelenmesi onların şer'e mensubiyetini, “fer'î” olarak nitelenmesi ise bu hükümlerin iktizâ ve tahyîr şeklinde mükelleflerin fiillerine ilişkin olduğunu ifade eder. Tarifte yer alan “tafsîlî deliller” ile “emâreler” yani “sebepler”

²⁵¹⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 94-98.

kastedilir. “İstidlâl” kaydı ise, sem’î delillerden hareketle bu emâreler üzerine yapılan istidlal sonucu elde edileni belirtir. Şârih, daha sonra kendisi de öncekilerin itirazlarına ek olarak İbnü’l-Hâcib’in bu tanımına birkaç itirazda bulunur ve nihayet açıklamaları doğrultusunda fıkıh için daha önce kimsenin yapmadığı kendi orijinal tarifini yapar. Bâbertî’ye göre *fıkıh*, “Allah’ın, mükelleflerin fiillerine ilişkin gerektirme (*iktizâ*) veya serbest bırakma (*tahyîr*) şeklindeki hitabını tafsîlî delillerinden hareketle istidlâl yoluyla tasavvur etmektir.”²⁵¹⁸ Fıkıhın tanımına ilişkin bu yaklaşım oldukça ilgi çekicidir. Onun bu tarifi ilk kısmı bakımından mütekellim usulcülerin hüküm tarifine benzemektedir.

Benzer şekilde o, İbnü’l-Hâcib’in “*kelâm-ı nefsi*, konuşanın zatıyla kâim, iki müfret arasındaki bir nispettir” şeklindeki nefsi kelam tanımını yeterli bulmayarak şöyle söylemektedir: “Bu tarif, lafzî kelamı da kapsamaktadır. Bu, ayrıca tanımın burhan ile ispat edilmesidir, oysa bu caiz değildir. Belki şöyle demek daha uygun olabilir: Kelâm-ı nefsi, lafzî kelamın ilim ifade eden (ilmî) suretidir. Bu ise iki kelimenin isnad sebebiyle tazammun ettiği şeydir.”²⁵¹⁹ Benzer bir durum Kur’an’ın tanımında karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Hâcib, Kur’an’ı “kendisinden bir sure miktarı bile olsa icâz için indirilmiş kelâm” şeklinde tarif etmektedir. Bâbertî, bu tanıma “fîhi nazar” ifadesiyle şöyle itiraz eder: “Bu tarifte sorun vardır, çünkü musannif Kur’an’ın indiriliş (*inzal*) gayesini icâz olarak belirledi. Hâlbuki öyle değildir. Bilakis Kur’an’ın indiriliş gayesi, tevhidî, şer’î hükümleri, ilmî ve amelî hikmetleri açıklamaktır. İcâz ise bunun sonucu olarak lazım gelir. Yoksa Kur’an, herhangi bir âyet ya da kendisinin en kısa surelerinden biriyle icâz için indirilmiş değildir.”²⁵²⁰

Bir başka misal olarak İbnü’l-Hâcib’in haber-i vâhidi “tevatür derecesine ulaşmayan haber” olarak tanımlamasına “fîhi nazar” ifadesiyle şöyle itiraz eder: “Bu tanım, “meşhur haber”le nakzedilir. Zira meşhur haber de tevatür derecesine ulaşmamış bir haberdir, fakat haber-i vâhid de değildir.” İbnü’l-Hâcib’in aktardığı başka bir tarife göre haberi vâhid, “zan ifade eden haber” şeklinde tanımlanmıştır. Bâbertî, bu tanıma da muttarid olmadığı gerekçesiyle itiraz eder ve bu tanımını doğru bulmaz. Zira ona göre kıyas da zan ifade eder, fakat haber-i vâhid değildir. Bu çerçevede İbnü’l-Hâcib’in “nakleden râvi sayısı üçten fazla olan haber” şeklindeki “müstefiz” tanımının da mütevatir haberin de böyle olduğu gerekçesiyle fasit olduğunu söyler.²⁵²¹

Tanım konusundaki itirazlarına bir diğer örnek de *bilginin (ilim)* tarifinde karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Hâcib’in bilgiyle ilgili yapılan tarifler arasında sahih bulduğu tanıma göre bilgi, “(Kendisiyle kaim olan kişi için) çelişiğe çelişiğe muhtemel olmayacak şekilde temyiz gerektiren bir sıfattır.” Bâbertî, “fîhi nazar” ifadesiyle bu tarif sahiplerine beş itiraz yöneltir. Mesela bu itirazlardan ilki şöyledir: Bâbertî’ye göre bilginin bu tarifi ya tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) kısımlarına bölünen daha genel anlamda bilginin tarifidir veya tasdik kısımlarından olan daha özel anlamda

²⁵¹⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 98-109.

²⁵¹⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 464-465.

²⁵²⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 465-466.

²⁵²¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 632-633.

bilginin tarifidir. Eğer genel anlamda bilginin tarifi olursa, o zaman tanımında geçen “çelişğe muhtemel olmayacak” kaydı doğru olmaz. Çünkü zan ve kanılar da bu anlamda bilgi sayılır, hâlbuki bunlar çelişik ihtimali barındırır. Yine bir şeyin suretinin, onun vakıaya mutabık olup olmamasına bakılmaksızın akılda hâsıl olması demek olan salt/sadece tasavvurlar da bu anlamda bilgidir. Hâlbuki “üçgen” kavramının anlamını bilmemiz gibi sırf kavram olarak bilinen bu tür bilgilerde çelişik ihtimalinin bulunmaması dikkate alınmaz.²⁵²² Yine benzer bir örnek de Bâbertî’nin, İbnü’l-Hâcib’in tahsîs tanımını tarifte mecaz kullandığı için kusurlu bulması,²⁵²³ emrin tarifi kısmında çeşitli tarifleri zikrederek bunlara yönelik itirazlar getirmesidir.²⁵²⁴

Yukarıdaki örneğe ilave olarak Bâbertî’nin, mecazın tanımında İbnü’l-Hâcib’e ve hocası İsfahânî’ye itirazı verilebilir. Bilindiği gibi lafızlar, vazedildiği mânada kullanılıp kullanılmaması bakımından yapılan ayırıma göre hakikat ve mecaz kısımlarına ayrılır. İlgili konuda da bahsedildiği üzere İbnü’l-Hâcib *hakikati*, “ilk vaz(olunduğu mânâ)da kullanılan lafız” şeklinde tarif ederken *mecazı*, “ilk vaz(olunduğu mânâ) dışında sahih olacak tarzda kullanılan lafız” şeklinde tanımlar.²⁵²⁵ İsfahânî, mecazın tarifinde geçen kayıtları açıklarken, buradaki “ilk vaz‘ dışında” ifadesini “ilk vazolunduğu mânâ dışında” şeklinde açıklar ve bu kayıtla hakikatin dışarıda bırakıldığını söyler. Ayrıca ona göre tanımdaki “sahihs olacak tarzda” (*alâ vechin yesihhu*) kaydı, bu ilk mânâ (vaz‘) ile ikinci mânâ arasında bir “alâka” bulunması gerektiğini ifade eder ve lafzın vazolunduğu bir anlam dışında mecaz yoluyla ikinci anlamda kullanımı bu alâka sebebiyle sahih olur. Yine İsfahânî’nin yorumuna göre bu kayıt, ilk vazedildiği mânâ dışında kullanılan “mühmel” lafzı dışarıda bırakır. Zira mühmel, her ne kadar ilk vazedildiği mânâ dışında kullanılan bir lafız olsa da, onun ilk vaz‘ dışındaki bir anlamda kullanımı, mecazda olduğu gibi doğru olacak tarzda yani bir alâka sebebiyle değildir.²⁵²⁶ Bâbertî, herhangi bir isim zikretmeden “kîle” ifadesiyle hocasının bu açıklamasını aktardıktan sonra, “bu kesinlikle yanlışır” demek suretiyle İsfahânî’nin yorumuna karşı çıkar. Ona göre “sahihs olacak tarzda” kaydıyla mühmel lafız değil “hezl”²⁵²⁷ dışarıda bırakılmıştır. Zira mühmel, herhangi bir mânaya vazedilmemiş ve hiçbir şekilde delaleti bulunmayan şeydir. Şu hâlde vaz‘ın dışında olan ve vaz‘ın söz konusu olmadığı bir şeyin isti‘mâlinen nasıl bahsedilebilir?²⁵²⁸ Görüldüğü üzere Bâbertî açısından mühmel, vaz‘ ve isti‘mâl öncesi bir durumu imler. Nitekim o, mühmel lafzın, tanımında yer alan “kullanılan (müstâ‘mel)” kaydıyla dışarıda bırakıldığını ifade eder. İsfahânî’nin açıklamasında ise mühmelin kullanıma bağı olduğu anlaşılır.

²⁵²² Söz konusu itirazlar için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 130-132, 138.

²⁵²³ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, II, 196.

²⁵²⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, II, 27-33.

²⁵²⁵ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 232-233.

²⁵²⁶ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 186.

²⁵²⁷ Sözlükte “şaka, latife, mizah ve alay” gibi anlamlara gelen *hezl*, Ebû Mansur el-Mâtürîdî tarafından “kendisiyle bir anlam kastedilmeyen şey” şeklinde tanımlanmıştır. Diğer tanımlara göre *hezl*, “bir şeyle vaz‘ amacına uygun olmayan bir şeyin kastedilmesidir” ya da “hiçbir şey kastetmemek veya kastedilmesi sahih olmayan bir şeyi kastetmek suretiyle sözün hakiki veya mecâzi anlamına delâletini kastetmemek”tir. Bk. Yunus Apaydın, “Hezl”, *DİA*, XVII, 306-307.

²⁵²⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 234, II, 295.

Bâbertî, hocasının açıklamalarına getirdiği itiraza ek olarak İbnü'l-Hâcib'in bu tanımına şöyle bir gerekçeye dayanarak itiraz eder: Mecazın ikinci bir vaz' ile belirlenmiş (*mevzû'*) olması, onun yokluğuna yol açar. Bu ise bâtıldır. Çünkü bir lafız için bir anlam vazeden (*vâzı'*), ya Allah'tır ya da başkasıdır. Eğer vâzın Allah olduğu kabul edilirse, bu durumda hiç kimse Allah'ın “aslan” (esed) kelimesini ilk önce “yırtıcı hayvan” anlamı için vazettiği, daha sonra aralarındaki ortak özellik sebebiyle bu kelimeyi ikinci bir vaz' ile “cesur adam” anlamına tayin ettiği hususunda bir delil getiremez. Böyle bir iddiası olanın bunu açıklaması gerekir. Eğer lafzı ilk anlama vazeden Allah'tan başkası ise ikinci anlama vazeden de ya ilk anlama vazedenle aynı kişidir ya da ondan başkasıdır. İlk ihtimal bilinene aykırıdır. Çünkü biz, Arapçadaki “salât” kelimesinin dilde önce “dua” anlamına geldiğini sonra da ilk vâzın vefatından sonra zamanla “bilinen rükünler” (erkân-ı mâlume) mânasında kullanıldığını biliyoruz. Salât kelimesinin “erkân-ı mâlume” anlamında lugavî mecaz olduğu konusunda ise herhangi bir ihtilaftan bahsedilemez. İkinci ihtimala gelince bu, bizim hakikat olarak adlandırdığımız herhangi bir lafzın, bir alâka sebebiyle başkası tarafından ikinci bir anlamda kullanılmış olma ihtimaline imkân verdiği için söz konusu lafzın kullanıldığı anlamda hakikat olduğuna dair güvenin ortadan kalkmasını gerektirir. Zira başka bir vâzı da aynı şekilde bu lafzı başka bir anlam için vazetmiş olabilir ve bu böyle devam eder.²⁵²⁹ Bâbertî'nin bu açıklamalarından anladığımız kadarıyla buradaki tartışma esasen “mecazların vaz'iliği” sorunuyla ilgilidir. Nitekim Bâbertî'nin öğrencisi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de mecazlarda vaz'ın söz konusu olmadığı görüşünü savunduğu bilinmektedir.²⁵³⁰

Bu başlık kapsamında değinilmesi gereken son bir husus da Bâbertî'nin, İbnü'l-Hâcib'in tanımlar bağlamında önceki bilgilere getirdiği eleştiriler karşısındaki tavrıdır. İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*'da fıkıh usulü terimlerini sadece tanımlamakla kalmaz, birçok yerde bu terimlerle ilgili kendisinden önce yapılan tanımlara itiraz eder, tanım sahiplerine yönelik eleştirilerde bulunur. Söz konusu eleştiriler incelendiğinde, bunların Bâbertî'nin eleştirilerine benzer şekilde esasen tanım tekniği açısından yapılan itirazlar olduğu görülür. Birçok yerde bu itirazların ortak noktasını, tanımlarda ittirad ve/veya in'ikâs şartının sağlanmadığı ya da tanımın kısır döngüye (*devr*) yol açtığı iddiası oluşturur.²⁵³¹ Bâbertî, ilgili yerlerde bu itirazları kimi zaman açıklamakla yetinmişse de²⁵³² bazen tartışmaya müdahil olarak “fihi nazar” ifadesiyle İbnü'l-Hâcib'in itirazının isabetli olmadığını göstermiş, yaptığı açıklamalarla önceki müelliflerden yana tavır almıştır. Bu hususta bizzat kendi görüşlerini belirttiği gibi, zaman zaman önceki şerhlerden de istifade etmiştir. Mesela İbnü'l-Hâcib, icmâ bahsinde Gazzâlî'ye, “Muhammed ümmetinin dinî bir mesele üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde yaptığı icmâ tanımının ittirâd ve in'ikâs şartlarını sağlamadığı ve icmân kıyamete kadar

²⁵²⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 235; ayrıca bk. Karaman, “Ekmelüddin el-Bâbertî'nin Fıkıh Usulündeki Yeri”, s. 252.

²⁵³⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Yıldırım, “Vaz' İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 494-501.

²⁵³¹ Örneğin bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 429, II, 819, 1028-1029.

²⁵³² Mesela bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 461-462.

in'ikat etmeyeceğini ihsas ettirdiği gerekçesiyle itiraz etmiştir.²⁵³³ Bâbertî, müellifin Âmidî'yi izleyerek Gazzâlî'nin tanımına yönelik yaptığı bu itirazı isabetli bulmamış, bu eleştiriyi defetmek adına hocası İsfahânî'yi takiben yaptığı açıklama ile Gazzâlî'yi savunmuştur.²⁵³⁴ Yine İbnü'l-Hâcib'in Gazzâlî'nin "şart" tanımı ile ilgili yapmış olduğu bu tanımın muttarid olmadığı yönündeki itirazı yerinde bulmamış, söz konusu tanımın, tıpkı İbn Sînâ'nın *el-İşârat* adlı eserinde yaptığı "idrâk" tarifinde olduğu gibi lafzî bir tarif olabileceğini ifade etmiştir.²⁵³⁵ Bâbertî, bu tavrını İbnü'l-Hâcib'in Mu'tezile'nin emir, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin haber ve tahsîs tanımlarıyla ilgili eleştirilerinde, ayrıca kıyas ve haber-i vâhidin tariflerinde de sürdürmüştür.²⁵³⁶

2.5.2.2.3. Delillendirmedeki Problemler

İbnü'l-Hâcib meseleleri beyan edip bunlara ilişkin benimsenen görüşleri ve tercih ettiği duruşu ortaya koyduktan sonra, bunları temellendirmede başvuru delilleri zikreder. Babertî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelik itirazları her zaman onun görüşleriyle ilgili değildir. Bu itirazlar pek çok yerde herhangi bir konuda ileri sürülen delillere veya karşı görüş sahiplerinin delillerine yönelik cevaplara matuftur. Bâbertî, *el-Muhtasar*'da yer alan tüm delilleri ele alıp açıklamış, İbnü'l-Hâcib'in gerek kendi görüşünü ispat etmek gerekse karşıt görüşün geçersizliğini ortaya koymak amacıyla zikrettiği delillere sık sık itirazlarda bulunmuştur. Öyle ki usul meseleleri içerisinde ortaya koyduğu eleştirilerin ve muhalefet tavrının tezahürleri en fazla ihticâc ve delillendirme kısmında karşımıza çıkar. Onun "fihi nazar" veya "li-kâilin en-yekûl" gibi ifadelerle başlayan delillere yönelik bu itirazlarını; muhayyer vâcip, vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin vacip olup olmadığı, haber-i vâhidin bilgi ifade edip etmediği, râvinin müstenedi, meçhûl'l-hâl râvinin rivayeti, haber-i vâhidin umûmu'l-belvâda varid olması, mürsel hadis, emir bahsi, bir şeyi vafından ötürü yasaklamanın, yasaklanan şeyin fesadını gerektirip gerektirmeyeceği, nekre çoğulların (cem'-i münekker) umum ifade edip etmediği, umurun tahsisten sonra geri kalanlar hakkında mecaza dönüşmesi, tahsisten sonra umurun hükmü, müşterekin ve nefyü'l-müsâvatın umumu iktizası, muktezânın umum ifade etmesi, icmâın Kur'an ve sünneti tahsisi, umurun kıyasla tahsisi, istisna, lakap ve hasr mefhumu, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin cevazı, nesih, nakz, istishap ve şer'u men kablenâ gibi pek çok konuda görmek mümkündür.²⁵³⁷ Bâbertî şerhinde İbnü'l-Hâcib'in eserinde kullandığı delilleri tenkit süzgecinden

²⁵³³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 429; krş, Âmidî, *el-İhkâm*, I, 262.

²⁵³⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 516-517; krş, İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 523-525.

²⁵³⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 241-242.

²⁵³⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 603-605, 632-633, II, 31-33, 196-197, 461.

²⁵³⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 263-264, 279-285, 368-371, 388-391, 634-638, 644, 675-676, 712-713, 726-732, II, 110-111, 118-119, 124-128, 140-145, 148-149, 177, 179-181, 193-194, 213-217, 235-236, 318-319, 320-324, 374, 387-396, 444-445, 661, 667-668.

geçirir İbnü'l-Hâcib'e, ileri sürdüğü delillerin yetersiz ve fâsit olduğu şeklinde eleştiriler sunar.²⁵³⁸ O, İbnü'l-Hâcib'e karşı çıktığı ve ondan farklı düşündüğü yerlerde, müellifin delillerini zayıf ve geçersiz bulurken genelde kendisi yeni bir delil zikretmez. İbnü'l-Hâcib'in bazı delillerini mugalata²⁵³⁹ ve müsadere,²⁵⁴⁰ “kıyâs ma'a'l-fârik”²⁵⁴¹ olarak yorumlayan şârih, yaptığı itirazlar ile müellifin kendi görüşünü ispat konusunda kullandığı delillerde zafiyet ve kusur bulunduğunu ortaya koymaya, böylece bunların geçersizliğini ve kanıt gücünün bulunmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Bâbertî'nin, İbnü'l-Hâcib'in delillerine yönelik itirazlarına kıyasın câri olduğu alanla ilgili şu örnek verilebilir: İbnü'l-Hâcib'e göre kıyas, Hanefîler'in aksine, hüccet oluşuna dair delillerin genel oluşu sebebiyle hadler ve kefâretler konusunda da câridir. O, bu konuda üç gerekçe ileri sürer. İlk gerekçeye göre kıyasın hücciyetine delalet eden deliller, yalnızca birtakım örneklere mahsus olmayıp hadleri, kefâretleri ve sair hükümleri de kapsar. Bâbertî onun bu ihticâcını sorunlu bulur. Ona göre bu delil, kıyasın sebepler ve şartlarda cari olmadığı ileri sürülerek nakzedilir. Zira ilgili delillerin bunları da kapsamış olmasına rağmen sebepler ve şartlar kıyas ile sabit olmamaktadır.²⁵⁴² İbnü'l-Hâcib, ikinci gerekçe olarak bunun aynı zamanda vâki olduğunu ileri sürer. Bir şeyin vukuu ise o şeyin cevazına dair delildir. Rivayet olunduğuna göre Hz. Ali şarap içen kişiye uygulanacak had cezasına ilişkin şöyle demiştir: “Bir kimse şarap içerse sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur. Hezeyanda bulunan iftira atar. Bu sebeple ona uygulanacak had cezası iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunan kişiye uygulanan (*kazf*) had cezasıdır.” Dolayısıyla Hz. Ali bu sözünü şarap içen kişinin durumunu ortak vasf olan iftira atma şüphesi sebebiyle iftira atan kişilerin durumuna kıyaslamış ve bu kişiye seksen değnek vurulması gerektiğine hükmetmiştir. Sahâbeden hiç kimse buna karşı gelmemiş ve bu hususta icmâ oluşmuştur. Bâbertî bu gerekçeyi de sorunlu bulur. Ona göre bu hüküm, kıyas yoluyla değil sebebin müsebbeb (ona bağlanan sonuç) yerine ikame edilmesi yoluyla verilmiştir. İbnü'l-Hâcib'in ileri sürdüğü üçüncü gerekçeye göre ise hüküm zanna dayalı olarak verilir. Bu zan sair hükümlerde olduğu gibi had konusunda da meydana gelir. Öyleyse zan had konusunda da hüküm bildirir. Aynı şekilde kıyas da zan ifade eder, öyleyse kıyas da had konusunda hüküm bildirir. Bâbertî bu gerekçeye ise şöyle itiraz eder: “Bu delil sorunludur. Çünkü biz her zannın hüküm ifade etmede muteber olduğunu teslim etmiyoruz. Muteber olan zannın, tıpkı haber-i vâhidde olduğu gibi niçin delilin aslında olan zan değil de onun hüccet oluşunun ispatı konusunda vâki olan zan olması caiz olmasın? Görüldüğü üzere Bâbertî İbnü'l-Hâcib'in argümanlarını zayıf ve geçersiz bulurken kendisi alternatif bir argüman sunmaz. İbnü'l-Hâcib, konunun devamında

²⁵³⁸ Örnekler için bk. I, 227-228, 289, 390-391, 397, 405, 524-25, 530, 535, 538, 544, 608, 636, 666, 712-713, II, 47, 79, 81, 94-95, 105, 111, 119, 126-127, 135, 142, 149, 156, 194, 213-14, 215, 252-53, 257, 274, 282, 290-92, 300, 318-319, 324, 482-483, 492, 502, 584-85, 661-62, 670, 692, 714, 717, 723.

²⁵³⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 78, 109, 214, 389.

²⁵⁴⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 128, 391, II, 136, 177.

²⁵⁴¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 535.

²⁵⁴² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 584.

