

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KIZIL MOLLA (ABDURRAHMAN B. ALİ EL-
AMASÎ) Ö. 983/1575’NİN İBN KEMAL’İN
HİDÂYE ŞERHİ ÜZERİNE (MESH ‘ALE’L-
HUFFEYN MESELESİ BAĞLAMINDA)
İTİRAZLARI**

MUHAMMED ÖZMEN

2501120877

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT

İSTANBUL 2015



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Muhammed ÖZMEN

Numarası : 2501120877

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Savunma Tarihi : 26/02/2015

Danışman Öğretim Üyesi : Doç.Dr. Ahmet Hamdi FURAT

Tez Savunma Saati : 13:00

Tez Başlığı : Kızıl Molla (Abdurrahman b.Ali El-Amasî) Ö. 983/1575'nin İbn Kemal'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh Ale'l - Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları.

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜ'NE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr. Ahmet Hamdi FURAT		KABUL
2- Yrd.Doç.Dr. Abdullah TIRABZON		KABUL
3- Yrd.Doç.Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Yrd.Doç.Dr. Necmettin KIZILKAYA		
2- Yrd. Doç.Dr. Mahmut SALİHOĞLU		

ÖZ

Kızıl Molla (Abdurrahman b. Ali el-Amasî) ö. 983/1575'nin İbn Kemal'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh 'ale'l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları,

Muhammed ÖZMEN

Bu çalışmanın öncelikli amacı Abdurrahman b. Seydî Ali (ö. 983/1575)'nin **Terğîbü'l-Lebîb** adlı yazma eserini tanıtarak, Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl hakkındaki “mükemmel şârihleri, gafiller ve cahiller mertebesine indirdi” ifadesinin doğruluk payını tespit etmeye çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmek adına XVI. asrın, üzerine risaleler yazılan önemli bir meselesi olan mestler üzerine mesh konusu seçilmiştir. Bu sebeple “mesh ale'l-huffeyn” ile ilgili temel kavramlar ve İslam Hukuku'nda mestler üzerine mesh konusu ele alınmış daha sonra **Terğîbü'l-Lebîb**'in “mesh ale'l-huffeyn” bölümü ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu bölümdeki Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'e itiraz noktaları tespit edilmiş ve bu itirazların değerlendirmeleri yapılmıştır. Bütün bunlar yapılırken mestler üzerine meshin hükmü konusunda Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şîa'sı arasındaki görüş ayrılığının sebepleri ortaya konulmuştur.

Abdurrahman Efendi İbn Kemâl'e yönelttiği eleştirilerin bir kısmında haklı olmakla birlikte pek çok yerde diğer **Hidâye** şârihlerini savunmak adına İbn Kemâl'i eleştirmiş izlenimi vermektedir. Fakat bunu yaparken Abdurrahman Efendi'nin yararlandığı çok çeşitli kaynaklar ve **Hidâye** şerhlerine olan hâkimiyeti onun donanımlı bir âlim olduğunu ispatlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kızıl Molla, Abdurrahman b. Seydi Ali, İbn Kemal, Terğîbü'l-Lebîb, mesh ale'l-huffeyn, mest, mesh.

ABSTRACT

**The Objections (in the Context of Mesh ale'l-Huffeyn Case) of Kızıl Molla
Abdurrahman b. Ali al-Amasî (d. 983/1575) on Ibn Kemal's Commentary of al-
Hidayah,**

Muhammed ÖZMEN

The first aim of the work is to introduce Abdurrahman b. Seydi Ali (d. 983/1575)'s creature named **Tergibu'l-Lebib**, by doing so to determine the accuracy of the critiques on Ibn Kemal. In order to realise this, I selected "mesh upon mest" which is one of the important discussion topics in 16th century. Afterwards, the basic concepts of "mesh upon mest" and the subject of "mesh upon mest" in Islamic Law were analyzed. Finally, the objection points of Abdurrahman Efendi's on Ibn Kemal were determined from the part of "mesh upon mest" and the objections were evaluated. Additionally, I referred to the reasons of disagreement over "mesh upon mest" among Ahlu-Sunnah and Shi'ism of Imamiyyah.

Consequently, while Abdurrahman Efendi was right on his some critiques directed to Ibn Kemal, in most parts he seem to criticize Ibn Kemal to defense other **al-Hidayah** annoters (sharih). However, the substantial literature that he benefited from and his control over **al-Hidayah** annotes prove that he was an equipped-high level intellectual.

Keywords: Kızıl Molla, Abdurrahman b. Seydi Ali, Ibn Kemal, Tergibu'l-Lebib, mesh upon mest, mest, mesh.

ÖNSÖZ

Kimilerine göre ilim ve kültür dünyamızdaki gerilemenin sebebi olarak ilan edilse de “şerh ve hâşiye yazma geleneği” aslında, Osmanlı hatta İslam ilim geleneğindeki hoca-talebe ilişkisinin tabîî ve zarurî bir uzantısıdır. Bunun bir neticesi olarak İslam ilim geleneğinde pek çok şerh, hâşiye, ta’lik türü eser kaleme alınmıştır. Araştırmamıza konu olan Abdurrahman Efendi’nin **Terğîbü’l-Lebîb** isimli eseri de İbn Kemâl’in **Hidâye** şerhi üzerine kaleme alınmış bir hâşiyedir. Amacımız gün yüzüne çıkmamış olan bu yazma eseri genel hatlarıyla tanıtmak ve Abdurrahman Efendi’nin mestler üzerine mesh konusunda İbn Kemâl’e yapmış olduğu itirazları objektif bir şekilde değerlendirmektir.

“Giriş” kısmı dışında tezimiz üç ana bölümden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde; araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi, kaynakları ve mestler üzerine mesh konusunda yapılan çalışmalar belirtilmiş; XVI. yüzyıldaki Osmanlı medreseleri ve Osmanlı yargı sistemi hakkında genel bir bakış sunulmuştur. Birinci bölümde; ilgili temel eserler ile müelliflerinin hayatı ele alınmış, **Terğîbü’l-Lebîb**’in te’lif amacı, süreci, içeriği, üslûbu, Müeyyedzâde’ye nisbeti ele alınmış ve **Terğîbü’l-Lebîb**’de kullanılan kaynaklar müellifleriyle birlikte tanıtılmıştır. İkinci bölümde; temel kavramlar ve İslam Hukuku’nda mestler üzerine mesh konusu incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise **Terğîbü’l-Lebîb**’in mesh ‘ale’l-huffeyn bölümünden Abdurrahman Efendi’nin İbn Kemâl’e itiraz noktaları tespit edilmiş ve bu itirazların değerlendirmesi yapılmıştır.

Gerek konunun belirlenmesi sırasında ve gerekse çalışmam boyunca yakın ilgisini gördüğüm danışman hocam Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat’a şükranlarımı arz ederim. Çalışma esnasında yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma, ihmal ettiğim eşim ve çocuklarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Pendik, 2015

Muhammed ÖZMEN

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ.....	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLAR	3
IV. MESH 'ALE'L-HUFFEYN HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	4
V. XVI. YÜZYILDA OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİ	6
VI. OSMANLI KLASİK DÖNEM YARGI SİSTEMİ	11
BİRİNCİ BÖLÜM	17
TEZİN KAYNAĞI OLAN TEMEL ESERLER VE BU ESERLERİN MÜELLİFLERİ	17
1. 1. BURHANEDDİN EL-MERGİNANÎ VE EL-HİDÂYE İSİMLİ ESERİ	18
1. 1. 1. Burhaneddîn El- Merginanî	18
1. 1. 2. El-Hidâye, Hidâye'nin Şerh ve Şârihleri	23
1. 2. İBN KEMÂL VE ŞERHU'L-HİDÂYE İSİMLİ ESERİ.....	37
1. 2. 1. İbn Kemâl	37
1. 2. 2. Şerhu'l- Hidâye.....	40
1. 3. 'ABDURRAHMÂN B. SEYDÎ 'ALÎ VE TERĞİBÜ'L-LEBÎB İSİMLİ ESERİ.....	42
1. 3. 1. 'Abdurrahmân b. Seydî 'Alî	42
1. 3. 2. Terğîbü'l-Lebîb.....	45
1. 3. 2. 1. Terğîbü'l-Lebîb'in Te'lif Amacı ve Süreci.....	45
1. 3. 2. 2. Terğîbü'l-Lebîb'in Müeyyedzâde'ye Nisbeti	48
1. 3. 2. 3. Terğîbü'l-Lebîb'in İçeriği ve Üslûbu.....	49
1. 3. 2. 4. Terğîbü'l-Lebîb'de Kullanılan Kaynaklar	54
İKİNCİ BÖLÜM.....	65

TEMEL KAVRAMLAR VE İSLAM HUKUKUNDA MESH ALE'L-HUFFEYN	65
2. 1. MESTLER ÜZERİNE MESH İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR	66
2. 1. 1. MESH KAVRAMI	66
2. 1. 1. 1. Sözlük Anlamı	66
2. 1. 1. 2. Terim Anlamı	67
2. 1. 2. HUFF KAVRAMI	69
2. 1. 2. 1. Sözlük Anlamı	69
2. 1. 2. 2. Terim Anlamı	70
2. 2. İSLAM HUKUKUNDA MESH ALE'L-HUFFEYN	71
2. 2. 1. KUR'AN-I KERÎM'DE MESH ALE'L-HUFFEYN	71
2. 2. 2. HADİSLERDE MESH ALE'L-HUFFEYN	74
2. 2. 2. 1. Mest Üzerine Mesh Edilebileceğini İfade Eden Rivayetler	74
2. 2. 2. 2. Meshin Süresi Hakkındaki Rivayetler	76
2. 2. 2. 3. Meshin Yapılış Şeklini Anlatan Rivayetler	78
2. 2. 2. 4. Çorap ve Çizmeler Üzerine Mesh Edilebileceğini İfade Eden Rivayetler	79
2. 2. 3. MEZHEPLERE GÖRE MESH ALE'L-HUFFEYN	80
2. 2. 3. 1. Mest Üzerine Meshin Hükümü ve Delilleri	80
2. 2. 3. 2. Mest Üzerine Meshin Yapılışı ve Sünnete Uygun Olan Şekli	82
2. 2. 3. 3. Mest Üzerine Meshin Şartları ve Mestlerin Taşınması Gereken Özellikler	84
2. 2. 3. 4. Çoraplar Üzerine Meshetmek	88
2. 2. 3. 5. Mest Üzerine Meshin Süresi	91
2. 2. 3. 6. Mest Üzerine Meshi Bozan Şeyler	94
2. 2. 3. 7. İtikad Kitaplarında Mesh Ale'l-Huffeyn	96
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	98
TERĞÎBÜ'L-LEBÎB'DE ABDURRAHMAN EFENDİ'NİN İBN KEMÂL'E İTİRAZLARI VE BU İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	98
3. 1. ABDURRAHMAN EFENDİ'NİN İBN KEMÂL'E İTİRAZLARI	99
3. 1. 1. TEYEMMÜM BÂBİ İLE MESH 'ALE'L-HUFFEYN BÂBİ ARASINDAKİ İLİŞKİ	99
3. 1. 2. MESH ALE'L-HUFFEYN'İN HÜKMÜ VE RUHSAT OLDUĞU	101

3. 1. 3. AZÎMETİ SEÇEREK MESH ETMEYEN KİMSENİN ALACAĞI ECİR	103
3. 1. 4. MEST ÜZERİNE MESHİN KIYAS DIŞI OLMASI	105
3. 1. 5. MESH ALE'L-HUFFEYN'İN ABDEST İÇİN GEÇERLİ OLDUĞU VE MESTLERİN "TAM BİR TAHARET" ÜZERE GİYİLMESİ GEREKTİĞİ .	107
3. 1. 6. MESH ETME SÜRESİNİN BAŞLANGICI VE HADESİN AYAĞA GEÇMESİ.....	108
3. 1. 7. MUĞİRE (R.A.)'İN RİVAYETİ NASIL ANLAŞILMALI?	110
3. 1. 8. MESH YAPARKEN ELİ BACAKLARA KADAR UZATMAK	111
3. 1. 9. MESTLERDEKİ SÖKÜK VE YIRTIKLAR	112
3. 1. 10. MESHİN SÜRESİ DOLUNCA AYAKLARIN YIKANMASI	114
3. 1. 11. ÇORAPLAR ÜZERİNE MESH MESELESİ.....	115
SONUÇ	118
BİBLİYOGRAFYA	120
EKLER.....	135
EK – I: NÜSHA ÖRNEKLERİ.....	135
EK – II: TERĞÎBÜ'L-LEBÎB'İN MESH 'ALE'L-HUFFEYN BÖLÜMÜ	143

KISALTMALAR

a.g.e. :	Adı geçen eser
a.m. :	Aynı makale
b. :	İbn
bkz. :	Bakınız
c. :	Cilt
ev. :	Çeviren
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z. :	Hazreti
Ktp. :	Kütüphanesi
nşr. :	Nâşir
nr. :	Numara
ö. :	Ölüm yılı
r.a. :	Radıyallahu anh
s. :	Sayfa
s.a.v. :	Sallallahu aleyhi ve sellem
thk. :	Tahkik
t.y. :	Tarih yok
vd. :	Ve diğeri
v. :	Varak
y.y. :	Yayın yeri yok
المص :	المصنف
آه :	إلى آخره
فح :	فحينئذ

GİRİŞ

Gelişmiş bütün milletlerde fert ve toplumun sosyal hayatını düzenleyen bilimler mevcuttur. Bu bilimler genel olarak “Sosyal Bilimler” olarak isimlendirilmiştir. İslam’da ise sosyal bilimlerin yerini Prof. Dr. Recep Şentürk’ün ifadesiyle inanç, ibadât, muamelât ve hukuk konularını ihtiva eden fıkıh ilmi doldurmuştur. Çünkü fıkıh, ister ibadet alanında olsun ister muamelât alanında olsun, müslümanın hayatını her açıdan ilgilendiren bir ilimdir. Bu bakımından fıkıh ilmine “İslam’ın Sosyal Bilimleri” demek mümkündür.

Amacı, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak; toplumun güven ve huzur içinde yaşamasını temin etmek olan fikhî hükümlerin pek çok kaynağı olmakla birlikte temel kaynaklar, Kur’ân-ı Kerîm ve onun fiilî uygulaması olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetidir. Kur’ân ve Sünnet’ten nasıl istifade edileceği, hangi usullere göre hüküm çıkarılacağı konusunda Ehl-i Sünnet imamı ana hatlarıyla ittifak etmekle birlikte bazı fer’î hükümlerde doğal olarak ihtilaflar vukû bulmuştur. Tezimizde temel aldığımız **Terğîbü’l-Lebîb**’in incelediğimiz bölümünün konusu olan mesh ‘ale’l-huffeyn yani mestler üzerine meshin anlaşılması ve uygulanmasında, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında çok fark bulunmazken Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şîa’sı arasında ciddi bir görüş ayrılığı mevcuttur. Ehl-i Sünnet’e göre mestler üzerine mesh tevâtüre derecesinde sübut bulan bir uygulama iken Şîa’ya göre câiz değildir.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Yaptığımız araştırmalarda Burhaneddîn el-Merğînânî, **el-Hidâye**, İbn Kemâl ve eserleri hakkında pek çok çalışma olmasına rağmen, Kızıl Molla olarak bilinen Abdurrahman Efendi, **Terğîbü’l-Lebîb** ve mesh ‘ale’l-huffeyn meselesi üzerine yapılmış akademik bir çalışmaya rastlamadık. Bu yüzden çalışmamızda, **Terğîbü’l-Lebîb** başta olmak üzere **Hidâye** şerhleri ve özellikle İbn Kemâl’in **Hidâye** şerhi, Abdurrahman Efendi’nin bu şerhe yönelik eleştirileri ve mestler üzerine mesh konusu ele alınacaktır. Kur’ân ve Sünnet’in ışığında, mezheplerin bu konudaki

görüşlerine de başvurularak mesh 'ale'l-huffeyn meselesinde ihtilafa neden olan hususlar incelenecektir. Netice olarak ise Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'e yapmış olduğu itirazlar ve bu itirazlardaki haklılık payı tespit edilmeye çalışılacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

İslam geleneğindeki “şerh ve hâşiye literatürü”, aslında sadece İslam ilim ve kültürüne ait bir te'lif türü değildir. Kutsal metinler başta olmak üzere; kanunlar, siyasî metinler, dinî ve felsefî eserler hatta şiirler bile anlaşılacak üzere şerh ve hâşiye türünden çalışmaların konusu olmuştur.

Bu bağlamda amacımız Abdurrahman Efendi'nin **Tergîbü'l-Lebîb** adlı yazma eserini çeşitli yönleriyle tanıtarak, gün yüzüne çıkarmak ve Abdurrahman Efendi'nin eserin mukaddimesinde yer alan İbn Kemâl hakkındaki “mükemmel şârihleri, gafiller ve cahiller mertebesine indirdi” şeklindeki değerlendirmesinin ciddiyetini ortaya koymaktır.

Ayrıca bu eserde yer alan ve XVI. yüzyılın önemli tartışma konularından biri olup; itikâdî ve siyasî yönleri de bulunan mesh 'ale'l-huffeyn meselesini fikhî açıdan inceleyerek Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şîa'sı arasındaki görüş ayrılığının sebepleri hakkında bazı atıflar yapmaktır.

Günümüzde modern çağın getirdiği yaşam şartlarıyla birlikte Müslümanların ayakkabıyla birlikte deriden mamûl mest giymelerinin zor olduğu öne sürülerek yüksek teknolojiyle çoraplar üretilmiş ve deri mestlere alternatif olarak sunulmuştur. Hatta bazı dinî yetkililerin de görüşleri alınarak bu çorabın, fikhî açıdan mestte bulunması gereken tüm özelliklere sahip olduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla, mestler üzerine mesh konusunun objektif esaslara göre, her yönüyle ele alınması bir ihtiyaç halini almıştır. Bu amaçla üzerine mesh edilmesi câiz olan mest ve çorapların taşınması gereken şartlar ortaya konularak insanların zihinlerine takılan sorulara tatminkâr cevaplar verilmesi ve mestte bulunması gereken tüm özelliklere sahip olduğu iddia edilen bu çorapların İslam Hukuku'na uygunluğunun tespiti amaçlanmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLAR

İslâmî eserler arasında **Hidâye** üzerine yapılan şerh, hâşiye, ta'lik gibi çalışmaların çokluğu bu esere verilen önemin bir göstergesidir. **Hidâye** üzerine altmış kadar şerh ve hâşiye yazılmış olup bunlardan birisi de Şeyhülislam İbn Kemâl (ö. 940/1534)'e ait olan **Hâşiye ale'l-Hidâye** adlı eserdir. Çalışmamızda **Hidâye** ve müellifinden başlamak üzere İbn Kemâl ve şerhi kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra Abdurrahman Efendi'nin hayatı ve **Terğîbü'l-Lebîb** adlı eseri incelenmiştir. **Terğîbü'l-Lebîb**'in kütüphanelerdeki yazma nüshâları tarafımızdan tesbit edilmiş ve bunların arasından Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan 723 numaralı nüshâ esas alınmıştır. **Terğîbü'l-Lebîb** adlı eserinden yola çıkılarak Abdurrahman Efendi'nin ilmî seviyesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Abdurrahman Efendi'nin usûlü, üslûbu ve **Terğîbü'l-Lebîb**'i te'lif ederken yararlandığı kaynaklar ile bunların müellifleri hakkında kısa bilgiler sunulmuştur. Çalışmamızda tamamı 305 varak olan bu risalenin mesh 'ale'l-huffeyn bölümü ele alınmıştır. Bu yüzden “mesh ale'l-huffeyn” terkiibini oluşturan “mesh” ve “huff” kelimelerinin anlamlarının bilinmesinin gerekli olduğu düşünüldüğü için, bu kavramların sözlüklerde geçen anlamları tespit edilmiştir. Bu çerçevede Râgıb el-İsfahânî'nin **Müfredât**'ı, İbn Manzûr'un **Lisânü'l-Arab**'ı ve Fîrûzâbâdî'nin **Kâmûsu'l-Muhît**'inden istifade edilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de “mesh” kelimesinin geçtiği ayetler incelenerek konuyla alâkaları tespit edilmiştir. “Mesh ale'l-huffeyn” kavramının hadislerde nasıl ele alındığını ortaya koymak için **Sahih-i Buharî**, **Sahih-i Müslim**, **Sünenü İbn Mâce**, **Sünenü't-Tirmizi**, **Sünenü'n-Nesâî**, **Sünenü Ebû Davûd**, **Sünenü'd-Dârekutnî**, Ahmed İbn Hanbel'in **Müsned**, Hâkim'in **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Taberânî'nin **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, İbn Ebu Şeybe'nin **el-Musannef** ve Eşref Ali Tehanevî'nin **İ'lâü's-Sünen**'i gibi kaynaklara müracaat edilmiş ve bu konuda özellikle kendisinden hüküm çıkarılan hadisler seçilerek çalışmaya eklenmiştir.

İslam Hukuku literatüründeki mestler üzerine meshin hükmü, delilleri ve şartları erken dönem fıkıh kaynaklarından başlanarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin görüşleri için özellikle Merginânî'nin **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî**'si başta olmak üzere Kâsanî'nin **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-**

Şerâi', Mevsılî'nin **el-İhtiyâr li-Ta'lîlî'l-Muhtâr**, İbrâhim Halebî'nin **Mülteka'l-Ebhur**, Sadrüşşerîa el-Mahbubî'nin **Şerhu'l-Vikâye**, Serahsî'nin **el-Mebsût**, İbn Âbidin'in **Reddû'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr** ve Es'ad Muhammed Saîd es-Sâğırcî'nin **el-Fıkhü'l-Hanefî ve Edilletuhu** adlı eserine başvurulmuştur. Diğer mezheplerin görüşleri içinse İbn Rüşd'ün **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, İbn Kudâme el-Makdisî'nin **el-Muğnî**, Muhammed b. İdris eş-Şafî'nin **Kitâbü'l-Ümm**, Abdurrahman Cezîrî'nin **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa** ve Vehbe Zuhaylî'nin **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu** adlı eserine müracaat edilmiştir.

Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'e itirazlarını sağlıklı bir şekilde tesbit edebilmek için İbn Kemâl'in **Hâşiye ale'l-Hidâye** adlı eserinin kütüphanelerdeki yazma nüshâları tesbit edilmiş ve bunların arasından Nûruosmâniye Kütüphanesinde bulunan 1485 numaralı nüshâ incelenmeye değer görülmüştür. Bu nüshâ kütüphane kataloglarında genellikle **Şerhu'l-Hidâye** olarak isimlendirilmiştir. Araştırmamızda bu eser ile **Tergîbü'l-Lebîb** mukayeseli bir şekilde kullanılmış, çok küçük farklar dışında Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'den yaptığı nakillerin örtüştüğü görülmüştür.