Hanefîler'in bu konuda kendi görüşlerini savunmak üzere ileri sürdüğü iki gerekçeye yer vererek bunları cevaplandırır. Bâbertî “fîhi nazar” ifadesiyle İbnü'l-Hâcib'in verdiği bu cevapların da sorunlu olduğunu söyler ve gerekçesini ortaya koyar.²⁵⁴³

Bu kapsamda ifade edilebilecek başka bir örnek haber-i vâhidin Kur'an'ı tahsisi konusu olabilir. İbnü'l-Hâcib'e göre Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisi caizdir ve dört mezhep imamı da bu görüştedir. O, haber-i vâhidin Kur'an'ı tahsisinin vukuu görüşünü savunmak üzere bazı naklî deliller zikreder. Ona göre mesela Kur'an'daki, “Bunların dışında kalanlara ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla tâlip olmanız size helâl kılınmıştır.” (en-Nisâ 4/24) âyetinin umumu, Hz. Peygamber'in “Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz” hadisi ile tahsis edilmiştir. Bâbertî öncelikle Ebû Hanîfe'den yapılan bu naklin sıhhatinde sorun olduğunu, bu konuda ondan nakledilen görüşün İsâ b. Ebân'a nispet edilen “Kur'an'ın umum ifadesi öncesinde kesin (kat'î) bir delille tahsis edilmişse o takdirde onun haber-i vâhidle tahsisi caizdir, aksi hâlde caiz değildir” şeklindeki söz olduğunu ifade eder, devamında “fîhi nazar” ifadesiyle İbnü'l-Hâcib'in getirdiği delillere itiraz eder. Ona göre halalar ve teyzeler, bir önceki âyette geçen “İki kız kardeşi birlikte nikâh altında bulundurmanız da size haram kılınmıştır.” (en-Nisâ 4/23) sözünün delaletiyle evlenmesi haram olanlar listesine girerler. Çünkü bu âyet sıla-i rahmin kesilmesine yol açmasıyla mualleldir. Böyle bir durum yukarıdaki âyette de mevcuttur. Ya da bu hadis ilk neslin kabul ettiği “meşhur” bir hadistir. Nas üzerine ziyade ise caizdir ve Hanefîler'e göre bu nesihtir.

İbnü'l-Hâcib, bu konuda ikinci delil olarak mirasla ilgili “Çocuklarınız(ın miras hakları) hususunda Allah size erkeğe iki kadın hissesi kadar (vermenizi) emreder.” (en-Nisâ 4/11) âyetinin umumunun, Hz. Peygamber'in “Katil mirasçı olamaz”, “Kâfir bir kimse müslümana, müslüman da kâfire mirasçı olamaz” ve ayrıca “Biz peygamberler topluluğu, miras bırakmayız, ne bırakırsak sadakadır” köle ve iki ayrı din mensubu mirasçı olamaz” hadisleri ile tahsis edildiğini ileri sürer. Bâbertî bu delile ise şöyle itiraz eder: “Allah size emreder...” âyetinin umumu kendisi gibi kat'î olan aynı âyetin devamındaki “Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin size daha faydalı olacağını bilemezsiniz” sözüyle tahsis edilmiştir. Zira bu, miras hususunda muteber olan âyetlerin fayda itibariyle olduğuna delalet eder. Kâfirden ise fayda bulunmadığına göre âyetin kapsamına dâhil olmaz. Bu durumda söz konusu âyet İsâ b. Ebân'ın, hatta Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen bir delil olur. Yahut bu âyetin umumu, munfasıl bir delil olan “Allah kâfirlere, müminler aleyhinde asla yol vermeyecektir.” (en-Nisâ 4/141) âyeti tarafından tahsis edilmiştir. Tevarüs de bir yoldur ve dolayısıyla nefyedilir. Bu durumda ise âyet mezhep imamlarının görüşünü değil, “Kur'an'ın umum ifadesi munfasıl bir delil ile tahsis edildiği zaman, artık haber-i vâhidle tahsisi caiz olur” diyen Kerhî'nin görüşünü destekleyen bir delil olur. Ayrıca şöyle de söylenebilir; “Kâtile miras yoktur”

²⁵⁴³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 584-585.

hadisi meşhur bir hadistir ve onunla nas üzerine ziyade yapmak caiz olur. Bu ise nesih sayılır ve konumuz dışında kalır. Aynı şey ilgili diğer hadisler için söylemek mümkündür.²⁵⁴⁴

Bâbertî, şerhinde sadece İbnü'l-Hâcib'in kendi görüşü lehine sunduğu delillere itirazda bulunmaz, bundan daha çok onun karşı delilere yönelik verdiği cevaplara itirazlar yöneltir. Diğer bir ifadeyle bazı itiraz ve eleştirilerini meseleleri delillendirdiği sırada serdederken, çoğu zaman bunları müellifin muhalif görüşün delillerini cevaplandığı yerde yapmaktadır. Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in çeşitli meselelerde muhalif duruş olarak Hanefîler'in, Şâfiîler'in, Mu'tezile'nin veya başkalarının kendi görüşlerini desteklemek üzere ileri sürdükleri deliller karşısında verdiği cevapları eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirir, bu cevapların zayıf ve geçersiz olduğu şeklinde müellife sıkça eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerini çoğu zaman "li-kâilin en-yekûl", "fihi nazar", "fihi bahs" gibi yaygın itiraz kalıplarıyla, bazen de "bu cevap sahih değildir", "bu cevap fâsittir", "bu cevap gerçekte mugalatadır", "bu kesinlikle yanlıştır", "bu fahiş hatadır", "cevap fâsit üzerine mebnidir, fâsit üzerine bina olan da fâsittir", "bu hatabedir ve istidlal makamında kullanılması faydasızdır" gibi ifadelerle dile getirir. Bâbertî, bazen de verdiği cevabın âyete muhalif olduğu iddiasıyla İbnü'l-Hâcib'e itirazda bulunur.²⁵⁴⁵

Bâbertî'nin, cevaplarından dolayı İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği bazı itiraz ve eleştirileri şu konularda karşımıza çıkar: Müşterek, mecaz, şer'î hakikatler, dilde kıyas meselesi, müştak isim, haram, kifâi ve muhayyer vâcip, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü, icmâin sübutu, haber-i vâhid, mechûlû'l-hâl olan râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği, haberin umûmu'l-belvâda varit olması, mürsel hadis, emrin sîgası, emrin sîgasının tekrara delaleti, bir şeyin emredilmesinin o şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelip gelmediği, nehyin fesada delaleti, tahsisden sonra umumun geri kalanlar hakkında mecaz olup olmadığı, nefyü'l-müsâvatın umumu iktizası, umumun akli delillerle tahsisi, Kur'an'ın Kur'anı tahsisi, istisna, sıfat, şart, lakap ve hasr mefhumu, umumun sahâbî kavli ile tahsis edilmesi, âdetin tahsis delili oluşu, nesih, tek bir hükmün birden çok illetle tâlîli, kıyasın delil oluşunun ispatı, nakz, istishap vb.²⁵⁴⁶ Şerhte cevaplara yönelik itirazlara oldukça sık karşılaşılr. Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'in cevaplarına yönelttiği itirazlara her yerde bulunmasa da karşı argümanların zikredildiği ve cevaplandırıldığı hemen bütün usul meselelerinde rastlamak mümkündür. Dolayısıyla şerhin içerisinde büyük bir yekûn tutan Bâbertî'nin itiraz ve tenkitlerinin İbnü'l-Hâcib'in görüşlerinden ziyade argümanlarına ve karşı delillere verdiği cevaplara yönelik olduğu söylenebilir.

²⁵⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 131; a.mlf., *Muhtasar*, 834-837; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 258-261.

²⁵⁴⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 318.

²⁵⁴⁶ Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 207, 216-217, 221, 237, 262-263, 272, 274, 292, 297, 311, 365-367, 372, 398-399, 494-498, 518-520, 530, 644, 677-678, 726-732, 752, II, 41-45, 48, 51, 56-58, 61, 91-93, 120, 136-140, 145-147, 149-151, 155-158, 172-174, 179-183, 184-186, 203-204, 216-217, 225-234, 239, 249-250, 254-255, 269-271, 274-275, 369-373, 375, 377-378, 380-383, 384-386, 387-389, 392-396, 456, 484-485, 497-498, 501-502, 514-515, 566, 569-572, 662-663

2.5.3. Mezhep Savunusu: Hanefî Görüşlere ve Usulüne Yönelik Eleştirilere Karşı Tavrı

Hanefî geleneğe mensup olan ve eserleriyle mezhep doktrininin anlaşılmasına ve gelişmesine önemli katkılarda bulunan Bâbertî'nin, mezhebine neredeyse taassup derecesine varacak şekilde sıkı bağlılığı²⁵⁴⁷ ve mezhep savunusu bilinen bir husustur. Bunu gerek akâid ve gerekse fıkıh ve usul-i fıkıh alanında mezhebin temel metinlerine yazdığı çeşitli şerh çalışmalarından ve özel olarak mezhep müdafaasına dair yazdığı, Hanefî görüşleri ve kendi mezhebinin üstünlüğünü savunduğu polemik tarzı risâlelerinden anlamak mümkündür. Nitekim onun yukarıda da değindiğimiz *en-Nüketü 'z-zarîfe* adlı risalesi tam bir mezhep savunusudur. Bâbertî, *er-Rudûd* adlı *el-Muhtasar* şerhini de esasen bu amaçla yazmış, açıklamalarında mezhebî kaygıları hep göz önünde bulundurmuş, İbnü'l-Hâcib'i "âdetâ her meselede tenkit etmeyi ve kendi mezhep usulünü savunmayı"²⁵⁴⁸ hedeflemiştir. Nitekim Bâbertî'nin kendisi de şerhin girişinde *el-Muhtasar*'ı tenkide girişmesinin gerekçesi olarak bu kitapta Hanefîler'in eleştirilmesi, onların sahih ve yakın te'villerinin uzak te'villerden sayılması olduğunu belirtir. Konuları geneli itibarıyla eleştirel bir yaklaşımla ele alan ve İbnü'l-Hâcib'e karşı tenkitçi bir tutum sergileyen Bâbertî'nin bu tavrı mezhebini savunma amacıyla kaleme aldığı diğer bazı eserlerindeki tavrıyla da yer yer örtüşmektedir.

Bâbertî'nin Hanefî mezhebinin ve Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle ilgili şerh faaliyetlerine bakıldığında bunların tek tip olmayıp farklı şekillerde yapıldığı görülür. O, bazen metinde yer verilen Hanefî görüşleri açıklamakla iktifa ederken, bazen metinde temas edilmemesine rağmen meseleye dair Hanefî âlimlerin görüşlerine yer vermiş, kimi zaman da Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî çevreye nispet edilen görüşlerde ve usûlî açıklamalardaki hatalara dikkat çekmiş, bunları tashih etmiştir. Şârih, bazı konularda herhangi bir tenkidî tavır takınmadan sadece görüşleri açıklamakla yetinirken, İbnü'l-Hâcib'in Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği yerlerde savunmacı bir tavır takınmış, müellifin görüşlerine ve istidlal yöntemine itirazlar yöneltmiş, ayrıca Hanefî usulüne yönelik eleştirilere cevap vermiştir. Biz de Bâbertî'nin şerhinde Hanefî görüşler karşısında takındığı tavrı burada örnekleriyle birlikte göstermeye çalışacağız.

2.5.3.1. Kendi Mezhep Usûlünün Görüşlerine Yer Vermesi

İbnü'l-Hâcib eserinde diğer mezheplerin yanı sıra Hanefî mezhebinin, hususen Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerine yeri geldikçe temas eder, muhalefet ettiği bazı meselelerde bu görüşlerin geçersizliğini ispat etmek üzere karşıt deliller ikame eder ve bunları çürütmeye çalışır. Bâbertî de İbnü'l-Hâcib'e uyararak pek tabii olarak ilgili meselelerin şerhinde hem kendi mezhebinin hem de

²⁵⁴⁷ Hanefî âlimi İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin Hanefî mezhebini savunduğu *en-Nüketü 'z-zarîfe* adlı risalesine reddiye olarak yazdığı *el-İttiba'* adlı eserinde Bâbertî'yi mezhep taassubuyla hareket ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Bk. İbn Ebû'l-İzz el-Hanefî, *el-İttiba'*, 68-69, 80-81.

²⁵⁴⁸ Başoğlu, "Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı", s. 442.

diğer mezheplerin ve ulemanın görüşlerine ve delillerine yer vermiştir. Metinde bizzat Ebû Hanîfe'nin veya ashabının yanlışlığını vurgulama, onları bir şekilde eleştirme söz konusu olmadığında, Bâbertî'nin tavrı genelde tenkit görüntüsü vermeyecek şekilde kendisini gösterir. Nitekim şârihin birkaç yerde metinde temas edilmesi nedeniyle Ebû Hanîfe'nin görüşünü kısaca açıklamakla yetindiği, herhangi bir savunu veya eleştiride bulunmadan tafsîlâtını kendi kitabı *et-Takrîr*'e bıraktığı görülür. Mesela âhâd haberle amel için ileri sürülen şartlarla ilgili bölümde, Ebû Hanîfe'nin fakih olmayan râvinin rivayetinin kıyasa aykırı olmaması gerektiğini ileri sürdüğünü belirterek kısaca görüşüne işaret eder ve bunu daha önce *et-Takrîr* adlı eserinde anlattığını belirtir.²⁵⁴⁹ Yine ictihadda hata-isabet meselesinde İbnü'l-Hâcib, dört mezhep imamının bu konudaki görüşüne ilişkin değişik rivayetlerin varlığına işaret eder ve eimme-i erbaadan bu konuda her müctehidin isabet ettiği (tasvîb) ve içlerinden sadece birinin isabet ettiği (tahtie) şeklinde iki görüş nakledildiğini bildirir. Bâbertî ise Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşüne ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaz, ayrıntılı bilgi için *et-Takrîr*'e yönlendirir.²⁵⁵⁰ Bu tavrını ayrıca şart ile tahsis ve mutlakın mukayyede hamli konularında da sürdürür.²⁵⁵¹

Bâbertî, yukarıdaki tavrına ilave olarak bazen kaynak metinde temas edilmediği halde kendi mezhebinin konu ile ilgili görüşlerine değinmektedir. Mesela dilde kıyas meselesinde İbnü'l-Hâcib değinmediği halde Hanefîler'in görüşüne atıf yapar ve onların isimlerin kıyas yoluyla sübutunu reddettiklerini söyler.²⁵⁵² Yine icmâ ile ilgili bir meselede ve mefhumun umum niteliğine sahip olup olmadığı konusunda Hanefîler'in görüşüne atıfta bulunur.²⁵⁵³ Bununla birlikte *el-Muhtasar*'dan önce Hanefî usulünün iki temel metnine şerh yazmış bir müelliften bekleneceğinin aksine Bâbertî, şerhinde ihtilaflı meselelerde kendi mezhebinin usul görüşlerine her zaman geniş yer vermez,²⁵⁵⁴ birçok yerde Hanefî mezhebinin görüşlerini ayrıntıya girmeden ve delillerini zikretmeksizin kısaca belirtir. Diğer taraftan bazı usul meselelerinde Hanefî mezhebi içinde farklı görüşlerin bulunması halinde bunlara işaret eder. Mesela sünnetin sünnet ile tahsisi konusunda mezhep içindeki farklı görüşlere kısaca değinmekte, bu bağlamda Iraklı Hanefîler'in ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin konu ile ilgili görüşlerine yer vermektedir.²⁵⁵⁵ Ancak tıpkı *el-Muhtasar*'da olduğu üzere Bâbertî'nin şerhinde de dikkati çeken bir husus, Hanefîler'e yapılan bu atıflarlar içerisinde Mâtürîdî'nin kelâm görüşlerini dikkate alarak Hanefî usul anlayışını yeniden inşa etmeye çalışan Alâeddin es-Semerkindî ve Lâmişî gibi Semerkantî Hanefî usulcülerin yokluğudur.

²⁵⁴⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 696-697.

²⁵⁵⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 692.

²⁵⁵¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 240, 244, 294.

²⁵⁵² Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 293-295.

²⁵⁵³ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 581, II, 166.

²⁵⁵⁴ Mesela istihsan konusundaki tavrı böyledir, bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, II, 672-676.

²⁵⁵⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve 'n-nukûd*, I, 256.

2.5.3.2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etmesi

Bâbertî'nin şerh faaliyeti sırasında dikkat çeken bir husus görüşlerin nispetindeki hatalarla ilgilidir. O, eserin birçok yerinde görüleceği üzere, zaman zaman İbnü'l-Hâcib'i Hanefiler'e ait görüşleri doğru nakletmemesi, konuyla ilgili görüşlerin nispetinde hatalara yer vermesi sebebiyle eleştirmekte, Hanefiler'e, özellikle de Ebû Hanîfe'ye yapılan yanlış atıfları tashih etmektedir. Mesela İbnü'l-Hâcib, sahâbe dışındaki râvilerin hadisi rivayet etme yolları konusunu işlediği bölümde, Âmidî'yi izleyerek Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un hadisin *icâzet* yoluyla rivayet edilmesine karşı çıktıklarını nakleder.²⁵⁵⁶ Bâbertî ise, bu görüşü iki yönden hatalı bulur. Birincisi, Ebû Hanîfe *icâzetle* hadis rivayetine mutlak olarak karşı çıkmamıştır. O, yalnızca kendisine *icâzet* verilen râvinin (mücâzün leh), *icazete* konu olan kitapta bulunan rivayetleri bilmemesi durumunda buna karşı çıkmıştır. İkincisi, bu meselede belirtildiği şekliyle Ebû Hanîfe ile görüş birliği içinde bulunan Ebû Yusuf değil İmâm Muhammed'dir. Ebû Yusuf, *icâzetle* rivayeti caiz görmektedir. Bâbertî bu meselede sadece müellifin yanlışını düzeltmekle kalmaz, onun gerek kendi görüşünü desteklemek üzere başvurduğu gerekse de Ebû Hanîfe'nin görüşü lehine sunduğu delillerine itiraz eder. O, İbnü'l-Hâcib'in Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşü lehine getirdiği ilk delilin sahih olmadığını, Ebû Hanîfe'nin böyle bir şey söylemediğini, ikinci delille ilgili olarak da bunun Hanefiler'e yönelik bir iftira olduğunu söyler. Ayrıca İbnü'l-Hâcib'in bu deliller karşısında verdiği cevapların da fâsit delile dayandığı için fâsit olduğunu belirtir.²⁵⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin görüşünü tam yansıtmadığı için Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e bir itirazı da istisna konusunda görülmektedir. İbnü'l-Hâcib, olumlu bir cümleden istisna yapmanın müstesnayı olumsuz kıldığını, olumsuz bir cümleden istisna yapmanın ise müstesnayı olumlu kıldığını ifade eder ve Âmidî'yi takiben olumsuz bir cümleden yapılan istisna konusunda Ebû Hanîfe'nin aksi görüşte olduğunu aktarır.²⁵⁵⁸ Bâbertî ise Ebû Hanîfe'ye bu görüşün nispet edilmesinin sorunlu olduğunu belirtir. Ona göre bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilen görüş şu şekildedir: Olumlu bir cümleden yapılan istisna müstesnayı olumlu kılar; olumsuz bir cümleden yapılan istisna ise müstesnayı olumsuz kılar, ancak bu olumsuzluk sözün ibaresiyle değil işaret yoluyla delalet etmesiyledir.²⁵⁵⁹

İbnü'l-Hâcib, umumun haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi konusunda dört mezhep imamının bunu mutlak olarak caiz gördüklerini nakleder.²⁵⁶⁰ Râzî ve Âmidî'nin yanı sıra *el-Muhtasar*'ın Hillî, Tüsterî, İsfahânî, Îcî gibi diğer şârihleri de bu görüşü dört mezhep imâmına nispet etmişlerdir.²⁵⁶¹ Bâbertî her iki konuda da bu nispetin Ebû Hanîfe hakkında doğru olmadığını belirtir. Ona göre hem haber-i vâhid hem de kıyasla tahsis konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü, mezhep imamlarından Îsâ b.

²⁵⁵⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 612-613; krş. Amidî, *el-İhkâm*, II, 121.

²⁵⁵⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 709-711.

²⁵⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 816-817; krş. Amidî, *el-İhkâm*, II, 378.

²⁵⁵⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 234-240.

²⁵⁶⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 834, 852.

²⁵⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85, 96; Amidî, *el-İhkâm*, II, 394, 410; Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, II, 164, 181; Tüsterî, *Mecma'u'd-dürer*, III, 1096, 1115, İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 319, 340; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 74, 91.

Ebân'a nispet edilen şu sözdür: “Kur'an'ın umum ifadesi öncesinde kesin bir delille tahsis edilmişse o takdirde onun haber-i vâhidle tahsisi caizdir, aksi hâlde caiz değildir.”²⁵⁶² Dolayısıyla Bâbertî'nin bu tashihi dikkate alınırca mütekellim usulcülerin Kur'an'ın haber-i vâhid ve kıyasla tahsisinin caiz olduğu görüşünü Ebû Hanîfe'ye nispet etmelerinin doğru olmaması gerekir. Nitekim *el-Muhtasar*'ın Mâlikî şârihi Ruhûnî de, Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisinin caiz olduğuna dair görüşün Ebû Hanîfe'den sabit olmadığını aktarır. Sübkî ise Hanefîler'in bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesine karşı çıktıklarını ifade etmekle yetinir. Ruhûnî, kıyas ile tahsis konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşüne atıfta bulunmazken, Sübkî bu konuda diğer şârihlerle beraber hareket eder ve Ebû Hanîfe'ye umurun kıyasla tahsis edilebileceği görüşünü nispet eder.²⁵⁶³

Benzer bir örnek munfasıl tahsis delillerinden sahâbe kavlinin tahsis delili olup olmadığı konusuyla ilgilidir. İbnü'l-Hâcib'e göre cumhur sahâbe kavlini tahsis delili olarak kabul etmez. Buna göre bir sahâbînin sözü muhalefet ettiği âm haberi bizzat kendisi rivayet etse dahi âmmı tahsis edemez. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib, Hanefîler ve Hanbelîler'in sahâbî sözünün bizzat rivayet ettiği âmmı tahsis edeceği görüşünde olduklarını nakletmişlerdir.²⁵⁶⁴ Bâbertî ise İbnü'l-Hâcib'in bu görüşü Hanefîler'e nispet etmesini isabetli bulmaz ve bu naklin sıhhatinde sorun olduğunu dile getirir. Ona göre bu konuda Hanefîler'in meşhur görüşü şu şekildedir: Râvî rivayet ettiği hadisin aksine davranmış olmamalıdır. Şayet kendi rivayetine aykırı davranmışsa bu, rivayetinde ta'n sebebi sayılır, dolayısıyla onunla amel edilmez. Çünkü bu tahsistir.²⁵⁶⁵ Yine âdetin tahsis delili olup olmadığı konusunda, Hanefîler'in âdetin umumu tahsis eden bir delil olduğunu kabul ettiklerini aktaran İbnü'l-Hâcib'e Bâbertî, “bunun zayıf olduğu açıktır, zira Hanefîler bunu tahsis olarak değil, âdetin delaletiyle hakiki mânânın yerini mecaza bırakması olarak görürler” söyleyerek karşı çıkmakta ve bu yanlış düzetmektedir.²⁵⁶⁶

Bâbertî, kimi zaman da İbnü'l-Hâcib'i Hanefîler'in konuyla ilgili delillerini doğru nakletmemesi sebebiyle eleştirmektedir. Bu çerçevede bir örnek Hanefîler'in haber-i vâhidle amel etme konusunda ileri sürdükleri haberin “umûmü'l-belvâ”da varit olmaması şartıyla ilgilidir. İbnü'l-Hâcib, usulcülerin çoğunluğunun görüşünü benimseyerek umûmü'l-belvâ sayılan, yani sık sık tekerrür eden, hemen herkesin karşılaştığı ve hükmünü bilme ihtiyacı duyduğu bir konuda varit olan haber-i vâhidin makbul olduğunu düşünür. Bazı Hanefîler ise umûmü'l-belvâ niteliği taşıyan konularda varit olan haber-i vâhidi makbul saymazlar ve onunla amel etmezler. Mesela bu yaklaşımın bir sonucu olarak Hanefîler namazda rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının gerektiğine dair Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadisle amel etmemişlerdir. İbnü'l-Hâcib, kendi görüşünü destekleyen delilleri zikrettikten sonra, karşıt görüş olarak Hanefîler adına bir

²⁵⁶² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 258-261, 279-280; krş.