Abdurrahman Efendi'nin **Tergîbü'l-Lebîb'de** mesh 'ale'l-huffeyn meselesine yaklaşımını, İbn Kemâl'e itiraz noktalarını ve bu itirazların ilmî değerini tahlil ederken, başta Bâbertî'nin **el-İnâye**, Bedreddin Aynî'nin **el-Binâye** ve Kemâleddin İbnü'l-Hümmam'ın **Fethü'l-kadîr**'i olmak üzere çeşitli **Hidâye** şerhlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca itikad kitaplarında mesh 'ale'l-huffeyn konusu ele alınırken İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin **el-Vasiyye**, Teftazanî'nin **Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye**, İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin **Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber** ve İbn Ebü'l-İz'in **Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye** adlı eserleri kaynak olarak kullanılmıştır.

IV. MESH 'ALE'L-HUFFEYN HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Mest üzerine mesh konusu bütün fûrû fıkıh kitaplarında işlendiği gibi akâide dair bazı eserlerde de yer almıştır. Konuyla alakalı müstakil olarak daha çok risâleler

kaleme alınmış olup bu eserlerden bazıları şunlardır: Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 834/1431)'nin **Risâle fî'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn'**,¹ İbn Kemâl (ö. 940/1534)'in **Risâle fî Tahkîki'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn'**,² Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547)'nin **Risâle fî'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn'**,³ Muhyiddin Çelebi (ö.954/1548)'nin **Risâle fî Cevâzi'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn'**,⁴ Fenârîzâde Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)'nin **Risâle fî'l-Meshi 'ale'l-Huffeyn** veya **Hasmü'l-Hilâf fî'l-Mesh 'ale'l-Hifâf'**,⁵ ve Şeyhîzâde Esad Efendi (ö. 1264/1848)'nin **Mesh-i Ricl ve Mesh-i Huff**⁶ adlı eseri. Bu eserlerin çoğunun XVI. yüzyılda kaleme alındığı görülmektedir. Bu ise mesh 'ale'l-huffeyn meselesinin o dönemde Osmanlı Devleti ile Şiiler arasındaki siyasi mücadelenin itikadî bir cephesini teşkil ettiğinin göstergesidir.⁷

Ebüssuûd Efendi'nin bu konudaki risalesinin, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin “mesh konusunda Hanefî mezhebinde açık bir delil bulunmadığı” şeklindeki görüşü sebebiyle kış günlerinde halkı güçlüklerden kurtarmak için Kanûnî'nin buyruğu üzerine yazıldığı veya Ebüssuûd Efendi'nin oğlu Mustafa için kaleme alındığı şeklinde iddialar vardır. Fakat risâlenin mukaddimesinde yer alan bilgilere göre, çuha⁸ ve kirbas⁹ üzerine giyilen mest üzerine mesh yapmanın câiz olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuş, tartışmalar padişaha kadar ulaşınca onun emri ile bu risâle kaleme alınmıştır. Biri Türkçe diğeri Arapça olan her iki nüshâda da çuha ve kirbas üzerine giyilen mestler üzerine meshin câiz olup olmadığı

¹ Ankara Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 1032.

² Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1991.

³ Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 960.

⁴ Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3710; Âşir Efendi, nr. 459; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710.

⁵ Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 876; Şehid Ali Paşa, nr. 2795.

⁶ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3625.

⁷ Mehmet Erdoğan, “Mesh”, **DiA**, c. XXIX, s. 303.

⁸ Tüysüz, ince, sık dokunmuş yün veya has ipekten dokunmuş kumaş.

⁹ Kumaş, keten veya pamuktan bez.

konusu incelenmiştir. Bu nüshâlarda konunun işleniş biçimi ve kaynakları birbirinden farklı olup Türkçe nüshâda konunun tarihi arka planına da yer verilmiştir. Arapça nüshânın Ebussuûd Efendi'ye aidiyeti ferağ kaydına, Türkçe nüshânın aidiyeti serlevha kaydına dayanmaktadır.¹⁰

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise **Hadîsü'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn** adlı eserinde bu konudaki hadis-i şerifleri toplamıştır.¹¹ İbn Kemâl'in konu hakkındaki risalesi Salim Özer tarafından doktora tezinde üçüncü risale olarak tahkîk ve tahlil edilmiştir.¹² Kaynaklarda Mısırlı Hanefî âlimi ve müftü olan Ahmed b. Muhammed Tahtâvî (ö. 1231/1816)'nin **Risâle fi'l-Mesh 'ale'l-Huffeyn** adlı bir eserinden söz edilmektedir.¹³ İmâmiyye Şîası'nın kelâm ve fıkıh âlimi olan İbn Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874)'nin de **el-Mesh 'ale'l-Huffeyn** adlı bir eseri bulunmaktadır.¹⁴

XVI. YÜZYILDA OSMANLI EĞİTİM SİSTEMİ

Terğîbü'l-Lebîb'in müellifi olan Abdurrahman Efendi, ileride genişçe ele alınacağı üzere medreselerde yetişmiş ve birçok Osmanlı medresesinde müderrislik görevinde bulunmuş bir âlimdir. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünde, Abdurrahman Efendi'nin ilmî seviyesinin tesbitine yardımcı olması açısından o dönemdeki Osmanlı eğitim sistemi hakkında birtakım bilgiler vereceğiz. Esasen “Osmanlı Devleti'nde ilim ve medreseler” konusunu işlemek için Osmanlılardan önce Selçuklular devrinden hatta ilk medreselerin kurulduğu daha eski dönemlerden

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Pehlul Düzenli, **Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve fetvaları**, Doktora Tezi, Konya, 2007, s. 57-58.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, **DİA**, c XIX, s. 520.

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Salim Özer, **İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkîk ve Tahlil)**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991, s. 45-56.

¹³ Philip Charles Sadgrove, “Ahmed b. Muhammed, Tahtâvî”, **DİA**, c. XXXIX, s. 439.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Şâzân en-Nîsâbûrî”, **DİA**, c. XX, s. 371.

başlamak gerekir.¹⁵ Fakat biz konumuzun sınırlarını çizmek için sadece XVI. yüzyıldaki Osmanlı medreseleri hakkında genel bilgiler aktarmakla yetineceğiz.

Osmanlı Devleti'nde çeşitli metodların kullanıldığı dört çeşit eğitimden bahsedilebilir. Yönetici yetiştirmeye yönelik “Enderun eğitimi”; bürokrat yetiştirmek üzere eğitim veren “kalem eğitimi”; sûfilerin yetişmesini sağlayan “dergâh eğitimi” ve ilim adamı yetiştiren “medrese eğitimi”dir. Bunlardan “medrese” klasik ve geleneksel eğitim kurumu olarak kabul edilmektedir.¹⁶

Arapça'da “d-r-s” kökünden gelen “medrese”, “talebenin ilim öğrendiği yer” anlamına gelir. Eğitim hiyerarşisinde sıbyan mektebinin üstünde eğitim ve öğretim yapılan orta ve yüksek tahsil kurumlarına “medrese” denilmektedir. Her medresenin bir vakfiyesi olup, o vakfiye doğrultusunda medresedeki eğitim ve öğretim metodu şekillenmektedir.¹⁷

Medresedeki eğitim faaliyetini yürüten ve ondan sorumlu olan kimse “müderris”tir. Genelde her medreseye bir müderris tayin edilmekle beraber başlangıçta bazı medreselere Hanefî, Şafîî gibi birden fazla müderris tayin edilmiş fakat bunlar münferit örnekler olarak kalmıştır.¹⁸

Medrese talebesinin eğitim durumunu gösteren diplomaya “icazetnâme” denilmektedir. Medrese talebesi, ders okuduğu hocasından derslere başladığı tarihten itibaren hangi dersleri ve eserleri okumuşsa bunların zikredildiği bir belge alır ve bu belgeyle daha yüksek bir müderrisin dersine devam ederdi. Böylece medrese

¹⁵ Abdülhak Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1991, s. 15.

¹⁶ Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti'nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı”, **Osmanlı Devleti Tarihi**, İstanbul, Feza Gazetecilik, 1999, c. I, s. 259.

¹⁷ Cahid Baltacı, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih**, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976, s. 25.

¹⁸ Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti'nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı”, s. 260.

derslerini bitirip ders vermeye ehil olduğunu belirten bir vesika ile müderrislik veya kadılık yoluna girerdi.¹⁹

Osmanlı eğitim sisteminde herhangi bir referansa sahip olmadan üst kademelerdeki medreselere ulaşmak ve başarılı olmak mümkün değildi. Çünkü verilen icazet, medrese tarafından değil, bizzat dersi veren müderris tarafından ve medrese ismi zikredilmeden tanzim edilirdi. Dolayısıyla bu icazet bir referans belgesi niteliğindeydi.²⁰ Osmanlı Devleti’nde medreselerde verilen icazetler; hal tercemeleri, ders programları, ilmî ve sosyal ilişkiler, ilmin ve okumanın değeri, bibliyografya ve ilmin öğrenim tarzına ait bilgiler ihtiva etmektedir.²¹

İcazet; mülazemet²² ve berat²³ ile medreselerde ders veren müderrislerden tek dersaneli medreselerde bir tane, “Süleymaniye medreseleri” gibi birden fazla dershanesi olan medreselerde her dersane için birer tane bulunurdu. Osmanlı

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965, s. 75.

²⁰ Kenan Yakuboğlu, **Osmanlı Medrese Eğitimi Ve Felsefesi**, İstanbul: Gökkuş, 2006, s. 141.

²¹ Hüseyin Atay, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983, s. 102.

²² Mülâzemet medrese mezunlarının müderrislik ve kadılık almak için sıra beklemeleri, bu arada meslekî tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamalarını ifade eden bir terimdir. Fakat mülâzemet sadece ilmiye sınıfına has bir terim olmayıp Osmanlı idarî ve askerî teşkilâtında da “staj” anlamında kullanılmıştır. Osmanlı sisteminde ilmiye, seyfiye ve kalemiye görevleri ve memuriyetler belirli süreler için verilirdi. Bu süreyi dolduran görevli mâzul sayılır ve yeni bir görev için İstanbul’a gelir, bir iki yıl kadar, bazen daha uzun bir müddet beklerdi. Bu şekilde bekleyen kişiye “mülazim” adı verilirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Mülâzemet”, **DiA**, c. XXXI, s. 537.

²³ Diğer adı da nişan olan “berat”, bir memuriyete tayin, bir gelirden tahsis, bir şeyin kullanılma hakkı, bir imtiyaz veya muafiyetin verildiğini gösteren ve padişahın tuğrasını taşıyan belge olup ancak tuğranın sahibi olan padişahın saltanatı süresince geçerlidir. Müderrislik beratları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, “Berat”, **DiA**, c. V, s. 472; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 77-81.

medreselerinde “hâric” ve “dâhil” derslerini gören talebeler, “Sahn-ı Seman”²⁴ veya “Süleymaniye” seviyesinde tedristen sonra mezun olur ve nerede görev alacaksa, o kazaskerin meclislerine devam edip “mülazim” kaydedilir ve sırası gelinceye kadar “nevbet” (nöbet) beklerdi. Nöbet sırası gelince ise en düşük seviyede bulunan yirmili medreselerden birine 20 akçe ile müderris tayin edilirdi. Mülazemetten sonra yirmili medreseye atanan müderris, sırayla otuzlu, kırklı, ellili, altmışlı medreselere ve daha yüksek payelere çıkabilirdi. Fatih’in kurduğu “Sahn-ı Seman” medreselerinde müderrisler, son paye olarak “sahn” payesine veya “altmışlı Ayasofya payesi”ne kadar yükselebilirlerdi.²⁵ II. Selim devrinde Edirne’de Selimiye Medresesi ve III. Murad devrinde Medine’de III. Murad Medresesi en yüksek payeli medreselerdi.²⁶

Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında medreselerden yetişmiş fazla aday olmadığından müderrisler hemen tayin edilir ve imtihana gerek kalmazdı. Fakat özellikle XVI. asırdan itibaren mezunlar çoğalınca bir medrese boşaldığında çok sayıda aday müracaat ettiği için bunların arasında müderrislik imtihanı yapılmaya

²⁴ Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulan yüksek dereceli medreselere “Sahn-ı Semân” denir. Fatih Camii’nin iki tarafında dörder adet sıralanan bu medreseleri Nişancızâde Mehmed ve Hoca Sâdeddin efendiler “medrese-i âliye” olarak tanımlamışlardır. Külliye'deki medreseler Semâniye (Medâris-i Semâniyye, Sahn) ve Tetimme (Mûsile-i Sahn) olmak üzere ikiye ayrılır. Sahn medreselerinin caminin sağında yani Marmara tarafında bulunanlarına Akdeniz, solunda yani Haliç tarafında bulunanlarına Karadeniz medreseleri adı verilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri Unan, “Sahn-ı Semân”, **DİA**, c. XXXV, s. 532.

²⁵ Osmanlı medreselerinde dereceleri göstermek üzere üç ayrı usul vardı. Bunlar Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye-i Miftâh, Hâşiye-i Telvîh medreseleri şeklinde kitaplara göre sıralanırdı. Mesela kelâmıla ilgili Hâşiye-i Tecrîd adlı kitabın okutulduğu medreselerde müderrise günlük 20-25 akçe arasında ücret ayrılmıştı. Belâgata dair Hâşiye-i Miftâh’ın okutulduğu Miftah medreseleri 30-35 akçelikti. Kırklı medreseler bunların bir üst kısmını oluşturuyordu. Bunun üzerinde ise hâric ellili ve dâhil ellili denilenler vardı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Medrese”, **DİA**, c. XXVIII, s. 330; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı**, s. 77-81.

²⁶ Hasan Akgündüz, **Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş**, İstanbul, Ulusal Yayınları, 1997, s. 384; Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s. 35-42; Cahid Baltacı, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih**, s. 26.

başlandı. İmtihanlar genellikle büyük bir camide çoğunlukla Fatih Camii'nde Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinin huzurunda yapılır ve başarılı adaylar müderris olarak tayin edilirdi.²⁷

Özellikle XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı medrese sistemi içinde çeşitli hareketlilikler yaşanmıştır. Müderrislik, kadılık ve müftülük görevlerine ait derecelerin birbirine uyumu sağlanarak genellikle müderrislikten kadılığa, bazen de kadılıktan müderrisliğe geçişler yapılmıştır.²⁸ Hâric ve dâhil müderrisleri arzu ettikleri zaman nişancılığa ve defterdarlığa da geçebilirdi. Fakat müderrislikten kadılığa ve diğer görevlere geçiş, müderrislerin ilim yolunda ilerlemelerine engel teşkil etmiştir.²⁹

Osmanlı ilmiye sisteminde görev almak ve daha sonra büyük şehirlerde kadılıktan başlayıp, kazaskerliğe gelebilmek, başta padişah olmak üzere diğer devlet büyüklerinin himayesi ve kefâleti ile mümkündü. Bunun amacı hukukî boşluğun liyakatli insanlarla kapatılmasını sağlamak, böylece devletin gücünü artırmak, toplumsal barış ve adaleti sağlamaktı.³⁰

Osmanlı medreselerinin en büyüklerinde bile talebe sayısının 20'yi aşmadığı, seviyeye göre eğitim ve öğretim faaliyeti yürütüldüğü, kitap geçmenin esas alındığı, derslerin tekrarlarla ve karşılıklı müzâkerelerle takrîr edildiği ve sonunda medrese yakınındaki cami veya mescitlerde tatbikat yapıldığı bilinmektedir.³¹

Osmanlı medrese programında yer alan dersler aklî ve naklî, dinî ve din dışı ilimler olmak üzere sınıflandırılabilir. Medresede okutulan derslerin başında cüz'ıyyat denilen hesap, hendese, hey'et ve hikmet dersleri; âlet ilimleri kabul edilen mantık, kelâm, Arapça sarf, nahiv ve belâgat dersleri; ulûm-u 'âliye denilen tefsir,

²⁷ Kemâl Beydilli, "Osmanlı Devleti'nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı", s. 261.

²⁸ Mehmet İpşirli, *a.m.*, s. 330.

²⁹ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler*, s. 45.

³⁰ Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi Ve Felsefesi*, s. 142.

³¹ Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*, s. 26.

hadis ve fıkıh dersleri gelmekteydi.³² Derslerde takip edilen kitapların tamamı Arapça olmasına rağmen eğitim dili Türkçe, eğitim metodu ise genellikle cedel şeklindeydi.³³

İlk Osmanlı medreselerinde okutulan temel fıkıh kitapları **el-Hidâye**, **el-Vikâye**, **Muhtasaru'l-Kudurî** ve **Ferâizi's-Secâvend** olmakla beraber daha sonraları başka eserlerden de istifade edilmiştir.³⁴

Osmanlı medrese programları dar anlamda bir hukukçu olmaktan ziyade iftâ, tadrîs, kazâ gibi ehliyetleri hâiz; nefis, akıl, kalp ilişkisine göre dinî emirlerle dengelenmiş; çevresiyle ve Rabbiyle sağlıklı iletişim kurabilen şahsiyetler yetiştirmek üzere hazırlanmıştır.³⁵

V. OSMANLI KLASİK DÖNEM YARGI SİSTEMİ

Terğîbü'l-Lebîb müellifi Abdurrahman Efendi müderrislik vazifelerinden sonra kazâyâ ayrılp Halep, Bursa, Edirne, Kahire ve Mekke kadılıklarında bulunmuş ve bir müddet Rumeli Kazaskeri olarak görev yapmıştır. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünde kısa da olsa, Abdurrahman Efendi'nin kadılık ve kazaskerlik yaptığı dönemdeki Osmanlı kazâ ve yargı sistemi hakkında bilgiler vereceğiz.

Arapça “ka-zâ” kökünden gelen “kadı”, terim olarak “insanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer'î hükümlere göre çözümlemek için yetkili

³² Medreselerde okutulan dersler, kitaplar ve âlimler silsilesi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 1-43; Hüseyin Atay, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri**, s. 106-115; Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler**, s. 62-69; Şükran Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. VI, Sayı: 12, 2008, s. 593-610.

³³ Mehmet İpşirli, **a.m.**, s. 328.

³⁴ Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984, s. 48-49.

³⁵ Hasan Akgündüz, **Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş**, s. 386.

makamca tayin edilen kişi”³⁶ anlamına gelir. İslâm’da ilk kadı sıfatıyla bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlar arasında meydana gelen birçok meseleyi karara bağlamış, İslâm toplumunun genişlemesi üzerine bazı sahâbîlere Medine’de yargı yetkisi vermiş ve bazılarını cezaların infâzı için görevlendirmiştir. Hz. Ömer döneminde İslam Devleti’nin fetihlerle genişlemesinin ardından başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Suriye’deki şehirlere müstakil kadılar tayin edilmiştir.³⁷

Osmanlı Devleti’nde de daha beylikler döneminden itibaren fethedilen yerlere hukuku temsilen bir kadı, idareyi temsilen de bir subaşı tayin edilmiştir. Hatta kadı ve subaşı tayininin yapılması, o yerin Osmanlı idaresine girmesinin bir alameti olarak görülmüştür.³⁸ Osmanlı Devleti’ndeki şer’i mahkemelerde bütün meselelerde Hanefî mezhebine göre hüküm verilmiştir. Aynı zamanda şehir ve kasabaların belediye işleri, vekâletnâmeler ve alım-satım muamelelerinin düzenlenmesi, yönetimin göndermiş olduğu fermanların infazı ve tatbiki de bu mahkemeler tarafından yapılmıştır.³⁹

Osmanlılar’da ilk kadılar Osman Bey tarafından tayin edilmiş, I. Murat devrinde de daha evvel Türk-İslam devletlerinde bulunan “kâdıl’l-kudât”⁴⁰ benzeyen kazaskerlik makamı ihdas edilmiş ve kadıları artık bu makam tayin etmeye başlamıştır. Fetih hareketleri ve Osmanlı Devleti’nin büyümesi ile birlikte bu makam Rumeli ve Anadolu Kazaskerliği olarak ikiye ayrılmıştır. Osmanlı memleketi “kazâ” adını taşıyan bölümlere ayrılmış ve bunlardan her birine medreselerin yüksek

³⁶ “Beyne'n-nâs vukû' bulan da'va ve musahamayı ahkâm-ı meşrûasına tevfikân fasl ve hasm için taraf-ı sultanîden nasb ve tayin buyurulan zat olan hâkim...” (Mecelle, md. 1785)

³⁷ Fahrettin Atar, “Kadı”, **DİA**, c. XXIV, s. 66.

³⁸ Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti'nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı”, s. 263.

³⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 83.

⁴⁰ Sözlükte “kadılar kadısı” anlamına gelen “kâdıl’l-kudât” İslâm devletlerinde yargı sisteminin başında bulunan kişiye verilen bir unvandır. Kâdıl’l-kudât hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Kâdıl’l-kudât”, **DİA**, c. XXIV, s. 77.

sınıfından mezun olmuş ilim sahibi kimseler kadı olarak tayin edilmiştir.⁴¹ Osmanlı Devleti'nde kazâ kadılıkları Rumeli, Anadolu ve Mısır'daki kazâların kadılıkları olmak üzere üçe ayrılmıştır. Rumeli'de kadılık yapanlar, Rumeli kazaskerinin defterine kayıtlı oldukları için Anadolu kadılığına; Anadolu'da kadılık yapanlar, Anadolu kazaskerinin defterine kayıtlı oldukları için Rumeli kadılığına geçemezler, kendi bölgelerinde devir yaparlardı.⁴²

Osmanlı Devleti diğer hizmetlerde olduğu gibi kazâ teşkilarında da kendisinden önceki Türk ve İslam devletlerinden faydalanmıştır.⁴³ Fakat Osmanlı kadısı, kendinden önceki asırlardaki meslektaşlarına göre daha geniş yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca ilmiye sınıfına mensup olan Osmanlı kadısı tahsili, mesleğe geçişi ve terfî itibariyle kurumsal bir yapıda yetişmektedir. Osmanlı kadısının mülkî, beledî, malî, askerî ve adlî alanları kapsayan görevleri göz önüne alındığında onun kadar geniş bir görev alanı bulunan başka bir memur yoktur.⁴⁴

Osmanlı Devleti'nde kadılar ilk kuruluş yıllarında süresiz olarak göreve getirilirken daha sonra bu süre XVI. yüzyılın sonlarında üç yıla, XVII. yüzyıl içinde iki yıla indirilmiş, ardından bu süre biraz daha kısaltılarak büyük kadılıklara bir yıl süre ile tayinler yapılmıştır. Görev süreleri 1 sene ile sınırlı olanlar, “mevleviyet” denilen büyük kadılıklardır.⁴⁵

Osmanlı Devleti'nde kadılıklar seviye itibariyle küçük kadılıklar (kazâ ve sancak kadılıkları) ve büyük kadılıklar (mevleviyetler) olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Kazâ kadıları bulundukları bölgenin adlî ve idarî işlerini yürütmekle görevliydi. Medreseden mezun olan adaylardan Anadolu'da görev yapmak isteyenler Anadolu

⁴¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nde Merkez Ve Bahriye Teşkilatı**, Ankara, T.T.K. Yayınları, 1984, s. 228.

⁴² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 91.

⁴³ M. Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Hars Yayıncılık, 2005, s. 69.

⁴⁴ İlber Ortaylı, “Kadı”, **DiA**, c. XXIV, s. 69.