²⁵⁶³ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 314, 355; Ruhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 234, 252.

²⁵⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 845; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 406.

²⁵⁶⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 268-271; ayrıca bk. a.e., Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 502, vr. 218a.

²⁵⁶⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 271-275; krş. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 407; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 846-847.

istidlalde bulunur. Ona göre Hanefîler'in bu konuyla ilgili istidlâli şöyledir: “Umûmü'l-belvâ hakkında varit olan haber-i vâhidin âdet gereği mütevatir derecesine ulaşmış olması gerekir. Tevatür derecesine ulaşmamış olması bu haberlerin doğru olmadığı gösterir.” İbnü'l-Hâcib bu delile *men* ile cevap verir. Yani karşı tarafın ileri sürmüş olduğu umûmü'l-belvâ niteliğindeki bir haberin âdet gereği tevatür derecesine ulaşmış olması gerektiği iddiasını kabul etmez, bu türden haberlerin sübutu konusunda zan ifade etmesiyle yetinilmesinin caiz olduğunu söyleyerek bu argümanı reddeder.²⁵⁶⁷ Bâbertî ise, İbnü'l-Hâcib'in Hanefîler'in lehine sunduğu bu delile karşı çıkar ve şöyle der: “Hanefîler umûmü'l-belvânın haberin tevatür olarak nakledilmesini gerektirdiğini söylemezler, bilakis onlar umûmü'l-belvânın haberin zan ifade edecek şekilde nakledilmesini gerektirdiğini söylerler. Hâlbuki bu tür haberler zan ifade etmez.” Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in sadece bu istidlalinin değil, buna dayanarak verdiği cevabın da fâsit olduğunu belirtir.²⁵⁶⁸

Görüldüğü üzere Bâbertî, çeşitli konularda görüşlerin nispetindeki hatalara dikkat çekmiş ve bilgi yanlışlarını düzeltmiştir. Şu var ki onun yanlış atıflara yönelik bu tashih faaliyeti, bazı meselelerde diğer mezhep âlimlerine de hatalı görüşler nispet edilmesine rağmen sadece Hanefî görüşlerle sınırlı kalmıştır. Öte yandan yapılan karşılaştırmada, İbnü'l-Hâcib'in bu görüşlerin Ebû Hanîfe ve Hanefîler'e nispetinde Âmidî'ye tâbi olduğu ve bunları doğrudan *el-İhkâm*'dan aktardığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun Bâbertî'nin tashihine konu olan yukarıdaki atıflarının, aynı şekilde Âmidî'de de mevcut olduğu görülmektedir. Şu hâlde Bâbertî'nin tashih ettiği bu görüşler esas alınır, bazı mütekellim usul eserlerinde Hanefî çevreye nispet edilen yukarıdaki görüşler şüpheyile karşılanmalıdır.

2.5.3.3. Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî Mezhebinin Görüşlerini Savunması

Sıkı bir Hanefî olarak bilinen Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'e yaptığı itiraz ve eleştirilerin önemli bir kısmı, onun Hanefî görüşler karşısındaki tavrıyla ilgilidir. İbnü'l-Hâcib, bazı usul meselelerinde “hilâfen li-Ebî Hanîfe”,²⁵⁶⁹ “hilâfen li'l-Hanefiyye”,²⁵⁷⁰ “hilâfen li-ashâb-ı Re'y”,²⁵⁷¹ “hilâfen li'l-Kerhî” ve “hilâfen li'l-Kerhî ve'r-Râzî”²⁵⁷² gibi ifadelerle Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî bilginlerin görüşlerine muhalefet etmektedir. O, bazen Hanefî mezhebinin görüşlerine katılmayıp onları eleştirirken, bazen de eleştiren âlimlerin sözlerini onlara katılır tarzda nakletmektedir. Şerhinde Hanefî kimliğini öne çıkaran Bâbertî, Hanefîler'e muhalefet edilen yerlerde mezhebini savunma ihtiyacını duymuş, birçok meselede İbnü'l-Hâcib'e, farklı fikhî mezheplere mensup olmalarından dolayı karşı çıkmış, onun Hanefî usulüne yönelik tenkitlerine cevap vermeye çalışmıştır.

²⁵⁶⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 624-627.

²⁵⁶⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 726-732.

²⁵⁶⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 602-603, II, 817, 867, 1044,

²⁵⁷⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 618, 626, II, 845, 847, 1130

²⁵⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 353,

²⁵⁷² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 320, 606, II, 867, 1226, 1269.

Bâbertî'nin eserinde Hanefîler lehinde savunmacı bir tutum ortaya koyduğu ve İbnü'l-Hâcib'i eleştirdiği yerler başlıca şu meselelerde karşımıza çıkmaktadır: Müvessa vâcip, haram, şer'î şartın husulünün teklifte şart olup olmadığı (kâfirlerin dinin fûrû hükümleriyle mükellef tutulup tutulmadığı), âhâd yolla nakledilen şâz kıraatlerle amel meselesi, âhâd yolla nakledilen icmâ ile amel edilip edilmeyeceği, hadis rivâyetinde râvinin müslüman olması şartı, mechûlû'l-hâl râvinin rivâyeti, haber-i vâhidin umûmu'l-belvâda varit olması, râvinin hadisi icâzetle rivayet etmesi, mürsel haber, bir şeyi vâfindan dolayı yasaklamanın, yasaklanan o şeyin fasadını gerektirip gerektirmeyeceği, kazânın edâyı gerektiren ilk emirle mi vâcip kılındığı yoksa edâyı gerekli kılan emrin dışında yeni bir emirle mi vâcip olduğu, nefyü'l-müsâvatın umumu iktizası, iki mefule geçiş yapan fiilin, mefullerine izafetle umum ifade edip etmediği, Hz. Peygamber'e yönelik varit olan hitabın başkaları hakkında umum ifade edip etmediği, olumsuz bir cümleden yapılan istisnânın müstesna hakkındaki hükmü, Kur'an'ın Kur'an'la tahsisi, Kur'an'ın haber-i vâhidle tahsisi, sahâbe kavlinin tahsis delili olması, âdetin tahsis delili olması, âm lafzın kıyasla tahsisi, tevil, sıfat mefhumu, kıyasta aslın hükmünün neshedilmesinin fer'in hükmünü neshedip etmeyeceği, kıyasın hadler ve kefareterlerde geçerli olup olmadığı, kâsır illetle tâlil, istishap.²⁵⁷³ Bâbertî, söz konusu meselelerde İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini ve buna ilişkin ortaya koyduğu delilleri açıklar, akabinde bu görüşlere ve delillere karşı eleştiri ve itirazlarını sunar, zayıf yönlerini zikreder. Daha sonra İbnü'l-Hâcib'in kendi görüşünü müdafaa edip ötekini çürütmek amacıyla muhalif görüş olarak Hanefîler'in delillerine öz olarak verdiği cevapları ele alır, bu cevapları açıkladıktan sonra kendi itirazını yöneltir, müellifin itirazlarına cevap teşkil edecek bilgiler sunar. O, Hanefîler'le diğerleri arasındaki ihtilaflı meselelerde genellikle kendi mezhebi lehinde savunmacı bir yaklaşım içinde bulunur, Hanefîler'in haklılığına vurgu yapar, diğerlerini zayıf çıkarmaya çalışır. Bu bakımdan Bâbertî şerhinin en önemli özelliklerinden birisinin mezhep savunusu olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki onun bu şerhi kimi noktalarda mütekellim usulüne karşı Hanefî usulü müdafaaı olarak da değerlendirilebilir. Bâbertî'nin yaklaşım farklılıklarından dolayı İbnü'l-Hâcib'i eleştirme ve kendi mezhep usulünü savunma tavrını bazı meseleler üzerinden örneklendirmek yerinde olacaktır.

Örnek: 1. Bu kapsamdaki ilk örnek şâz kıraatlerle amel meselesidir. İbnü'l-Hâcib'e göre, tıpkı İbn Mesûd'un "*fe siyâmu selâseti eyyâmin mütetâbiâtin*" (üç gün peş peşe oruç tutar) şeklindeki kıraatinde olduğu gibi, şâz kıraatle amel etmek caiz değildir; çünkü mütevatir olmadığı için Kur'an değildir. Yine kendisiyle amel etmenin sahih olduğu bir haber de değildir; çünkü râvi bunu "haber" olarak rivayet etmemiştir. Ebû Hanîfe ise şâz kıraatle ameli caiz görmüş ve İbn Mesûd'un kıraatindeki "mütetâbiâtin" şeklindeki ziyadeye dayanarak, yemin kefaretinde orucun peş peşe tutulmasını şart koşturmuştur. Hanefîler'in izahına göre, şâz kıraat ya Kur'an'dır ya da haber-i vâhiddir. Kur'an ise sorun yoktur, değilse en azından haber-i vâhiddir. Dolayısıyla her iki halde de onunla

²⁵⁷³ Bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 379-384, 400, 435-442, 477-480, 593-595, 665-666, 675-678, 696-697, 709-714, 726-732, 747-754, II, 77-80, 93-96, 136-138, 147-151, 155-158, 170-174, 179-183, 234-240, 250-255, 258-263, 268-271, 271-275, 279-285, 340-351, 366-383, 442-443, 478-480, 586-588, 659-663.

amel etmek gerekir. İbnü'l-Hâcib bunu cevaplariken, şâz kıraatin Kur'an olmaması halinde haber-i vâhid olacağı iddiasını kabul etmediğini ifade eder. Çünkü râvi onu "haber" olarak nakletmemiştir. Onun râvinin kendi kanaatini açıklamak üzere zikrettiği kişisel görüşü olması mümkündür. Haber olduğu kabul edilse bile, hatalı olduğu kesin olduğundan onunla amel etmenin gerekliliği kabul edilemez. Çünkü râvi onu Kur'an olarak nakletmiştir, hâlbuki Kur'an'dan olmadığı kesindir. Şu hâlde, hatalı olduğu kesin olan bir haberle amel etmek sahih olmaz. Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in bu cevabına itirazda bulunmakta ve Hanefiler'in bu konudaki yaklaşımını desteklemek üzere, zikri geçen İbn Mesûd ve Übey b. Ka'b'a ait bu kıraatin ikinci asırda artık "meşhur" olduğunu, İbn Mesûd ve Übeyy'in mushaflarında ve onlardan yazılan mushaflarda yazılı bulunduğunu, dolayısıyla bu kıraati şâz olarak adlandırmanın uygun olmadığını ifade etmektedir. İbnü'l-Hâcib'in bu kıraatin "râvinin kişisel görüşü" olabileceğini söylemesine mukabil Bâbertî, "bu söz fahiş bir hatadır. Çünkü halktan cahil hiç kimsenin, mushafına kendi görüşünü dahil edip bunun da Kur'an olduğunu iddia etmesi düşünülemez. Böyle bir şeyi yapmak küfürden başka ne olabilir ki? Hatayı sahâbeye nispet etmek de böyledir" demektedir.²⁵⁷⁴

Örnek: 2. Bu çerçevede bir diğer örnek nehyin fesada delaleti meseledir. Usulcüler nehyin, nehyedilen şeyin fesadına delalet edip etmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbnü'l-Hâcib'e göre bir şeyi nehiy, ister o şeyin aynı isterse de vasfı dolayısıyla olsun, nehyedilen şeyin dil (lûgat) bakımından değil şer'î bakımdan (şer'an) fesadını gerektirir. Usulcülerin çoğunluğu nehyin bir şeyin vafından ötürü olması halinde, bunun fesada delalet etmeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre bir şeyi vasfı sebebiyle nehiy, nehyedilen şeyin aslını değil sadece vafının fesadına delalet eder. Mesela, ribânın yasaklanması ribâ ihtiva eden satım sözleşmesinde sadece karşılıksız fazlalığın fesadını gerektirir, satım sözleşmesi sahih olmakta devam eder. İbnü'l-Hâcib, vasfı sebebiyle nehyin nehyedilenin fesadına delalet edeceği görüşüne ilişkin iki argüman ileri sürer: Bunlardan birincisine göre, ulemâ bayram gününde oruç tutmanın yasaklanması hakkındaki nehyi, nehyin vasfı sebebiyle fesadına delil getiriyor ve hiç kimse da buna karşı gelmiyordu. Bu durum, vasfı sebebiyle nehyin, nehyedilen şeyin fesadına delalet edeceği konusunda icmâ bulunduğu gösterir.²⁵⁷⁵ Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in bu argümanına karşı çıkar ve itirazını şu şekilde ifade eder: Şayet musannif, "fesad" kelimesiyle vafın değil aslın sahih olmasını kastetmişse bu müsellemdir, bunu biz de kabul ediyoruz. Şayet bununla aslın sahih olmadığını kastetmişse bu kabul edilemez, reddedilir. Çünkü erken dönem (sâbikûn) bilginlerimiz buna karşı gelmişlerdir ve bu durumda icmâ meydana gelmez.²⁵⁷⁶ Görüldüğü üzere Bâbertî, fesad kelimesiyle Hanefiler'in kastettiği aslıyla meşru, vasfıyla gayri meşru anlamda fesadın kastedilmesi durumunda bunun makbul, batıl anlamının kastedilmesi halinde ise kabul edilemez olduğunu ifade eder.

²⁵⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, I, 381-386; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 477-480.

²⁵⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 686-688, 690-692; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 98-100.

²⁵⁷⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 94-95.

İbnü'l-Hâcib'in bu konuda ileri sürdüğü ikinci argüman ise şöyledir: Eğer nehiy, nehyedilen fiilin şer'î olarak fesadına delalet etmiş olmasaydı, nehyedilen fiilin yapılmaması için nehyedilmiş olduğunu gösteren bir hikmetin, yapılması için de sahih olduğunu gösteren bir hikmetin mevcut olması gerekirdi. Hâlbuki lâzım bâtıldır. Çünkü iki hikmet, birbirleriyle teâruz etmekte ve birbirlerini düşürmekte eşitse, o fiilin yapılması, yapılmamasına eşit olur. Dolayısıyla hikmet bulunmadığı için “nehiy” de mümkün olmaz. Eğer sıhhat hikmeti kuvvetliyse nehiyde hikmet bulunmadığı için nehiy mümkün olmaz. Eğer yasaklama hikmeti kuvvetliyse yine nehiyde sıhhat hikmeti (maslahat) bulunmadığı ve halis maslahat olan nehiy maslahatının üstünlük derecesi yok olduğu için “sıhhat” mümkün olmaz.²⁵⁷⁷ Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in bu argümanına da itiraz eder ve “Birisî burada üçüncü kısmın, yani yasaklama hikmetinin kuvvetli olmasının tercih edileceğini söyleyebilir” dedikten sonra şöyle devam eder: Musannif, “nehiyde sıhhat hikmeti bulunmadığı için sıhhat imkânsız olur” söylemiştir. Şayet o, “imkânsız (*imtinâ*)” kelimesi ile nehyin fiile taallukundan sonra sahih olmamasını (*intifâ'u's-sıhhat*) kastetmişse, bu mümkündür. Şayet sıhhatin imkânsız oluşuyla, nehyin taallukundan önce fiilin sahih olmamasını kastetmişse, bu reddedilir. Zira nehyin taallukundan önce fiilin sahih/mümkün olması gerekir, aksi hâlde bu fiil, menhiyyün anı (nehyedilen) değil mümtenî olur. Bâbertî'ye göre bu gerekçe ayrıca fiilin özü sebebiyle olan nehiy ile diğerleri arasında bir fark gözetilmediği için de sorunludur. Zira bu durum ulema nezdinden hata mesabesindedir.²⁵⁷⁸

Örnek 3. Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'yle ilgili İbnü'l-Hâcib'i eleştirdiği ve kendi mezhep usulünü savunduğu bir başka örnek, giriş kısmında bizzat kendisinin de işaret ettiği gibi te'vil konusudur. Şerhin hemen girişinde bu konuya dikkat çeken şârih, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi Hanefî olmayan usulcülerin, usul kitaplarında Hanefîler'e ait sahih ve yakın te'villeri zikredip bunları uzak te'viller nevinden saydıklarını, eğer onlara ait uzak te'viller bulmuş olsalardı bunları da bâtil te'viller olarak değerlendireceklerini, ayrıca şârihlerinin de bu konuda onları izlediklerini söyler.²⁵⁷⁹

İbnü'l-Hâcib, *te'vili* “zâhir anlamın, mercûh (tercihe şayan olmayan) muhtemel anlama hamledilmesi” şeklinde tanımlar. Mutlak te'vili tarif eden bu tanım hem sahih hem de fâsid te'vili kapsadığından, İbnü'l-Hâcib'e göre sadece sahih te'vilin kastedilmesi halinde te'vil “bir delil sebebiyle lafzın zâhir anlamını muhtemel olduğu mercuh anlama hamletmektir” diye tanımlanır. Daha önce de bahsedildiği üzere İbnü'l-Hâcib te'vili yakın (*karîb*), uzak (*ba'îd*) ve müteazzir olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Yakın te'vilde lafzın mercuh anlamı tercih edilirken zayıf (ednâ) bir delil yeterlidir. Uzak te'vil, uzaklığı telafi için güçlü bir delile ihtiyaç duyar. Müteazzir te'vil ise sözde te'vil ihtimali bulunmadığından reddedilir. İbnü'l-Hâcib, te'vilin kısımları hakkında bilgi verdikten sonra, uzak te'viller için Hanefîler'e ait birçok te'vil örneği zikreder.²⁵⁸⁰ Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in te'vil tanımını hemen hemen aynı şekilde benimsemekle birlikte ona göre te'vilin bu

²⁵⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 687-688, 692; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 91; Âcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, 565.

²⁵⁷⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 89, 95.

²⁵⁷⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 87-88.

²⁵⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 909-923.

şekilde taksimi, kısımlarını birbirinden ayırt etmeyi zorlaştırır. Çünkü yakın ve uzak izafî olup zihinler bu konuda farklılık gösterir. Bu yüzden bu konuda taassup söz konusu olur. Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in uzak te'vil için zikrettiği Hanefîler'e ait bu te'villerin bir kısmının yakın, bir kısmının ise daha da yakın te'vil örnekleri olduğunu söyler ve İbnü'l-Hâcib'in kendisinin bunları uzak te'villerden saymasının Hanefîlere karşı duyduğu mezhep taassubundan kaynaklandığını ifade eder.

2581

Burada Hanefîler'in yaptığı te'villere, İbnü'l-Hâcib'in bunlara dair görüşlerine ve Bâbertî tarafından yöneltilen itirazlara misal olması bakımından âyet ve hadislerle ilgili birer örnek vermek uygun olacaktır. Hanefî ekolünde kabul gören, fakat İbnü'l-Hâcib tarafından “uzak te'vil” şeklinde nitelendirilen te'vil uygulamalarından birisi şudur: Hanefî bilginler, zihâr kefaretiyle ilgili “Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyursun” (el-Mücâdile 58/4) âyetini te'vile tâbi tutmuşlar ve şöyle demişlerdir: Bu ifadeden maksat, “altmış fakirin yiyeceğini yedirmek”tir. O yüzden zihâr yapan ve kefareti sorumluluğunu yerine getiren kişinin, altmış fakiri bir günde doyurması ile bir fakiri altmış gün doyurması arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü maksat, fakirin ihtiyacını karşılamaktır. Fakirin ihtiyacı ise her gün yenilenir. Bunun için bir fakirin altmış gün ihtiyacını karşılamak da, bir günde altmış fakirin ihtiyacını karşılamak gibidir. İbnü'l-Hâcib'e göre bu, uzak bir te'vildir. Çünkü bu te'vil ile onlar âyette zikri geçmeyen bir lafzın, “yiyecek” (ta'âm) kelimesinin varlığını kabul etmekte, buna karşılık âyette zikri geçen bir lafzı, “altmış fakir” ifadesinin yok saymış olmaktadır. Hâlbuki şâri, toplulukta fazilet ve bereket bulunduğu, ayrıca kendisine kefareti gereken kişi için hep birlikte dua etmeleri imkânı doğduğu için, bu sayıyı özellikle kastetmiş olabilir.²⁵⁸²

Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in bu açıklamasına itirazda bulunmakta ve Hanefîler'in yaklaşımını desteklemek üzere şöyle demektedir: Bu, muzâfın hazfî nevindendir ve Arap kelimelerinde nâdir karşılaşılan bir durum değildir. Bu yüzden onu uzak te'vile hamletmek insaflı konuşmaktan uzaktır. Ayrıca musannıfın burada “şâriin belirtilen bu sayıyı özellikle kastetmiş olabileceğini” söylemesinin hiçbir değeri yoktur. Çünkü kefareti günahı örtmek için teşri kılınmıştır ve topluluğun bununla bir ilgisi bulunmamaktadır. Eğer burada ihtiyacın çokluğuna itibar edilmiş olsaydı bu iddia geçerli olurdu. Aynı şekilde, onların tezkiye etmelerinin ve kendisine kefareti gereken kişi için duada yardımlaşmalarının da günahı örtmede bir dahli bulunmamaktadır. Kefareti zaten günahı örtmek için farz kılınmıştır. Öte taraftan Hanefîler'in bu te'vile ihtiyacı yoktur. Zira mâhir ve çeşitli ilimlerde üstün seviyede olan bilginler (mütefennin) bu konuda zaten nassın delaletiyle amel ederler.²⁵⁸³

İbnü'l-Hâcib'e göre Hanefîler uzak te'villerden birini de Hz. Peygamber'in, “Kırk koyunda bir koyun zekât vardır” (فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً) hadisiyle ilgili yapmışlardır. Lafzın zâhiri, koyunların zekâtının koyun olarak verilmesini gerektirmektedir. Ancak Hanefîler hadisteki “koyun” lafzını

²⁵⁸¹ Bâbertî, *er-Rudûn ve'n-nukûd*, II, 340.

²⁵⁸² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 915-916; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 422-423.