⁴⁵ Mehmet Akif Aydın, “Mahkeme”, **DiA**, c. XXVII, s. 343.

kazaskerinin, Rumeli’de görev yapmak isteyenler Rumeli kazaskerinin matlab, tarîk veya rûznâme⁴⁶ defterine kaydedilirdi.⁴⁷

Kadı adayları mülâzemette en az üç yıl kalıp mesleği öğrendikten sonra en az yevmiyeli ve en az işi olan kazâ kadılıklarında Anadolu veya Rumeli kazaskerinin dairesine intisâb ederek göreve başlardı.⁴⁸

Kadıların tayini Divân-ı Hümâyûn’da kararlaştırılır, divan toplantısı sonunda padişaha arzedilip kesinlik kazandıktan sonra göreve başlama tarihi, süresi ve ücreti belirlenirdi. Sadrâzam da ruûs ve beratının yazılması için evrağı kaleme havâle ederdi.⁴⁹

Osmanlı Devleti’nde kadıların yetki ve sorumlulukları kanunnamelerde açık bir şekilde yazılmıştır. Kadıların yaptığı görevlerin en önemlisi “hâkim” olarak yaptıkları yargı görevidir. Kadılar bu vazifelerini îfâ ederken sadece şer’î davalara değil, örfî davalara bakmakla da yükümlüdür. Fakat Osmanlılarda hiçbir zaman örfî davalara bakmakla vazifeli bulunan hususi bir mahkeme olmamıştır. Ayrıca kadıların yetki ve sorumluluğu hukuk ve ceza davalarını da içine almaktadır.⁵⁰

Osmanlı Devleti’nde mevleviyet pâveli merkezlerden en küçük dereceli mevâlî devriye mevleviyetinden sonra Konya, Antep, Maraş, Bağdat, Sofya, Belgrad

⁴⁶ Genel olarak günlük tarzında yazılmış, özel olarak padişahların günlük faaliyetlerinin kaydedildiği tarihî eserlere rûznâme denir. Osmanlı Devleti’nde yıllık takvimlerden günlük hadiselerin anlatıldığı türden eserlerle bürokraside günlük gelir ve giderlerin kaydedildiği defterlere rûznâme denilmiştir. Osmanlı maliye teşkilâtında muhasebenin temel defterleri ise zamanla rûznâmçe adını almıştır. Fikret Sarıcaoğlu, “Rûznâme”, **DİA**, c. XXXV, s. 278.

⁴⁷ Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Devleti’nde Belediye Teşkilatı Ve Belediye Kanunları**, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, s. 50-51.

⁴⁸ İlber Ortaylı, “a.m., **DİA**, c. XXIV, s. 69.

⁴⁹ Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti’nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı”, s. 264.

⁵⁰ Aydın Yetkin, “Osmanlı Devleti’nde Hukuk Devletin Gelişim Süreci”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. VI, Sayı: 24, 2013, s. 389-390.

gibi mahreç mevleviyeti; Kudüs, Halep, İzmir, Galata, Selânik, Eyüp mevleviyetinin ardından bilâd-ı hamse mevleviyeti; sonra da Haremeyn mevleviyeti yani Mekke ve Medine kadılıkları gelirdi. Bunları da sırasıyla İstanbul kadılığı, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri takip ederdi.⁵¹

“Kâdî” ve “asker” kelimelerinden oluşan kâdî’l-asker yani kazasker, Osmanlı Devleti’nde Dîvân-ı Hümâyûn’un üyesi olup askerler arasındaki davalara bakan ayrıca yargı ve eğitim teşkilâtından sorumlu olan kişidir.⁵² Kazaskerlerin görevleri, eğitim ve yargı teşkilatının idaresi; ordunun ve başındaki askerlerin savaş ve barış zamanında ihtiyaç ve ihtilaflarının giderilmesi ve davalarının görülmesi şeklinde sıralanabilir. Ayrıca kazaskerler, şeyhülislamı te’yiden veya onun yerine siyâsî ve idarî fetvalar da verirdi.⁵³

Osmanlılar’da kazaskerlik makamına belli bir tarihten itibaren pâyeli tayinler⁵⁴ yapılmıştır. Bununla birlikte her kadılık için pâyeli tayin yoktur. Pâyeli mevleviyetler yani büyük kadılıklar Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri, İstanbul, Mekke, Medine, Edirne, Bursa, Mısır, Kudüs, Şam ve Halep kadılıklarıdır.⁵⁵ XVII. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmın yetkisinin giderek artmasıyla kazasker tayinleri

⁵¹ Kadıların mevleviyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Devleti’nde Belediye Teşkilatı ve Belediye Kanunları**, s. 50; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 91-101; Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti’nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı”, s. 263-264; İlber Ortaylı, **a.m., DİA**, c. XXIV, s. 69.

⁵² Kazaskerliğin ihdası, Kazaskerlerin Divan-ı hümayun azalıkları, Kazaskerlerin divanları ve maiyetleri, Kazaskerlerin müderris ve kadı tayinleri, Kazaskerlerin maaş ve tayinleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Kazasker”, **DİA**, c. XXV, s. 140; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, s. 151-160.

⁵³ Yunus Koç - Murat Tuğluca, “Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2006, s. 16-20; Kemâl Beydilli, “Osmanlı Devleti’nin Saray, Merkez, Eyalet (Taşra) Ve İlmiye Teşkilatı” s. 268.

⁵⁴ Yükselme durumundaki bir kadının, boş kadro bulunamaması sebebiyle hükmen o kadroya yükseltilmesine “payeli tayin” denir.

⁵⁵ Mustafa Şentop, **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, İstanbul, Klasik, 2005, s. 53.

vezîriâzâmın muvafakatını almak şartıyla şeyhülişlâma bırakılmıştır. Kazaskerlerin tayinlerinde olduğu gibi azillerinde de padişahın yetkisi vardır. Hatta kazaskerler, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren padişah tarafından sıkça azledilmeye başlanmıştır.⁵⁶

Osmanlı Devleti'nde kazâ, iftâ ve tadrîs arasında yatay geçiş mümkün olup meselâ kibâr-ı müderrisîn denen Süleymaniye Medresesi'nin büyükleri kazaskerliğe geçebilirdi. **Mecelle** müellifi Ahmed Cevdet Paşa bu geçişlerin son örneğidir.⁵⁷

⁵⁶ Mehmet İpşirli, **a.m.**, **DİA**, c. XXV, s. 141.

⁵⁷ İlber Ortaylı, **a.m.**, **DİA**, c. XXIV, s. 71.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEZİN KAYNAĞI OLAN TEMEL ESERLER VE BU ESERLERİN MÜELLİFLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

TEZİN KAYNAĞI OLAN TEMEL ESERLER VE BU ESERLERİN MÜELLİFLERİ

Bu bölümde; araştırmamızla ilgili olan temel eserler ve müellifleri ele alınacaktır. Burhaneddîn el-Merğînânî'nin hayatı, **el-Hidâye**, İbn Kemâl'in hayatı ve eserleri hakkında şimdiye kadar yapılmış pek çok çalışma olduğu için bu kısımlarda temel kaynaklara atıflar yapılmak suretiyle daha fazla bilgi almak isteyen okuyucu oralara yönlendirilecek fakat Kızıl Molla olarak tanınan Abdurrahman Efendi ve eseri hakkında detaylı bilgi verilmeye çalışılacaktır. Özellikle **Terğîbü'l-Lebîb**'in te'lif amacı, süreci, içeriği, üslûbu, Müeyyedzâde'ye nisbeti ele alınacak ve **Terğîbü'l-Lebîb**'de kullanılan kaynaklar müellifleriyle birlikte tanıtılacaktır.

1. 1. BURHANEDDÎN EL-MERGİNÂNÎ VE EL-HİDÂYE İSİMLİ ESERİ

1. 1. 1. Burhaneddîn El- Merginânî

Hanefi fakihlerinden olan el-Merginânî'nin tam adı Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî er-Riştânî'dir.⁵⁸ 8 Receb 511 (5 Kasım 1117)'de Fergana bölgesine bağlı Merginân şehrinin Riştan köyünde doğan Merginânî, Hz. Ebû Bekir'in soyundandır.⁵⁹ Merginânî'nin dedesi ve hocası olan Ebû Hafs Ömer ez-Zenderâmasî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin⁶⁰

⁵⁸ Abdullah İbn Kutluboğa, **Tâcû't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, Bağdad, Matbaatü'l-Müsenna, 1962, s. 42; Ferhat Koca, "Merğînânî", **DİA**, c. XXIX, s. 182.

⁵⁹ Ebû'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebu Bekir Merginânî, **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, t.y., c. I, s. 7.

⁶⁰ Hanefî fakihi olan Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090) 400/1009 yılında Serahs'da doğmuş ve Buhara'da tahsil görmüştür. Serahsî hapishaneden çıktıktan sonra Merginân'a giderek hapishanede tel'ife başladığı **el-Mebsut** isimli eserinin geri kalan kısmını tamamlamış ve muhtemelen burada vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s. 59-60.

talebesidir. Merginânî, 14 Zilhicce 593'te (28 Ekim 1197) Semerkant'ta vefat etmiştir.⁶¹

Merginânî yaptığı ilim yolculuklarında döneminin meşhur fakihlerinden ders almıştır. Bunların arasında; Necmeddin Ebû Hafs Ömer en-Neseî (ö. 537/1142),⁶² Sadrüşşehîd Hüsâmuddîn Ömer b. Abdülaziz (ö. 536/1141),⁶³ Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî (ö. 535/1140),⁶⁴ Sadrussaîd Tacüddîn Ahmed b. Abdülaziz, Ebû Hafs Ömer b. Ali ez-Zenderâmasî, Ebu'l-Leys Ahmet b. Ömer en-Neseî, Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, Osman b. Ali el-Bîkendî, Ömer b. Muhammed b. Abdullah

⁶¹ Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976, s. 131; Merginânî, **el-Hidâye**, s. 7.

⁶² Hanefî fakihi, muhaddis, müfessir ve kelâm âlimi olan Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkandî 461 (1068-69) yılında Buhara yakınlarındaki Neseî (Nahşeb) şehrinde doğmuş ve ilk tahsilini burada yapmıştır. Neseî 12 Cemâziyelevvel 537 (3 Aralık 1142) tarihinde Semerkant'ta vefat etmiştir. Neseî'yi üne kavuşturan eserlerden bazıları şunlardır: **Akâidü'n-Neseî, el-Manzûmetü'n-Neseîyye, et-Teysîr fî (İlmi)'t-Tefsîr ve el-Ekmelü'l-Atvel**. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", **DİA**, c. XXXII, s. 571-572; Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, s. 66-68.

⁶³ Hanefî fakihi olan Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmuddîn es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, Türkistan'ın en önemli ilim merkezlerinden biri olan Buhara'nın yönetimini elinde tutan Burhan ailesine mensuptur. Sadrüşşehîd, 483 (1090) yılında doğmuş ve kardeşiyle birlikte babasından özel ders alarak yetişmiştir. 5 Safer 536 (9 Eylül 1141) tarihinde Katvân savaşında şehid olmuştur. **Şerhu Edebi'l-kâdî, Şerhu Kitâbi'n-Nafakât, el-Câmiu's-Sagîr, Şerhu'l-Câmiî's-Sagîr, Şerhu'l-Câmiî'l-Kebîr** Sadrüşşehîd'in önemli eserlerindendir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, s. 65-66; Ahmet Özel, "Sadrüşşehîd", **DİA**, c. XXXV, s. 426.

⁶⁴ Zamanında Maveraünnehr'in en büyük Hanefî âlimlerinden olan Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî es-Semerkandî 454 (1062) yılında İsbîcab'da doğmuş, Semerkand'da ikamet etmiştir. İsbîcâbî 23 Zilkade 535 (30 Haziran 1140) tarihinde Semerkand'da vefat etmiştir. **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî ve el-Mebhut** önemli eserleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, s. 64.

el-Bestamî, Ebû Muhammed Ziyâeddin Sâid b. Es'ad el-Merginânî ve Kivâmüddin Ahmed b. Abdürreşîd el-Buhârî gibi âlimler bulunmaktadır.⁶⁵

Ayrıca Merginânî, başta kendi çocukları İmadüddîn, Celâleddîn Muhammed ve Ebu Hafs Nizâmeddin Ömer (ö. 600/1203)⁶⁶ olmak üzere; Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244),⁶⁷ Mahmûd b. Hüseyin el-Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra)⁶⁸

⁶⁵ Ebû'l-Hayr İsamüddin Taşköprüzade Ahmed Efendi, **Miftahü's-Saâde Ve Misbahü's-Siyade Fî Mevzuati'l-Ulum**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, c. II, s. 265; Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, t.y., s. 141.

⁶⁶ Ebu Hafs Nizâmeddin Ömer b. Ali b. Ebubekr el-Merginânî **Hidâye** müellifi el-Merginânî'nin oğlu olup babasından ders almıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. En önemli eserleri **el-Fevâid** ve **Cevâhiru'l-Fikh**'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 94.

⁶⁷ Hanefî fakihi olan Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekîni el-Kerderî 18 Zilkade 559'da (7 Ekim 1164) Hârizm bölgesinin merkezi olan Cürcâniye'ye bağlı Kerder şehrinin Berâtekîn kasabasında doğup Hârizm'de yetişti. Kerderî'nin Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'ye ait **el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb**'i şerhettiği ve **Tesîsü'l-Kavâid** adıyla bir eser kaleme aldığı söylenece de bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Fakat Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap verdiği bir risâlesinin çeşitli nüshâları kütüphanelerde bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 102-103; Ahmet Özel, "Kerderî, Şemsüleimme", **DİA**, c. XXV, s. 276-277.

⁶⁸ Hanefî fakihi olan Ebû'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyin b. Ahmed el-Üsrûşenî, Seyhun nehrinin doğusunda kalan Üsrûşene bölgesinin merkezinde doğmuştur. Kâtib Çelebi bir yerde Üsrûşenî'nin 632'de (1234), başka bir yerde 630'lu yıllarda vefat ettiğini söyler. Ancak Üsrûşenî'nin **el-Esile ve'l-Ecvibe** adlı eserindeki tarih kaydı onun 6 Zilkade 637 (29 Mayıs 1240) tarihinde henüz hayatta bulunduğunu göstermektedir. Üsrûşenî çok genç yaşlarda başladığı telif hayatında özgün eserler vermiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: **el-Fetâva'l-Üsrûşeniyye**, **el-Esile ve'l-Ecvibe**, **el-Fusûl fî'l-Muâmelât**, **Câmiu Ahkâmi's-Sığâr**. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murteza Bedir, "Üsrûşenî", **DİA**, c. XXXII, s. 392-393.

ve Burhanu'l-İslam ez-Zernûcî (ö. VI./XII. yüzyılın sonları)⁶⁹ gibi önemli âlimlere hocalık yapmıştır.⁷⁰

Kaynaklarda sekiz ilim sahibi olduğu zikredilen Merginânî'nin fıkıh sahasında olduğu kadar tefsir, hadis, Arap dili edebiyatı ve şiir alanında da çalışmaları vardır. Âlimler yetiştirmiş bir aileye mensup olan Merginânî, pek çok ilmî seyahat yapmış, bu seyahatlerde çeşitli âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Özellikle **el-Hidâye** ve **Kifâyetü'l-müntehî** isimli eserlerini telif ettikten sonra Merginânî'nin ilmî dirayeti kabul edilmiştir.⁷¹

Merginânî, Kâdîhân lakabıyla tanınan Ebü'l-Mehâsin el-Fergânî (ö. 592/1196), Burhânü's-Şerîa el-Merginânî (ö. 616/1219), Ebû Nasr el-Attâbî (ö. 1190) ve Zahîrüddîn Ebû Bekr el-Buhârî (ö. 619/1222) tarafından ashâb-ı tercih'ten kabul edilmiştir.⁷² Seyyid Bey (ö. 1925) ise Merginânî'nin eserlerinin onun, meselede müctehid olduğuna şahitlik ettiğini söyler.⁷³ İbn Kemâl fakihleri tasnif ettiği "**Tabakâtu'l-Fukahâ**" veya "**Tabakâtu'l-Müctehidîn**" adlı eserinde Merginânî'nin ashâb-ı tercihten olduğunu belirtmiştir.⁷⁴

⁶⁹ Hanefî fıkıh âlimi olan Zernûcî'nin tam adı ve hayatına dair fazla bilgi olmayıp, Burhâneddin ve Burhânülislâm lakaplarıyla anılır. Doğum yeri olduğu sanılan ve Zernûc bugünkü Kazakistan'da bulunmaktadır. Zernûcî'nin vefat tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda 600 (1203) ve 593 (1197) tarihleri yer almaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa 610'da (1213) öldüğünü zikretmektedir. Zernûcî'nin bu eseriyle şöhret kazandığı **Talîmü'l-Müteallim Tarîka't-Teallüm** kitabından başka eserinin bulunmadığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Faruk Bayraktar, "Zernûcî", **DİA**, c. XXXIV, s. 294.

⁷⁰ Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye**, s. 141.

⁷¹ Mahmûd b. Süleyman el-Hanefi el-Kefevî, **Ketaibü A'lami'l-Ahyâr min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtâr**, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nr. 690, ty., v. 170b.

⁷² Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları**, s. 132.

⁷³ Muhammed Seyyid, **Usul-i fıkıh: Medhal**, İstanbul, Medhal İlmi Araştırma Derneği, 2012, s. 138.

⁷⁴ Ahmet inanır, "İbn Kemâl'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 37, 2012, s. 76.

Merginânî'nin pek çok alanda eseri olmakla birlikte özellikle fıkıh alanında ön plana çıkmış eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. **Bidâyetü'l-Mübtedî**: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin **el-Câmiu's-Sağîr**'i ile el-Kudûrî (ö. 428/1037)'nin **el-Muhtasar**'ı esas alınarak hazırlanmış bir eserdir.⁷⁵

2. **Kifâyetü'l-Müntehî**: Müellif'in **Bidâyetü'l-Mübtedî**'ye şerh olarak başladığı bu eserin büyük bir hacme ulaşması ve çok dağınık olması sebebiyle tamamlamaktan vazgeçtiği eseridir. Müellif bunun üzerine daha kısa bir şerh olan **el-Hidâye**'yi kaleme almıştır.⁷⁶

3. **el-Hidâye**: Müellif'in **Bidâyetü'l-mübtedî** üzerine yaptığı bir şerh olan eserin tanıtımı ileriki sayfalarda yapılacaktır.

4. **Muhtâru Mecmui'n-Nevâzil**: İsminden bir fetva mecmuası olduğu anlaşılan bu eser bazı kaynaklarda **Muhtârâtü'n-Nevâzil** veya **Mecmuu'n-Nevâzil** adlarıyla zikredilmektedir.⁷⁷

5. **Kitâbü'l-Hacc (Menâsikü'l-Hacc)**: Merginânî'nin **Hidâye**'nin “hacc” bahsinde atıf yaptığı “**Uddetü'n-Nâsik fî İddetin mine'l-Menâsik**” adlı eser muhtemelen bu olmalıdır.⁷⁸

6. **Kitâb fî'l-Ferâiz**: Merginânî'nin bu eseri kaynaklarda **el-Ferâizü'l-Osmâniyye** adıyla da zikredilmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 264; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye**, s. 141.

⁷⁶ Ebü'l-Hayr İsamüddin Taşköprüzade Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313, c. I, s. 724; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 264; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye**, s. 142.

⁷⁷ İbn Kutluboğa, **Tâcüt-Terâcim**, s. 42; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 264; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 725; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye**, s. 141.

⁷⁸ Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 724; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 263; Said Nuri Akgündüz, **el-Merginânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İstihsan**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004, s. 7.

7. **Muhtasaru'l-Fetvâ**: Kehhâle (ö. 1987)'nin zikrettiği bu eser Yusuf Ziya Kavakçı'ya göre Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa koleksiyonu 302 numarada bulunmaktadır.⁸⁰ Ferhat Koca'ya göre ise bu eser ona ait olmayıp Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin **el-Muhtâr li'l-Fetvâ** isimli kitabıdır.⁸¹

8. **et-Tecnîs ve'l-Mezîd fi'l-Fetâvâ**: Klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine sahip, vâkıât türü hacimli bir eserdir.⁸² El yazması nüshâları kütüphanelerde mevcuttur.⁸³

9. **Neşru'l-Mezheb**⁸⁴

10. **Şerhu'l-Camii'l-Kebîr**⁸⁵

11. **el-Müntekâ**⁸⁶

1. 1. 2. El-Hidâye, Hidâye'nin Şerh ve Şârihleri

Tam adı **el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî** olan bu eser Merginanî'nin yine kendi eseri olan **Bidâyetü'l-Mübtedî**'ye yaptığı şerhtir. Daha çok **el-Hidâye** olarak bilinmektedir. Merginanî, Kudurî'nin **Muhtasar**'ı ile İmam Muhammed'in

⁷⁹ İbn Kutluboğa, **Tâcü't-Terâcim**, s. 42; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 263; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye** s. 141.

⁸⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, **A'lâmü'n-Nisâ fi Âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, c. II, s. 411.

⁸¹ Ferhat Koca, "Merğînânî", **DİA**, c. XXIX, s. 183.

⁸² Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 724; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 263; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-Terâcim**, s. 42; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye** s. 141.

⁸³ Eserin bazı yazma nüshâları için bkz. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 587; Karaçelebizâde Hüsameddin, nr. 194; Şehid Ali Paşa, nr. 913; Damad İbrâhim Paşa, nr. 680, 681; Lâleli, nr. 832.

⁸⁴ Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye** s. 141.

⁸⁵ Kehhâle, **A'lâmü'n-Nisâ fi Âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm**, c. II, s. 411.

⁸⁶ Hayreddin Zirikli, **el-A'lâm: Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa**, Kahire, 1373, c. V, s. 73; Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye** s. 141.

Câmiu's-Sağır'indeki meseleleri bir araya getirerek hazırladığı **Bidâyetü'l-Mübtedî**'yi önce **Kifâyetü'l-Müntehî** adıyla şerh etmeye başlamış fakat eser büyük bir hacme ulaşınca okuyucuya daha faydalı olması için **Hidâye**'yi kaleme almıştır.⁸⁷ Talebelerinden Burhanü'l-İslam ez-Zernucî (ö. VI./XII. yüzyılın sonları)'nin belirttiğine göre Merginanî, “Çarşamba günü başlayan her iş mutlaka tamamlanır” hadis-i şerifi uyarınca **Hidâye**'nin te'lifine Çarşamba günü başlamıştır.⁸⁸ Eserini on dört yılda tamamlayan Merginanî, anlatıldığına göre bu sırada devamlı oruç tutmuş ve bunu herkesten gizlemiştir.⁸⁹

Hidâye'de **Câmiu's-Sağır**'in tertibi esas alınmıştır.⁹⁰ Fakat **Câmiu's-Sağır**'de 40 olan bölüm sayısı **Hidâye**'de 56'dır. **Hidâye**'nin tertibinde önce Kudurî'nin **Muhtasar**'ı, sonra da İmam Muhammed'in **Câmiu's-Sağır**'indeki meselelere yer verilir. Aralarında ihtilaf olan yerlerde “**Câmiu's-Sağır**'de şöyle” ibaresiyle işaret edilir.⁹¹ Merginanî'nin metodu, gerek görüşlerin ve delillerin sıralanışı, gerekse diğer mezhep imamlarının görüşlerinin zikredilmesi konusunda çağdaşı Kâsânî (ö. 587/1191)'nin **Bedâiu's-Sanâi**' adlı eserindeki metoduna benzemektedir.⁹²

Hacı Halife **Hidâye**'nin tertibiyle alakalı “Merginanî önce İmamayen'in iddia ve delillerini, sonra da Ebu Hanife'nin görüş ve delillerini ele alır” bilgisini verir.⁹³ Fakat bu yerinde bir tespit değildir. Çünkü meseleler ve imamların görüşleri genellikle **Hidâye**'de değil **Bidâyetü'l-Mübtedî**'dedir. Onun tertibi de; Ebu Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer şeklindedir. Delillerin verilmesindeki

⁸⁷ Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 264; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 724.