²⁵⁸³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 342-343.

te'vil etmişler ve koyunların zekâtının koyun olarak verilebileceği gibi kıymetinin de verilebileceğini söylemişlerdir. Onlara göre koyunda zekâtın vâcip olmasından maksat, fakirin ihtiyacının giderilmesidir. Fakirin ihtiyacı ise, koyunun kendisinin verilmesiyle giderilebileceği gibi, koyunun kıymetinin verilmesiyle de giderilebilir. İbnü'l-Hâcib'e göre bu, bir önceki konuya göre daha da uzak bir te'vildir. Çünkü bir önceki meselede muzâfın yani "altmış fakirin yiyeceğini yedirmenin" varsayılması, lafzın zâhirin delalet ettiği şeyin hükmünü (altmış fakirin doyurulması) geçersiz kılmaz. Zira altmış fakirin yiyeceğini yedirmenin vacip olması ile altmış fakiri yedirmenin vacip olması arasında hiçbir tezat yoktur. Koyunun kıymetini vermenin varsayılması ise bundan farklı olup bu, hadisin zâhirinin delalet ettiği hükmü kaldırır. Çünkü koyunun kıymetini vermek vacip olduğunda koyunun kendisini verme vacip olmaktan çıkmış olur. Hâlbuki koyunun kıymetini vermenin vacipliğinin koyunun kendisini vermenin vacipliğinin yerine geçmemesi gerekir, fakat onun yerine geçtiğinde görüş birliği vardır. İbnü'l-Hâcib bu te'vilin geçersiz olduğunu ifade ederken diğer bir gerekçe olarak şu kaideye dayanmıştır. Bir hükümden (asıldan) istinbat edilen her mâna (fer'), o hükmü (aslı) iptal ettiğinde kendisi de bâtıl olur. Çünkü aslın butlânı fer'in butlânını gerektirir. Burada hüküm, koyunun vâcip olduğudur. Bu hükümden istinbat edilen mâna ise ihtiyacın giderilmesidir.²⁵⁸⁴

Bâbertî Hanefîler'in böylesi bu te'vile ihtiyacı olmadığını, onların kıymetin verilmesini Hûd suresinin "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'a ait olmasın" meâlindeki âyetiyle (Hûd, 11/6) caiz gördüklerini ifade eder. Ayrıca bu hadisin delaleti de zâhiri mânasıyla amel edilemeyeceğini gösterir. Çünkü hadisteki "kırk" lafzının "koyun" için zarf olması mümkün değildir. Dolayısıyla te'vil edilmesi gerekir ve ona en yakın te'vil de koyunun kıymetidir. Zira kıymet aynı olanın yerine geçer. Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in bu bağlamda dile getirdiği "koyunun kıymetini vermenin vacip oluşu, koyunu aynen vermenin vacip olmamasını gerektirir" sözünü de kabul etmez ve bu sözü "fâsit" olarak niteler. Zira bu söz, lakab ile yapılan bir tahsistir (*tahsîs bi'l-lakab*), lakap ile tahsis ise nefye delalet etmez.²⁵⁸⁵ Yani bir şeyin özellikle belirtilerek ona hüküm verilmesinden hareketle, belirtilmeyen şey için bu hükmün yokluğu sonucuna ulaşamaz.

Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in yer verdiği diğer örneklerde de ilgili âyet ve hadisleri kendi mezhebinin görüşüne uygun bir şekilde tevil eder, müellifin izahlarına itiraz ve eleştiri yöneltir.²⁵⁸⁶ Söz konusu örneklerin, daha önce Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde "Bâbü't-te'vilât" başlığında ele aldığı ve sonrasında Gazzâlî, Âmidî gibi mütekellim usulcülerin de usul kitaplarında yer verdikleri çeşitli meselelerden oluştuğunu yukarıda ifade etmiştik. İbnü'l-Hâcib'in bu misalleri Âmidî gibi kendinden önceki mütekellim usulcülerden özetlediği göz önünde bulundurulduğunda, Bâbertî'nin bu konudaki açıklamalarının aynı zamanda ismi geçen önceki mütekellim usulcüler için

²⁵⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 917-918; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 423-424; Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, III, 149; Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Muhtasar*, III, 151.

²⁵⁸⁵ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 343-344.

²⁵⁸⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 340-351.

de cevap teşkil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu şerhiyle Bâbertî, kendi mezhep mensuplarını te'villerinden dolayı eleştiren diğer mezhep müntesibi önde gelen usulcülere karşı Hanefîler'in ilgili meselelerdeki görüşlerini savunma girişiminde bulunmuş olmaktadır.

2.5.4. Bâbertî'nin Diğer Şârihleri Eleştirisi

2.5.4.1. Şârihlerin İbnü'l-Hâcib'e Yönelik Eleştirilerine Karşı Tavrı

Bâbertî, şerhinde yer yer kendinden önceki şârihlerin görüşlerine başvurmuş, onlardan gerektiği kadar yararlanmış. Şerh yöntemi olarak o, bazen konuyla ilgili şârihlerin ihtilaf ettiklerini ve farklı yorumlarda bulunduklarını belirtmiş, fakat muhtasar bir şerh yazmayı hedeflediği için bunlara temas etmemiş, sadece kendi kanaatini ortaya koymakla yetinmiştir. Mesela umurun kıyasla tahsisi konusunu ele aldığı yerde konuyu izah ettikten sonra, “Bu yerde şârihlerin görüşleri ve ibareleri farklılık arz etmektedir. Bunların hepsini aktarmak, onları tashih etmek ve zayıf yönlerini ortaya koymak sözü gereksiz yere uzatmak olur. Bu yüzden ben de onlardan yüz çevirdim ve bana açık olanı anlattım. Onlardan bulduğuna bakıp beğendiğini alman konusunda senin için bir engel yoktur” diyerek bu tavrını ortaya koymuştur.²⁵⁸⁷ Bazen de metindeki müşkil ve kapalı yerleri açıklamak amacıyla kendinden önce bu esere yazılan şerhlere müracaat etmiş, önceki şârihlerin görüş ve ihtilaflarını, konuyla ilgili söylediklerinden kayda değer gördüklerini özetleyerek nakletmiş, daha sonra kendi değerlendirmelerini yapmış ve tercihte bulunmuştur.²⁵⁸⁸ O, şârihlerin görüşlerine bazen doğrudan kendisi başvurmakla birlikte, çoğu zaman bunları İsfahânî'nin şerhinden alıntılarla özetlemiştir. Bunun yanında aşağıda ifade edileceği üzere pek çok yerde önceki şârihlere itirazlar yöneltmiştir.

Bâbertî'nin şerhinde yer verdiği eleştirilerin tümünün kendi görüşleri olduğunu söylemek mümkün değildir. O, önceki şârihlerden şerh düzeyinde bilgiler aktardığı gibi zaman zaman onların İbnü'l-Hâcib'e yönelik bazı itirazlarına da yer vermiştir. Ancak bu itirazları aktarırken isim zikretmemiş, “kîle” ve “u'turize aleyhi (ale'l-musannifi)” gibi ibareler kullanmakla iktifa etmiştir. Müellif, itiraz sahiplerini ismen zikretmemişse de İsfahânî'nin şerhinde de geçen bu itirazların Zeynüddin el-Huncî, Seyyid Rükneddin el-Mevsîlî ve Hillî gibi şârihlere ait olduğu ve onun bu bilgileri esasen hocasının şerhi üzerinden dolayılı olarak aktardığı anlaşılmaktadır. Bâbertî, çoğu zaman önceki şârihlerin bu itirazlarına karşı yorum yapmamakta, bu itirazlara İsfahânî'nin verdiği cevapları nakletmekle yetinmektedir.²⁵⁸⁹ Mesela “itikad” kavramının taksimi konusunda, “musannife şöyle itiraz edildi” diyerek Hillî'nin itirazını alıntıladıktan sonra İsfahânî'nin bu itiraza cevabını

²⁵⁸⁷ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 279-285; ayrıca bk. I, 276, 350,

²⁵⁸⁸ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 88-91, 97-98, 127-128, 134, 165, 685, 203, 241, 253-254, 350, 501, 512, 644, 685, 705, II, 285, 355-359, 407, 556-557, 587-588, 592, 607-608.

²⁵⁸⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 94-98, 119, 135, 138, 145, 147-148, 171.

aktarmaktadır.²⁵⁹⁰ Bâbertî'nin bazen “u‘turize aleyhi (ona şöyle itiraz edildi)” diyerek naklettiği yahut “fihi nazar”, “fihi bahs” ve “leyse bi-sahîh” gibi ifadelerle yer verdiği itirazların İsfahânî'ye ait olduğu anlaşılır.²⁵⁹¹ Bu konularda Bâbertî'nin kimi yerde İsfahânî'nin İbnü'l-Hâcib'e yönelttiği eleştirileri paylaştığını söylemek mümkünse de, bazen onun İsfahânî'nin İbnü'l-Hâcib'in itirazına karşı cevabını naklettikten sonra hem itirazın hem de cevabın sorunlu olduğunu belirttiği, bazen de cevaba itiraz ettiği görülür.²⁵⁹²

2.5.4.2. Bâbertî'nin Önceki Şârihlere Yönelttiği Eleştiriler

Bâbertî, bu eserinde kendinden önceki birçok şârihe itiraz ederse de bu itirazlardan en büyük payı hocası İsfahânî almaktadır. Yukarıda da bahsedildiği üzere İsfahânî'nin şerhini temel kaynak olarak kullanan Bâbertî, açıklamalarında onu düzenli olarak takip eder, bazen açıkça isim zikrederek, çoğu zaman ise herhangi bir isim vermeden İbnü'l-Hâcib'in ibarelerini İsfahânî şerhinde bulunan açıklamalardan istifadeyle şerh eder. Birçok yerde ise “kîle”, “u‘turize”, “kâle eş-şârihûn”, “fi ba‘zi‘ş-şurûh” ve “ba‘zu‘ş-şârihîn” diyerek İsfahânî'nin ele alınan konuyla veya İbnü'l-Hâcib'in ifadeleriyle ilgili görüş ve açıklamalarını nakleder. Bunları bazen konuyu izah etmek amacıyla naklederken bazen de yanlış olduğunu vurgulamak ve reddetmek için zikreder. Bu açıklamaların zayıf, yanlış yahut eksik olduğunu düşündüğünde, “fihi nazar”, “fihi bahs”, “li-kâilin en-yekûl” gibi yaygın itiraz kalıplarına ilave olarak “bu kesinlikle yanlıştır”, “bu doğru değildir” ve “bunun hiçbir değeri yoktur” gibi ifadelerle bunların zayıflığına vurgu yapar, itirazlarını serdederek kendi değerlendirme ve görüşlerini ortaya koyar. Fıkıh usulünün faydası, istimdad ettiği diğer ilimlerle ilişkisi, bazı ıstılahların tanımlarda geçen kayıtların izahı, farz-vacip ayrımı vb. hususlar Bâbertî'nin şerhinde hocası İsfahânî'ye itiraz ettiği yerlerdir.²⁵⁹³ Mesela atıf “vâv”ının mefhumu konusunda ilgili olarak İsfahânî'nin vâv harfinin tertip ve maiyete delalet etmediğini “mutlak cem‘ ifade ettiği görüşünü desteklemek için “li-kâilin en yekûl” diyerek şerhinde yer verdiği bir istidlali “kîle” şeklindeki temrîz sîgasıyla nakletmiş, akabinde “fihi nazar” ifadesiyle buna itiraz etmiştir.²⁵⁹⁴

Bâbertî İsfahânî dışındaki diğer şârihlere de itirazlarda bulunmaktadır. O, pek çok yerde isim vermeden “şârihler şöyle dediler”, şârihler ihtilaf ettiler”, “şârihlerin şu şekilde istidlalde bulundular”, “şârihlerden bazısı”, “bazı şerhlerde” gibi ifadelerle önceki yorumları ve ihtilafları kısa şekilde aktarır, daha sonra “bu sahîh değildir”, “bu yanlıştır” diyerek bu görüş ve açıklamaları

²⁵⁹⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 135; krş. Hillî, *Gâyetü'l-vüsûl*, I, 59-60; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 53.

²⁵⁹¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 129-130, 173, 428, 516-517, II, 198; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 46, 101, 415, 523-525, II, 237-238.

²⁵⁹² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 207, II, 379; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 154, II, 468.

²⁵⁹³ Tespit edebildiğimiz bazı örnekler şu şekildedir: Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 110-111, 113-114, 126, 150-151, 152, 165-166, 173, 176-177, 234, 261, 274-275, 276, 302-304, 316, 359-360, 362-363, 379-380, 407, 523, 599, 753, II, 292, 556-557; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 29, 30, 31, 42, 71, 72, 91-93, 101, 105, 186, 218, 233, 241, 244, 267-269, 281, 338, 341, 357, 396, 533, 619, 769, II, 132, 355.

²⁵⁹⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 302-304; krş. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 267-269.

isabetli bulmadığını, hatalı olduğunu kesin bir ifade ile dile getirir.²⁵⁹⁵ Mesela şârihlere göre fıkıh usulünün faydası, Allâh'ın hükümlerini bilmektir. Hükümleri bilmenin ulaştırdığı nihaî amaç ise dünya ve âhiret saadetini elde etmektir. Bâbertî ise bunun doğru olmadığını söyler ve fıkıh usulünün faydasının, delillerden şer'î hükümlerin nasıl istinbat edileceğini bilmek olduğunu belirtir.²⁵⁹⁶ Bâbertî, önceki şârihlere yönelik itirazlarını kendi birikimi yanında bazen İsfahânî'ye dayandırır. Örneğin bir yerde şârihlere yönelik itirazlarında ilk önce İsfahânî'nin itirazlarını vermiş, daha sonra hocasının itirazlarına ek olarak ilgili yorumların geçersizliğine yönelik kendi itirazlarını zikretmiştir.²⁵⁹⁷

Bâbertî, İbnü'l-Hâcib ve şârihleri yanında başka bilginlere de tenkitler yöneltmiştir. Bunlardan bazılarını isim vermeden “cumhur”, “usulcülerin çoğunluğu”, “muhakkik bilginler” gibi genel ifadeler kılınanarak hedef almıştır.²⁵⁹⁸ Böyle genele hitap eden ifadelerin yanında bizzat isim vererek eleştirdiği başka âlimler de vardır. Kâdî Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bunlardan bazılarıdır. Mesela müvessa vâcip konusunda Bakıllani'nin görüşüne yönelik olarak “ömrüme yemin olsun ki Kâdî'nin ileri sürdüğü şeyin fesadı açıktır” demektedir.²⁵⁹⁹ Yine bazı konularda Cüveynî'nin²⁶⁰⁰ ve Gazzâlî'nin²⁶⁰¹ görüşlerini hatalı bulmakta, başvurdukları istidlallere yönelik itirazlar getirmektedir. Bir yerde ismini zikrederek Râzî'ye karşı çıkmakta, onun zorunlu olduğu için bilginin tanımlanamayacağı görüşüyle ilgili ileri sürdüğü delillerin ve İbnü'l-Hâcib'in bunlara yönelik cevabının sahih olmadığını, Râzî'nin ilk delilinin mugalata olduğunu, ikinci delilinin de yine kastedilen mânaya göre ya niza mahalliyle ilgili olmadığı yahut müsâdere olduğu için fâsit olduğunu belirtmektedir.²⁶⁰² Bunun yanında Bâbertî'nin bizzat İbnü'l-Hâcib'i eleştirdiği pek çok yerde dolaylı olarak önceki mütekellim usulcülerini de hedef aldığını söyleyebiliriz. Nitekim birçok konuda Âmidî'nin ve bilâhère onun görüşünü ve delillerini takip ederek İbnü'l-Hâcib'in savunduğu görüşün önceki mütekellim usulcüler tarafından da savunulan yaygın görüş olduğu görülür. Bunlara ek olarak Bâbertî'nin bazı meselelerde Şâfiîler'in görüşlerine ve delillerine karşı çıktığı, onların muhalif görüş olarak Hanefîler'in delillerine yönelik cevaplarına itirazlar yönelttiği görülmektedir.²⁶⁰³ Şerhte Eş'arî ve Mu'tezile gibi itikadî mezheplerin görüşlerine de değinen Bâbertî, yer yer onları da eleştirmekten geri durmamaktadır. Eş'arîler'in aklı delâlet hususunda muattal,

²⁵⁹⁵ Örnekler için bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 94, 110, 113-115, 120-121, 127-128, 241, 253-254, 292, 296, 644, II, 144, 333, 379, 587-588, 619.

²⁵⁹⁶ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 93, 110, 113.

²⁵⁹⁷ Örneğin bk. Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 88-92; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, II, 9-12.

²⁵⁹⁸ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 568, 593, 675-676, 717-718, II, 97, 247-48, 260-261, 436.

²⁵⁹⁹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 386.

²⁶⁰⁰ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 123, 403, II, 374, 500.

²⁶⁰¹ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 528-530.

²⁶⁰² Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, I, 123-129.

²⁶⁰³ Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, II, 167-168, 169, 229, II, 435

mehcûr ve mâzul kıldıklarını belirtir, cumhurun aklın tahsis delili olmasına yönelik ileri sürdüğü argümana Eş‘arîler’in akıl konusundaki bu yaklaşımını gerekçe göstererek itiraz etmektedir.²⁶⁰⁴

Sonuç olarak Bâbertî, bir Hanefî âlimi olarak dönemin en esaslı mütekellim usul metinlerinden birini baştan sonra şerh ameliyesine tabi tutup, pek çok konuda müellifin görüşüne ve istidlal yöntemine sayısız itiraz ve eleştiri yöneltmiştir. Bâbertî’nin *er-Rudûd ve’n-nukûd*’ü bildiğimiz kadarıyla *el-Muhtasar* literatüründe eleştiri merkezli şerh formatının kullanıldığı tek eserdir. *el-Muhtasar*’a yönelttiği eleştirilerde Bâbertî’nin münekkît üslubu tek tip olmayıp gerek muhatapları gerekse kullanılan ifadeler bakımından çeşitlilik arz etmekte, farklı boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır. O, metnin yazarı olması itibarıyla doğal olarak herkesten çok İbnü’l-Hâcib’i tenkit etmekle birlikte, *el-Muhtasar*’ın diğer şârihlerini de eleştirmekten geri kalmamıştır. Bunların başında eserinden çokça istifade ettiği hocası Şemseddin el-İsfahânî gelmektedir. Bâbertî’nin getirdiği eleştiriler kimi zaman İbnü’l-Hâcib eleştirisi olmaktan çıkar, üçüncü şahıslara yönelir. Nitekim şerhte zaman zaman görüşlerini eleştirdiği İbnü’l-Hâcib ve şârihlerinden başka âlimler de vardır. Eleştirilerinin neredeyse hepsinde bir gerekçeye yer vermekte, birçok yerde bu gerekçeler birden fazla olmaktadır. Onun eleştirilerinin merkezinde İbnü’l-Hâcib’in Hanefîler’e yönelik açıklamaları bulunur. Tercihlerinde ağırlıklı olarak mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alan Bâbertî, bir taraftan İbnü’l-Hâcib’e itiraz ve eleştirilerde bulunurken, diğer taraftan onun ve diğer mütekellim usulcülerin Hanefî usulüne yönelik itirazlarına cevap vermekte, kendi mezhep usulünü diğerlerine karşı savunmaktadır. Mezhep imamı olması hasebiyle Ebû Hanîfe’ye özel önem atfeden Bâbertî’nin, zaman zaman özellikle Ebû Hanîfe’yi merkeze alan bir mezhep savunusu ortaya koyduğu ve ona nispet edilen hatalı görüşleri tashih etme gayreti içerisinde olduğu dikkat çekmektedir. Bu durumun metinde Hanefîlere atfedilen görüşlerin merkezinde Ebû Hanîfe’nin bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir.

2.6. Etkisi ve *Muhtasar* Şerh Literatüründeki Yeri

Yaşadığı dönemde “Mısır fukahasının büyüğü” ve bu bölgedeki “Hanefîlerin şeyhi” kabul edilen²⁶⁰⁵ Bâbertî’nin çeşitli alanlarda çok sayıda eseri bulunmakla birlikte, daha çok kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü sahalarında yoğunlaştığı ve özellikle fıkıhçılığı ile öne çıktığı anlaşılr. Bâbertî gerek geriye bıraktığı eserleri gerekse yetiştirdiği talebeleriyle Hanefî fıkıh doktrininin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Hanefî fıkına dair *el-Hidâye*’nin şerhi olarak yazdığı *el-Înâye* adlı eseri çok rağbet görmüş, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.²⁶⁰⁶ Kendisine şöhret kazandıran bu şerhi üzerine Osmanlı şeyhülislamı Sâdî Çelebî (ö. 945/1539) ile Hanefî âlimi

²⁶⁰⁴ Bâbertî, *er-Rudûd ve’n-nukûd*, I, 445-446, 470, 656, II, 247-250.

²⁶⁰⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, V, 173; İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, II, 778; a.mlf., *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, II, s. 345

²⁶⁰⁶ Çelebi, *Mizânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi, En Doğru Olan Tercih Konusunda Hak Ölçü)*, Türkçeleştirenler: Orhan Şaik Gökyay - Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008, s. 21, 150.

Seriyyüddin Muhammed b. İbrâhim ed-Dürûrî'nin birer hâşiye yazdığı bilinmektedir.²⁶⁰⁷ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm* adlı eserinde fıkıh ilmini ve literatürünü tanıtırken, bu alanda kaleme alınmış eserlerden biri olarak *el-Hidâye*'nin Hanefî mezhebinin medar-ı iftiharî olduğunu, bu yüzden öğrencilerin ondan müstağni kalamayacağını, bazı sultanların bir medrese kurduklarını ve orada ders verecek kimselere el-Ekmelî şerhi eşliğinde *el-Hidâye*'yi okutmalarını şart koştuklarını belirtir.²⁶⁰⁸ Bâbertî'nin bu eserinin Türkiye kütüphanelerinde pek çok nüshasının bulunması da bu ilginin bir işaretidir. Yine Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ına yazdığı *Tuhfetü'l-ebrâr* adlı şerhi de ilim çevrelerinde ilgi gören, özellikle Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde mevcut olan çok sayıda yazması dikkate alındığında Bâbertî'nin eserleri arasında en fazla yazma nüshası bulunan iki eserinden biri olarak öne çıkmaktadır.²⁶⁰⁹ Bâbertî, başta *el-İnâye* olmak üzere hadislerle ilgili *Meşârik* şerhi ve Pezdevî'nin usulüne yazdığı *et-Takrîr* adlı şerhinden yapılan nakillerle Osmanlı fetvâ kaynaklarında da kendisine yer bulmuştur.²⁶¹⁰

Öte yandan Memlûkler döneminde ana ilim merkezlerinden biri olan Kahire'deki Şeyhûniyye Hankahı'nda uzun seneler şeyhlik ve hocalık yapan Bâbertî'nin Osmanlı âlimlerinin yetişmesine hem bizzat hem de öğrencileri vasıtasıyla katkı sağladığı bilinmektedir. Nitekim Osmanlı ilim hayatında son derece etkin olan Molla Fenârî, Seyyid Şerif Cürçânî, Şeyh Bedreddin, Hacı Paşa ve Şair Ahmedî, Mısır'da iken ondan birebir ders alan önemli isimlerdir. Bâbertî'nin ilim silsilesinin, fıkıh dersi aldığı hocası Kâkî kanalıyla Ebû Hanîfe'ye kadar ulaştığından daha önce bahsetmiştik. Onun fıkıh eğitimi aldığı bu ilim ve icâzet silsilesi öğrencileri aracılığı ile birkaç koldan Osmanlı ulemasına intikal etmiştir. Mesela ilk Osmanlı şeyhülislamı olan Molla Fenârî tarikiyle devam eden bu ilim silsilesi, oğlu Bursa kadısı Yusuf Bâlî ve talebesi Molla Yegân kanalıyla Molla Hüsrev'e, ondan da öğrencileri Molla Hasan Samsûnî ve Hasan Çelebi'ye ve diğerlerine ulaşmıştır.²⁶¹¹ Bunlardan Seyyid Şerif Cürçânî, Molla Hüsrev ve Samsûnî aynı zamanda *el-Muhtasar* literatüründe de yeri olan önemli muhaşşîlerdir. Timurlu topraklarından gelen ve 778'de (1377) Molla Fenârî ile birlikte Mısır'a giden ve muhtemelen Bâbertî'nin 786'da (1384) vefatına kadar da orada kalan²⁶¹² Cürçânî, Bâbertî'den şer'î ilimleri okumuş²⁶¹³ ve böylece Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan bu icazet silsilesine o da katılmıştır. *el-Muhtasar* şerh-hâşiye literatüründe kritik bir noktada duran Cürçânî'nin İcî'nin şerhi üzerine yazdığı hâşiye, *el-Muhtasar* hâşiye literatürünün en

²⁶⁰⁷ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2035-36.