⁸⁸ Leknevî, **Fevâidü'l-Behiyye**, s. 142.

⁸⁹ İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, thk. Vehbi Süleyman Gâvecî, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 2005, s. 9.

⁹⁰ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dersaadet, Alem Matbaası, 1310, c. II, s. 2032.

⁹¹ Hacı Halîfe, **Keşfü'z-Zünûn**, c. II, s. 2032.

⁹² Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 84, 87.

⁹³ Hacı Halîfe, **Keşfü'z-Zünûn**, c. II, s. 2032.

sıra ise Hacı Halife'nin dediği gibi önce İmameyn, sonra Ebu Hanife'nindir. Buradaki tertip zayıf gördüğü delilden başlayıp en kuvvetli delille bitirmek olup, en son delil aynı zamanda diğer delillere cevap mahiyetindedir.⁹⁴ Eserinde genellikle Ebu Hanife'nin görüşlerini tercih eden Merginanî, İmameyn'in görüşlerine meylettiği zaman yukarıdaki tertibi değiştirerek en son belirttiği delile uygun görüşü benimser. Merginanî bu arada muhtemel soru ve itirazlara da cevap verir. Benimsediği görüşleri ise “sahîh” veya “esah” terimleriyle birbirinden ayırır.⁹⁵

Merginanî'nin eserinde kendine has kullanım şekilleri mevcuttur. Örneğin “kâle” lafzıyla müellif kendi görüşünü ifade eder. “Meşâyihuna” tabiri ile Buhâra ve Semerkand âlimlerini, “fî diyârına” lafzı ile Mâverâünehir bölgesindeki şehirleri kasteder.⁹⁶ “el-Muhtasar” ifadesiyle Kudurî'nin **Muhtasar**'ına ve “el-Kitâb” ifadesiyle İmam Muhammed'in **Câmiu's-Sağîr**'ine atıf yapar.⁹⁷

Hidâye'de Ebu Hanife ve üç büyük talebesinin dışında Hanefî âlimlerden İbn Semâa (ö. 233/848),⁹⁸ Hasan b. Ziyad (ö. 204/819),⁹⁹ Tahavî (ö. 321/933),¹⁰⁰ Kerhî

⁹⁴ Hüseyin Kayapınar, "Merğînânî ve Eseri Hidâye", **Diyanet İlmi Dergi**, c. XXII, Sayı: 2, 1986, s. 32.

⁹⁵ Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, **DİA**, c. XXVII, s. 471.

⁹⁶ Merginânî, **el-Hidâye**, s. 10.

⁹⁷ Ahmet Selman Baktı, **Hanefilerde Kıyas Uygulamaları: Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eseri Çerçevesinde**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011, s. 8.

⁹⁸ Hanefî fakihî ve muhaddis olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydillâh et-Temîmî el-Kûfî 130 (747-48) yılında doğmuştur. Temîm kabilesinin Dârim koluna mensup olan İbn Semâa fıkıh tahsilini Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd'dan yapmıştır. Kaynaklarda **Nevâdirü'l-Mesâil an Muhammed b. el-Hasan, el-Mehâdir ve's-Sicillât, Edebü'l-Kâdî** adlı eserleri olduğu zikredilen İbn Semâa, Şeybânî'nin **Kitâbü'l-Kesb**'ini rivayet etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “İbn Semâa”, **DİA**, c. XX, s. 313.

⁹⁹ Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden olan Ebû Alî el-Hasan b. Ziyâd el-Ensârî el-Kûfî el-Lü'lüî'nin doğum tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. 204 (819) yılında vefat etmiştir. Kaynaklarda pek çok eser yazdığı zikredilmekle birlikte bunların çoğu zamanımıza ulaşmamıştır. Hasan b. Ziyâd'ın günümüze kısmen ulaşan eserleri **Kitâbü'l-Mücerred** ve **el-Müsned**'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Beşir Gözübenli, “Hasan b. Ziyâd”, **DİA**, c. XVI, s. 361-362.

(ö. 340/952),¹⁰¹ Cessas (ö. 370/981)¹⁰² ve Serahsî (ö. 483/1090)'nin görüşleri de yer alır. Eserde Hanefiler dışında sık sık İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve bazen de İmam Mâlik (ö. 179/795)'in görüşleri delilleriyle birlikte verilir. Fakat **Hidâye**'de Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in görüşleri yer almaz.¹⁰³

Hanefî fıkhnın en meşhur ve muteber eserlerinden birisi olan **Hidâye** yıllarca medreselerde zorunlu ders kitabı olarak okutulmuş ve okutulmaya devam etmektedir. Hatta ilk Osmanlı medreselerinde okutulan fıkhn kitapları arasında **Hidâye** en başta

¹⁰⁰ Hanefî fakihî ve muhaddis olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî 10 Rebîülevvel 239 (19 Ağustos 853) tarihinde Mısır'ın güneyinde bulunan Tahâ köyünde doğmuştur. Tahâvî 321 (Ekim 933)'de vefat etmiş ve Kahire'de defnedilmiştir. Tahâvî'nin önemli eserleri arasında **el-Akîdetü't-Tahâviyye, Ahkâmü'l-Kurân, Meânî'l-Âsâr, Müşkilü'l-Âsâr, es-Sünenü'l-Me'sûre (Sünenü's-Şâfiî), Kitâbü't-Tesviye beyne Haddesenâ ve Ahberenâ ve el-Muhtasar** bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Davut İltaş, "Tahâvî", **DİA**, c. XXXIX, s. 385-387.

¹⁰¹ Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan usulcû ve fakih Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî 260 (874) yılında Kerh'te doğmuştur. Irak Hanefiliğinin en büyük temsilcisi sayılan Kerhî, Hanefî mezhebinin oluşumunda bir yol ayrımı oluşturmuş ve 340 yılı Şâban ayında (952) vefat etmiştir. Kerhî'nin önemli eserleri şunlardır: **er-Risâle, el-Muhtasar, Şerhu'l-Câmiî'l-Kebîr, Şerhu'l-Câmiî's-sagîr ve el-Câmiî'**. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", **DİA**, c. XXV, s. 285-287.

¹⁰² Hanefî fakihî ve müfessir olan Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî 305 (917) yılında İran'ın Rey şehrinde doğmuştur. Genç yaşında Bağdat'a gidip devrin en büyük Hanefî âlimi Ebû'l-Hasan el-Kerhî'den ilim tahsil etmiştir. Cessâs 7 Zilhicce 370'te (13 Haziran 981) Bağdat'ta vefat etmiştir. Cessâs'ı ashâbü't-tahrîc'ten sayanlar tenkit edilmiş ve onun üçüncü tabakada (meselede müctehid), hatta ikinci tabakada (mezhepte müctehid) yer alması gerektiği söylenmiştir. Önemli eserleri arasında; **Ahkâmü'l-Kurân, Usûlü'l-fıkhn, Muhtasaru İhtilâfî'l-fukahâ, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Şerhu Edebî'l-kâdî ve Şerhu Câmiî'l-kebîr** bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Güngör, "Cessâs", **DİA**, c. VII, s. 427.

¹⁰³ Hüseyin Kayapınar, "Merğînâni ve Eseri Hidâye", s. 33; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", **DİA**, c. XXVII, s. 471.

gelmektedir.¹⁰⁴ **Hidâye**'yi çok okuyup okutmasından dolayı Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî (ö. 829/1426)'ye "Kâriü'l-Hidâye" lakabı verilmiştir.¹⁰⁵

Hidâye'den sonra kaleme alınan pek çok eserin tertibinde **Hidâye** esas alınmıştır. Bu eserlerden biri Âlemgir (ö. 1118/1707)'in **el-Fetâva'l-Hindiyye** adlı eseridir.¹⁰⁶ Aynı şekilde son asrın büyük âlimlerinden Eşref Ali et-Tehanevî (ö. 1362/1943) de **İhyâü's-Sünen** adlı eserinde **Hidâye**'nin tertibini esas almıştır.¹⁰⁷

İslam hukukunda müstakil küllî kaide kitapları olduğu gibi böyle olmayan bazı fıkıh kitaplarında da küllî kaideler kullanılmıştır. Bunlardan biri de **el-Hidâye**'dir. Merginânî'nin **Hidâye**'de 400 civarında küllî kaide kullandığı tespit edilmiştir.¹⁰⁸

Fesahat ve belagat yönü çok kuvvetli olan **Hidâye**, Buhârî'nin **Câmiu's-Sahih**'i ile birlikte Kur'an'dan sonra en fasih kitap olarak kabul görmüştür.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, s. 48.

¹⁰⁵ Haneî fakihî olan Kâriü'l-Hidâye'nin tam adı Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısırî'dir. Kendisiyle birlikte ders alan Sirâceddin adlı bir arkadaşından ayırt edilmesi için Kâriü'l-Hidâye lakabıyla anılmıştır. Hidâye'yi hocası Bâbertî'den on altı defa okuduğu ve bu konuda hocasından daha yetenekli bir duruma geldiği söylenir. Kâriü'l-Hidâye'nin günümüze ulaşan tek eseri **el-Fetâva's-Sirâciyye** adıyla da anılan **Fetâvâ Kârii'l-Hidâye**'dir. Bu esere **Terğîbü'l-Lebîb**'de de atıf yapılmaktadır. Ayrıca müellifin Hidâye'ye bir ta'lik yazdığı da söylenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 172-173; Hüseyin Kayapınar, "Kâriülhidâye", **DİA**, c. XXIV, s. 495.

¹⁰⁶ **el-Fetâva'l-Hindiyye** hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, "el-Âlemgîriyye", **DİA**, c. II, s. 365-366; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 331-332.

¹⁰⁷ Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehanevî, **İ'lâü's-Sünen**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. I, s. 9; Karaçi, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415, c. I, s. 25.

¹⁰⁸ Abdullah Demir, **Mecelle ve Küllî kaideler**, İstanbul, Akademi Yayınları, 2011, s. 78; Mustafa Baktır, "Kaide", **DİA**, c. XXIV, s. 208.

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Yusuf b. Muhammed Zeylaî, **Nasbü'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye**, y.y., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973, c. I, s. 14.

Hidâye için söylenen şu kıta ona verilen önemi gösterir:

“Kur’an, önceki kitapları neshettiği gibi **Hidâye** de fıkha dair daha önce yazılan kitapları neshetmiş gibidir. Onun kaidelerini iyi belle. Onun yolunu tut. O zaman sözün sapıklıktan ve yalan olmaktan kurtulmuş olur.”¹¹⁰

Merginânî’nin oğlu İmadüddin **Hidâye**’nin üstünlüğünü şöyle dile getirir:

“**Hidâye** kitabı onu öğreneni doğru yola götürür ve körlüğü açar,

Ey akıl sahibi! Ona sarıl ve onu öğren. Onu elde eden en uzak emellerine kavuşur.”¹¹¹

Hidâye’nin Kalküta, Kazan, Luckhnow, Cownpore, Delhi ve Kahire gibi farklı ülkelerde tercüme edilip basılması, onun İslam âleminde gördüğü hüsn-ü kabûlü gösterir.¹¹² Joseph Schacht da **Hidâye**’yi, İslam Hukuku ile ilgili seçilmiş el kitapları arasında zikreder.¹¹³

Hanefî mezhebinin en tanınmış ve en çok güvenilen metinlerinden olan **Hidâye** üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış olup en meşhurları şunlardır:

¹¹⁰ Taşköprüzade, **Mevzûâtü’l-Ulûm**, c. I, s. 725; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 265; Hacı Halîfe, **Keşfü'z-Zünûn**, c. II, s. 2032; Osman Keskiöğlu, **Fıkıh Tarihi ve İslam hukuku**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980, s. 152.

¹¹¹ Merginânî, **el-Hidâye**, s. 9; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 265; Hacı Halîfe, **Keşfü'z-Zünûn**, c. II, s. 2032; Hüseyin Kayapınar, "Merğînânî ve Eseri Hidâye", s. 31.

¹¹² Merginânî, **el-Hidâye**, s. 11; Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam hukukçuları**, s. 133.

¹¹³ Joseph Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977, s. 288.

- Hamiduddîn ed-Darîr (ö. 666/1268)'in **Hâşiyetü'l-Hidâye** veya **el-Fevâidü'l-Hidâye**'si¹¹⁴
- Habbazî (ö. 691/1292)'nin **Hâşiyetü'l-Hidâye**'si¹¹⁵
- Tacü's-şerîa (ö. 709/1309)'nın **Nihâyetü'l-Kifâye**'si¹¹⁶
- Serûcî (ö. 710/1310)'nin **el-Gâye**'si.¹¹⁷ İbnü'd-Deyrî (ö. 867/1463) bu esere **Tekmîletü Şerh'il-Hidâye** adıyla bir tekmîle kaleme almıştır.¹¹⁸

¹¹⁴ Hanefî fıkıh, tefsir ve kelam âlimi olan Hamîduddin Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr er-Râmişî el-Buharî'nin **el-Fevâid**'i çeşitli kaynaklarda **Hâşiyetü'l-Hidâye** ismiyle zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 109-110.

¹¹⁵ Hanefî fakihi olan Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî'nin **Hidâye** şerhi kütüphanelere şu isimler altında kaydedilmiştir: **Havâşî'l-Hidâye**, **Müşkilâtü'l-Hidâye**, **Hâşiyetü ale'l-Hidâye**, **Şerhu'l-Hidâye**, **el-Kifâye fî Şerhi'l-Hidâye**. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 730; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 115-116. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 62 vd.

¹¹⁶ Hanefî fakihi olan Tâcüşşerîa'nın tam adı Ebû Abdillâh Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'dir. **Nihâyetü'l-Kifâye li-Dirâyeti'l-Hidâye** adlı şerhin Hamîduddin ed-Darîr'in şerhinden sonra **Hidâye**'nin en eski şerhi olduğu söylenir. Bu iki şârih eserlerine şerh yerine "fevâid" adını vermiştir. Ancak Hamîduddin ed-Darîr'in şerhi **Fevâidü'l-Hidâye** olarak bilinirken Tâcüşşerîa'nın ki daha çok **Şerhu'l-Hidâye** diye meşhur olmuştur. Tâcüşşerîa eserinin mukaddimesinde bu çalışmasına **Nihâyetü'l-Kifâye li-Dirâyeti'l-Hidâye** ismini verdiğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 263; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 121-122; Murteza Bedir, "Tâcüşşerîa", **DİA**, c. XXXIX, s. 360. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 37, 53, 64, 73, 74 vd.

¹¹⁷ Hanefî fakihi olan Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî es-Serûcî'nin **el-Gâye** isimli eseri **Hidâye** üzerine yazılmış bir şerh olup müellifin en önemli eseridir. Emîr Kâtib el-İtkânî'nin **Gâyetü'l-beyân** adlı şerhinden ayırmak için daha çok **Gâyetü's-Serûcî** diye anılmıştır. Serûcî'nin altı cilt halinde "Kitâbü'l-Eymân"a kadar yazabildiği eser Sa'deddin İbnü'd-Deyrî tarafından "Kitâbü's-Siyer"e kadar getirilmiştir. Bu eser ulemâ nezdinde rağbet gören **Hidâye** şerhleri arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 267; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 727; Ahmet Özel, "Serûcî", **DİA**, c. XXXVI, s. 572; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 124-126. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 18, 19, 41 vd.

¹¹⁸ Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 191.

- Sıġnâkî (ö. 714/1314)'nin **en-Nihâye**'si.¹¹⁹ Bu eserden bazı kaynaklarda ilk **Hidâye** şerhi olarak bahsedilmektedir.¹²⁰ Fakat diġer **Hidâye** şârihlerinin vefat tarihlerine bakıldığı zaman bu bilginin doğruluġu tartışılır. Ayrıca Konevî (ö. 770/1369) bu eseri **Hulâsatü'n-Nihâye fî Fevâidi'l-Hidâye** adıyla ihtisar etmiştir.¹²¹

- Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330)'nin **Şerhu'l-Hidâye**'si¹²²

- Çârperdî (ö. 746/1346)'nin **Şerhu'l-Hidâye**'si¹²³

¹¹⁹ Hanevî fakihi olan Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sıġnâkî'nin **en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye**'si Leknevî'ye göre **Hidâye** şerhlerinin en hacimlilerindendir. Ekmeleddin el-Bâbertî, **Hidâye**'yi okuturken bu şerhten çok yararlandığını, çok değerli fakat uzunca bulduğu eseri ihtisar etmesi yönündeki ısrarlı talepler üzerine Sıġnâkî'nin şerhi yanında başka şerhlerden de yararlanarak **el-İnâye**'yi yazdığını söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 266; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 727; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 126-127. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 5, 6, 9, 26, 31, 36, 42, 43, 57, 59, 60, 72, 73, 74, 92 vd.

¹²⁰ Mehmed Ali Kırboġa, **Kamusü'l-Kütüb ve Mevzûâtü'l-Müellefât**, Konya, Yeni Kitap Basımevi, 1974, s. 168.

¹²¹ Hanevî fakihi olan Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî ed-Dimaşkî babasının lakabından dolayı İbnü's-Sirâc olarak da tanınmıştır. Konevî'nin önemli eserleri arasında **el-Gunye fî'l-Fetâvâ**, **el-Müntehab min Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf**, **el-İcâz fî'l-İtirâz ale'l-Edilleti's-Şer'iyye** ve **el-Buġye** bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 146-147; M. Kamil Yaşaroġlu, "Konevî, Cemâleddin", **DİA**, c. XXVI, s. 164-165.

¹²² Hanevî fakihi olan Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Daha çok fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerle tanınan Buhârî'nin en meşhur eserleri **Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî**, **Şerhu'l-Hidâye** ve Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'nin **el-Müntehab** adlı eserine **Gayetü't-Tahkîk** adıyla yaptığı şerhtir. Abdülazîz el-Buhârî'nin **Hidâye** şerhi "Kitâbü'n-nikâh"a kadar kaleme alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", **DİA**, c. I, s. 186-187; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 129.

¹²³ Şâfiî fakihi ve dil âlimi olan Çârperdî'nin tam adı Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf'dur. Çârperdî, Arrân yöresinde bir yerleşim merkezi olan Çârperd'e nisbetle anılmakta olup 664 (1265) yılında muhtemelen burada doğmuş ve Tebriz'de yetişmiştir. Çârperdî'nin meşhur eserleri şunlardır: **el-Hâdî**, **es-Sirâcü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc**, **Hâşiye ale'l-Keşşâf**, **Şerhu's-Şâfiye**, **Şükûk ale'l-Hâcibiyye (Şerhu'l-Kâfiye)**, **Hâşiye alâ Şerhi Hillî alâ Muhtasari'l-Müntehâ**, **el-Mugnî fî İlmi'n-**

- Kâkî (ö. 749/1348)'nin **Mîracü'd-Dirâye**'si¹²⁴
- İtkânî (ö. 758/1357)'nin **Gayetü'l-Beyân**'ı¹²⁵
- Kurlânî (ö. 767/1366)'nin **el-Kifâye fî Şerhi'l-Hidâye**'si¹²⁶
- Sirâcü'l-Hindî el-Gaznevî (ö.773/1372)'nin **et-Tevşîh**'i¹²⁷
- Bâbertî (ö. 786/1384)'nin **Înâye**'si¹²⁸

Nahv ve Şerhu'l-Hidâye. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 420-422; Mehmet Şener, "Çârperdî", **DîA**, c. VIII, s. 230-231.

¹²⁴ Hanefî fakihi olan Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî'nin **Mîracü'd-Dirâye ilâ Şerhi'l-Hidâye** adlı eserinde müellif dört mezhep imamının görüşlerini toplayarak sahih ve tercihe değer olanlarını belirtmiştir. Eserde zaman zaman **Hidâye**'nin metni olan **Bidâyetü'l-Mübtedî** ile İmam Muhammed'in **el-Câmiu's-Sağîr**'inin ibareleri karşılaştırılmıştır. Ayrıca **Hidâye**'de bulunmadığı halde kitabın sonuna Kudûrî'nin **el-Muhtasar**'ı esas alınarak ferâiz konusu eklenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 268; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 729; Hüseyin Kayapınar, "Kâkî", **DîA**, c. XIV, s. 216; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 135. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 47 vd.

¹²⁵ Hanefî fakihi olan el-İtkânî'nin tam adı Kivâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî'dir. Müellif **Gayetü'l-Beyân ve Nâdiratü'l-Akrân** isimli **Hidâye** şerhini Kahire'de te'life başlamış, Bağdat ve Arrân'da çalışmalarını sürdürmüş ve sonunda Dimaşk'a ikinci gelişinde eseri tamamlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 268; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 728; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 138-139. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 5, 6, 8, 9, 16, 36, 45, 47, 51, 52, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 72, 74, 76, 77, 78, 80, 88, 89, 90, 94 vd.

¹²⁶ Celâleddin el-Kurlânî'ye ait olan bu eser Alâeddin İbnü't-Türkmânî'ye (ö. 750/1349) nisbet edilen **el-Kifâye** adlı **Hidâye** muhtasarıyla karıştırılmamalıdır. Müstakil olarak ve **Fethu'l-Kadîr** ile birlikte basılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 727; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 267; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 144; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", **DîA**, c. XXVII, s. 472.

¹²⁷ Hanefî fakihi olan Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şiblî, es-Sirâcü'l-Hindî lakabıyla tanınmıştır. Eserimizde de bu lakabla zikredilmektedir. **et-Tevşîh** ise **Hidâye**'nin şerhi olup cedel metoduyla hazırlanmıştır. Eserin tam adı **Bahru'r-Rivâye ve'd-Dirâye fî Tevşîhi'l-Hidâye** olup eserimizde **Bahru'r-Rivâye** adıyla atıf yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 148-149. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 19, 31, 32, 33, 38, 41, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 91, 94, 97, 100 vd.

- Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413)'nin **Hâşiyetü'l-Hidâye**'si¹²⁹
- Hısnî (ö. 829/1426)'nin **Şerhu'l-Hidâye**'si¹³⁰
- Bedreddin Aynî (ö. 855/1451)'nin **Binâye**'si¹³¹
- İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457)'ın **Fethu'l-Kadîr**'i.¹³² Kadızâde (ö. 988/1580) bu eserin "Kitâbü'l-Vekâle"den sonuna kadar bir tekmîle

¹²⁸ Hanefî fakihî olan Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî'nin **el-İnâye**'si **Hidâye**'nin önemli şerhlerinden olup başta Siğnâkî'nin **en-Nihâye**'si olmak üzere çeşitli **Hidâye** şerhlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Dil, gramer ve fıkıh usulü yönünden tahlillerin yapıldığı, delillerin değerlendirildiği eserde bazen diğer şârihler tenkit edilmiştir. Şerhte bazen diğer mezheplerin görüşlerine temas edildiği gibi Ebû Hanîfe ve talebelerinin ictihad ve delilleri değerlendirilmiş, sonraki Hanefî âlimlerin tercihlerine de yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 269; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 730; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 151-154. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. 3, 4, 6, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 25, 26, 27, 29, 30, 36, 40, 41, 42, 52, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 89, 92, 94, 97, 98, 100 vd.

¹²⁹ Arap dili, kelâm ve fıkıh âlimi olan Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî'nin **Hâşiyetü'l-Hidâye** adlı eseri **Hidâye** üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 164-167; Sadrettin Gümüş, "Cürçanî, Seyyid Şerîf", **DİA**, c. VIII, s. 185.

¹³⁰ Şâfiî fakihî olan Hısnî'nin tam adı Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî'dir. 752'de (1351) Havran'ın Hısn köyünde doğan Hısnî'nin soyu Hz. Ali'ye kadar uzanır. 15 Cemâziyelâhir 829'da (24 Nisan 1426) Şam'da vefat eden Hısnî'nin önemli eserleri şunlardır: **Kifâyetü'l-Ahyâr**, **Şerhu't-Tenbîh**, **Şerhu'l-Hidâye**, **el-Fevâid fi'l-Fıkıh alâ Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî** ve **Siyerü's-Sâlik fi Esne'l-Mesâlik**. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Hısnî", **DİA**, c. XVII, s. 400-401; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 436-437.

¹³¹ Türk asıllı Hanefî fakihî, tarihçi, hadis ve dil âlimi olan Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî'nin **el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye** isimli **Hidâye** şerhi fikhî konuları derli toplu ele alışı ve hadisleri inceleyişi bakımından önemli bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 181-183; Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", **DİA**, c. IV, s. 271. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 37 vd.

¹³² Hanefî fakihî, usul ve kelâm âlimi olan İbnü'l-Hümmam'ın tam adı Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî'dir. **Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr**, **Hidâye**'nin en önemli şerhlerinden biri olup, özellikle hadislerin değerlendirilmesiyle dikkat çeker. Bu eserde, İbnü'l-

yazmış ve bu eseri **Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr** olarak isimlendirmiştir.¹³³

- Musannifek (ö. 875/1470)'in **Şerhu'l-Hidâye**'si¹³⁴
- İbn Şihne (ö. 890/1485)'nin **Şerhu'l-Hidâye**'si¹³⁵
- İbn Kemâl (ö. 940/1534)'in **Hâşiye ale'l-Hidâye**'si¹³⁶
- İsmâüddîn Arabşah el-İsferayanî (ö. 951/1544)'nin **Şerhu'l-**

Hidâye'si¹³⁷

Hümâm mezhepler arası ihtilâflı konuları geniş bir şekilde tartışmış ve sadece Hanefî mezhebi içindeki farklı icthadlarda değil diğer mezheplere ait görüşler arasında da tercihlerde bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprüzade, **Miftahü's-Saâde**, c. II, s. 270; Taşköprüzade, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, c. I, s. 731; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", **DİA**, c. XXI, s. 88; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 183-185. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 4, 10, 19, 17, 27, 34, 37, 38, 54, 56, 64, 74, 97, 100 vd.

¹³³ İbnü'l-Hümâm'ın **Fethu'l-Kadîr** isimli eksik kalan şerhini, "Kitâbü'l-Vekâle"den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) **Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr** adıyla tamamlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 270; Mehmet İpşirli, "Kadızâde, Ahmed Şemseddin", **DİA**, c. XXIV, s. 97.

¹³⁴ Osmanlı âlimlerinden tam adı Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî olan Musannifek 803'te (1400-1401) Horasan'a bağlı Bistâm kasabası yakınlarındaki Şahrûd köyünde doğmuş, İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp Kabristanı'na defnedilmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin soyundan olup genç yaşta eser te'lif etmeye başladığı için Musannifek (küçük yazar) lakabıyla tanınmıştır. Musannifek'in belli başlı eserleri şunlardır: **Şerhu'l-Hidâye**, **Şerhu'l-Vikâye**, **Tuhfetü's-Selâtin**, **Tuhfe-i Mahmûdiyye**, **el-Hudûd ve'l-Ahkâm**, **eş-Şifâ fî Tefsîri Kelâmi'llâhi'l-Münzel mine's-Semâ**, **Hallü'r-Rumûz fî Keşfi'l-Künûz**, **et-Tahrîr Şerhu Kitâbi'l-Pezdevî fî Usûli'l-Fıkh**. Musannifek **Şerhu'l-Hidâye**'de Serahsî, Debûsî, Pezdevî ve Hâfızuddin en-Nesefî gibi âlimlerin eserleriyle kendisinin **et-Tahrîr** isimli eserine müracaat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek", **DİA**, c. XXXI, s. 239-240; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 191-194.

¹³⁵ Hanefî fakihi ve tarihçi olan Ebü'l-Fazl Muhibbuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekaffî el-Halebî, **Nihâyetü'n-Nihâye fî Tahrîri Takrîri'l-Hidâye** isimli eserinde **Hidâye**'yi gusûl bölümüne kadar beş cilde yakın bir hacimde şerhetmiş, fakat tamamlayamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "İbnü's-Şihne, Ebü'l-Fazl", **DİA**, c. XXI, s. 220. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 120, 136, 138 vd.

¹³⁶ Esere ilişkin ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

- Zekeriyyâ Efendi (ö. 1001/1593)'nin **Şerh ale'l-Hidâye**'si¹³⁸
- Ahîzâde Abdülhâlim Efendi (ö. 1013/1604)'nin **Şerhu'l-Hidâye**'si¹³⁹
- Gedizli Mehmed Efendi (ö. 1253/1837) 'nin **Tebyînü'l-Hidâye ve Tavzîhu'l-Bidâye**'si¹⁴⁰

Kaynaklarda, beş ciltlik bir eser olan **Şerhu'l-Hidâye li'l-Merginânî** de Tarsûsî (ö. 758/1357)'ye nisbet edilmektedir.¹⁴¹ Ayrıca Osmanlı âlimlerinden Ulvânî

¹³⁷ Pek bilinmeyen bu **Hidâye** şerhinin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, nr. 184'te 115 varak, Esad Efendi, nr. 792'de 226 varak, Giresun Halk Kütüphanesi, nr. 87'de 131 varak ve Lâleli Kütüphanesi, nr. 875'te 147 varak olarak kayıtlıdır.

¹³⁸ Osmanlı şeyhülislâmlarından olan Zekeriyyâ Efendi 920'de (1514) Ankara'da doğmuş ve 11 Şevval 1001 (11 Temmuz 1593) tarihinde vefat etmiştir. **Şerhu'l-Vikâye**'ye **Hâşiyetü alâ Sadri's-Şerîa** adıyla bir şerh ve **Şerhu Miftâh** için **Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh** ismiyle bir hâşiye kaleme almıştır. Zekeriyyâ Efendi'nin **Şerh ale'l-Hidâye**'si yanında, **Hidâye** üzerine **Ta'lik alâ Kelâm mine'l-Hidâye** ve **Ta'lika alâ Evveli Kitâbi's-Sulh mine'l-Hidâye** adlı çalışmaları da mevcuttur. Zekeriyyâ Efendi bu çalışmaları dolayısıyla "**Şârihu'l-Hidâye ve'l-Miftâh**" lakabıyla anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 278; Mehmet İpşirli, "Zekeriyyâ Efendi, Bayramzâde", **DİA**, c. XXXI, s. 211-212.

¹³⁹ Osmanlı âlimi, şair ve hattat olan ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den ilim tahsil eden Ahîzâde Abdülhâlim Efendi'nin bazı risâleleri yanında başlıca eserleri şunlardır: **Talîka ale'l-Hidâye ve Ba'zı Şürûhihâ, Terceme-i Şevâhidü'n-Nübüvve, Muhtasarü'd-Dürer ve'l-Gurer**. Abdülhâlim Efendi ayrıca **el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Câmiu'l-Fusûleyn, ed-Dürer ve'l-Gurer** ve **Şerhu'l-Miftâh** adlı eserlere hâşiyeler yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Güleç, "Ahîzâde Abdülhâlim Efendi", **DİA**, c. I, s. 548; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 286-287.

¹⁴⁰ İlmiyeye mensup bir aileden olan Gedizli Mehmed Efendi'nin tam adı es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî'dir. Çok velüd bir âlim olan Gedizli Mehmed Efendi'nin eserlerinden bazıları şunlardır: **Cûmiu's-Sükûk, Feyzü'l-Kerîm fî Nukûli Fetâvâ Abdîrrahîm, Mecmûa-i Fetâvâ-yı Bâlîzâde, Müretteb Câmiu'l-Fusûleyn, Nukûl-i Fetâvâ-yı Ali Efendi, Netîcetü'l-Fetâvâ maa'n-Nukûl, er-Revâiyu'z-Zekiyye fî Fihrisi'l-Fetâvâ't-Türkiyye ve Tebyînü'l-Hidâye ve Tavzîhu'l-Bidâye**. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 361-363; Abdullah Ceyhan, "Gedizli Mehmed Efendi", **DİA**, c. XIII, s. 550-551.

¹⁴¹ Hanefî fakihlerinden olan Tarsûsî'nin tam adı Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed'dir. Tarsûsî'nin **Tuhfetü't-Türk fîmâ Yecibü en Yuhmele fî'l-Mülk, Enfau'l-Vesâil ilâ Tahrîri'l-Mesâhil (el-**

(ö. 1016/1608)'nin de **Hidâye** üzerine bir hâşiyesi olduğu zikredilir.¹⁴² Azmîzâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1631)'nin de **Hidâye** üzerine bir ta'likâtı olduğu belirtilmektedir.¹⁴³

Ayrıca Kureşî (ö. 775/1373),¹⁴⁴ **el-Înâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye**, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449),¹⁴⁵ **ed-Dirâye fî Muntahabi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye** ve Zeylaî (ö. 762/1360),¹⁴⁶ **Nasbû'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye**

Fetâva't-Tarsûsiyye), **el-Fevâidü'l-Fıkhiyye** ve **ez-Zevâid ale'l-Fevâid** gibi eserleri vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 140-142; Muharrem Kılıç, "Tarsûsî, Necmeddin", **DİA**, c. XXXX, s. 114-115.

¹⁴² Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 291.

¹⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 296; Haluk İpekten, "Azmîzâde Mustafa Hâletî", **DİA**, c. IV, s. 349.

¹⁴⁴ Hanefî fakihi ve biyografi yazarı olan Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, 20 Şâban 696 (13 Haziran 1297) tarihinde doğmuştur. Büyük dedelerinden Ebû'l-Vefâ'ya nisbetle İbn Ebû'l-Vefâ diye de anılan Kureşî 7 Rebîülevvel 775 (27 Ağustos 1373) tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. **el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, Tehzîbü'l-Esmâi'l-Vâkia fî'l-Hidâye ve'l-Hulâsa, el-Înâye bi-Marifeti (fî Tahrîci) Ehâdîsi'l-Hidâye** Kureşî'nin önemli eserlerindendir. Kureşî bu eserde, Hidâye'deki hadisleri tahrîc ederek hadis tekniği açısından değerlendirilmiş ve önsözde Hanefîler'in hadisi delil olarak kullanmaları, hadise verdikleri önem ve bu konuda Hanefîler'e yöneltilen eleştirilere temas etmiştir. Ayrıca müellif, Tahâvî, Cessâs ve Kudûrî gibi Hanefî âlimlerin hadisleri değerlendirerek sahih ve zayıf olanları tesbit ettiklerine, sonraki âlimlerin ise bunlara güvenip araştırma yapmadıklarına işaret etmiştir. Kureşî'nin **Hidâye** ile alakalı başka çalışmaları da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Kureşî", **DİA**, c. XXVI, s. 441; Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 150.

¹⁴⁵ Hadis âlimi ve hâfızı olan Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî 22 Şâban 773'te (28 Şubat 1372) Mısır'da doğmuş ve yedinci dedesine nisbetle İbn Hacer olarak anılmıştır. 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) Kahire'de ölen İbn Hacer'in hadis başta olmak üzere çeşitli ilimlere dair 150'den fazla eseri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 87; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", **DİA**, c. XIX, s. 514.

¹⁴⁶ Hanefî fakihi ve hadis hâfızı olan Ebû Muhammed ez-Zeylaî'nin **Nasbû'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye** isimli eseri türünün en önemli örneklerinden olup Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer üç mezhebin delillerini de ihtiva etmektedir. Zeylaî, **el-Hidâye**'deki bir hadisi kaydettikten sonra onu

isimli eserlerinde **Hidâye**'deki hadislerin tahririni yapmıştır. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zeylaî'nin eserini tamamlamak amacıyla **Münyetü'l-Elmâî fîmâ Fâte min Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye li'z-Zeylaî** adlı eseri kaleme almıştır.¹⁴⁷ İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349)'nin¹⁴⁸ ise **Hidâye**'deki hadisleri ele alan **el-Kifâye fî Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye** adlı bir eseri mevcuttur.

Leknevî (ö. 1304/1886)¹⁴⁹ de **Müzeyyiletü'd-Dirâye li-Mukaddimeti'l-Hidâye** adlı bir eser kaleme alarak **Hidâye**'nin ilk iki cildinde geçen âlimlerin hal tercümelerini vermiş ve kapalı görünen bazı hususların açıklamasını yapmıştır. Ayrıca Leknevî'nin Merginânî, **Hidâye** ve metodu hakkında bilgi veren, bazı terimleri açıklayan ve **Hidâye**'nin ikinci yarısında ismi geçen âlimleri anlatan **Mukaddimetü'l-Hidâye** adlı bir eseri daha vardır. Ebussuûd Efendi de **Hidâye**'nin

zikreden sahâbî râvileri ve rivayetleri kaynaklarıyla birlikte nakleder ve ayrıca Hanefî mezhebinin delil aldığı hadislerde bir zaaf varsa onu da zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kavas, "Zeylaî", **DİA**, c. XXXIV, s. 352.

¹⁴⁷ Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 200-201.

¹⁴⁸ Hanefî kâdîlkudâtî, muhaddis ve müfessir olan Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî 683'te (1284) doğmuş ve 10 Muharrem 750'de (31 Mart 1349) vefat etmiştir. İbnü't-Türkmânî'nin önemli eserleri şunlardır: **el-Cevherü (ed-Dürrü)'n-Nakî fi'r-Reddi ale'l-Beyhakî, Behcetü'l-Erîb fî Beyânî mâ fî Kitâbillâhi mine'l-Garîb, Manzûme fi'l-Kebâir, el-Cevâhirü'l-Ferd fi'l-Münâzara beyne'n-Nercis ve'l-Verd, el-Müntehab fî Ulûmi'l-Hadîs ve Tahrîcû Ehâdîsi'l-Hidâye. Hidâye**'deki hadisleri ele alan bu kitap bazı kaynaklarda **et-Tenbîh ale'l-Ehâdîsi'l-Hidâye ve el-Kifâye fî Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye** adıyla müellife nisbet edilmektedir. İbnü't-Türkmânî ayrıca **Şerhu'l-Hidâye** adıyla **Hidâye**'yi şerhetmeye başlamış fakat vefatı üzerine yarım kalan çalışmayı oğlu Cemâleddin Abdullah **el-Kifâye fî Muhtasari'l-Hidâye** adıyla tamamlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 136; Selahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", **DİA**, c. XXI, s. 235.

¹⁴⁹ Muhaddis ve Hanefî fakihî olan Leknevî'nin tam adı Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî'dir. Hindistan'da doğan Leknevî'nin soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığı için Ensârî nisbesiyle de anılmıştır. 30 Rebûlevvel 1304'te (27 Aralık 1886) vefat eden Leknevî'nin 120'ye yakın eseri bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 365-369; İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", **DİA**, c. XVII, s. 133-134.

çeşitli bölümlerine ta'lik ve hâşiyeler kaleme almıştır.¹⁵⁰ Bu eserlerin yanında **Hidâye** üzerine irili ufaklı pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁵¹

1. 2. İBN KEMÂL VE ŞERHU'L-HİDÂYE İSİMLİ ESERİ

1. 2. 1. İbn Kemâl

Asıl adı Ahmed Şemseddîn b. Süleyman olan İbn Kemâl'in 873 (m. 1468/1469) yılında Edirne'de doğmuş olması muhtemeldir. Çünkü doğum yeri hakkında farklı rivayetler mevcuttur.¹⁵² Dedesi Kemâl Paşa'ya nisbetle "İbn Kemâl" veya "Kemâlpaşazâde" olarak tanınan İbn Kemâl "şeyhulislam", "müfti's-sekaleyn" "müfti'l-enam", "İbn-i Sina-yı Rum" olarak da meşhur olmuştur.¹⁵³ Ayrıca daha genç yaşlarda iken Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerle mukayese edilmiş, Osmanlı âlimleri arasında ilmî kudretinden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılmıştır.¹⁵⁴

İbn Kemâl'in büyük babası Kemâl Paşa, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen emirlerinden olup İbn Kemâl ilk tahsilini baba ve dedesinde yapmıştır. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemasından sarf, nahiv, mantık

¹⁵⁰ Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 266.

¹⁵¹ Hidâye üzerine yapılan diğer çalışmalar için bkz. Hacı Halîfe, **Keşfü'z-Zünûn**, c. II, s. 2022-2023.

¹⁵² Mehmed Mecdî, **eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-Şekâik**; nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, c. I, s. 381; Musa Alak, **Kemâlpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili**, Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s. 118-124.

¹⁵³ Mecdî, **a.g.e.**, c. I, s. 382; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **"Osmanlı Tarihi"**, Ankara, 1972, c. II, s. 668.

¹⁵⁴ İbn Kemâl'in künyeleri, lakapları ve nisbeleri hakkından ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Alak, **Kemâlpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili**, s. 108-111; Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", **DİA**, c. XXV, s. 238.

ve lügat ilimlerine dair dersler almıştır.¹⁵⁵ Başta Ebu's-Suûd Efendi olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiştir.¹⁵⁶

İbn Kemâl önceleri aileden gelen geleneğe uygun olarak askerlik mesleğini seçmiş ve II. Bayezid'in bazı seferlerine de iştirâk etmiştir. Fakat daha sonra şahit olduğu bir olay nedeniyle fikrini değiştirmiş ve ilmiye mesleğine yönelmiştir. Kaynaklarda nakledilen bu hadise kısaca şöyle cereyan etmiştir: 1492'de yapılan Arnavutluk seferinde ikinci vezir olan Çandarlı İbrahim Paşa divanı toplar ve bütün komutanlar protokol yerlerine otururlar. O sırada içeriye 30 akçe ile Filibe müderrisi olan Molla Lutfî girer ve ünlü komutan Evrenosoğlu Ahmed'in üst tarafına oturur. Bunun üzerine İbn Kemâl “Ne kadar çalışırsam çalışayım Evrenosoğlu gibi bir kumandan olamam ama ilmiye mesleğinde çalışarak Molla Lutfî gibi olabilirim” diyerek ilmiye sınıfına geçmeye karar verir.¹⁵⁷

Kaynakların çoğu, bu olayı benzer ifadelerle nakleder. Fakat Hüseyin Hüsameddin, bu olayda Kemâlpaşazâde'nin ilmin değerini bilemeyecek kadar cahil ve gâfil gösterilmesinden yola çıkarak, bu hikâyenin gerçeğe dayanmadığını ve efsâne olduğunu savunur.¹⁵⁸

İlmiye mesleğine intisap ettikten sonra devlet kademelerinde hızlı bir yükseliş gösteren İbn Kemâl Üsküp'te İshak Paşa, Edirne'de Halebîye, Üç Şerefeli ve Sultan Bayezid medreselerinde müderrislik yapmıştır. İbn Kemâl 1515'de Edirne kadılığına, bir yıl sonra 1516'da Anadolu kazaskerliğine getirilmiş ve bu görevde iken katıldığı

¹⁵⁵ Ahmet Uğur, **İbn Kemâl**, İzmir, 1987, s. 1; Hocalarının tamamı için bkz. A. Yekta Saraç, **Şeyhülislam Kemâlpaşazade Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Bazı Şiirleri**, İstanbul, 1995, s. 19-20; Sayın Dalkıran, **İbn Kemâl ve Düşünce Tarihimiz**, İstanbul, 1997, s. 49-51.

¹⁵⁶ Talebeleri ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Özer, “İbn-i Kemâl Ve “Riba” Adlı Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 16, 2010, s. 159-160.

¹⁵⁷ Taşköprizâde, **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye (Şekâik)**, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985, s. 377-378; Mecdî, **Hadâiku's-Şekâik**, c. I, s. 381.

¹⁵⁸ Musa Alak, **Kemâlpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili**, s. 126-127.

Mısır seferinde padişahın iltifâtına mazhar olmuştur. İbn Kemâl 1526 yılında selefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhulislamlık makamına getirilmiştir. Padişahın ulemaya verdiği bir ziyafette, padişah sağ yanına Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'i oturtmuştur. Bu tür teşrîfât kurallarının çok önemli olduğu Osmanlı Devleti'nde, padişahın sağına oturmanın bir üstünlük anlamı taşıdığı açıktır.¹⁵⁹

İbn Kemâl sekiz yıl bu görevde kaldıktan sonra 16 Nisan 1534 yılında vefat etmiş ve Edirnekapı dışındaki Mehmed Çelebi Zaviyesi'ne defnedilmiştir. 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında buradaki parseller ortadan kaldırılırken İbn Kemâl'in kabri başka bir yere nakledilmiştir.¹⁶⁰ Fakat o günlerde yaşayanların anlattığına göre, İstanbul Fetih Cemiyeti'nin gayretleri sonucunda proje değiştirilerek yol batıya kaydırılmış ve İbn Kemâl'in kabri kurtarılmıştır. Nitekim günümüzde İbn Kemâl ve iki talebesinin mezarlarını çevreleyen taş duvarın köşesinin mezarlığın çevre duvarından taşması da bu bilgiyi doğrular niteliktedir.¹⁶¹ Kendisi için düşünülen ölüm tarihindeki, "İlim, İbn Kemâl'le birlikte göç etti" ifadesi, İbn Kemâl'in ulemâ ve halk nezdindeki itibarını göstermektedir.¹⁶²

İbn Kemâl'in yaşadığı dönemde fukahâ arasındaki görüş farklılıklarından dolayı Osmanlı hukukçuları farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu da bir devletin sınırları içinde aynı mezhepte farklı uygulamalar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum müftü ve kadıları sıkıntıya soktuğu için Yavuz Sultan Selim, tercihte kolaylık sağlaması için önceki fakihlerin mezhep içindeki yerlerini belirlemeye ihtiyaç duymuş ve İbn Kemâl'e müracaat ederek bundan sonra yapılacak hukukî tercihleri bir kurala bağlamak amacıyla fakihleri tasnif etmesini rica etmiştir. Bu rica üzerine İbn Kemâl de "**Risâle fî Duhûli Veledi'l-Bint fî'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd**" adlı risalesinde bu konuyu da incelemiştir. İbn Kemâl'in bu risalede yaptığı

¹⁵⁹ Mustafa Şentop, **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, s. 48.