²⁶⁰⁸ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 193.

²⁶⁰⁹ Yusuf Alemdar, "Yaşadığı ve Yetiştirdiği Çevreyi Yansıtan Bir Âlim Portresi: Ekmelüddîn Bâbertî", *I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, s. 62-63.

²⁶¹⁰ Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Bâbertî'nin Yeri ve Önemi", *I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, s. 455-460.

²⁶¹¹ Geniş bilgi için bk. Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasığı: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *TALİD*, c. 12, sy. 23 (2014), s. 290-292; Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2017), s. 48-50, 53.

²⁶¹² Muhammed Ali Koca, "Seyyid Şerif el-Cürçânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri" (*Tesdidü'l-Kavâid* içinde), I, 51, 53-54.

²⁶¹³ Kefevî, *Ketâib*, IV, 75; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127-128.

etkili eseri olmuştur. Nitekim *el-Muhtasar* şerhleri içerisinde kendi başına bir hâşîye geleneği oluşturan İcî'nin bu şerhi üzerine özellikle de Osmanlı âlimleri tarafından yapılan çok sayıda çalışma, Cürcânî'nin hâşîyesi üzerinden ilerlemiştir. Söz gelimi yukarıda da adları geçmiş olan Molla Hüsrev ile öğrencisi Hasan Samsûnî kendi hâşîyelerini Cürcânî'nin hâşîyesi üzerine kaleme almışlardır. Dolayısıyla hoca-talebe ilişkisi açısından bakıldığında Bâbertî'nin Anadolu ile Mısır uleması arasındaki karşılıklı bilgi alışverişinde ve Memlûk ilim geleneğinin Osmanlı'ya aktarılışında ve Anadolu'daki ilim geleneğinin bu minvalde şekillenişinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Bâbertî'nin, gerek ilim çevrelerinde yaygın şekilde var olan eserleri aracılığı ile gerekse Osmanlı ilim hayatında derin etkileri bulunan öğrencileri vasıtasıyla Anadolu'ya taşınan bir etkisinden söz edilebilirse de öyle anlaşılmaktadır ki onun *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhi pek fazla ilgi çekmemiş, örneğin *el-İnâye* ile mukayese edildiğinde bu eseri yaygın biçimde kullanılan mütedâvil bir eser olmamıştır. Nitekim bunu eserin günümüze intikal eden nüshalarından da anlamak mümkündür. Yazma nüshalarının çoğu Türkiye kütüphanelerinde bulunan eserin TSMK. III. Ahmed, Süleymaniye, Köprülü ve Kastamonu gibi değişik kütüphanelerde on civarında nüshası saptanmış ve görülmüştür.²⁶¹⁴ Bu nüshalardan sekizi müellif henüz hayatta iken 773 ve 775 yıllarında yazılmış, birisi ise vefatından yaklaşık bir asır sonra istinsah edilmiştir. Günümüze intikal eden erken tarihli yazmaları dikkate alındığında kendi dönemi ve takip eden dönemde belli bir ilgi görmüş, okunmuş²⁶¹⁵ ve çoğaltılmışsa da sonraki dönemlerde rağbet gördüğüne ve medreselerde ders kitabı olarak takip edildiğine dair henüz bir bilgiye sahip değiliz. Bâbertî'nin bu kitabında İbnü'l-Hâcib'e çok sayıda tenkit yöneltmesine rağmen bu eser üzerine ne bu konudaki tenkitlere cevap vermek için karşı eleştiri tarzında ne de hâşîye veya tâlik formatında doğrudan bir çalışmanın yapıldığına dair

²⁶¹⁴ 1- Topkapı III. Ahmed, nr. 1246; 2- Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 426, tr. 14 Zilkade 773; 3- Şehid Ali Paşa, nr. 642, vr. 317a, tr. 14 Zilkade 773; 4- Fâtih nr. 1365, tr. 14 Zilkade 773, istinsah ve semâ tr. 2 Receb 775; 5- Fâtih nr. 1364, istinsah tr. 22 Cemâziyelâhir 775; 6- Esad Efendi, nr. 501, tr. 14 Zilkade 773, istinsah ve semâ tr. Receb 775; 7- Cârullah Efendi, nr. 525, istinsah tr. 26 Cemâziyelâhir 775; 8- Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 375, tr. 887 (bu yazmaya ulaşamadığımız için doğru nispet olup olmadığını kontrol edemedik); 9- Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 502, vr. 365a, istinsah tr. 14 Zilkade 773; 10- Kastamonu Yazma Eserler Ktp., nr. 2581, tr. 775. Söz konusu eserin ayrıca Bağdat'ta Mektebetü'l-evkâf'ta (nr. 4974), Kerbela'da Mektebetü'l-'atabeti'l-abbâsiyyeti'l-mukaddese'de, (nr. 37) ve Racistan'da (Rajasthan, nr. 817) birer nüshasının bulunduğu bildirilmektedir, ancak bu yazmalara ulaşamadığımız için doğru nispet olup olmadıklarını kontrol edemedik. Öte yandan Beyazıt Devlet Kütüphanesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa koleksiyonu nr. 287-18954'te bulunan ve *er-Nukûd ve'r-rudûd* başlığıyla yanlışlıkla Bâbertî adına kayıtlı olan eser (Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi: Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, ed. İsmet Parmaksızoglu, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984, II, 121), aslında Şemseddin İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar*'ına ait bir nüshadır. Müstensih Saîd b. Muhammed es-Sahûlî tarafından Ramazan 767'de (1366) istinsah edilen ve başında ve sonunda Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın vakıf mührü bulunan bu yazmanın baş tarafından birkaç varak eksik olup, zahriyesinde "en-Nukûd ve'r-rudûd Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ Bâbertî Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd" ve onun altında da daha büyük bir hatla "Şerhu Kâdî Adud" şeklinde iki kayıt bulunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır kataloglara yansıyan bu hatalı kayda sebep olan şey de zahriyedeki bu ifadedir. Yine bazı araştırmacılar tarafından (bk. Karnî, "kısmü'd-dirâse", I, 118) veya kütüphane kataloglarında Bâbertî'nin *Muhtasar* şerhinin nüshaları olarak gösterilen Süleymaniye (Murat Molla, nr. 709; Âtuf Efendi, nr. 702; Yeni Cami, nr. 347; Damad İbrâhim Paşa, nr. 462, Lâleli, nr. 718; Cârullah, nr. 518) ve Millet kütüphanelerindeki (Feyzullah Efendi, nr. 525) yazmaları incelediğimizde bunların da hatalı olduğunu, Kirmânî ve Esterâbâdî gibi diğer şârihlere ait eserlerin nüshaları olduğunu gördük.

²⁶¹⁵ Bâbertî'nin bu eserinin mütalaa edildiğine dair bir kayıt için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1365, 1a. Ayrıca eserin günümüze ulaşan nüshalarının çoğunda satır aralarında ve kenarlarda bunların okunduğunu/okutulduğunu gösteren açıklayıcı notlar bulunmaktadır.

herhangi bir bilgiye rastlamış değiliz. Ayrıca Bâbertî'nin bu eserinin sonraki şerh-hâşiyelerin önemli başvuru kaynaklarından biri olduğunu söylemek de mümkün değildir. Öğrencisi Cürcânî'nin Kahire'deki öğrenimi sırasında Bâbertî'nin *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhi de okumuş olması kuvvetle muhtemeldir; ancak hâşiyesinde Bâbertî'ye açık bir atfına rastlanmamıştır. Yine de nakilleri genellikle isim zikretmeden “kîle” şeklinde getiren Cürcânî'nin bu hâşiyesinde hocasının şerhine başvurup başvurmadığını tam olarak tespit edebilmek için bu iki eserin mukayeseli olarak takip edilmesi gerekmektedir.

Burada değinilmesi gereken son bir husus da Bâbertî'nin usul alanında döneminin en yaygın ve muteber metinlerinden biri üzerinde yaptığı tenkidî şerh çalışmasına yoğun bir ilgi olması beklenirken tam tersi bir durumun söz konusu olmasıdır. Bâbertî'nin *er-Rudûd*'undan sonra kaleme alınmış bir şerhte bu eserin içerdiği itiraz ve eleştirilerin nasıl değerlendirildiğini henüz görme imkânı elde edemedik. Bunun için daha ayrıntılı incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Zira metne getirdiği eleştirilerin sonraki şârih ve muhaşşîler tarafından nasıl değerlendirildiğini tespit edebilmek için, ilgili meselelerde sonraki şârih ve muhaşşîlerin yaptıkları değerlendirmeleri tek tek incelemek gerekir. Böylece onun sonraki şârihler tarafından, tenkit edilmek suretiyle bile olsa, ne kadar dikkate alındığı tam olarak ortaya konulabilir. Bâbertî'nin bu eseri kendinden sonraki şerh ve hâşiyelerinin temel kaynaklarından biri olmayı başaramasa da bazı usul eserlerinde nâdiren de olsa ona atıflar bulunur. Mesela İbn Nüceym, Neseî'nin *Menâru'l-envâr*'ına yazdığı *Mişkâtü'l-envâr fî Usûli'l-Menâr* adıyla da anılan *Fethu'l-gaffâr* adlı şerhinde “el-Ekmele” künyesi ile müellif ve “Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib” şeklinde eser ismini zikrederek Bâbertî'nin bu şerhinden birçok yerde alıntı yapmıştır.²⁶¹⁶

²⁶¹⁶ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001, s. 11.

SONUÇ

İbnü'l-Hâcib 570-646 (1175-1249) yılları arasında Eyyûbîler devrinde yaşamış ve ilmî faaliyetlerini de esasen Kahire ve Dımaşk'ta gerçekleştirmiştir. Başta dil ilimleri ve Arap edebiyatı olmak üzere fıkıh, fıkıh usulü ve mantık gibi birden fazla alanda uzmanlaşan İbnü'l-Hâcib, bu alanlarda birçok eser kaleme almış, bunların sonraki devrin ilim hayatında önemli etkileri olmuştur. Onun bilhassa Arap nahvine dair muhtasar eseri *el-Kâfiye*'si, sarf ilmine dair *eş-Şâfiye*'si, Mâlikî fıkına dair *Câmi'ü'l-ümmehât*'ı ve fıkıh usulüne dair *el-Muhtasar*'ı yoğun ilgiye mazhar olmuş, asırlar boyu medreselerde okutulmuş, her biri birer şerh geleneği oluşturmıştır.

Farklı ilim dallarına yönelerek birden fazla alanda uzmanlaşan İbnü'l-Hâcib, başta nahiv, sarf ve aruz gibi dil ilimleri, fıkıh, fıkıh usulü ve akait alanlarında eserler telif etmiştir. gibi birden fazla alanda uzmanlaşan İbnü'l-Hâcib, bu alanlarda birçok eser kaleme almış, söz konusu eserleri sonraki devrin ilim hayatında önemli etkileri olmuştur. Bilhassa Arap gramerine dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye*, Mâlikî fıkına dair *Câmi'ü'l-ümmehât* ve usûl-i fıkha dair *el-Muhtasar*'ı yoğun ilgiye mazhar olmuş, asırlar boyu medreselerde okutulmuş, her biri birer şerh geleneği oluşturmıştır. Söz konusu eserler modern döneme kadar İslâm âleminde etkili olmuştur.

Biyografi yazarları, onun zekâsı, ilmî birikimi, ihtisar yeteneği ve müellefâtının çok değerli olduğu hususunda ittifak halindedirler. İbnü'l-Hâcib'in telif ettiği eserler incelendiğinde, bunların ağırlıklı olarak dil bilimlerine dair olduğu, fıkıh usulü eserlerini ise ömrünün sonuna doğru olgunluk döneminde yazdığı görülmektedir. Müellefâtı ve müktesabatı itibarıyla çok saygın bir yere sahip bulunan ve muhtasar yazımının öncülerinden olan İbnü'l-Hâcib'in eserleri arasında şerh tarzı çalışmalar, ayrıca manzum ve risaleler bulunmaktadır. Onun fıkıh usulü alanında kendi eseri *Münteha's-sûl*'ü ihtisar ederek oluşturduğu *el-Muhtasar*'ı, usul tarihinin en etkili eserlerindendir. Bu eser telifinden itibaren ulemanın özel ilgisine mazhar olmuş ve bundan dolayı bu eser üzerine çok sayıda çalışma yapılmış, neticede klasikleşmiş bir usul muhtasarı olarak fıkıh usulü tarihinde yerini almıştır. Bu eserle irtibatlı olarak kaleme alınan şerh, hâşiye, ta'lik, tahrîc, ihtisar etme ve nazma çekme türünde çalışmalar, fıkıh usulü tarihinin en zengin literatürlerinden birini oluşturmıştır.

İbnü'l-Hâcib'in hayatı, eserleri, usul eserlerinin muhtevası ve kaynaklarının ele alındığı birinci bölümde onun usul eserlerinin Âmidî'nin usul eseriyle sıkı bir bağlantısı bulunduğu, gerek kaynaklarının tespiti gerekse usul tarihi açısından Âmidî ile irtibatının varlığı üzerinde durulmuştur. Hayatlarına dair biyografik kayıtlardan Âmidî ile İbnü'l-Hâcib'in aynı zaman dilimlerinde Kahire ve Dımaşk'ta uzun dönem ikamet ettikleri, aralarında bir hoca-talebe ilişkisi olmasa bile aynı dönem ve çevrede en az otuz yıl bulundukları ve aynı ilmî muhiti paylaştıkları anlaşılmaktadır. Âmidî gibi kendisi de Eş'arî olan İbnü'l-Hâcib'in, Eş'arî-mütekellim usul düşüncesiyle irtibatlı ilim geleneğinde

yetişen bir âlim olması dikkate alındığında, aralarında hoca-talebe münasebetinin ötesinde köklü bir düşünce birliği bulunduğu söylenebilir. Eserleri özelinde baktığımızda ise İbnü'l-Hâcib'in usul eserlerinin Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile yakın irtibatının olduğu görülmüştür. Her ne kadar müellifin kendisi tarafından açıklanmış olmasa da eserleri arasındaki içerik ve yapısal benzerlikten hareketle, İbnü'l-Hâcib'in usul yazımında büyük oranda Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas alarak önce *Münteha's-sûl* adlı muhtasar eserini telif ettiği, sonra da kendi telifini daha da ihtisar ederek *el-Muhtasar*'ını meydana getirdiği söylenebilir. Öte yandan İbnü'l-Hâcib'in eserlerinin içeriği incelendiğinde kaynaklarının sadece *el-İhkâm* ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Kaynakları arasında Cüveynî'nin *el-Burhân*, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* ve Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserlerini de zikretmek gerekir. Ayrıca ismini zikretmediği önemli kaynaklarından birinin de kendisinden usul ve fıkıh dersleri aldığı hocası Mâlikî fakihi Ebü'l-Hasan el-Ebyârî ve onun *et-Tahkik ve'l-beyân* adlı *el-Burhân* şerhi olduğu söylenebilir. Yapılan atıflardan *Müntehâ* ve *el-Muhtasar*'da kaynak olarak tamamen mütekellimîn tarzı usul eserlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Son derece sistematik ve incelikli bir tasnife sahip olan *el-Muhtasar*, muhtevası ve konu tertibi bakımından Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile büyük oranda aynıdır. *el-Muhtasar*, Âmidî'nin kitabında olduğu üzere mebâdî, sem'î deliller, içtihat ve tercih şeklinde dört ana bölümden oluşur. Bununla birlikte bunlar farklı ihtiyaçları karşılamak üzere yazılan farklı eserler olduğundan, İbnü'l-Hâcib'in bazı ilâvelerde bulunma, takdim-tehir yapma gibi çeşitli tasarrufları sebebiyle bu iki eser arasında gerek konu tertibi gerekse muhteva bakımından dikkate değer bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hâcib, Âmidî'den farklı olarak, bilgi ve ilgili terimleri tanımladıktan sonra, daha önce Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da yapmış olduğu gibi usul eserinde mantık ilmine dair bir özete yer verir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde mantık bahislerini özetlerken Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sından istifade ettiği, fakat sadece bu eserle yetinmediği anlaşılmaktadır. Bu iki eserin mantıkla ilgili bu kısımları karşılaştırıldığında, içerik olarak aralarında önemli ölçüde benzerlik ve paralelliklerin yanında bazı farklılıkların da olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde mantık ilmine dair bir özet sunması ve aralarındaki benzerlikler, bir etkileşimin bâriz olduğunu göstermektedir. Bu bölüm özelinde iki eser arasındaki bir farklılık, Gazzâlî'nin mantık bahislerini kitabının başında müstakil bir mukaddime olarak ele almasına karşın İbnü'l-Hâcib'in bunları mebâdî başlığı altında incelemesidir. Böylelikle ilk defa Gazzâlî ile başlamış olan fıkıh usulü eserlerinin başına mantıkla ilgili bir mukaddime koyma geleneğini İbnü'l-Hâcib değiştirmiş ve bu bahsi mebâdî çatısı altında kelâmî mebdelere ait alana yerleştirmiştir. Bunun yanında, İbnü'l-Hâcib'in konuları takdim ve tehir etme, bazı konuları hafzetme ya da tamamen başka bir yere yerleştirme, bazılarını daha ayrıntılı işleme, ibarelerin tercihinde yerleşik mantık terimlerine daha fazla ağırlık verme gibi tasarrufları ile Gazzâlî'den ayrıldığı görülür.

Mâlikî fihhına dair çok önemli bir eser telif eden İbnü'l-Hâcib'in yetişme ve bulunduğu çevre bakımından Mâlikî usulcülerden ve eserlerinden haberdar olmadığı düşünülemeyeceğinden,

usul eserlerinde Mâlikî âlimlere çok az atıf yapması, başka sebeplerden kaynaklanmış olmalıdır. Bunda eserin muhtasar oluşunun ve İbnü'l-Hâcib'in telif üslûbunun yanı sıra, bu eserde büyük oranda Âmidî'nin usulünün esas alınması ve müellifin daha çok Cüveynî-Gazzâlî-Âmidî üzerinden tevarüs edilen usul birikimine dayanmış olmasının etkisinin olduğu söylenebilir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde İmam Mâlik ve Mâlikîler'in usul görüşlerine çok fazla yer ayırmamış olması, *el-Muhtasar*'ın Mâlikî şârihlerinin de dikkatini çekmiş, yazdıkları şerhlerde bu eksikliği gidermeye çalışmışlardır.

İbnü'l-Hâcib fıkıh usulünü “kendileri vasıtasıyla, tafsilî delillerinden hareketle şer'î fer'î hükümler istinbat etmeye ulaşılan kaidelerin bilgisi” şeklinde tanımlamış, usulün gayesini esas alarak yaptığı bu tarif meşhur hale gelerek yaygınlaşmış ve sonraki usulcülerce ya olduğu gibi ya da küçük değişikliklerle tekrar edilmiştir. Fıkıh usulünün mevzuu konusunda İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımı, daha önce Âmidî'nin benimsediği tutumu destekler mahiyette olup, Âmidî gibi o da fıkıh usulünün mevzuu hakkında delillere özel vurgu yapmıştır. Her ne kadar İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasar*'da fıkıh usulünün mevzuuna dair açıkça bir şey söylemiş olmasa da *Müntehâ*'da mebâdî kapsamında gördüğü usul ilminin mevzuunun, delillerin hâlleri, kısımları, mertebeleri ve istinbat keyfiyeti gibi kendi zâtına ârız olan hâlleri olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'yi takiben delilleri merkeze alan yaklaşımı, eserinin konu tertibi ve sistematüğını de belirlemiştir. İbnü'l-Hâcib usul ilminin gaye ve fâidesini, “Allah Teâlâ'nın hükümlerini bilmek” şeklinde tespit etmiş ve bununla da usulün fikhî hükümler elde etme işlevine vurgu yapmıştır.

İslâmî ilimlerin hemen hepsinde çeşitli dönemlerde yoğun ilgi görmüş, çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından bir gelenek oluşturmuş kitaplar vardır. Fıkıh usulünde niçin *el-Muhtasar*'ın seçildiği ve uzun tarih boyunca niçin bunda ısrar edildiği, bu esere hangi saiklerle bu kadar çok şerh yazıldığı sorularına cevap bulabilmek için ağırlıklı olarak şârihlerin bu eseri şerh gerekçelerine açık olarak değindikleri eserlerinin mukaddime bölümleri, özelde ise sebab-i te'lîf kısımları incelenmiştir. Burada öncelikle vurgulanması gereken bir husus, farklı ilim dallarında ya da aynı ilim dalı içinde yazılan şerhlerde olduğu gibi İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan şerhlerin de dönemin ilim anlayışı ve içinde üretildiği eğitim sistemiyle doğrudan bir alakası bulunmaktadır. Fıkıh usulünde bir yazım tarzı olarak şerhlerin ortaya çıkışı IV. (X.) asrın ilk yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış, özellikle VI. (XII.) yüzyılın sonu ve VII. (XIV.) yüzyılla birlikte usul şerhleri hızlı bir artış göstermiş, VII. (XIII.) asırda kaleme alınan şerh sayısı neredeyse o döneme kadar yazılmış olan şerhlerin birkaç katına ulaşmıştır. Şerh yazımının dönemin telif faaliyeti içinde ana kütleyi teşkil ettiği bu dönemde, özellikle VIII (XIV) ve IX. (XV.) asırlar usul şerhlerinin nicelik bakımından en üst seviyeye ulaştığı bir zaman dilimidir. Bununla birlikte fıkıh usulü ilmi açısından şerh yazıcılığının zirve noktasına ulaşması, şerhlerin sayısında en fazla artışın görüldüğü bilhassa VIII. (XIV.) asırda olmuştur. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan şerhlerin telif sürecine bakıldığında ise VII. (XIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya

çıkmaya başlayan bu literatürün, kısa süre içerisinde iyice yaygınlık kazandığı ve VII-IX. (XIII-XV.) yüzyıllarda fıkıh usulünde hâkim şerh geleneği durumuna geldiği görülür. Bilhassa VIII. (XIV.) yüzyılda *el-Muhtasar* şerhleri nicelik bakımından zirveye ulaşmıştır. Görüldüğü üzere VIII. (XIV.) asır hem *el-Muhtasar* hem de fıkıh usulü ilmi açısından şerh yazıcılığının zirve dönemidir. IX. (XV.) yüzyıldan sonra ise *el-Muhtasar* üzerine yazılan şerhlerin sayısında bir azalma olmuş ve şerhler yerini hâşiyelere bırakmıştır. Müstakil telif eserler yazılmış olmakla birlikte diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıh usulü alanında da bu yüzyılların hâkim özelliği, bir yazım tekniği olarak daha ziyade şerh-hâşîye tarzı eserlerin yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla *el-Muhtasar* şerhlerinin telif edildiği dönemlerde şerh yazmanın yaygın bir telif türü ya da temel telif tarzlarından biri olması hasebiyle bazı müellifler bu geleneği sürdürmeyi tercih etmiş, süregelen bir geleneğin parçası olarak bu yazım tekniğinde kendi eserlerini üretmişlerdir.

Şerh ve hâşiyeler söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken bir başka husus, medreselerin kurulması ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde hızla yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan kurumlaşmanın eğitime ve ilmî hayatın genel işleyişine yansımalarıdır. Şerh ve hâşiyeler ile medreseler ve bu kurumlarda yerleşik olan hoca-metin-talebe olmazsa olmaz ilişkisi üzerine kurulu eğitim-öğretim tarzı, ilim anlayışı ve tedris üslubu arasında zaruri olmasa bile yakın bir ilişki olduğu çok açıktır. Şerhler, genellikle muhtasar ve müfid talimî metinler üzerine yapılan ve bunlardaki kapalı ve anlaşılmayan ifadeleri açıklayan, eksik bırakılan hususları tamamlayan, hatalara işaret eden, örnekleri çoğaltan, görüşleri tenkit ve tadil eden, itiraz ve eleştiriler getiren çalışmalardır. Fıkıh usulünde de şerh türü çalışmaların çoğunlukla ders kitabı olarak okutulan muhtasar metinler üzerinde yoğunlaştığı görülür. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerine bu kadar çok şerh çalışması yapılmasının en başta gelen sebeplerinden biri, eserin tedrise pek elverişli bulunması, yaygın bir şekilde medreselerde okutulmasıdır. Şerhlerin telif sebeplerinde öne çıkan pek çok husus doğrudan bununla alakalıdır. Nitekim bazı şerhlerin ders notlarının düzenlenmesi sonucu oluştuğu görülür.

el-Muhtasar'ın ders kitabı olarak okutulmasını ve buna bağlı olarak üzerine çokça şerh yazılmasını sağlayan bazı hususiyetlerine temas etmek gerekir. Çünkü üzerine şerh yazılan metnin özellikleri ve muhtevası da şerhlerin telifini intaç eden temel sebeplerdendir. Burada ilk önce vurgulanması gereken bir husus, İbnü'l-Hâcib'in bu eserini klasik metinler olarak muhtasarların İslâm ilimler tarihinde rağbet gördüğü ve usul eğitiminin merkezî metinleri haline geldiği bir dönemde yazmış olmasıdır. İbnü'l-Hâcib, kendi muhtasar yazımının gerekçesini uzun eserlere daha az himmet gösterilmesine ve bu tür eserlere olan ihtiyaca bağlar ve insanların ilgilerini karşılayacak bir eser telif etmeyi hedefler. Çünkü yaşadığı döneme gelindiğinde birisi çağdaşı Âmidî, diğeri ondan çeyrek asır önce vefat etmiş olan Fahreddin er-Râzî tarafından yakın zamanda bu alanda hacimli eserler zaten telif edilmişti. Fakat oldukça tafsilatlı ve uzun bir metin olmaları sebebiyle bunlar, İbnü'l-Hâcib'in de içinde yaşadığı Eyyûbîler ve sonrasında Memlûkler döneminde Şam-Kahire havzasında iyice yaygınlaşan medreselerin ağırlıklı olarak muhtasar metinlerin hıfzedilmesi

ve okutulmasına dayanan eğitim sistemine pek elverişli olmamıştır. Dolayısıyla dönemin eğitim anlayışına uygun, artık iyice yerleşmiş olan medreselerde de takip edilecek, ilim ehlinin okuyup inceleyeceği, öğrencilerin meseleleri kavramasını sağlayan ders kitapları hüviyetinde muhtasar eserler yazılması ihtiyacı bulunmaktaydı. İşte *el-Muhtasar*'ın telifinden itibaren medreselerde takip edilen temel usul eserlerinden biri haline gelmesi ve gerek İlhanlı hâkimiyetindeki İran-İrak ve Anadolu'da gerek Memlûkler hâkimiyetindeki Mısır-Bilâdüşşam'da, gerekse de özellikle İcî şerhiyle birlikte Osmanlı'da ilgi odağı olmayı sürdürerek bu konumunu uzun süre muhafaza etmiş olması, içinde üretildiği “çevre”de ve ileride ortaya çıkacak yeni kültürel durumlarda kendisinden beklenen görevi tam olarak yerine getirecek bir metin olmasından kaynaklanmıştır.

Şârihlerin eserlerinin mukaddime kısımlarında *el-Muhtasar*'ın usul eserleri arasında seçkin bir yere sahip olmasını, çokça rağbet görüp kısa sürede şöhrete ulaşmasını ve yaygın biçimde okunmasını sağlayan bazı üslup ve kompozisyon özelliklerine ve muhtevasının zenginliğine dikkat çektikleri görülür. Bunlardan ilki, eserin küçük hacimli, eserin kısa ve öz ibarelerle yazılmış olması, konuların gayet veciz bir üslupla ele alınmasıdır. Eserde kelimelerin titizlikle seçilmesi, gereksiz fazlalıklardan ayıklanmış ve usul konularında “özün özü”nü ortaya koymuş olması, ayrıca dil alanında derinlikli bir birikime sahip olan ve Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti bulunan müellifin ihtisar kabiliyeti bu esere diğer usul eserleri arasında seçkin bir yer kazandırmıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı, özlü bir metin olduğu için tek başına kolay anlaşılabilir bir eser değildir. Zira metnin ibaresi, zaten muhtasar olan kendi eseri *Münteha's-sûl*'ü daha da ihtisar ederek oluşturduğu bir eser olması hasebiyle oldukça muhtasar ve mücezdır. Dolayısıyla ibarelerinde kapalılık olması ve muğlaklık olması, onda girift ifadeler ve ince manalar ve müşkül yerler bulunması, onun zor anlaşılır olmasına sebebiyet vermiştir. Eser son derece veciz bir üslûpla kaleme alınmış olmasından dolayı lafızları bilmecelere benzetilmiş, ibarelerindeki zorlukları giderecek ve anlamları üzerindeki örtüyü kaldıracak şerhlere ihtiyaç olduğu sıklıkla dile getirilmiştir.

Eser hacminin küçüklüğüne rağmen zengin bir muhtevaya ve sistematik bir tertibe sahip olması, kendisine kadarki neredeyse bütün usul konularını kapsaması, faydalı bilgiler ihtiva etmesi, mâkul ve menkulü muhtevi olması ve görüşlerin delillerine önem verilmesi bakımından önem taşır. Eserin muhtevasının zenginliği, aynı zamanda onun büyük ilgi görmesinin ve çoğu şârihin şerh için bu eseri seçmesinin temel sebeplerinden biri olmuştur. Muhtevasının zenginliği yanında bu eserin önemini arttıran asıl nokta, onun kendi çağında içerik bakımından temsil ettiği yerle ilgilidir. *el-Muhtasar*, fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devri diye adlandırılan zaman diliminin bir ürünüdür. Bu devrin ayırıcı özelliklerinden biri olarak İslamî ilimlerde fıkıh usulü de dahil nazarî alanlar için “ortak bir ilim dili”nin belirleyici oluşudur. İbnü'l-Hâcib'in usul eseri ve konuları işlemede benimsediği üslubu, müteahhirîn dönemi felsefe-mantık dili üzerine kurulu fıkıh usulü yazım tarzının genel özelliklerini taşır. Eserde yeni meseleler ortaya koymaktan ziyade mevcut usul meselelerini kendi döneminde artık yerleşmiş olan metafizik-mantık dili içinde sunar. İbnü'l-Hâcib,

bir yandan Gazzâlî'nin yaptığı gibi eserinde mantık ilmine dair bir özete yer vermiş, bir yandan da Râzî, Âmidî gibi mantığı bu ilmin anlatım dili, ifade biçimi haline getiren süreci devam ettirmiştir. Bu bakımdan bütün esere nüfuz eden bir mantık terminolojisi ve mantık esaslı delillendirme söz konusudur. İbnü'l-Hâcib eserinde mantık dilini kullanmasına ek olarak, meseleleri münazara üslûbu içinde işlemiş, cedel ilmindeki tartışma formunu ve terimlerini delilleri incelerken çokça kullanmıştır. Bizce *el-Muhtasar*'ın ulemanın özel ilgisine mazhar olmasının ve bundan dolayı bu eser üzerinde çok sayıda şerhin telif edilmesinin gerisinde duran başlıca sebeplerinden biri de budur. Nitekim Ziyâeddin et-Tûsî ve Mesîlî gibi şârihler de *el-Muhtasar*'a yönelik ilginin temel sebeplerinden biri olarak, bu eserin şer'î delillerden şer'î fer'î hükümlerin istinbat edilmesini sağlayan kaideler ilmi demek olan fıkıh usulünün yanı sıra, riayet edildiği takdirde zihni hataya düşmekten koruyan ve sahih delili sakım olanından, düşüncenin doğrusunu hatalı olanından ayırt etmeyi sağlayan mantığı ve ayrıca gerçeği ortaya çıkarmak ve batılı geçersiz kılmak için yapılan ilmî münakaşa ve münâzaranın kanunu demek olan cedeli muhtevî olmasını gösterirler. Dolayısıyla İbnü'l-Hâcib'in usul konularını işlemede benimsediği üslûbunun, mantık ve cedeli birinci derecede önemsemesinin ve eserin felsefe-mantık dili üzerine kurulu usul yazımının genel özelliklerini taşımasının onun çokça şerhedilmesinde belirleyici ve etkili bir rolü vardır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Celâleddin, *el-Kadî Nâsirüddîn el-Beyzâvî ve eseruhû fî usûli'l-fikh*, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-câmîî, 1401/1981.
- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabiyye, 1997/1417.
- Abdülaziz el-Buhârî, *et-Tahkîk*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 513.
- Abdüllatîf, Şerefeddin Muhammed, *Îzâhu'l-keîlâm fîmâ cerâ li'l-'İzz b. 'Abdüsselâm fî mes'eleti'l-keîlâm*, Kahire: Dârü'l-envâr, 1951/1370.
- Abdünnâfi İffet Efendi, *Tercüme-i Burhân-ı Gelenbevî: Burhân-ı Gelenbevî Tercüme ve Şerhi*, haz. İbrahim Çapak, Mesud Ögmen, Abdullah Demir, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ahmed Hamdi Şirvani, "Mukaddime-i İlmi Cedel", *Levâmi'u'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik Mecâmi'u'l-Hakâik Tercümesi* içinde, haz. Hüseyin Örs – Seher Erdem Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 361-396.
- Ahmet Akgündüz, "Gazzî, Ahmed b. Abdullah", *DİA*, 1996, XIII, 536.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halîl b. Keykeldî, *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktazi'l-fesâd*, nşr. İbrahim Muhammed Selkînî, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1402/1982.
- Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*, Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: 1986.
- Alemdar, Yusuf, "Yaşadığı ve Yetiştigi Çevreyi Yansıtan Bir Âlim Portresi: Ekmeliüddîn Bâbertî", *Ekmeliüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda: I. Ekmeliüddîn Bâbertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*, ed. Sedat Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniv. Yayınları, s. 61-73.
- Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Ali, Bessâm, *el-Fikrû'l-usûlî 'inde İbni'l-Hâcib*, basılmamış yüksek lisans tezi, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1405.
- Ali, Sayyid Rızwan, *İzz al-Din al-Sulami His Life and Works*, İslamabad: Islamic Research Institute, ts.
- Altaş, Eşref, "Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî", *İsfahânî, Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecdî'l-akâid - Hâşiyetü't-Tecdîd - Cürçânî'nin minhüvâtı ve başka haşiye notlarıyla birlikte* içinde, thk. Eşref Altaş vd., I-III, İstanbul: TDV Yayınları, İSAM Yayınları, 2020, I, 27-34.
- Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-i Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 153-212.
- Altıkulaç, Tayyar, "Ebû'l-Yümn el-Kindî", *DİA*, 1994, X, 351-352.
- Altıkulaç, "Alemüddin Sehâvî", 2009, *DİA*, XXXVI, 311-313.
- Altıkulaç, "Sefâkusî", *DİA*, 2009, XXXVI, s. 287-288.
- Altıkulaç, "Zehebî", *DİA*, 2013, XXXIV, 180-188.

- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afîfî I-IV, Riyad: Dârü's-süme'î, 1423/2003; a.e., thk. Abdullah b. Ali Şehrânî v.dğr., I-IV, 1433/2012.
- Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire, 1391/1971.
- Âmidî, *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003; a.e., thk. Yahyâ Sâlih Muhammed et-Tâ'î, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018/1439.
- Apaydın, H. Yunus, "Hezl", *DİA*, 1998, XVII, 306-307.
- Apaydın, "Te'vil (Fıkıh)", *DİA*, 2012, XXXXI, 28-31.
- Apaydın, "Sihhat", *DİA*, 2009, XXXVII, 110-111.
- Arberry, Arthur J., *The Chester Beatty Library a Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin: Hodges, 1962.
- Arıcı, Mustakim, "VII. / XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37.
- Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî," *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, c. 6, s. 961-974.
- Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 23-103.
- Arıcı, "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasîği Olarak Hikmetü'l-Ayn ve Etkileri," *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. 2017, s. 332-349.
- Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 167-202.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Atvel, İsmâüddin İsferyânî, *Şerhu't-Telhîs*, nşr. Abdülhamîd Hindavî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Ay, Mahmut, "Envârü't-Tenzîl'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 355-441.
- Muhammed Ali Ayâş, *Nihâyetü maksadi'r-râgib şerhi Muhatasarı İbni'l-Hâcib li'l-İmâm el-Fakîh el-Usûlî Mahmûd b. Ali el-Konevî (H. 758) Dirâse ve Tahkik: [Nihâyetü maksadi'r-râgib şerhi Muhatasarı İbni'l-Hâcib]*, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-Cinan, Lübnan-Trablus, 2012/1433.
- Aydınlı, Abdullah, "İbn Nukta", *DİA*, 1999, XX, 232.
- Aynî, Bedreddin, *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1982.
- Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA*, 1991, IV, 377-378.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye, Trablus: el-Münşeatü'l-Âmmeli'n-Neşr, 1392/1983.

- Bâbertî, *et-Takrîr li-Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdüsselam Subhî Hâmid, I-VIII, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bâbertî, *el-Înâye şerhü'l-Hidâye*, thk. Amr b. Mahrûs, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VI, 2007.
- Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-Âydî, Hamza Bekrî, Amman: Dârü'l-Feth, 2009/1430.
- Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî ve Terhîb b. Rebî'ân ed-Devserî, I-II, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426.
- Bâbertî, a.e., Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 502; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1365; aynı ktp., Carullah, nr. 525.
- Bâbertî, *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 612.
- Bâbertî, a.e., Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 652.
- Bâbertî, *Şerhu Telhîsi'l-Câmi 'i'l-kebîr*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 964.
- Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2160.
- Baga, “Nizâmeddin en-Nisâbü'rî”, *Temel İslam Ansiklopedisi (TİA)*, İstanbul: 2019, VI, 387-389.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I-II, İstanbul 1951-1955.
- Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn*, Beyrut, Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Bahrülulûm el-Leknevî, Abdulalî Muhammed b. Nizâmiddin, el- Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-subût*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002/1423.
- Bakar, Osman, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, nşr. Abdülhamîd b. Ali b. Zeyd, I-III, Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Bâr, Hasan b. Ali b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib te'lîfû'l-Allame Ebi'l-Bekâ Tâceddin Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî (734-805) min evveli'l-(kıyas) ilâ nihâyeti (şürûti'l-fer') - tahkîk ve dirâse-*, yüksek lisans tezi, Mekke, Câmîatü Ümmü'l-kurâ, 2009/1430.
- Bardakoğlu, Alî “İstishâb”, *DİA*, 2001, XXIII, 376-381.
- Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Başoğlu, “Müteahhir Dönem Fıkıh Usulünde Adudüddin el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı”, ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* içinde, İSAM Yayınları, 2017, s. 429-476.
- Başoğlu, “Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü”, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review*, 12/1 (Mart 2022), s. 55-92.
- Behrens-Abouseif, Doris, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517) Scribes, Libraries and Market*, BRILL, 2018.
- Bekar, M. Serdar, “el-Melikü'l-Kâmil, Muhammed”, *DİA*, 2004, XXIX, 68-70.
- Belevî, Hâlid b. Îsâ, *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti 'ulemâ'i'l-meşrik*, nşr. Hasan es-Sâih, Rabat: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, ts.

- Berkey, Jonathan P., *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Beyler, Muhammet, "Ekmeleddin Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11 (2016) s. 166-199.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm*, nşr. Hasan b. Abdurrahman el-Hüseyin, I-III, Küveyt: Dârü'z-Ziyâ', 1436/2015.
- Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Beyrut: Dârü'l-beşâ'iri'l-islâmiyye, 2008.
- Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. M. Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1998.
- Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. Mustafa Şeyh Mustafa, Dimaşk, Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Beyzâvî, *Nizâmü't-tevârîh*, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis, Tahran: Bünyâd-ı Mevkûfât-ı Mahmûd Afşâr, 1382.
- Bilin, Abdullah, *Çârperdi Bibliyografisi*, Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Bozkurt, "Müderriş", *DİA*, 2020, XXXI, 465-467.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, 2003, XXVIII, 323-327.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden: Brill, 1943-1949.
- Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (Suppl.)*, I-III, Leiden: Brill, 1937-1942.
- Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, trc. Es-Seyyid Ya'kûb Bekir – Ramazan Abdüttevâb, 3. bs., Kaire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library*, bs. 2., Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1994, XIX, s. 47.
- Chamberlain, Michael, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Cündî, Halîl b. İshâk, *et-Tavzîh fî şerhi el-Muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb, I-IX, Kahire: Merkezü Necîbeveyh, 1429/2008.
- Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr fî haddi'l-evzâr an züvvâri'l-mezâr*, nşr. Mîrzâ Muhammed Kazvînî – Abbas İkbâl Âştîyânî, Tahran: İntişârât-ı Novîd, 1344 hş.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib (İcî şerhi ve hâşiyelerle birlikte)*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.

- Cürcânî, *Hâşiyet-i kadîme alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471/13.
- Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid eş-Şerîf alâ Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı bîdâr, 2. bs., 1426/2006.
- Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983/1403.
- Cürcânî, *et-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Meâlî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997/1418.
- Çağrı, Mustafa, "Hasan b. Şerefşâh." *DİA*, XVI, 1997, 353-354.
- Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, 2009, XXXXVII, 362-364.
- Çârperdî, Fahrüddin Ahmed b. el-Hasen, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Riyad: Dârü'l-Mî'râc ed-devliyye, 1418/1998.
- Çârperdî, *Fevâid alâ Muhtasari İbnü'l-Hâcib fî'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1351/1.
- Çârperdî, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Nebîl Ebû Amşe, Ebû Dabî: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, 2014.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Sahnûn", *DİA*, 2008, XXXV, 534-538.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat – Şerefeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.
- Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût – Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-V, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi, En Doğru Olan Tercih Konusunda Hak Ölçü)*, Türkçeleştirenler: Orhan Şaik Gökyay - Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Çelik, İ. Rabbani, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 38 (2017), s. 7-43.
- Cenâbî, Târik Abdüavn, *İbnü'l-Hâcib en-nahvî: Âsâruhû ve mezhebüh*, Bağdat, 1972.
- Çetin, Abdurrahman, "Şâtîbî, Kâsım b. Fîrruh", *DİA*, 2010, XXXVIII, 376-377.
- Çöğenli, M. Sadi, "Bâbertî ve "en-Nüketü'z-Zerife fî Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife" Adındaki Risalesi", *Ekmeliüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddîn Bâbertî Sempozyumu*, ed: Selçuk Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 281-302.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullah, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-usûlî*, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 32.
- Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, 1996, XXIV, 539-540.
- Doğruyol, Feyza, *Hille Medresesinin Şîi-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkak el-Hillî Örneği*, doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2021.