¹⁶⁰ Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", **DiA**, c. XXV, s. 238.

¹⁶¹ Musa Alak, **Kemâlpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, s. 154.

¹⁶² Ali Öge, "Şeyhülislam İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisadî Hayatından Bir Kesit", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 16, 2010, s. 277.

fukaha tasnifi, tamamen devrinin genel anlayışını yansıtmakta olup, Osmanlı fakihlerinin karşılaştıkları sorunlara, hangi kaynaklarda çözüm aradıkları ve kimin görüşüne öncelik verdiklerini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. Tasnifin daha ilk dönemlerden itibaren büyük kabul görmesi onun önemli bir ihtiyacı karşıladığının açık göstergesidir. Osmanlı Devleti'nde, fakih ve kadılar için temel bir kaynak olan bu tasnifte adı geçmeyen hukukçulara pek itibar edilmemiştir.¹⁶³

Şer'i meselelerle hukuk, tarih ve edebiyattaki vukûfiyeti ile tanınan İbn Kemâl'in Türkçe Arapça ve Farsça olmak üzere 300 kadar eserinin bulunduğu ve bunların 19'unun Türkçe, 180'inin Arapça ve 7 tanesinin de Farsça olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁴

1. 2. 2. Şerhu'l- Hidâye

İbn Kemâl'in yaşadığı dönemde de çok meşhur bir eser olan **Hidâye** üzerine o zamana kadar pek çok şerh yazılmış ve halen yazılmaktaydı. Çok velüd bir müellif olan İbn Kemâl de bu kervana katılmış, **Hidâye**'yi şerh etmeye başlamış fakat eserini tamamlayamamıştır. Kaynaklarda **Şerhu'l-Hidâye** ve **Hâşiye ale'l-Hidâye** ismiyle zikredilen hâşiyesinde İbn Kemâl, **Hidâye**'nin sadece "taharet, namaz, oruç, hac, nikah, büyü' ve edebü'l-kâdî" bölümlerini ele almıştır.

Kütüphanelerde eserin nüshâları bölümler halinde yer almaktadır. Örneğin, Kitâbü't-Tahare bölümü Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin nr. 180'de 157 varak; Tırnovalı nr. 632'de 272 varak; Carullah nr. 768'de 338 varak; Çelebi Abdullah nr. 122'de 187 varak; İsmihan Sultan nr. 170'de 295 varak; Nuruosmaniye nr. 1484'te 168 varak; Nuruosmaniye nr. 1485'te 256 varak ve Giresun Halk Kütüphanesi 82'de 145 varak olarak kayıtlıdır. Kitâbü'l-Hacc bölümü Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin nr. 181'de 273 varak; Molla Çelebi nr. 65'te 169

¹⁶³ Ahmet İnanır, "İbn Kemâl'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", s. 68, 84.

¹⁶⁴ Kenan Yakuboğlu, **Osmanlı Medrese Eğitimi Ve Felsefesi**, s. 117. İbn Kemâl'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Alak, **Kemâlpazazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, s. 102-181; İbn Kemâl'in Arapça risaleleri için bkz. Salim Özer, **İbn Kemâl'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik Ve Tahlil)**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991.

varak; Esad Efendi koleksiyonu nr. 656'da 470 varak (müellif hattı) olarak bulunmaktadır. Kitâbü Edebi'l-Kâdî bölümü ise Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi nr. 2041'de 6 varak; Serez nr. 3897'de 5 varak olarak kayıtlıdır. Ayrıca Kitâbü'z-Zekat bölümü de Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye nr. 568'de 217 varak olarak bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonu nr. 879'da 250 varak şeklinde ilk dört bölüm yer almaktadır. Kitâbü't-Tahare ile başlayıp Kitâbü'l-Bey' ile biten bu nüshâ Abdülvahhâb b. Mustafa b. Emir tarafından 957 Ramazan ayının Arafe günü istinsah edilmiştir. Bu nüshâlar dışında kütüphanelerde yaklaşık otuz nüshâ daha vardır.¹⁶⁵ Nüshâların çoğunda ve kütüphane kataloglarında bu eser “Şerhu'l-Hidâye” olarak isimlendirilmiştir.

Ahmet İnanır, 2008 yılında hazırlamış olduğu “İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku” adlı doktora tezinde İbn Kemâl'in fetvalarına ulaşmak için pek çok yerde bu eserden istifade etmiştir. **Hâşiye ale'l-Hidâye**'de yer alan İbn Kemâl'in bazı fetvaları için bu esere müracaat edilebilir.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ahmet İnanır, **İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku**, Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. 23; Eserin yazma nüshâları için bkz. Hüseyin Nihal Atsız, **Kemâlpasaoğlu'nun Eserleri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966, s. 19-20.

¹⁶⁶ İbn Kemâl'in örnek fetvaları için bkz. Ahmet İnanır, **a.g.e.**, s. 137, 141, 142, 144, 145, 148, 150, 161, 163, 174.

1. 3. ‘ABDURRAHMÂN B. SEYDÎ ‘ALÎ VE TERĞİBÜ’L-LEBÎB İSİMLİ ESERİ

1. 3. 1. ‘Abdurrahmân b. Seydî ‘Ali

Tam adı Mevlâ ‘Abdurrahmân b. Seydî ‘Ali olan Abdurrahman Efendi Amasya’da doğmuş ve burada yetişmiştir. “Kızıl Molla” olarak meşhur olan Abdurrahman Efendi’nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Muhtemelen büyük dedesi olan Seydî Ali Acemî, Seyyid Şerif Cürcanî’nin talebelerinden olup II. Murad devrinde İran bölgesinden (Acem) Anadolu’ya gelerek dönemin padişahı II. Murad’la Edirne’de görüşmüş, padişah ona Bursa Yıldırım Bayezid Medresesi’ni vermiş ve Fatih devrine (854/1451) kadar burada kalmıştır.¹⁶⁷ Seydî Efendi olarak meşhur olup Gümülcine kadısı iken 860 (m. 1455/1456) yılında vefat etmiştir.¹⁶⁸

Kendisiyle aynı devirde yaşamış olan diğer Osmanlı âlimlerine nazaran Abdurrahman Efendi hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Kaynaklarda İmam Birgivî (ö. 981/1573)’nin¹⁶⁹ hayatı anlatılırken Kızıl Molla lakabıyla meşhur Kazasker Abdurrahman Efendi’den ders aldığı,¹⁷⁰ hocası Abdurrahman Efendi’nin yanında ihtisâsını tamamladıktan sonra bazı İstanbul medreselerinde bir müddet müderrislik yaptığı ve Rumeli Kazaskerliği vazifesini yürüten hocası Abdurrahman Efendi’nin

¹⁶⁷ Mecdi Efendi, **Hadâiku’ş-Şekâik**, c. I, s. 121-122; Cahid Baltacı, **XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, c. II, s. 823

¹⁶⁸ Nev’izade Ataullah Efendi Ataî, **eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şekâik**; nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, c. II, s. 230.

¹⁶⁹ Çeşitli sahalarda eser veren büyük bir Türk âlimi olan İmam Birgivî’nin asıl adı Takıyyüddin Mehmed’dir. 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523) tarihinde Balıkesir’de doğmuş ve 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573) vefat ederek Birgi’ye defnedilmiştir. İmam Birgivî’nin Arap dili edebiyatı, ahlâk, tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir, kıraat, hadis gibi sahalarda çoğu Arapça, birkaçı da Türkçe olmak üzere altmışa yakın eseri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emrullah Yüksel, “Birgivî”, **DİA**, c. VI, s. 191-194; Yaşar Düzenli, “Balıkesir’li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c. III, Sayı: 4, 2000, s. 228-247.

¹⁷⁰ Yaşar Düzenli, **a.m.**, s. 232.

aracılığıyla Halep ve Edirne’de dört yıl süreyle kassâm-ı askerîlik¹⁷¹ vazifesinde bulunduğu nakledilir.¹⁷²

Çocukluğunda parlak bir öğrenci olan Abdurrahman Efendi, devrin önemli hocaları olan Müftü Ali Efendi’nin oğlu Molla Çelebi ve Mahmud Paşa Medresesi Müderrisi Sa’dî Çelebi (ö. 945/1539)’den¹⁷³ ders aldıktan sonra Bursa Sultaniye Medresesi’nden mezun olmuştur. Abdurrahman Efendi daha sonra mülazemetle 20 akçe ile Bursa’da Bayezid Paşa Medresesi’ne, 25 akçe ile Çankırı’da Cemaleddin Medresesi’ne, 30 akçe ile Alaşehir’de Yıldırım Bayezid Medresesi’ne,¹⁷⁴ 940 (m. 1542/1543) yılında 40 akçe ile Mehmed Karabağî yerine İznik’te Süleyman Paşa Medresesi’ne ve 946 (m. 1539/1540) yılında Hâce Kaynî yerine Edirne’de Halebiye Medresesi’ne müderris olmuştur. 949 (m. 1542/1543) hilalinde Bostan Efendi yerine İstanbul’da Haseki Medresesi payesine nail olan Abdurrahman Efendi 952 (m. 1545/1546) senesinde Akşehirli Sa’dî Çelebi yerine Semâniye Medreselerinden

¹⁷¹ Vefat eden kimselerin terekelerini taksim vazifesi olan kassâmlık, Osmanlı Devleti’nde askerî ve reâyâ olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisi, yönetici kişilerin miraslarını kazasker adına vârisler arasında taksim eden askerî kassâm, ikincisi de reâyânın terekelerini vilâyet ve sancak kadıları adına vârisler arasında bölüştüren şehri kassâmdır. İdarî bakımdan Anadolu’dakiler Anadolu kazaskerine, Rumeli’dekiler Rumeli kazaskerine bağlıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Devleti’nde Belediye Teşkilatı ve Belediye Kanunları**, s. 51; Sait Öztürk, “Kassâm”, **DiA**, c. XXI, s. 579-582.

¹⁷² Ahmet Turan Arslan, **İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992, s. 28-29; Halit Yenen, **İmam Birgivi’nin Avâmil ve İzhârü’l Esrâr’ının İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2010, s. 11.

¹⁷³ Osmanlı şeyhülislâmlarından olan Sa’dî Çelebi’nin çeşitli ilimleri öğrendiği, güçlü hâfızası sayesinde okuduğu bütün ilimleri aklında tuttuğu ve zengin bir kütüphaneye sahip olduğu anlatılır. Mecdî, Sa’dî Çelebi’nin eğitim, yargı ve fetva görevlerindeki başarılarını uzunca anlatır ve sağlam akîdesi, kuvvetli lisanı ile kendisinden eksik bir davranış ve sözün çıkmadığını belirtir. Sa’dî Çelebi 2 Şevval 945’te vefatına kadar beş yıl şeyhülislamlık makamında kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mecdî, **Hadâiku’ş-Şekâik**, c. I, s. 444; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 239-240; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, “Sa’dî Çelebi”, **DiA**, c. XXXV, s. 405.

¹⁷⁴ Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, s. 162.

birine ve aynı yıl içinde Taşköprüzade yerine Edirne’de II. Bayezid Medresesi’ne müderris olmuştur.¹⁷⁵ O dönemde II. Bayezid Medresesi paye bakımından ellili iken daha sonraki yıllarda altmışlıdır.¹⁷⁶

Abdurrahman Efendi 953 (m. 1546/1547) senesinde Arapzade Abdülbaki Efendi yerine Halep kadılığına,¹⁷⁷ 954 (m. 1547/1548) Recep ayında Taşköprüzade yerine Bursa kadılığına, Şaban ayında ise Sinan Efendi yerine Edirne kadılığına getirilmiştir. 958 (m. 1551) Şevvalinde Bostan Efendi yerine (def’aten) Rumeli Kazaskeri olan Abdurrahman Efendi 964 (m. 1556/1557)’te emekli olunca yerine Hâmid Efendi getirilmiştir. 969 (m. 1561/1562) yılında Ğarîk Arapzade yerine Kahire kadılığına getirilmesine rağmen 971 (m. 1563/1564)’de bu görevinden istifa etmiştir. 974 (m. 1566/1567) senesinde Nişancızade Ahmet Efendi yerine Mekke kadısı olan Abdurrahman Efendi 977 (m. 1569/1570)’de bu görevinden de feragât etmiştir. 981 (m. 1573/1574) yılında Şeyhî Efendi yerine (mükerreren) Rumeli Kazaskeri olan Abdurrahman Efendi 983 (m. 1575) tarihinde vefat etmiş ve Emir Buharî Türbesi yanında yaptırmış olduğu mektebe defnolunmuştur.¹⁷⁸ Abdurrahman Efendi İstanbul’da Yenibahçe yakınında bir câmi, Fatih’te bir mektep, biri Edirne’de ve biri de Bursa’da olmak üzere iki mescid yaptırmıştır.¹⁷⁹

Kaynaklarda Abdurrahman Efendi’nin **Terğîbü’l-Lebîb**’den başka üç eserinden daha söz edilmektedir. Bunlardan ilki Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)’nin **Hidâye** şerhi olan **el-Înâye** üzerine yazmış olduğu **Hâşiyetü’l-Înâye** adlı eseridir. İkincisi ise hocası Sa’dî Efendi’nin **Hâşiyeye ale’l-Kâmûs li-Fîrûzâbâdî** adlı eserinde ve diğer hâşiyelerde geçen kelimeleri bir lügat hâlinde topladığı

¹⁷⁵ Ataî, **Hadâiku'l-Hakâik**, c. II, s. 231.

¹⁷⁶ Cahid Baltacı, **XV - XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreseleri**, s. 760.

¹⁷⁷ Anonim, **Tarih-i silsile-i ulema**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, t.y., 205-b vr.

¹⁷⁸ Ataî, **Hadâiku'l-Hakâik**, c. II, s. 232.

¹⁷⁹ Cahid Baltacı, **XV - XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreseleri**, s. 762.

Hâşiyetü'l-Kâmûs adlı eseridir.¹⁸⁰ Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed koleksiyonu nr. 532'de 44 varak olarak **Hâşiye alâ Kâmûsu'l-Muhîr** ismiyle kaydedilmiştir. Abdurrahman Efendi'ye nisbet edilen diğer bir eser de **Es'ile ve Ecvibe Min Fünun-u Muhtelif**'dir. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 2113'teki risaleler içinde (9-19 v.) bulunan 10 varaklık bir risale olan eserin baş tarafında, müellifin İznik Süleyman Paşa Medresesi müderrislerinden Abdurrahman Efendi olduğu belirtilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit efendi nr. 1029'da 8 varak ve Osman Huldi O nr. 797'de 6 varak olarak yer alan Ahdarî (ö. 983/1575)'nin **es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık**¹⁸¹ adlı eseri de muhtemelen isim benzerliği ve vefat tarihlerinin aynı olması nedeniyle Abdurrahman Efendi adına kaydedilmiştir. Bunun dışında Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa nr. 1581'de bulunan 3 varaktan müteşekkil **Sûre li-Vakfiye**, Rumeli Kazaskeri olan Abdurrahman Efendi'nin vakfiyesi olup yaptırdığı eserlerden bahsetmektedir.

1. 3. 2. Terğîbü'l-Lebîb

1. 3. 2. 1. Terğîbü'l-Lebîb'in Te'lif Amacı ve Süreci

Abdurrahmân Efendi, **Hidâye** şerhlerini mütalaa ederken Kemâlpâşazâde'nin **Hâşiye ale'l-Hidâye** adlı eserinde şârihlere yaptığı itirazlar dikkatini çeker. Abdurrahman Efendi bunun üzerine Burhaneddîn Merğînânî ile **Hidâye** şârihlerini İbn Kemâl'e karşı savunmak adına **Terğîbü'l-Lebîb**'i kaleme alır. Nitekim İbn Kemâl de daha önce **Vikâyetü'r-Rivâye**'nin eksik ve hatalı bulduğu taraflarını tashih eden **Islâhu'l-Vikâye**'yi kaleme almış, ardından **Îzâhu'l-Islâh** adıyla bu

¹⁸⁰ Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y., s. 372; Mehmed Ali Kırboğa, **Kamusü'l-Kütüb ve Mevzûatü'l-Müellefât**, s. 459.

¹⁸¹ Mantık, matematik, astronomi gibi çeşitli ilimlerle uğraşan Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sağîr el-Ahdarî el-Bentiyûsî Cezayirli olup Ahdarî olarak tanınmıştır. Farklı konulara ait manzum eserler ve bunlara kendisinin veya başkalarının yazdığı şerhler mevcuttur. Ahdarî'nin **es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık** adlı kasidesi, Esîrüddin el-Ebherî'ye ait Îsâgucî adlı kitabın manzum şeklidir. Meşhur bir kitap olan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan **es-Süllem**'e ilk şerhi yine kendisi yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Naci Bolay, "Ahdarî", **DİA**, c. I, s. 508.

eserin şerhini yapmıştır.¹⁸² Bunun üzerine Bahâeddinzâde Molla Muhyiddin Mehmed, Tâceddin İbrâhim b. Abdullah el-Hamîdî ve Molla Kasım Niğdevî gibi âlimler **Vikâye** veya bu şerh üzerine yaptıkları çalışmalarda Sadrüşşerîa adına Kemâlpaşazâde'yi eleştirmişlerdir.¹⁸³ Benzer bir eser de Abdurrahman Efendi'nin hocası olan Sa'dî Çelebi (ö. 945/1539)'ye reddiye mahiyetinde yazılmıştır. Balîzade Mustafa Efendi (ö. 1073/1662) Bâbertî'nin **Hidâye** üzerine yazdığı **el-Înâye** adlı şerhe Sa'dî Çelebi'nin yazdığı hâşiyenin reddiyesi olarak **Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Sa'dî Çelebi** isimli eseri kaleme almıştır.¹⁸⁴

Müellif **Terğîbü'l-Lebîb**'de İbn Kemâl'in **Hidâye** şerhinin tamamını değil sadece "Kitabu't-Tahâre" kısmını ele almıştır. Eserinde Kemâlpaşazâde'nin ilmî değerini vurgulamakla beraber Abdurrahman Efendi'nin, İbn Kemâl için "mükemmel şârihleri, gafiller, cahiler mertebesine indirdi" şeklindeki nitelemesi dikkat çekicidir. Bunu önemli bir bilgi olarak değerlendiren Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**'da **Hidâye** ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verdikten sonra **Terğîbü'l-Lebîb**'in tanıtımı için diğer eserlerden daha uzun bir yer ayırır ve Abdurrahman Efendi'nin mukaddimede kaleme aldığı bölümü olduğu gibi nakleder.¹⁸⁵ Abdurrahman Efendi **Terğîbü'l-Lebîb**'in mukaddimesinde eserin te'lif amacını şöyle anlatır:

"Hidâye ve şerhlerini mütalaa ettikten sonra gücümün yettiği kadar Hidâye'yi şerh etmek istedim. En şerefli saatte Allah'a tevekkül ederek işe başladım, Hidâye şerhlerinin çoğunu topladım ve özü kabuktan ayırdım. Tercih edilmediği ve kabul olunmadığı halde şerhlerde yer alan zayıf görüşleri tespit ederek doğru olmadıklarını belirttim. Şerhlerdeki ihtilafların sebeplerini ve noksan yönlerini, ölçüsü sağlam ve aklıselim bir kimsenin

¹⁸² Hacı Halîfe, **Keşfü'z-zünun**, c. II, s. 2022-2023; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 237.

¹⁸³ Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivaye", **DİA**, c. XXXIII, s. 107

¹⁸⁴ Mehmet İpşirli - Eyyüp Said Kaya, "Mustafa Efendi, Balîzade", **DİA**, c. XXXI, s. 295; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 307.

¹⁸⁵ Hacı Halîfe, **Keşfü'z-zünun**, c. II, s. 2038-2039.

*kabulünde şüphe duymayacak derecede açık ve güzel bir şekilde izah ettim. Bazı şerhlerde insanı usandıracak kadar uzatılmış yerler ve fazlaca detay gördüm. Netice itibariyle Allâme İbn Kemâl'in şerhini ele almaya karar verdim. İbn Kemâl'in **Hidâye** üzerine yaptığı şerhteki itirazları öne çıkardım ve onu susturan, itirazlarını engelleyen bir eser hazırladım. Duaları kabul eden Allah'ın yardımıyla hazırladığım acaip bir tarza ve güzel bir metoda sahip müstakil bir hâşiye olan bu esere **Terğîbü'l-Lebîb** ismini vermeyi uygun gördüm. Bu eseri zihinleri temiz, kavrayışları kuvvetli olan insanları heveslendirmek ve **Hidâye** şârihlerini Allâme İbn Kemâl'in saldırılarından kurtarmak için kaleme aldım. Şemseddin lakabıyla bilinen Allâme, Vezir İbn Kemâl asrının en büyüğü olsa da çoğu eserinde ve özellikle **Hidâye** üzerine yaptığı şerhte azmini tahkîke yöneltmemiş, tartışma ve cedel üslubunu benimsemiştir. Özellikle en mükemmel **Hidâye** şârihlerini cahil, gafil durumda olan avam seviyesine; büyük birer müctehid olan âlim ve musannifleri mukallid seviyesine indirmiştir. Allâme'nin bu yola başvurmasının ve mudakkik âlimlerin yolundan ayrılmasının sebebi zeki talebelere öğretim metodunu göstermek içindir. İbn Kemâl'in gayesi, talebelerine anlayışsız ve inatçı hasmını yenmenin yollarını göstermektir. Şüphesiz ki bu niyet güzeldir ve Allâme bu niyetinin karşılığını mutlaka görür. Çünkü bu yaptığı Haneî ashâbının kitaplarındaki bilgilerle mutabıktır. Şöyle ki kitaplarda, mezhepte kabul edilmeyen görüşleri körü körüne savunan inatçı kişileri tartışma ve cidalle yenebilir miyiz? suâline cevaz verilmiş ve o kişiyi hangi yolla olursa olsun def etmek gerektiği belirtilmiştir. Çünkü bazen şerh olan ancak şerhli bir şekilde def edilebilir. Ben ise bu çalışmada Allâme İbn Kemâl'in sözlerindeki müşkülleri ve muğlâk kısımları açıklamak istedim. Evvelki şârihlerin sözlerinin doğruluğunun açıklanmasına, şimdiki âlimlerin önceki âlimlere yönelik olan şüphelerini gidermeye çalıştım. Dolayısıyla siyah olanı acilen beyazlaştırmak istedim. Sınırsız cömert olan Allah'tan isteyerek işe başladım...*¹⁸⁶

¹⁸⁶ Abdurrahman b. Seydî Ali el-Amasî Kızıl Molla, **Terğîbü'l-Lebîb**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 723, v. 1b-3a.