- Duhmîsî, Abdulfettah Ahmed Kutb, *et-Tahkîkû 'l-me'mûl li-minhâci 'l-usûl ale 'l-Minhâc li 'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2001/1422.
- Düzenli, Pehlül, “Osmanlı Fetvâ Kaynaklarının Oluşumunda Bâbertî'nin Yeri ve Önemi”, *Ekmeliüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda: I. Ekmeliüddîn Bâbertî Sempozyumu* (28-30 Mayıs 2010), ed. Sedat Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniv. Yayınları, s. 451-462.
- Ebû Ali, Zeynep Ahmed Ali, “el-Hânkah eş-Şeyhûniyye (756-923/1355-1517)” *Mecelletü Kıtâ 'i 'd-Dirâsâtî 'l-İnsâniyye*, 24/1 (2019), s. 287-376.
- Ebû Cabir, Me'mûn Muhammed, *el-Medresetü 'l-usûliyye el-câmi'a*, doktora tezi, Amman, el-Câmiatü 'l-Ürdüniyye, 2006.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *Kitâbü 'r-Ravzateyn fî ahhâri 'd-devleteyn en-Nûriyye ve 's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, I-V, Beyrut 1418/1997.
- Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale 'r-Ravzateyn (Terâcimü ricâli 'l-karneyni 's-sâdis ve 's-sâbi')*, nşr. Seyyit İzzet Attâr el-Hüseynî, Beyrut: Dârü 'l-cîl, 1947.
- Ebû 'l-Fidâ, İmâdüddin İsmâil b. Ali, *Kitâbü 'l-Muhtasar fî ahhâri 'l-beşer*, I-V, Kahire 1325.
- Ebyârî, Ali b. İsmail es-Senhâcî, *et-Tahkîk ve 'l-beyân fî şerhi 'l-Burhân fî usûli 'l-fikh*, thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, I-IV, Kuveyt: Dârü 'z-ziyâ, 2013.
- el-Fihrisü 'ş-şâmil li 't-türâsi 'l-Arabiyyi 'l-İslâmiyyi 'l-mahtût: el-Fıkhu ve usûluh*, VII, Amman: Müessesetü Âli 'l-beyt li-l-fikri 'l-islâmî, 1423/2002.
- Emevî, Muhammed b. Abdüsselâm, *et-Ta 'rif bi 'r-ricâli 'l-mezkûrîn fî Câmi 'i 'l-ümmehât li 'bni 'l-Hâcib*, thk. Hamza Ebû Fâris - Muhammed Ebû 'l-Ecfân, Trablus: Dârü 'l-hikme, 1994.
- Erdemci, Cemalettin, “Âmidî'de Haberin Epistemolojik Değeri”, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 193-209.
- Ertuğrul, Ali, “Bir Tarihçi Olarak Kâdî Beyzâvî ve Nizâmü 't-tevârîh Adlı Eseri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. M. Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 521-579.
- Ertuğrul, Resul, *Kutbuddin eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Esen, Bilal, *Haneî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: TDV, 2012.
- Ess, Josef van, “Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie”, *Die Welt des Orients*, 9 (1978), s. 255-283.
- Fârisî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Dâvud b. Süleyman, *Kitâbü 't-Temhîdât*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1470/3.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, IV/1 (2017), 1-68.
- Fazlıoğlu, *Soruların Peşinde*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.
- Fazlullâh, Reşîdüddin, *Beyânü 'l-Hakâik Hakikatlerin Beyânı*, haz. Judith Pfeiffer, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Fihrisu Hizâneti 'l-Teymûriyye*, Kahire: Dârü 'l-kütübi 'l-Mısriyye, 1950/1369.
- Fihrisü 'l-kütübi 'l-Arabiyyeti 'l-mevcûde bi-Dâri 'l-kütübi 'l-Mısriyye*, Kahire, 1345/1926.

- Fleisch, H., "İbn al-Hadjib", *El²* (İng.), III, 804-805.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, I-IV, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-tıbaa ve'n-neşr, ts.
- Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk 1980.
- Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm İlmin Ölçüsü*, çev. Ali Durusoy – Hasan Hacak, İstanbul: TYEKB, 2013.
- Görgün, Tahsin "İcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman", ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* içinde, İSAM Yayınları, 2017, s. 21-76.
- Güleç, Hasan, "İbrâhim b. Abdurrahman Fezârî", DİA, XII, 539-540.
- Habcer Abdullah b. Hasan, *Muhtasaru'n-Nukûd ve'r-rudûd li-Ebi'l-Feth Nasrullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tüsterî el-Bağdâdî* (ö. 812) ve'bnihi Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî el-Bağdâdî (ö. 844) dirâse ve tahkik, I-II, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1433/2012.
- Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemü şâmilî'l-esmâş'k-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şürûhihâ*, I-III, Ebûzabî: el-Mecmau's-sekâfî, 1425/2004.
- Hacak, Hasan – Çelik, İ. Rabbani, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi" *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. M. Arıcı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 213-354.
- Hafâcî, Şehâbeddin, *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemma İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Hâfız Halil, *Şeyh Bedreddin Menâkıbnâmesi*, trc. Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınları, 2015.
- Hallaq, "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünnî Hukuk Teorisinde İfta' ve İctihad", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, çev. Şükrü Selim Has, sy. 13 (2002), s. 357-369.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, 1997.
- Hamevî, İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûrî: Telhîsü'l-Keşf ve'l-beyân fi havâdisi'z-zamân*, nşr. Ebü'l-İd Dûdû, Dimaşk: 1401/1981.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hândmîr, Gıyâseddin, *Târîhu Habîbi's-siyer fi ahhâri efrâdi beşer*, nşr. Celâleddin Humâî, Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyam, 1983/1362.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmailiyyan, I-VIII, Kum 1971.
- Hasenât, Ahmed İbrâhim, *Menhecü'l-İmâm Tâceddin es-Sübkî fi usûli'l-fikh*, yüksek lisans tezi, Amman, el-Câmîatü'l-Ürdüniyye, 2002.
- Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000.

- Herevî, Hasan, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib* (İcî şerhi v.dğr. hâşiyelerle birlikte), nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Heytemî, İbn Hacer, *Sebetü'l-İmâm Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî eş-Şâfiî min tasnîfihî*, thk. Emced Reşîd, Amman: Dârü'l-feth, 2014/1435.
- Hınn, Mustafa Saîd, *Dirâse târihiyye li'l-fikh ve usûlihi ve'l-itticâhât elletî zaharat fihimâ*, Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984.
- Hillenbrand, Carole, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nureddin Elhüseyni, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Hillî, Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar, *Gâyetü'l-vusûl ve izâhu's-sübûl fî şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl ve'l-emel*, thk. A. Merdânî Pur, I-II, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1430/2009.
- Hillî, "el-İcâzetü'l-kebîre el-ma'rûfe mine'l-Allâme li-Benî Zehra el-Halebî (Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahhârî'l-e'immeti'l-ethâr* içinde), Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983/1403, CIV, 60-137.
- Hillî, *İzâhu'l-iştibâh fî esmâi'r-ruvât*, thk. Sâmir Kâzım Abdülhafâcî, Kum: 2004/1425.
- Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Alî el-Bakkâl, Kum: Mektebü'l-i'lâmi'l-islâmî, 1984/1404.
- Hillî, *Minâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Kum 1416.
- Hillî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdırî, Kum, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1425.
- Hillî, *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, bs. 2., Necef: Neşrü'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1381/1961.
- Hillî, Takiyyüddin Hasan b. Ali İbn Dâvûd, *Kitâbü'r-ricâl*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrilulûm, Necef: Menşûrâtü'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1972/1392.
- Hillî, *Tehzîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Radavî el-Keşmîrî, London: Müessesetü'l-İmâm Alî, 2001/1421.
- Hillî, *The Foundations of Jurisprudence: an introduction to Imâmî Shî'î Legal Theory*, ed. and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi, Leiden: Brill, 2016.
- Hitti, Philip K., v.dğr., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton: Princeton University Press, 1938, s.
- Hudârî, Muhammed b. Mustafa b. Hasan ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü'l-Hudârî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, I-II, Beyrut: Dârü'l-fikr, 2003.
- Hudârî, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Kahire: Dârü'l-hadîs, ts.
- Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, State University of New York Press 1977.
- Hüseynî, İzzeddin Ahmed b. Muhammed, *Sılatü't-tekmile li-Vefeyâti'n-nakle*, thk. Beşşâr Avvâr Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî 2007/1428.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin, *Resâilü fi't-tevhîd*, thk. İyâd Hâlid er-Tabbâ', Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1995.

- İbn Battûta, *İbn Battûtâ Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut, I-II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut: Dâru sâdır, 1964.
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965.
- İbn Ebü'l-İzz el-Hanefî, *el-İttiba'*, thk. Muhammed Ataulah Hanif - Asım b. Abdullah el-Karyutî, Amman: Âlemü'l-kütüb, 1405.
- İbn Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, I-III, Beyrut: Dârü sâdır, ts.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin İbrahim b. Ali, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, I-II, Kahire: Dârü'l-türâs, ts.
- İbnü'l-Firkâh, *Beyânu garazi'l-muhtâc ilâ kitâbi'l-Minhâc*, Dımaşk, Dârü'n-nevâdir, 2017/1438.
- İbn Gâzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Fihrisü İbn Gâzî*, nşr. Muhammed ez-Zâhî, Tunus 1984.
- İbn Habîb el-Halebî, Ebû Muhammed Bedrüddin el-Hasen b. Ömer, *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*, I-II, Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2014.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddin Ahmed b. Ali, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, I-VI, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972; a.e., Beyrut: Dârü'l-cîl, 1993/1414.
- İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfrehes = Tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâ'i'l-mensûre*, thk. Muhammed Şekûr Meyâdinî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr bi-enbâ'i'l-'umr*, nşr. Hasan Habeşî, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, 1969/1389.
- İbn Hâcer, *Lisânü'l-mîzân*, I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1390/1971.
- İbn Hacer, *Muvâfakatü'l-hubri'l-haber fî tahrîci ehâdisi'l-Muhtasar*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî - Subhî es-Sâmerrâî, I-II, Riyad 1414/1993.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I-II, 6. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, 1. bs., Dımaşk 1425/2004.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, I-III, Kahire: Dârü Nahda, 2014.
- İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn: Mukaddime Tercümesi*, trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib - Ahmed Cevdet Paşa, haz. Y. Yıldırım, S. Erdem, H. Özkan, C. Kaya, I-III, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü sâdır, 1990-1994.
- İbn Hatîb el-Cibrîn, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Emel binti Abdurrahman, I-II, Mekke: Dâru Taybeti'l-hadrâ, 2021/1443.
- İbn Hatîb el-Cibrîn, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Escorial Library, nr. 1043.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık Mantık ve Dinî İlimler*, çev. İbrahim Çapak – Yusuf Arıkaner, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

- İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Şerhu'l-Varakât*, nşr. Ömer Ganî Suûd el - Ânî, Ammân: Dâru Ammâr, 1422/2001.
- İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Teysîrü'l-vüsûl şerhi Minhâci'l-usûl mine'l-menkûl ve'l-ma'kûl*, nşr. Abdülfettâh Ahmed, Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tibâati ve'n-neşr, 2002.
- İbn Kadî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir Ahmed, *Târîhu İbn Kadî Şühbe*, thk. Adnan Dervîş, Dimaşk 1994.
- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, nşr. Hafız Abdulalim Han, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddin İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Dâru'l-fikr, 1407/1986; a.e., thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâru hicr li't-tibaa ve'n-neşr, Kahire, 1418/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr Abdülkerim b. Ali en-Nemle, I-III, Riyad: Dâru'l-âsime, 1998.
- İbn Kunfüz, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasan Vefeyât, nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1973.
- İbn Kunfüz, *Ünsü'l-fakîr ve izzü'l-hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî - Adolphe Faure, Rabat 1965.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Meryem, Muhammed b. Ahmed, *el-Bustân fî zikri'l-evliyâ' ve'l-'ulemâ' bi-Tilimsân*, . Cezair: el-Matbatû's-Se'âlebiyye, 1336/1908.
- İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, I-IV, Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1999.
- İbn Nâsirüddin, Muhammed b. Abdullah, *Tavzîhü'l-müştebih fî zabtı esmâ'i'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, nşr. M. Naîm Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993.
- İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* (el-Bahrâvî haşiyesi ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Reslân, Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Lüma'u'l-levâmi' fî tavzîhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Mürşid, Ammân: Dâru'l-feth, 2021/1442.
- İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya, I-II, Beyrut 1413/1992.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, I-VII, Kahire, 1984/1993.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf, *Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, I-XVI, Mısır: Dâru'l-kütüb, ts.

- İbn Vâsıl, Cemâleddin Muhammed b. Sâlim el-Mâzinî, *Müferricü'l-kürûb fî ahhâri benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin Şeyyâl, I-III, Kahire, 1953-60; nşr. Hasaneyn Muhammed Rebî', IV-V, Kahire, 1972-77.
- İbni Cübeyr, *Endülü's'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbnü'd-Demâmînî, Bedreddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Ta'likü'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Mufdi, 1983.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, I-III, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-mekâsîd*, ed. Januarius Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İbnü'l-Fuvâtî, Kemaleddin Abdürrezzak, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, haz. Muhammed el-Kâzım, I-VI, Tahran: Vizârat-i Ferheng ü İrşâd-ı İslâmî, 1416.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddin Osman b. Ömer, *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyil usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vüsûl*, Kahire 1326/1908.
- İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyil usûl ve'l-cedel*, nşr. Nezîr Hamâdû, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, Mektebetü'l-Büşrâ, 2011/1432.
- İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fî 'ilmi't-tasrîf ve'l-hatt*, nşr. Hasan Ahmed el-Osman eş-Şâfiyeci, 2. bs., Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1435/2014.
- İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, thk. Ebû Abdurrahmân el-Ahdarî, Beyrut: el-Yemâme, 1419/1998.
- İbnü'l-Hâcib, *el-Îzâh fî şerhi'l-Mufasssal*, nşr. İbrahim Muhammed Abdullah, Dımaşk: Dâru Sa'duddin, 1425/2005.
- İbnü'l-Hâcib, *Kitâbu Emâlî İbni'l-Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, I-II, Beyrut: Dâru'l-cîl - Amman Dâru Ammâr, 1409/1989.
- İbnü'l-Hâcib, *Şerhu'l-Vâfiye nazmü'l-Kâfiye*, thk. Mûsâ Binây el-Alîlî, Nefes 1400/1980.
- İbnü'l-İrâkî, Veliyyüddin Ahmed b. Abdurrahman, *Gayzü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, nşr. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut 1425/2004.
- İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fî haberi men gaber*, nşr. Sâlih Mehdî Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût – Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Beyrut: 1406-1416/1986-1995.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâleddin Ali b. Yusuf, *Târihü'l-hükemâ*, nşr. Julius Lippert, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1999.
- İbnü'l-Kirmânî, Takiyyüddîn Yahyâ, *Mecma'u'l-bahreyn ve cevâhirü'l-habreyn*, Topkapı, III. Ahmed, nr. 402/1.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütühî, *Muhtasaru't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan, Riyad: Dâru'l-erkâm, 1420/2000.

- İbnü's-Sabbâğ el-Mevsilî, Fethullah b. Muhammed b. Ahmed, *Ferîdetü't-te'lîf ve şerîdetü't-tasnîf min fethillahi'l-habîri'l-latîf*, thk. Yahya Ra'd Haydar, Beyrut: Dârü'l-Mukteseb, 2022/1442.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd, *Ravzü'l-menâzır fî 'ilmi'l-evâ'il ve'l-evâhir*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.
- İbnü't-Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed, *Şerhu'l-Meâlim fî usûli'l-fıkh*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütüb, 1419/1999.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah İzzüddin Muhammed b. İbrahim, *İsârü'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- İbrî, Burhâneddin Ubeydullah b. Muhammed, *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1215.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ el-usûlî* (Teftâzânî, Seyyid Şerîf, Hasan el-Herevî ve el-Cîzâvî hâşiyeleriyle birlikte), nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Princeton University Library, Garrett, nr. 808H.
- Îcî, *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 135.
- Îkî, Muhammed b. Ebû Bekir, *Mi'râcü'l-vüsûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl*, thk. Hânî b. Abdullah el-Cübeyr - Muhammed Garâmullah el-Fakîh, Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2016/1438.
- İltaş, Davud, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011.
- İnanır, Ahmet, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), s. 71-93.
- İnanır, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 1, sy. 2 (2013), s. 225-260.
- Îsâ, Hasnâvi "et-Tahkîk fî aslı Kitâb Münthe'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel li'bni'l-Hâcib (ö. 646)", *Mecelletü'l-istî'âb*, c. 4, sy. 02 (2022) s. 47-60.
- İsâmüddin İsfârâyînî, *Şerhu'r-Risâleti'l-'Adudiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4808.
- İsfahânî, Abdullah Efendi, *Riyazü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1401.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman, *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ, I-III, Cidde: ed-Dârü'l-medenî, 1406/1986.
- İsfâhânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid - Hâşiyetü't-Tecrîd - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka hâşîye notlarıyla birlikte*, thk. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- İsnevî, Ebû Muhammed, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yusuf Hût, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İzmîrî, Mevlânâ Mahmud, *Hâşîye ale'l-Mir'ât*, I-II, İstanbul 1309.

- İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, nşr. Sâmî ed-Dehhân, Dimaşk 1375/1956.
- Jackson, Sherman, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shibâb al-Dîn Al-Qarâfî*, Leiden: E. J. Brill, 1996
- Jean Richard, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Özge Özdemir, İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, II, İstanbul: İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kafes, Mahmut, "Ebû Hayyan el-Endelüsî", *DİA*, 1994, X, 152-153.
- Kandemir, M. Yaşar, "Fâtıma bint Sa'd el-Hayr", *DİA*, 1995, XII, 228.
- Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî", *DİA*, 1994, X, 269-270.
- Kannevcî, Ebû Tayyib Sıddîk b. Hasan, *Tahsilü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl Muhtasaru İrşâdi'l-fuhûl* (Âmidî'nin *Münteha's-sûl fî ilmi'l-usûl*'ü ile birlikte), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Kaplan, Hayri, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler*, Ankara: 2021.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbn Cübeyr", *DİA*, 1999, XIX, 400-402.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan, *Mu'cemü't-târihi't-türâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbuât = Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Mektebe Yayınları, t.s.
- Karâfî, ez-Zahîre, thk. Muhammed Haccî, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1994.
- Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, I-I-IX, Mekke -Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Karâfî, Şehâbeddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk* (İbnü'l-Şât'ın *İdrârü's-şürûk 'alâ envâ'i'l-furûk*'u ile birlikte), I-IV, nşr. Ömer Hasan el-Kıyyâm, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003/1426.
- Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî'htisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1424/2004.
- Karaman, Abdullah, "Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Usule Dair İki Eseri: et-Takrîr ve er-Rüdûd ve'n-nükûd", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda: I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*, ed. Sedat Coşkun, Bayburt: Bayburt Üniv. Yayınları, s. 239-254.
- Karnî, Abdurrahman b. Muhammed, *Dirâse ve Tahkîk Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib el-müsemmâ Hallu'l-'ukad ve'l-'ukal (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri mebahisi'n-nehy)*", I-II, doktora tezi, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1421/2000.
- Karnî, Avaz b. Muhammed, "*Kitâbu Kâşifi'r-rumûz ve muzhiri'l-künûz: Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib fî'l-usûl (min evveli'l-kitâb ilâ âhiri'n-nehy)*", yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1407/1986.
- Kassâs, Ca'fer b. Abdurrahmân b. Cemîl, "*Şerhu'l-Muhtasari'l-usûli li'bni'l-Hâcib: Tasnîfü'l-Allâme Alemüddîn Süleymân b. Ahmed el-Kureşî el-Esedî es-Sindî el-Mültânî el-Hanefî*

- ‘bâbü’l-ictihâd ve’t-taklîd’ - dirâse ve tahkîk-“, *Mecelletü Câmiati Ümmi’l-kurâ li-Ulûmi’ş-Şerîa ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, Mekke C. 2, sy, 79 (2019/1441), s. 603-762.
- Kassâs, “Şerhu Muhtasarı İbni’l-Hâcib fî Usûli’l-Fıkıh li’l-Allâme Alemüddin Süleymân b. Ahmed el-Kureşî el-Esedî es-Sindî el-Mültânî el-Hanefî: min evveli’l-kitâb ilâ mebâdii’l-kelâmiyye -dirâse ve tahkik-“, *Mecelletü Âdâbi’l-Ferâhîdî – Journal of Al-Farahidi’s- Arts*, c. 15, sy. 53 (Mart 2023), s. 385-413.
- Kaya, M. Cüneyd, “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindü’nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arkivi*, sy. 34 (2011), s. 21-79.
- Kaya, Eyyüp Said, “Şerh (Fıkıh)”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 560-564.
- Kayapınar, Hüseyin, “Kâriülhidâye”, *DİA*, 2001, XXIV, s. 495
- Kazvînî, İmâmüddin Ömer b. Abdurrahman, *Şerhu’l-Muhtasari İbni’l-Hâcib*, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 34.
- Kazvînî, Râdiyyüddin Muhammed, *Lisânü’l-havâs*, Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 11579.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, thk. Saffet Köse v.dğr., İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 2017/1438.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu’cemü’l-müellifin: Terâcümü musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*, I-XV, Beyrut: Mektebetü’l-müsennâ, ts.
- Keleş, Mahmut Recep, *Kutbüddin-i Şîrâzî, Selçuklu Dönemi Anadolu’da Bilimin Güneşi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Keleş, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311)’nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri*, yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi. 2008.
- Keleş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin Anadolu’daki Faaliyetleri ve Sadreddin el-Konevî ile İlişkisi”, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 7 (Eylül 2014), sy. XIX, s. 329-345.
- Kılıç, Hulusi, “İbnü’l-Hâcib”, *DİA*, 2000, XXI, 55-58.
- Kılıç, “el-Kâfiye”, *DİA*, 2001, XXIV, 153-154.
- Kılıç, “eş-Şâfiye”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 247-248.
- Kılıç, Muharrem, “Turtûşî”, *DİA*, 2012, XXXXI, 430-431
- Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yûsuf, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 491.
- Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 1735.
- Kirmânî, *en-Nukûd ve’r-rudûd*, (Muhammed Beşir Âdem, *Kitâbü’n-Nukûd ve’r-rudûd li-Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî eş-Şâfi – tahkik ve dirâse – min bidâyeti’l-kitâb ilâ nihâyeti’l-mebâdii’l-fikhiyye*, I-II, Medine, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1416).
- Kirmânî, *Şerhu’l-Ahlâki’l-Adudiyye*, trc. Mervenur Yılmaz, Ankara: Nobel Yayınları İLEM Kitaplığı, 2016.
- Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi’l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1684; nr. 1685.
- Kirmânî, *Enmûzecü’l-Keşşâf*, thk. Seyyid Muhammed Selâm, Kuveyt: Dâru’z-ziyâ, 2018.
- Koca, “Menârü’l-envâr”, *DİA*, 2004, XIX, 118-119.

- Koca, Ferhat *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Koca, Ferhat, “el-Muhtasar”, *DİA*, 2020, XXXI, 67-70.
- Koca, Muhammed Ali, “Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri”, *İsfâhânî, Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdî’l-akâid - Hâşiyetü’t-Tecrîd - Cürcânî’nin minhüvâtı ve başka haşîye notlarıyla birlikte içinde*, thk. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020, I, 35-96.
- Konevî, Ebü’s-Senâ Muhibbuddin Mahmûd b. Ali, Muhibbuddin el-Konevî, *Nihâyetü maksadi’r-râgib fî şerhi Muhatasari İbni’l-Hâcib*, I-II, Zâhiriyye Ktp., nr. 2828; nr. 2829.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, bs. 3., İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliyi Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), s. 1-44.
- Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *TALİD*, c. 14, sy. 27 (2016), s. 101-132.
- Köksal - Dönmez, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 2012, XXXXII, 201.
- Kuşçu, Ayşe Dudu, *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Kûteh, Adil b. Abdülkadir, *Me’âlimu menheci’l-bahsi’l-fikhî inde’l-İmâm İbn Dakîkû’l-îd min hilâli mukaddimeti kitâbihi Şerhu’l-Câmi’ beyne’l-ümmehât*, Beyrut: Merkezû Nemâ’ li’l-Buhûs ve’d-Dirâse, 2014,
- Kürd Ali, Muhammed, “Kutbüddîn eş-Şîrâzî”, *el-Muktebes*, 13 (1325/1907), s. 3-8.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü’l-Vefeyât ve’z-zeyli ‘aleyhâ*, nşr. İhsân Abbas, I-V, Beyrut 1973-1974.
- Lane, George, “Mongol News: The Akhbâr-i Moghulân dar Anbâneh Qutb by Qutb al-Dîn Mahmûd ibn Mas’ûd Shîrâzî”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 22/3-4, October 2012, s. 541-559.
- Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâ’idü’l-behiyye fî terâcimi’l-hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na’sânî, Kahire: Matbaatü’s-saâde, 1324.
- Maden, Şükrü, “Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-te’vîl Literatürü ve Lüteratür Değerlendirmesi”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî içinde*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 581-657.
- Mahallî, Celâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Bedrü’t-tâli’ fî halli Cem’i’l-cevâmi’*, I-II, Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005.
- Mahamid, Hatim, “Memlükler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çev. Harun Yılmaz, *MÜİFD*, 41 (2011/2), s. 253-274.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fî tabakâtî’l-Mâlikiye*, I-II, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003.
- Makdisi, George, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.
- Makdisî, İbn Sa’d, *Mu’cemü şüyûhi’t-Tâc es-Sübkî*, nşr. Hasan b. Muhammed Ayt Bel’îd, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1425/2004.

- Makkarî, Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelûsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâniddin İbni'l-Hatîb*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, 1388/1968.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997/1418.
- Matarî, Affüddin Abdullah b. Muhammed Abbâdî, *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ'i's-Şâfiyyîn* (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakatü'l-fukahâ'i's-Şâfiyyîn* içinde), nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühum M. Azeb, III, Kahire: 1413/1993.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî, Tunus: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 2001.
- Meclisî, Muhammed Bâkir, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahhâri'l-e'immeti'l-ethâr*, I-CX, Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1403/1983.
- Mehmed Emin Şirvânî, (*Haşîye*) *ala Ciheti'l-vahde*, İstanbul 1308.
- Melville, Charles, "From Adam to Abaq: Qadi Baidawi's Rearrangement of History", *Studia Iranica*, 30/1 (2001), s. 67-86.
- Merâgî, Abdullah Mustafa, *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, I-II, Beyrut 1394/1974.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *Tahrîrü'l-menkûl ve tehzîbü ilmi'l-usûl*, nşr. Abdullah Hâşim - Hişâm el-Arabî, Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-suuni'l-islâmiyye, 1434/2013.
- Merdâvî, *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr*, nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, I-VIII, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Mesîlî, Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Osman, *Gâyetü'l-husûl alâ meânî müntehe'l-vüsûl*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 129191.
- Meydan, Ahmet, "Kutbüddin-i Şîrâzî'nin *Miftâhu'l-Miftâh* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", doktora tezi, I-II, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Mezrû'î, Abdülâlî b. Ali, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib el-usûli te'lîfî'l-Allame Ebi'l-Bekâ Tâcüddin Behrâm b. Abdullah b. Abdülaziz ed-Demîrî: bâbü'l-icmâ -tahkîk ve dirâse-*, yüksek lisans tezi, Mekke Câmîatü Ümmü'l-kurâ, 2009/1430.
- Miknâsî, İbnü'l-Kâdî Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed, *Dürretü'l-hicâl fî esmâ'i'ricâl*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire: Dârü't-türâs, 1390/1970.
- Molla Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Kâfiye Şerhi el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, trc. A. Ercan Elbinsoy, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâyi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye şerhü'l-allâme Şemseddin el-Fenârî alâ metni İsâgûcî fî'l-mantık*, Amman: Dârü'l-Fâruk, 2019/1440.
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*, Dersâadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321.
- Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2012.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, 200, XXI, 156-157.
- Morrison, Robert, *Islam and Science: the Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi*, New York: Routledge, 2007.

- Morrison, *The Intellectual Development of Nizm al-Din al-Nisaburi (d. 1329 A.D.)*, PhD diss., Columbia University, 1998.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah el-Hamevî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, I-IV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mücârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Bernâmecü'l-Mücârî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1982.
- Müftizâde Mehmed Sâdık, *Hâşiye-i Tasavvurât*, İstanbul: Dersaadet (Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye) Matbaası, 1307.
- Münzirî, Zekiyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984/1405.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânusu'l-Basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-14.
- Nargül, Veysel ve Kıyasettin Koçoğlu, "Ekmeluddîn Bâbertî'nin 'Rükûdan Kalkarken Ellerin Kaldırılmasının Caiz Olmadığı Konusundaki Risalesi'nin Tahkik ve Tercümesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (2015/8), s. 1-17.
- Nâsır, Muâz b. İbrahim, *Ta'akkubâtü'l-Kâdî el-Beyzâvî fi kitâbihi Mirsâdi'l-ifhâm alâ İbni'l-Hâcib fi Muhtasari'l-Müntehâ*, yüksek lisans tezi, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 2019/1441.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Hesap Biliminde Kılavuz, eş-Şemsiyye fi'l-Hisâb*, haz. Elif Baga, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Nîsâbü'rî, *Şerhu Muhtasari Müntehâ*, Chester Beatty Library, nr. 3565.
- Nîsâbü'rî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, Chester Beatty Library, nr. 3565.
- Nîsâbü'rî, *Şerhu Tahrîri'l-Macestî (Ta'bîrî't-Tahrîri'l-Macestî)*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed, nr. 3330; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 800.
- Nîsâbü'rî, *Şerhu'n-Nizâm ale's-Şâfiye*, thk. Muhammed Zeki el-Ca'ferî, Kum, 1431.
- Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, İbrahim Şemseddin, I-II, Beyrut 1410/1990.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*, 2. bs., Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-sekâfiyye, 1400/1980.
- Orpilyan Serkiz -Seyyid Abdülzâde Mehmet Tâhir, *Mahzenü'l-ulûm*, İstanbul, A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308.
- Öğüt, Salim, "el-İhkâm", *DİA*, 2000, XXI, 534-535.
- Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I-VI, Beyrut, 1981-1984.
- Ömerî, Dayfullah b. Sâlih b. Avn, "el-Kısmu'd-dirâsi", Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Sâlih b. Avn el-Ömerî ve Terhîb b. Rebî'ân ed-Devserî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426, I, 13-71.
- Öz, Mustafa, "Hillî İbnü'l-Mutahhar", *DİA*, 1998, XVIII, 37-39.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, 1999, XX, 132-134.

- Özel, Ahmet, “Bâcî”, *DİA*, 1991, IV, 414-415.
- Özen, Şükür, “Teftâzânî”, *DİA*, 2011, XXXX, 299-308.
- Özen, “İbn Kunfûz”, *DİA*, 1999, XX, 143-144.
- Özer, Hasan, “Molla Hüsrev’in Fatih’e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30 (2017), s. 45-70.
- Özturan, Hümeýra, “Fârâbî’nin kayıp *Nikhomakhos Ahlâkı Şerhî*’nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlil”, *Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları*, sy. 28 (2015), s. 73-94.
- Özturan, Mehmet, “Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî’de Tartışma Mantığı”, ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî içinde*, İSAM Yayınları, 2017, s. 187-227.
- Parmaksızoğlu, İsmet, (ed.), *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu*, İstanbul: Bayezid Devlet Kütüphanesi: Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Târihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu‘tezilî Zemahşerî’ye Eş‘arî İbnü’l Müneyyir’in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Pourjavady, Reza - Schmidtke, Sabine, “Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) as a Teacher: an Analysis of his İjâzât (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî III),” *Journal Asiatique* sy. 297.1 (2009), s. 15-55.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1412/1992.
- Râzî, Fahreddin, *el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddin, *el-Kazâ’ ve’l-kader*, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d, Beyrut 1404/1984.
- Râzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed, *Tahrîrû’l-kavâidi’l-mantikiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyyeş-Şemsiyye* (Seyyid Şerif Cürcânî hâşiyesi ile birlikte), nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2. bs., 1426/2006.
- Râzî, Kutbüddin, *Tahrîrû’l-kavâidi’l-mantikiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-Şemsiyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2687/5.
- Reysûnî, Ahmed – Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 373-375.
- Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Sılatü’l-halef bi-mevsûli’s-selef*, thk. Muhammed Haccî, Beyrut: Dârü’l-garbi’l-islâmî, 1408/1988.
- Ruhûnî, Ebû Zekerîyya Yahyâ, *Tuhfetü’l-mes’ûl fî şerhi Muhtasari Münthehe’s-sûl*, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyin Şübeýlî, I-IV, Dubai: Dârü’l-buhûs li’d-dirâseti’l-İslâmiyye ve ihyâi’t-türâs, 2002/1422.

- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam The Comprehensive Authority of the Jurist in Imâmite Jurisprudence*, Oxford 1988.
- Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dârü'l-beşâri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1419/1998.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aynek, *A 'yânü'l-'asr ve a 'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-V, Dımaşk: Dârü'l-fikr - Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998/1418.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Saklan, Bilal, "Kelâbâzî, Mahmûd b. Ebû Bekir", *DİA*, 2002, XXV, 191-192.
- Sâlih, Muhammed Edip, Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-islâmî, I-II, el-Mektebü'l-İslâmî 1993.
- Sandıkçı, Kemal, "İbn Asâkir Ebû Muhammed", *DİA*, 1999, XIX, 320-321.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, III/1, New York 1975.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al- 'Allâma al-Hillî*, Berlin 1991.
- Schmidtke, "Al-Allâme al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Spektrum Iran*, vol. 7 iii (1994), pp. 10-35.
- Schmidtke, "Helli, Hasan b. Yusof b. Motahhar", in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, New York, 2004, XII, 164-169; <https://www.iranicaonline.org/articles/helli-hasan-b-yusof-b-motahhar> (2012).
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sekkâkî, Yusuf b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987/1407.
- Sellheim, Rudolf, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1976.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd 1382/1962.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Seyfeddin el-Ebherî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, nr. Süleymaniye Ktp. Laleli nr. 725.
- Sirâmî, Abdüllatif b. Suûd b. Abdullah, "Men lehû cuhdun mine'l-ulemâ alâ 'Muhtasari'l-Müntehâ' li'bni'l-Hâcib", *Mecelletü külliyyeti's-şerî'a ve'l-kânûn*, Câmiatü'l-Ezher, sy. 17 (1424-2004), s. 1167-1259; a.e., *Ebhâsü fi usûli'l-fikh* içinde, Riyad 1433, s. 493-556.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât – Ammâr Reyhâvî v.dğr., I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Risâleti'l-âlemiyye, 2013/1434.
- Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Dımaşk 1978.

- Stewart, Devin, “Memlûk Mısır’ı ve Suriye’inde Fıkıh Doktorası”, *İslam’ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim*, ed. Joseph E. Lowry v.dğr., çev. H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, s. 33-97.
- Suleiman, Farid, “A Note on al-Baydâwî’s Years of Birth and Death”, *Journal of Qur’anic Studies*, 22/2 (2020), s. 105-115.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Ref’u’l-hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-IV, Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1419/1999.
- Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ fî usûli’l-fıkh*, nşr. Abdülmün’im Halîl İbrahim, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2003.
- Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali M. İvaz, Beyrut 1991.
- Sübkî, *Makam ve Meselek Ahlakı, Mu’idü’n-ni’am*, haz. Harun Yılmaz - Muhammed Enes Midilli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sübkî, *Men’u’l-mevâni’ an Cem’i’l-cevâmi’*, nşr. Saîd b. Ali Muhammed el-Himyerî, Beyrut: 1420/1999.
- Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Hecr li’t-tibâa ve’n-neşr, 1413/1993.
- Sübkî, Takîyüddin – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbar Sagîrî, Dübey: Dârü’l-buhûs li’d-dirâseti’l-İslamiyye ve ihyâi’t-türâs, 1424/2004.
- Sühreverdî, Şihâbüddin Yahyâ b. Habeş, *Kitâbü’t-Telvîhât Hikmet Parıltıları*, çev. Ahmet Kâmil Cihan – Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî, *Kitâbü’l-Mukâvemât Felsefî İtirazlar*, haz. Ahmet Kâmil Cihan – Salih Yalçın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, I-II, Sayda: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.
- Süyûtî, *Lübbü’l-Lübâb fî tahrîri’l-ensâb*, Beyrut, Dârü Sâdır, ts.
- Şâfiî, Hasan, *el-Âmidî ve ârâ’uhul-keîlâmiyye*, Kahire: Dârü’s-selâm, 1998/1418.
- Şahin, Hanîfî, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, İstanbul: Ötüken, 2010.
- Şener, Mehmet, “Çârperdî”, *DİA*, 1993, VIII, 230-231.
- Şerbetçi, Azmi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, 2002, XXVI, 487-789.
- Şeşen, Ramazan, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Şeşen, “Eyyûbîler”, *DİA*, 1995, XII, s. 20-31.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî, *el-Bedrü’t-tâli’ bi-mehâsini men ba’d’l-karni’s-sâbi’*, I-II, Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.
- Şevkânî, *İrşâdû’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, nşr. Ebû Hafs Sâmi el-Eşerî, I-II, Riyad: Dârü’l-fadîle, 1421/2000.
- Şevki Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, Kahire 1968.
- Şik Ömer Şû, *Şerhu Muhtasari İbni’l-Hâcib el-müsemma “Belâğü’n-nühâ şerhi Muhtasari’l-Müntehâ” li’l-imâm el-Hasen b. Ahmed el-Celâl (min evveli mebhâsi’l-âmm ve’l-hâs ilâ âhiri’l-kitâb) dirâse ve tahkîk*, doktora tezi, Câmi’atü Ümmi’l-kurâ, 1425/2005.

- Sindî, Süleyman b. Ahmed, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Hudâbahş Ktp., nr. 1544, vr. 6b, 24b.
- Şimşek, Murat, “Bir Hanefî Klasığı: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *TALİD*, c. 12, sy. 23 (2014), s. 279-321.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecîd Türkî, I-II, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1408/1988.
- Şîrâzî, Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şâfiî, *Şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, thk. Abdüllatîf b. Suûd es-Sırâmî, I-V, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1433/2012.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 499.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 523.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 684; nr. 686.
- Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşraki Sühreverdî*, nşr. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkık, Tahran: Moessese-ye Motâleât-ı İslâmî Dâneşgâh-e Tahran - Dâneşgâh-e McGill, 2002/1380.
- Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li-ğurreti'd-Dibâc*, tsh. Seyyid Muhammed Meşkât, Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1986/1365.
- Şîrâzî, *Dürretü't-tâc li-ğurreti'd-Dibâc*, Râgıp Paşa Ktp., nr. 838.
- Şîrâzî, *Fe'altü felâ telüm*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3175/2.
- Şîrâzî, *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 109.
- Şîrâzî, *Kitâbü'l-fevâid fî Şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3399.
- Şîrâzî, *Kitâbü'l-fevâid fî Şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid*, Veliyüddin Efendi, nr. 3399.
- Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1833.
- Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4666.
- Şîrâzî, *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1349.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fî't-Tıb*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 968.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fî't-Tıb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 3649.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Kânûn fî't-Tıb*, Şehid Ali Paşa, nr. 2047.
- Şîrvânî, Sadreddinzade Mehmet Emin, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye Şîrvânî'nin Bilimler Tarihi*, çev. Ahmed Kâmil Cihan v.dğr., İstanbul: TYEKB, 2019.
- Şuşâvî, *Ref'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihâb*, thk. Ahmed b. Muhammed b. es-Serâc, Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 2004/1425.
- Şümeysânî, Hasan, *Medârisü Dimaşk fî'l-asri'l-Eyyûbî*, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1983.
- Şüşterî, Kadı Nûrullah el-Mar'aşî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, thk. Muhammed Şu'â'i Fâhir, Kum: Mektebetü'l-Hiydariyye, 1391/1433.
- Tabâtabâî, Abdülazîz Cevâd, *Mektebetü'l-Allâme el-Hillî*, Kum 1416/1995.
- Tahralı, Mustafa, “Rifâiyye”, *DİA*, 2008, XXXV, 99-103.

- Tahrânî, Âgâ Büzürg, *Zeylû Keşfi 'z-zünûn*, nşr. Muhammed Mehdî Hasan el-Mûsevî, Beyrût: Dârü ihyâ'î't-türâsî'l-arabî, 1387/2008.
- Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi 'ş-Şî'a*, I-XXV, Beyrut, 1403/1983.
- Taneri, Aydın, “Hâcib”, *DİA*, 1996, XIV, s. 508-511.
- Taşkın, Bilal – Efe, Muhammed Emin, “Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddîn el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, c. 12, sy 1 (Mart 2022), s. 93-106.
- Taşköprizâde, İsmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâdes-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985/1405.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *es-Se'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhira*, thk ve trc., Sami Turan Erel, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-'ulûm*, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, Dersââdet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddin, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, (Îcî şerhi ve Seyyid Şerîf, Hasan el-Herevî ve Muhammed Ebü'l-Fazl el-Varakî el-Cîzâvî hâşiyeleriyle birlikte), nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tavzîh*, nşr. M. Adnân Dervîş, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1419/1998.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998/1419.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996.
- Tinbuktî, Ahmed Bâbâ, *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc*, thk. Abdulhamid Abdullah, Libya-Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, “Sa'deddin Teftâzânî'nin Tehzîbu'l-Mantık isimli Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme”, *Divân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 32 (2012), s. 129-167.
- Tomar, “Şam”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 311-315.
- Tomar, Cengiz, “el-Melikü'n-Nâsır Davud”, *DİA*, 2004, XXIX, 76-77.
- Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, Transliteration and Facsimile. ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleische, I-II, Leiden: Brill, 2019.
- Tûfî, Necmeddin, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Adullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1987/1407.
- Tuncer, Orhan Cezmi, *Sivas Gök Medrese*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Turan, Abdülbaki, “İbn Mâlik et-Tâî”, *DİA*, 1999, XX, 169-171.
- Turgut, Ali, “Nizâmeddin en-Nisâbü'rî”, *DİA*, 2007, XXXIII, 181-182.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-İşârât* (İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve'tenbîhât* ı ile birlikte), I-II, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, t.s.

- Tûsî, Ziyâeddin Abdülaziz b. Muhammed, *Kâşifu'r-rumûz ve muzhiru'l-künûz*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 501.
- Tücîbî, Kasım b. Yûsuf b. Muhammed es-Sebtî, *Bernâmecü't-Tücîbî*, nşr. Abdülhafîz Mansûr, Libya - Tunus: Dârü'l-arabiyye li'l-kitâb, 1981.
- Tücîbî, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-igtirâb*, thk. Abdülhafîz Mansûr, Tunus: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, (t.y.).
- Türker, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 11-61.
- Tüsterî, Ebû Abdullah Bedreddin b. Es'ad b. Muhammed, *Mecma'u'd-dürer fi şerhi'l-Muhtasar*, thk. Abdulvehhâb b. Abdullah er-Rüseynî, Abdurrahmân b. Gâzî Hasîfân ve İsmâil b. Abdülkâdir el-Hâc, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018/1439, I-IV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018/1439.
- Tüsterî, Nûrullâh el-Hüseynî el-Mar'aşî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*, nşr. Ayetullah es-Seyyid Şehabeddin en Necefî, Kum: Mektebe Ayetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1986.
- Uludağ, “İşrâkiyye (Tasavvuf)”, *DİA*, 2001, XXIII, 438-739.
- Urmevî, Sirâceddin, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, Murad Molla, nr. 629.
- Urmevî, Tâceddin, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, I-II, Bingazi: Câmiatü Kâryûnus, 1994.
- Üdfüvî, Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'idü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Sa'id*, nşr. Sa'd Muhammed Hasan, Kahire 1966.
- Üdfüvî, *el-Bedrü's-sâfir ve tuhfetü'l-müsâfir*, thk. Kâsım es-Semerrâ'i – Târik Tatmî, I-III, Rabât 2015.
- Vâdiâşî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Câbir, *Bernâmecü'l-Vâdiâşî*, nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut, 1400/1980; a.e., *Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdiâşî* adıyla, nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1981.
- Vassâf, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, haz. Abdülmuhammed Âyetî, Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1346.
- Vekîlî, Sagîr b. Abdüsselâm, *el-İmâm eş-Şihâbü'l-Karâfî: Halkatü vasl beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik fî'l-karni's-sâbi'*, I-II, Rabat: Vizâretü'l-evkâf ve's-sûûni'l-islâmiyye, 1417/1996.
- Walbridge, John Tuthill. “The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy.” PhD diss., Harvard University, 1983.
- Weiss, Bernard G., *Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dîn al-Âmidî*, Salt Lake City 2010.
- Weiss, “Ortaçağda Fıkıh Eğitimi: Seyfeddin el-Âmidî'nin Eserine Yansıdığı Şekliyle”, *İslâmın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*, ed. Joseph E. Lowry, v.dğr., çev. H. Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 123-147.

- Wiskonvsky, Robert, "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens*, 42/3-4, (2014), s. 323-363.
- Yâfî, Abdullah b. Es'ad, *Mir'atü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'arifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akâdetü İbni'l-Hâcib", *DİA*, 1989, II, 257-258.
- Yavuz, , "Beyzâvî", *DİA*, 1992, VI, 100-103.
- Yerinde, Adem, "Zevâvî", *DİA*, 2013, XXXIV, 305-306.
- Yiğit, Metin, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî içinde*, ed. Mustakim Arıcı, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 707-736.
- Yıldırım, Abdullah, "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 425-451.
- Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usulü ve Klasik Mantık Molla Fenârî Merkezli Bir Okuma*, Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Yılmaz, Harun, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Yılmaz, "Eyyübî Dönemi Beytülmağdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon", *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2018, 18 (2), s. 1-14.
- Yılmaz, "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 21, sy. 40 (2016/1), s. 33-70.
- Yılmaz, Fetullah, "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delaletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 26, 2016, s. 101-136.
- Yûsî, Hasan b. Mes'ûd, *el-Kanûn fî ahkâmi'l-'ilm ve'l-'âlim ve'l-müte'allim*, nşr. Hamîd Hamânî, Rabat 1419/1998.
- Yüksel, Emrullah, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, 1991, III, 57-58.
- Zafîrî, Meryem Muhammed Sâlih, *Mustalahâtu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye ve esrâri'l-fıkhi'l-mermûz fî'l-a'lâm ve'l-kütüb ve'l-ârâ' ve't-tercîhât*, Beyrut: Dârü İbn Hazm: 1422/2002.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Zeylû Târîhi'l-İslâm*, nşr. Mazen b. Sâlim Bâvezîr, Riyad: Dârü'l-Mugnî.
- Zehebî, *el-İber fî haberî men gaber*, nşr. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.
- Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.
- Zehebî, *Mu'cemü's-şüüh (Mu'cemü'l-kebîr)*, nşr. M. Habîb el-Hîle, I-II, Tâif: Mektebetü's-sıddık, 1408/1988.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zemlekânî, Kemâlüddin Abdülvehid b. Abülkerîm, *el-Burhânü'l-kâşif an i'câzü'l-Kurân*, thk. Hafîce el-Hadîsî, Ahmed Matlûb, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1394/1974.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Eşkar, I-VI, Küveyt: Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Zerkeşî, *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Küveyt 1404/1984.

Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng, 1350 hş.

Zeynüddin el-Huncî, *Îzâhü'l-esrâr fî şerhi'l-Minhâc*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa nr. 190.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