1. 3. 2. 2. Terğîbü'l-Lebîb'in Müeyyedzâde'ye Nisbeti

Abdurrahman Efendi, isim benzerliği ve Amasyalı olması nedeniyle hatta babalarının ismi bile (Seydî Ali, Alaaddin Ali) benzerlik arzettiği için kaynaklarda bazen Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile karıştırılmıştır. **Terğîbü'l-Lebîb, Diyanet İslam Ansiklopedisi**'nde Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi¹⁸⁷ (ö. 922/1516)'nin eserleri arasında zikredildikten sonra eserin müellifiyle alâkalı bilgi bulunamadığından Müeyyedzâde'ye aidiyetinin şüpheli olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁸ **Terğîbü'l-Lebîb**'in Müeyyedzâde'ye aidiyeti imkânsızdır. Zira risalenin başında eserin Osmanlı sultanlarından III. Murad Han (ö. 1595)'a sunulduğu zikredilmektedir. Hâlbuki Müeyyedzâde'nin ölümünden tam 30 sene sonra Sultan III. Murad (1546) dünyaya gelmiştir. Abdurrahman Efendi muhtemelen Rumeli Kazaskeri iken **Terğîbü'l-Lebîb**'i sultana sunmuş olmalıdır.¹⁸⁹

Abdurrahman Efendi **Terğîbü'l-Lebîb**'in mukaddimesinde eserini sunduğu padişahı övgü dolu ifadelerden sonra şu cümlelerle belirtir: "...Bu eseri Sultan Bayezid Han oğlu, Sultan Selim Han oğlu, Sultan Süleyman Han oğlu, Sultan Selim Han oğlu, Sultan Murad Han'a sundum..."¹⁹⁰

Kütüphane kataloglarına **Terğîbü'l-Lebîb, Hidâye Şerhi Terğîb, Hâşiye ale'l-Hidâye, Hâşiye ala Şerhi'l-Hidâye, Hâşiye alâ Havâşi İbn Kemâl ale'l-**

¹⁸⁷ Osmanlı âlimlerinden olan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi 1456 yılında Amasya'da doğmuş ve dedesinden dolayı Müeyyedzâde lakabı ile tanınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", **DiA**, c. XXXI, s. 486.

¹⁸⁸ Ayrıca zikredilen maddede **Terğîbü'l-Lebîb**'in Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Umumi nr. 2736 ve Veliyyüddin Efendi nr. 1521'de kayıtlı olduğu bildirilen yazma nüshâları tarafımızdan bizzat incelenmiş fakat başka eserler olduğu tesbit edilmiştir. Aynı maddede **Terğîbü'l-Lebîb** olarak zikredilen Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 2038'de bulunan nüsha ise Müeyyedzâde'nin **Fetâvâ** adlı eseridir.

¹⁸⁹ Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 34 Fe 886'ya kaydedilen eser de hatalı olarak Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye izafe edilmiştir.

¹⁹⁰ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 3a.

Hidâye, Terğîbü'l-Lebîb Tâlikât alâ Şerhi'l-Hidâye gibi farklı isimlerle kaydedilen **Terğîbü'l-Lebîb**'in kütüphanelerdeki yazma nüshâları tarafımızdan tesbit edilmiş ve bunların arasından Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan 723 numaralı nüshâ incelenmeye değer görülmüştür. Bu nüshâ nesih hatla yazılmış ve gayet okunaklı olup, 305 varaktan müteşekkildir. Eserin diğer yazma nüshâları Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa nr. 624'te 284 varak (Müeyyedzâde adına kayıtlı); İsmihan Sultan nr. 160'da 289 varak; Şazeli Tekkesi nr. 35'te 251 varak; Murad Molla nr. 813'te 168 varak; Giresun Halk Kütüphanesi nr. 20'de 272 varak ve Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 34 Fe 886'da kayıtlıdır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi nr. 1075'te bulunan eser ise kütüphane kataloguna **Terğîbü'l-Lebîb Tâlikât** ismiyle kaydedilmiştir.

1. 3. 2. 3. Terğîbü'l-Lebîb'in İçeriği ve Üslûbu

Abdurrahman Efendi **Terğîbü'l-Lebîb**'de mukaddimeden sonra yaklaşık 100 varak temizlik ve abdestle alakalı genel bilgiler verir, taharetin öneminden ve neden bu konunun fıkıh kitaplarının en başında yer aldığından bahseder. Daha sonra “taharet” konusunu “abdesti bozan şeyler”¹⁹¹, “gusül”¹⁹², “kendisiyle abdest alınabilen ve alınamayan sular”¹⁹³, “kuyular”¹⁹⁴, “artık sular”¹⁹⁵, “teyemmüm”¹⁹⁶, “mest üzerine mesh”¹⁹⁷, “hayız”¹⁹⁸, “nifas”¹⁹⁹, “necâsetten taharet”²⁰⁰, “istinca”²⁰¹ başlıkları altında ele alır.

¹⁹¹ v. 95b.

¹⁹² v. 138b.

¹⁹³ v. 164b.

¹⁹⁴ v. 200b.

¹⁹⁵ v. 212a.

¹⁹⁶ v. 227b.

¹⁹⁷ v. 247a.

¹⁹⁸ v. 258b.

Müellif eserinde İbn Kemâl'den bahsederken ve onun görüşlerini aktarırken “Allâme” lafzını kullanmayı tercih eder. Her meselede önce “kale” lafzıyla Kemâlpaşazâde'nin görüşlerini aktarır.²⁰² Sonra “ekulu” diyerek kendi itirazlarını uzun olduğu zaman maddeler halinde, kısa olduğu zaman birkaç cümle ile açıklar.

Abdurrahman Efendi görüşlerini belirtirken “el-hâsıl”, “ındî” ve “es-savâbu” tabirlerini kullanır. Müellifin İbn Kemâl'in görüşlerini eleştirirken kullandığı üslup gayet serttir. Örneğin “abdesti bozan şeyler” konusunda İbn Kemâl'in nakledilen meseleyi bildiğini fakat görmezlikten geldiğini söyler.²⁰³ Yine aynı bölümde Kemâlpaşazâde'nin görüşünün bir sayfa sonra gelen kendi görüşüyle taban tabana zıt olduğunu savunur.²⁰⁴ Müellif “hayız” konusunda ise İbn Kemâl'in, Hanefî mezhebi ashâbının icmâını delmiş olduğunu iddia eder.²⁰⁵ Abdurrahman Efendi bütün bu

¹⁹⁹ v. 279b.

²⁰⁰ v. 281b.

²⁰¹ v. 304b.

²⁰² Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'den yaptığı bu alıntılar bazen 3-4 varakı bulabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. v. 77, 78, 79, 80.

²⁰³ v. 127b.

²⁰⁴ v. 127b.

²⁰⁵ v. 144a.

eleştirilerine rağmen eserinde İbn Kemâl'in "ashâb-ı tercih"²⁰⁶ten olduğunu belirtir.²⁰⁷

Müellif hâşiyesinde naklettiği ayet-i kerimelerin sure ve ayet numaralarını vermez.²⁰⁸ Fakat kendisinin veya karşıt görüşün delili olan hadis-i şeriflerin kaynaklarını verir ve muhaddislerin hadisin sıhhati hakkındaki görüşlerini aktarır.²⁰⁹ Bazı yerlerde İbn Kemâl'in naklettiği hadisin zayıf olduğunu belirtir ve hadisin başka rivayetlerini kendi görüşüne delil olarak zikreder.²¹⁰

Müellif, Maide Suresi 6. ayetteki²¹¹ hitapta bulunan "he" zamininin kullanım şekli ve amacını açıkladıktan sonra daha geniş bilgi almak isteyenleri kendi **Hidâye** şerhine yönlendirir.²¹² Fakat biz yapmış olduğumuz araştırmalarda Abdurrahman Efendi'nin **Terğîbü'l-Lebîb**'den başka müstakıl bir **Hidâye** şerhine rastlamadık.

Hanefî mezhebine mensup olan müellifimiz eserinde kendi mezhebinin görüşlerini aktarırken "indena", "inde ashâbına", "ashâbu İmam-ı Azam", "mezhebü'l-İrâkiyyûn" veya "meşâyihune'l-İrâkiyyûn" lafızlarını kullanır.²¹³

²⁰⁶ Mezhep imam ve müctehidlerinin ortaya koydukları görüşlerin dayandığı delilleri değerlendirerek aynı konudaki farklı görüşler arasında tercih yapabilme gücüne sahip fıkıh âlimlerine "Ashâbü't-tercih" denilir. Bu gruptaki âlimler, İbn Kemâl'in sınıflandırmasına göre fakihlerin beşinci tabakasını oluştururlar. Bu tabakaya mensup fakihler, delilleri incelemeye ve mukayeseye ehil olup bunlara bakarak mezhepte mevcut görüş ve rivayetlerden birini diğerine tercih etme gücüne sahiptirler. Bir mesele hakkında kendi mezhep imamlarının farklı görüşlerini değerlendirerek kendi zamanlarındaki şartlara, halkın ihtiyacına, örf ve âdete daha uygun olanını seçer ve ona göre fetva verirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Esad Kılıçer, "Ashâbü't-tercih", **DİA**, c. III, s. 471.

²⁰⁷ v. 278b.

²⁰⁸ v. 9a, 79b vd.

²⁰⁹ v. 7a, 63b, 65b, 68a, 162a vd.

²¹⁰ v. 70a, 70b.

²¹¹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...

²¹² v. 9a.

²¹³ v. 17, 32, 33, 34, 39, 64, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 90, 93, 95, 100 vd.

Mezhepte tercih edilen görüşü belirtmek için “zâhiru’r-rivâye” tabirini tercih eder.²¹⁴ Müellifin bir yerde Hanefî mezhebi müctehidlerinden bahsederken kullanmış olduğu “Ashâb-ı rey”²¹⁵ ifadesi dikkat çekicidir.²¹⁶

Abdurrahman Efendi “necâsetten taharet” bölümündeki “Ehl-i hadis”²¹⁷ ifadesiyle Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşüne atıfta bulunur.²¹⁸ Müellif,

²¹⁴ v. 205a vd.

²¹⁵ Re'y kelimesi fıkıh kaynaklarında "müctehidin, hakkında açık bir nas bulunmayan fikhî bir konuda belli metodlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş" anlamında kullanılır. Ehl-i re'y tabiri de "re'y taraftarı kimse veya kimseler" demektir. Ehl-i re'y denilince ilk bakışta, sonraki dönemlerde Hanefî fikhî olarak anılmaya başlanacak olan Küfe ekolü akla gelir. Küfe ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılması, bu ekolün Kitap ve Sünneti terkedip yalnızca re'y ile hüküm verdiği anlamına gelmez. Ehl-i hadîsle ehl-i fıkıh arasında, hatta denilebilir ki İslâm bilginleri arasında Kitap ve Sünnetin aslî deliller olduğu ve bunlarda açık bir hüküm bulunduğu sürece o hükmün alınacağı hususunda görüş ayrılığı yoktur. Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılmasına gelince bunun bir sebebi, bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine göre daha sıkça kullanmış olmalarıdır. “Ehl-i Re'y” hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Hamdi Furat, **Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Küfe Ekolü: (Sosyal Yapının Hukuka Etkisi)**, İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2009, s. 152; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y ", **DİA**, c. X, s. 421–425; Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı:2, 2003, s. 59-68; M. Esad Kılıçer, **İslam Fıkında Re'y Taraftarları**, Ankara, 1994, s. 65.

²¹⁶ v. 47.

²¹⁷ Hicri II. yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh ekolüne de ehl-i hadîs denilir. Ehl-i hadîs tabiriyle İmam Mâlik'in şahsında temsil edilen Medine fikhî kastedilmekteyse de bu iki tabire veya benzeri diğer tabirlere değişik şahıs ve gruplar tarafından değişik dönemlerde farklı anlamlar yüklendiği de olmuştur. Dolayısıyla bu tabirlerin kapsam ve kullanım alanı hadis ve re'y kelimelerine verilen anlamla, karşıt görülen grubun metot ve fikirleriyle, dönemin şartlarıyla yakın bağlantı içindedir. Ehl-i Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Sâlim Öğüt, "Ehl-i Hadis", **DİA**, c. X, s. 507-512; ayrıca Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?”, s. 59-68.

²¹⁸ v. 291a.

Hanefî mezhebinin görüşüne muhalif olan mezheplerin görüşünü zikrederken “mezhebü’l-hasm” ifadesini kullanır.²¹⁹

Abdurrahman Efendi, İmam Ebu Hanife (ö. 150/767)’den bahsederken daha çok “Ebu Hanife”, “İmam-ı Azam” ve “Sahibü’l-mezheb” ifadelerini kullanır.²²⁰ Müellif pek çok konuda İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798)²²¹ ve İmam Muhammed (ö. 189/805)²²²’in görüşlerine yer verdiği gibi bazen İmam Züfer (ö. 158/775)’in görüşlerine de atıf yapar.²²³ İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşleri ortak ise bunu “mezhebü’l-İmameyn” şeklinde ifade eder.²²⁴ Abdurrahman Efendi’nin görüşlerine yer verdiği müctehidler arasında Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778)²²⁵ ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)²²⁶ de vardır.

Müellif özellikle “abdestte niyetin hükmü” konusu olmak üzere pek çok konuda İmam Şafiî (ö. 204/820) ve mezhebinin görüşlerini naklettikten sonra ayet ve hadislerden deliller getirerek Şafiî mezhebine karşı Hanefî mezhebinin görüşlerini savunur.²²⁷

Abdurrahman Efendi eserinde Şafiî mezhebi kadar olmasa da İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Mâlikî mezhebinin görüşlerine de değinir.²²⁸ Hatta müellif “kendisiyle abdest alınabilen ve alınamayan suların hükmü”nün tartışıldığı bölümde İbn

²¹⁹ v. 186b vd.

²²⁰ v. 13, 22, 23, 24, 32, 34, 35, 47, 54, 63, 65, 66, 67, 84, 86, 87, 88 vd.

²²¹ v. 13, 19, 24, 34, 35, 54, 63, 66, 86 vd.

²²² v. 13, 24, 34, 37, 38, 63, 66, 86, 87 vd.

²²³ Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 24, 34, 35, 121 vd.

²²⁴ v. 137a, 154b vd.

²²⁵ v. 47, 86 vd.

²²⁶ v. 34, 153a vd.

²²⁷ v. 14, 19, 20, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 38, 46, 47, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 67, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 99, 172a vd.

²²⁸ v. 31, 33, 34, 47, 100, 196, 172a vd.

Kemâl'in Mâlikî mezhebinin görüşünü yanlış naklettiğini öne sürer.²²⁹ Müellif eserinde az da olsa İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Hanbelî mezhebinin hükümlerine de yer verir.²³⁰

Müellif teyemmüm konusunda dört mezhebin görüşünü naklettiği gibi Zâhirî mezhebinin görüşüne de atıfta bulunur.²³¹ Başka bir bölümde ise Zâhirîler hakkında şunları söyler: “Bunlar zâhirden vazgeçmeyi inkâr edip, Kur'an-ı Kerim'de mecaz olmadığını söylerler. Bu yüzden “Zâhirîler” olarak isimlendirilmişlerdir.”²³² Abdurrahman Efendi ileriki sayfalarda ise abdest alınacak suyun takdiri konusunda Cumhûrun, Zâhirîyye mezhebinin hilafına hüküm verdiğini belirtir.²³³

1. 3. 2. 4. Terğîbü'l-Lebîb'de Kullanılan Kaynaklar

Abdurrahman Efendi **Terğîbü'l-Lebîb**'de hadis-i şeriflerin kaynağı için daha çok Zeylaî (ö. 762/1360)'nin “**Nasbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye**” isimli eserine başvurur.²³⁴ Bunun yanında müellif hadislerin senedleri ve garib kelimeler

²²⁹ v. 195b.

²³⁰ v. 46, 47, 196 vd.

²³¹ v. 241b.

²³² v. 9b.

²³³ v. 12a. Zahirî mezhebine yapılan diğer atıflar için bkz. v. 12b, 155b, 170b vd.

²³⁴ v. 60, 61, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 78, 84, 100 vd.

için İbn'ül-Esîr (ö. 606/1210)'in **en-Nihaye**'si²³⁵ ve Beğavî (ö. 516/1122)'nin **Mesâbih**'ine²³⁶ müracaat eder.

Abdurrahman Efendi'nin Şâfiî mezhebinin hükümlerini incelerken en çok başvurduğu kaynaklar İmam Nevevî (ö. 676/1277)'nin²³⁷ **el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb**'i²³⁸ ve **Ravzatü't-Talibîn**'idir.²³⁹ Bunların yanı sıra müellif diğer bir

²³⁵ Hadis ve tefsir âlimi, edebiyatçı ve biyografi yazarı Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'nin **en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser** adlı eseri garîbî'l-hadîs ilminin önemli kaynaklarından olup hadislerdeki nâdir kelimeleri alfabetik sırayla açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", **DİA**, c. XXI, s. 28. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 27 vd.

²³⁶ Muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakihi olan el-Begâvî'nin tam adı Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'dır. **Mesâbihu's-Sünne** adlı eserinde müellif, güvenilir hadis kaynaklarından senedlerini çıkararak seçtiği hadisleri önce konularına göre sıralamış, sonra da her babı kendi arasında sahih ve hasen hadisler olmak üzere ikiye ayırmıştır. İslâm âleminde büyük bir şöhret kazanan eser üzerine otuzdan fazla şerh ve ta'lik yazılmıştır. Abdurrahman Efendi eserinde bu eserin ismini "**el-Misbâh**" olarak zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", **DİA**, c. V, s. 340. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 72 vd.

²³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî hadis âlimi ve Şâfiî fakihidir. Zehebî'nin "hadis âlimlerinin efendisi" dediği Nevevî hem hadis hâfızı idi hem de hadis ilimlerinde otoriteydi. Sahih hadisleri zayıf ve uydurma rivayetlerden ayırmada ve hadislerden fikhî hüküm çıkarmada mahirdi. İmam Nevevî Şâfiî fikhında devrinin en büyük âlimi kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", **DİA**, c. XXXIII, s. 46.

²³⁸ **el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb**, Nevevî'nin Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fikhını delilleriyle ortaya koyduğu **el-Mühezzeb** adlı eserindeki hadisleri tahkik etmek, her meselede diğer mezheplerin görüşlerini ortaya koymak gayesiyle şerhetmeye başladığı, ancak "Kitâbü'l-Bey"i yazmakta iken vefat ettiği için yarım kalan bir çalışmadır. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 46b, 53, 56 vd.

²³⁹ **Ravzatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Müttakîn**, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin Gazzâlî'nin **el-Vecîz**'i için yazdığı **eş-Şerhu'l-Kebîr**'in muhtasarıdır. Şâfiî fikhını en güzel şekilde derlemesiyle meşhur olan kitap üzerinde pek çok âlimin şerh, hâşiye, muhtasar, ta'lik çalışması vardır. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 46b vd.

Şâfiî fakihi İmam Râfiî (ö. 623/1226)'nin²⁴⁰ görüşlerine de müracaat eder. Çünkü yazdıkları eserlerle İmam Râfiî ve İmam Nevevî (ö. 676/1277) sonraki dönemlerde mezhep görüşünü temsilde belirleyici olmuş, ikisine birlikte “şeyhân” lakabı verilmiştir. İkisinin ittifak ettiği husus mezhep görüşü olarak kesinlik kazanmış, ihtilâfa düştükleri durumlarda Nevevî'nin görüşü tercih edilmiştir.²⁴¹ Abdurrahman Efendi'nin Şâfiî mezhebinden bahsederken yararlandığı diğer bir eser de Sa'deddin Teftazânî (ö. 792/1390)'nin **el-Miftâh**'ıdır.²⁴²

Eserinde çok nadir de olsa Hanbelî mezhebinin hükümlerine de yer veren²⁴³ müellifin bu konuda en önemli kaynağı İbn Kudame (ö. 620/1223)'nin **el-Muğnî**²⁴⁴ isimli eseri ve Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)'dan²⁴⁵ yapmış olduğu

²⁴⁰ Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvînî (ö. 623/1226) Şâfiî fakihidir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Acem diyarında İmam Râfiî gibisini görmediğini söyler. Nevevî de **Ravzatü't-Talibîn** adlı eserinin mukaddimesinde Râfiî'nin mezhebe katkısından övgüyle söz etmiştir. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 46b vd.

²⁴¹ Bilal Aybakan, “Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed”, **DİA**, c. XXXIV, s. 394.

²⁴² Tam adı **el-Miftâh fî Fûrûi'l-Fıkhi's-Şâfiî** olan bu eserde Şâfiî fıkhi kolay ezberlenebilir bir üslûpla özetlenmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî'nin fikhî ve kelâmî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eserlerinde mezhebini açık biçimde beyan etmeyen ve daha çok Hanefî eserleri üzerine şerh ve hâşiye yazan Teftâzânî'ye, Leknevî Hanefî âlimlerinin biyografisine dair eserinde müstakil olarak yer vermemiş, önce onu Hanefî, ardından Şâfiî sayanların sözlerini zikretmiştir. İbn Nüceym ise Teftâzânî'yi Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hümâm ve Bâbertî ile birlikte müteahhir Hanefî âlimleri arasında göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Teftâzânî”, **DİA**, c. XXXX, s. 300; Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 57 vd.

²⁴³ v. 46, 47, 196 vd.

²⁴⁴ Hanbelî fakihi ve usulcüsü olan Muvaffakuddîn b. Kudâme el-Makdisî'nin **el-Muğnî** isimli eseri Ebü'l-Kasım el-Hırakî'nin **el-Muhtasar**'ı üzerine yapılmış olan bir şerhtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, **DİA**, c. XX, s. 140.

²⁴⁵ Hukukçu, kelâm âlimi, muhaddis ve müfessir olan Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın babası Hanefî mezhebinden olup kendisi ise Hanbelî fikhında otorite olmuştur. Ebû Ya'lâ, mezhep taassubuna kapılmayarak gerektiğinde mezhep imamının görüşlerine aykırı bazı ictihadlarda da bulunmuştur.

nakillerdir. Abdurrahman Efendi'nin eserinde zikrettiği **el-Hidâyetü'l-Hanbeliyye** isimli esere ise yaptığımız araştırmalarda ulaşamadık.²⁴⁶

Abdurrahman Efendi dört sünnî mezhebin görüşünü naklettiği gibi Zâhirî mezhebinin görüşlerine de atıfta bulunur.²⁴⁷

Abdurrahman Efendi'nin eserin birkaç yerinde²⁴⁸ “Üstadım Sa'du'l-Mille ve'd-Din” şeklinde zikrettiği kişi ise müellifin Mahmud Paşa Medresesi'ndeyken hocalığını yapmış olan Sa'di Çelebi (ö. 945/1539)'dir.²⁴⁹ Müellifin sıkça başvurduğu Sa'di Çelebi'nin eseri ise **Hâşiye ale'l-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye**'dir.²⁵⁰

Abdurrahman Efendi eserinde bazen İbn Kemâl'e bizzat **Hidâye**'nin kendisinden yaptığı alıntılarla cevap verir.²⁵¹ Bunun yanı sıra müellif mukaddimede de belirttiği üzere eserinde pek çok **Hidâye** şârihinin görüşüne başvurur ve İbn Kemâl'e karşı bu şârihleri müdafaa eder. Eserde atıf yapılan müellifler ve **Hidâye** şerhleri ise şunlardır: İtkânî'nin **Gayetü'l-Beyân**, Kâkî'nin **Mîracü'd-Diraye**, Bedreddin Aynî'nin **Binâye**, Tacü's-şerîa'nın **Nihâyetü'l-Kifaye**, Serûcî'nin **el-Ğâye**, İbnü'l-Hümmam'ın **Fethu'l-Kadîr**, Sıgnâki'nin **en-Nihâye**, Sirâcû'l-Hindî el-Gaznevî'nin **et-Tevşih**, Habbazî'nin **Hâşiyetü'l-Hidâye**, İbn Şihne'nin **Şerhu'l-**

Ahmed b. Hanbel'in usulünü benimsemiş olması, fûrû ile ilgili meselelerde bulduğu farklı delilleri değerlendirerek müstakil ictihadlar yapmasına mani olamamıştır. Özellikle Şâfiî mezhebi başta olmak üzere zaman zaman diğer mezhep mensuplarının görüşlerine de itibar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", **DİA**, c. X, s. 253. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 47, 92, 196 vd.

²⁴⁶ v. 196a.

²⁴⁷ Zahirî mezhebine yapılan atıflar için bkz. v. 9a, 12b, 155b, 170b vd.

²⁴⁸ Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 12b, 29, 32, 88, 195a.

²⁴⁹ Sa'di Çelebi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 174 numaralı dipnot.

²⁵⁰ v. 182b.

²⁵¹ Eserde **Hidâye**'den yapılan alıntılar için bkz. v. 13, 19, 25, 29, 43, 63, 68, 70, 74, 95 vd.

Hidâye, Bâbertî'nin **Înâye**, Hamiduddin ed-Darîr'in **Fevaidü'l-Hidâye** adlı eseri ki Abdurrahman Efendi bu hâşiyenin ilk **Hidâye** şerhi olduğunu belirtir.²⁵²

Bu şerhlerin içinde müellifin en çok atıf yaptığı eser ise **el-Înâye**'dir. Abdurrahman Efendi'nin özellikle İbn Kemâl'den alıntı yaptığı bölümlerin başındaki “radden ala sâhibi'l-Înâye” ifadesi ve devamında yaptığı açıklamalardan sanki müellifin bu eserini İbn Kemâl'e karşı Bâbertî'yi savunmak için kaleme aldığı izlenimi uyanır. Bunun nedenlerinden biri de Bâbertî'nin şerhinde yer yer diğer şârihleri eleştirmesi ve Abdurrahman Efendi'nin bu eleştirileri İbn Kemâl'e yansıtmasıdır. Zaten Abdurrahman Efendi de eserin mukaddimesinde İbn Kemâl'e karşı **Hidâye** şârihlerini müdafaa edeceğini ifade etmiştir. Müellifin eserin “abdesti bozan şeyler” bölümündeki şu ifadesi eserin hangi amaçla yazıldığını özetler mahiyettedir: “Allâme İbn Kemâl bu konuda İbnü'l-Hümâm, Allâme Nesefî, Bâbertî, İtkânî, Molla Hüsrev, Kâsânî ve diğer şârih ve müelliflere muhalefet etmiştir.”²⁵³

Abdurrahman Efendi'nin eserinde görüşüne başvurduğu **Hidâye** şârihlerinden biri de daha çok kelimelerle alakalı eserleri bulunan İsmâüddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferayanî (ö. 951/1544)'dir.²⁵⁴ Pek bilinmeyen bu **Hidâye** şerhinin Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, nr. 184'te 115 varak, Esad Efendi, nr. 792'de 226 varak, Giresun Halk Kütüphanesi, nr. 87'de 131 varak ve Lâleli Kütüphanesi, nr. 875'te 147 varak olan nüshaları mevcuttur.

Terğîbü'l-Lebîb'de müellif pek çok yerde **Hidâye** şerhleri yanında Hanefî fıkıh kitaplarına da müracaat eder. Bu kitapları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kudûrî (ö. 428/1037)'nin **el-Muhtasar**'ı²⁵⁵

²⁵² v. 45 vd.

²⁵³ v. 129b.

²⁵⁴ Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 19, 34, 39, 40, 69, 92, 105, 108, 110, 143, 146, 152, 161, 162, 165, 171, 172, 186, 193, 196, 199 vd.

²⁵⁵ Hanefî âlimi olan Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'nin **el-Muhtasar**'ı fıkıh sahasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş, Türkçe'ye, Farsça'ya ve bazı Batı

- Debûsî (ö. 430/1039)'nin **el-Esrar**'i²⁵⁶
- Serahsî (ö. 483/1090)'nin **el-Mebsut**'u²⁵⁷
- Kâsânî (ö. 587/1191)'nin **Bedâiu's-Sanâi**'i²⁵⁸
- Zâhidî (ö. 658/1260)'nin **el-Müctebâ**'sı²⁵⁹

dillerine tercüme edilmiş önemli bir eserdir. Eser üzerine pek çok âlim tarafından şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 17, 18, 26, 39, 45, 73, 74, 76, 82, 89, 90, 94 vd.

²⁵⁶ Hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ Hanefî fakihlerindendir. Debûsî **el-Esrâr fi'l-Fürû** isimli eserinde delilleriyle birlikte ele aldığı fıkıh meselelerini mukayeseli bir şekilde incelemiştir. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 22, 23, 24 vd.

²⁵⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî **el-Mebsût** adlı eserini hapisteyken öğrencilerine dikte etmek suretiyle meydana getirmiştir. Serahsî **Mebsût**'ta bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidlerinin yanı sıra Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerinin geniş biçimde ele almış ayrıca mezhep dışındaki birçok müctehid ve mezhep imamının ictehadlarına atıfta bulunmuştur. **Mebsût**'ta diğer Hanefî eserlerine de bol miktarda atıf yapıldığı görülür. Kitabın te'lifinde Serahsî veciz ve kolay bir üslûp kullanmış, konunun özünü açıklığa kavuşturan bir yol izlemiştir. Serahsî ve **Mebsût** hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", **DİA**, c. XXXVI, s. 544; Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût", **DİA**, c. XXVIII, s. 215; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 59-60. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 20, 22, 23, 38, 39, 63, 64, 66, 73, 83, 84, 85, 88, 89, 93 vd.

²⁵⁸ Hanefî fakihi olan Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'nin en önemli eseri **Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'**dir. Bu eser, Alâeddin es-Semerkindî'nin Kudûrî'nin **el-Muhtasar**'ına dayanan **Tuhfetü'l-Fukahâ** adlı kitabının şerhi olarak yazılmakla beraber klasik anlamda bir şerh değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 84-85. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 35, 43, 46, 51, 56, 58, 66, 73, 77, 88, 89, 93, 111, 123, 132 vd.

²⁵⁹ Mu'tezilî-Hanefî âlimi olan Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî'nin **el-Müctebâ Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî** adlı eseri Kudûrî'nin **el-Muhtasar** ve **el-Kitâb** diye bilinen fıkıh metni üzerine yazılmış bir şerhtir. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 7, 46, 76, 77, 109, 117, 128 vd.

- Neseî (ö. 710/1310)'nin **el-Müstasfâ**²⁶⁰ ve **el-Kâfi**'si²⁶¹
- Sadrüşşerîa (ö. 747/1346)'nin **Şerhu'l-Vikâye**²⁶² ve **et-Tavzîh**'i²⁶³
- Burhânüşşerîa (8/14. asır)'nın **el-Vikâye**'si²⁶⁴
- Sadeddin Teftazânî (ö. 792/1390)'nin **et-Telvîh**'i²⁶⁵

²⁶⁰ Haneî âlimi olan Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî'nin **el-Müstasfa**'sı Ebü'l-Kasım Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî'nin **el-Fıkhü'n-Nâfi** adlı eserinin şerhidir. Neseî bu eserini, hocaları Kerderî ve Darîr'in derslerinde aldığı notlardan ve günümüze ulaşmayan **el-Müstevfâ** adlı eserini özetleyerek oluşturduğunu söyler. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 61, 93, 97 vd.

²⁶¹ Neseî, **el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi** adlı eserini **Hidâye**'nin eksik ve kapalı bıraktığı yönleri tamamlamak amacıyla **el-Câmiu'l-Kebîr**, **ez-Ziyâdât**, **Nazmü'l-Hilâfiyât**, **el-Mebsût** kitaplarından yararlanarak telif ettiğini belirtir. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 31, 40, 55, 56 vd.

²⁶² Haneî fakihî ve kelâm âlimi olan Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'nin **Şerh'ul-Vikâye** adlı eseri müellifin lakabıyla özdeşleşip **Sadrü's-Şerîa** olarak da anılmaktadır. Dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd'un kendisi için kaleme aldığı ve Haneî mezhebinde dört muteber fıkıh metninden biri kabul edilen **Vikâyetü'r-Rivâye**'nin en meşhur şerhidir. Medreselerde okutulan temel eserlerden biri haline gelen şerh üzerine pek çok hâşiye, ta'lik ve risâle yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", **DİA**, c. XXXV, s. 427; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 22, 37, 45, 46 vd.

²⁶³ Sadrüşşerîa, **Tenkîhu'l-Usûl** adlı eserini **et-Tavzîh fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh** adıyla şerhederek birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çalışma medreselerin temel kitapları arasında yer almış, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 10, 32, 64, 65, 97 vd.

²⁶⁴ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî'nin kısaca **el-Vikâye** olarak bilinen **Vikâyetü'r-Rivâye fi Mesâilî'l-Hidâye**, adlı eseri Haneî mezhebinin temel metinlerinden kabul edilen "mütûn-i erbaa" veya "mütûn-i selâse" diye anılan kitaplardan biri olarak kabul edilir. Bu eser bazı kaynaklarda Burhânüşşerîa Mahmûd'un kardeşi, **Hidâye** şârihlerinden Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel'e nisbet edilmiştir. Bu iki kardeş biyografi eserlerinde genellikle karıştırılmış ve Tâcişşerîa lakabı Ömer'e değil Mahmûd'a izâfe edilmiştir. Fakat **Vikâye** müellifinin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa olduğu çok açıktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", **DİA**, c. XXXIII, s. 106; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 18, 37, 82, 93 vd.

- Kerderî (ö. 827/1424)'nin **el-Fetâva'l-Bezzâziye**'si²⁶⁶
- Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in **Düreru'l-Hukkâm**'ı²⁶⁷

Abdurrahman Efendi bu eserlerin yanında Kerhî (ö. 340/952),²⁶⁸ Halvânî (ö. 452/1060),²⁶⁹ İmam Aktâ (ö. 474/1081)²⁷⁰ ve Şeyhu'l-İslam Hâherzâde (ö. 483/1090)²⁷¹ gibi müctehid imamların görüşlerine de müraccat eder.

²⁶⁵ Teftâzânî'nin **et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh** adlı eseri Sadrüşşerîa'nın **Tenkîhu'l-Usûl** ve **et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh** adlı eseri için yazılan bir hâşiyedir. **et-Telvîh** medreselerde okutulan temel ders kitaplarından biri haline gelmiş olup, günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde okutulmaya devam etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", **DİA**, c. XXXX, s. 300; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 32, 57, 64, 65 vd.

²⁶⁶ Hanefî fıkıh âlimi olan Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, İbnü'l-Bezzâzî diye de tanınır. Bezzâzî, asıl adı **el-Câmiu'l-Vecîz** olan ve **Fetâva'l-Kerderî** diye de anılan bu eserinde ilk Hanefî imamlarının görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî âlimler tarafından verilen fetvalar muteber kitaplardan özetlenerek derlenmiştir. Bezzâzî eserinde hem İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin, hem de sonraki âlimlerin görüşlerini verir ve bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Bezzâzî", **DİA**, c. VI, s. 113; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 40, 62, 73 vd.

²⁶⁷ **Düreru'l-Hukkâm** Osmanlı hukukçusu Molla Hüsrev'in yine kendi eseri olan **Gurerü'l-Ahkâm**'a yazdığı şerhtir. Bu eserin tertibi, Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilen diğer fıkıh kitaplarına benzer. "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Vasıyye" ile sona erer ve böylece İslâm fıkının ibadet ve muâmelâta ait bütün meselelerini bir araya toplar. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 7, 8, 45, 46, 93 vd.

²⁶⁸ Irak Hanefîliğinin önde gelen temsilcisi, usulcû ve fakih olan Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî'nin Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "Kerhî", **DİA**, c. XXV, s. 285; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 34, 67 vd.

²⁶⁹ Hanefî fakihi olan Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'nin Buharalı olan babası helva yapıp sattığı için bu nisbeyle anılmıştır. Halvânî, kendi zamanında Buhara yöresinde önde gelen Hanefî âlimlerdendir. İbn Kemâl onun "meselede müctehid" olduğunu söyler. Halvânî'nin önemli eserleri arasında **el-Mebsût** ve **Meclis min Mecâlisi Şemsi'l-Eimme el-Halvânî fî Sıfati Eşrâti's-Sâa ve Makâmâtî'l-Kıyâme** bulunmaktadır. **Terğîbü'l-Lebîb**'de v. 53 ve 84'de **el-Mebsut**'a atıf yapılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Şahin, "Halvânî", **DİA**, c. XV, s. 383; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 53.

Abdurrahman Efendi eserinde mezheplerin görüşlerine delil olarak aldıkları ayetleri incelerken sık sık tefsirlere de başvurur. Müellifin bu konuda en çok başvurduğu kaynak ise Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin **Keşşaf**²⁷² isimli tefsiridir. Müellif özellikle İbn Kemâl'in **Keşşaf**'tan yaptığı alıntılara Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)'nin **Hâşiye ale'l-Keşşâf**²⁷³ isimli eserinden cevaplar verir.²⁷⁴ Abdurrahman Efendi'nin başvuru kaynağı olan bir başka tefsir de Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin tefsiridir.²⁷⁵

Müellifimiz **Terğîbü'l-Lebîb**'de konuyla alakalı kelimelerin Arap dili ve belâgatı yönünden tahlilini yaparken çeşitli eserlere ve sözlüklere müracaat eder. Bu

²⁷⁰ Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî, eli kesik olduğu için "el-Aktâ" lakabıyla tanınmıştır. İmam Aktâ, Kudûrî'den fıkıh öğrenmiş ve onun **el-Muhtasar**'ını **Şerhu Muhtasar'il-Kudûrî** ismiyle şerhetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 55-56; Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 55, 56, 125, 134 vd.

²⁷¹ Hanefî fakihi olan Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî'nin **Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî** adlı eseri Kudûrî'nin **el-Muhtasar** adlı eserinin şerhi olup **Fevâidü'l-Kudûrî**, **Şerhu Müşkilâtî'l-Kudûrî ve Hallü Müşkilâtî'l-Kudûrî** olarak da bilinir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Hâherzâde", **DİA**, c. XV, s. 135; Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 146 vd.

²⁷² Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü bir Mu'tezile âlimi olan Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin **Keşşâf**'ı ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazılmış bir tefsirdir. Tam adı **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvî fi Vücûhi't-Te'vîl** olan eser yazıldığı dönemden itibaren müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 68-70. Ayrıca eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 21, 57, 197, 198, 201 vd.

²⁷³ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcanî'nin **Hâşiye ale'l-Keşşâf** adlı eseri **Keşşâf**'ın sadece Fâtiha Suresi ile Bakara Suresi'nin ilk yirmi beş âyetine yapılmış bir hâşiyedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadrettin Gümüş, "Cürcanî, Seyyid Şerif", **DİA**, c. VIII, s. 185; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Âlimleri**, s. 166.

²⁷⁴ Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 21, 22, 57 vd.

²⁷⁵ Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olan Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl** adlı tefsiri üzerine 255 civarında şerh ve hâşiye yapılmıştır. Beyzâvî, Şîraz kâdilkudâtlığı yaptığı için "Kâdî" ve "Kâdilkudât" olarak da bilinmektedir. Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 81 vd.

eserlerin başında Ruveyfî (ö. 711/1311)'nin **Lisânü'l-Arab**'ı²⁷⁶ gelir. Abdurrahman Efendi'nin başvurduğu sözlüklerden biri de Firuzâbâdî (ö. 817/1415)'nin **Kâmus**'u²⁷⁷ olup müellif bu eserden diğerine göre daha az faydalanmıştır.

Abdurrahman Efendi eserinde sık sık kelimelerin nahv ve i'rab tahlillerini yapar. Müellifin bu konuda yararlandığı kaynaklardan ilki İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360)'nin **Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb**²⁷⁸ isimli eseridir. Abdurrahman Efendi aynı zamanda Kufe uleması, nahiv âlimleri ve Dürüsteveyh (ö. 347/958)'in görüşlerini naklederek İbn Kemâl'in görüşlerine itiraz eder.²⁷⁹

Müellif faydalandığı bütün bu İslamî ilimlere ait eserlerin yanında diğer ilim dalları konusunda da maharetli olduğunu gösterircesine tıpla alakalı konularda İbn Sînâ'nın görüşüne başvurur ve onun bu konuda otorite olduğunu belirtir.²⁸⁰

Abdurrahman Efendi “fukaha nezdinde riyâziye (matematik) ilminin geçerli olduğunu fakat müctehidlerin felsefe ile uğraşmanın haram olduğu konusunda ittifak

²⁷⁶ Dil âlimi, edip ve Şâfiî fakihî olan Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'nin **Lisânü'l-Arab** adlı eseri kelime sayısı ve ihtiva ettiği bilgiler bakımından Arapça sözlükler arasında ilk sırada gelir. İbn Manzûr olarak bilinen müellif eserin mukaddimesinde daha önce te'lif edilmiş sözlüklerin ihtiyacı karşılamadığını söyler. Âyet, hadis ve şiirden örnekler vererek yeni bir lugat meydana getirdiğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "İbn Manzûr", **DİA**, c. XX, s. 172; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 11, 20, 27, 44, 54, 94, 97 vd.

²⁷⁷ Arap dili, tefsir ve hadis âlimi olan Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî'nin **Kâmus**'u Arapça'dan Arapça'ya bir sözlük olup tam adı **el-Kâmûsü'l-Muhîr ve'l-Kabesü'l-Vasîtu el-Câmi' limâ Zehebe min Lugati'l-Arab Şemâtî't** tir. Kâmûs (okyanus) kelimesi eserin şöhret bulmasından sonra “sözlük” anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "Fîrûzâbâdî", **DİA**, c. XIII, s. 143; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 9, 54, 94 vd.

²⁷⁸ Arap dili âlimi olan Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî'nin **Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb** isimli eseri i'rab konusunu sekiz bölümde inceleyen bir eser olup yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Reşit Özbalıkcı, "İbn Hişâm en-Nahvî", **DİA**, c. XX, s. 75; Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 16, 93 vd.

²⁷⁹ Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 723, v. v. 250b.

²⁸⁰ Eserde yapılan atıflar için bkz. v. 128b vd.

ettiklerini” söyler.²⁸¹ Bir başka yerde ise müellif “sünnetin inkârı, küfrü gerektiren farzın inkârı ile eşittir” ifadesine yer verir.²⁸²

Müellifin eserinde atıfta bulunduğu kaynaklara bakıldığında zengin bir literatür göze çarpmaktadır. Bu durum İbn Kemâl gibi büyük bir Şeyhu'l-İslam'a reddiye yazan Abdurrahman Efendi'nin ilmî birikimine güvendiğini ortaya koyar. Eserinde İbn Kemâl'e yönelttiği eleştiriler kanaatimize göre çok tutarlı olmasa da, bunu yaparken yararlandığı çeşitli kaynaklar Abdurrahman Efendi'nin ilmî seviyesinin yüksekliğini göstermektedir.

²⁸¹ v. 61b.

²⁸² v. 71b.

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR VE İSLAM HUKUKUNDA MESH

‘ALE’L-HUFFEYN

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR VE İSLAM HUKUKUNDA MESH 'ALE'L-HUFFEYN

Bu bölümde; öncelikle mest üzerine meshle alakalı temel kavramlar olan “mesh” ve “huff” kelimelerinin sözlük ve terim anlamları verilecektir. Daha sonra ilgili ayet ve hadisler incelenecek ve mezheplere göre mest üzerine mesh konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Son olarak ise “mesh ‘ale'l-huffeyn” konusunu işleyen i'tikad kitaplarından örnekler sunulacaktır.

2. 1. MESTLER ÜZERİNE MESH İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Araştırmamız için seçmiş olduğumuz metnin başlığı ve konusu olan “mesh ‘ale'l-huffeyn” ya da “meshu'l-huffeyn” terkibi “mestler üzerine mesh etmek” anlamına gelmektedir.²⁸³ Biz, konuya daha fazla nüfûz etme imkânı sağlaması için bu terkibi oluşturan mesh ve huff kavramlarını ayrı ayrı ele alarak başlayacağız.

2. 1. 1. MESH KAVRAMI

2. 1. 1. 1. Sözlük Anlamı

Mesh (مسح) “m-s-h: ح - س - م” kökünden türemiş bir mastar olup sözlükte “eli bir şey üzerinde gezdirmek ve oradaki kalıntıyı gidermek”²⁸⁴, “akıcı ya da bulaşıcı bir şeyi elle temizlemek”²⁸⁵, “bir izi bulunduğu yerden silmek”²⁸⁶, “binek hayvanının

²⁸³ Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 367.

²⁸⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahanî, **Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Davudî, Dimaşk, Dârü'l-Kalem – Beyrut, Dârü's-Şâmiye: 2002, s. 767.

²⁸⁵ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, **el-Kamusü'l-Muhit**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1987, s. 308; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dârü'l-İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1997, c. XIII, s. 98.

²⁸⁶ Ahmed Ayid vd., **el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsi**, haz. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, y.y., Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 2003, s. 1133.

derisini, kılını temizlemek yani tımar etmek”²⁸⁷, “silme, sıvazlamak, cima etmek, kesmek veya bir şeye elle dokunmak”²⁸⁸ anlamlarına gelmektedir.

Yüzünün bir tarafında göz ve kaşı olmayana “yüzü silinmiş” anlamında “memsûh” veya “mesîh” denildiği gibi gözünün birinin kapalı olması sebebiyle Deccal’e de “mesîh” denilmiştir.²⁸⁹ İsa (a.s.)’a “mesîh” denilmesinin sebepleri ise yeryüzünde yürüyerek dolaşması, tedavisi mümkün olmayan hastayı iyileştirmesi veya annesinin karnından yağ sürülmüş olarak çıkmasıdır.²⁹⁰ Damgası silinmiş olan dirheme de mesîh adı verilir.²⁹¹ Elleri duadan sonra yüze, okuduktan sonra ağrıyan yere ve tavaf yaparken rükne sürmeye de “mesh” denir.²⁹² Ayrıca teberrük için elleri haceru’l-esvede sürmeye de “mesh” denmiştir.²⁹³ Hasta olan kişiye “Allah hastalığını gidersin” şeklinde dua ederken kullanılan “mesh” kelimesi de mecâzî olarak “şifa vermek” manasına gelir.²⁹⁴

2. 1. 1. 2. Terim Anlamı

“Mesh”in terim anlamı aslında sözlük anlamından çok da farklı değildir. Fakat fıkıh literatüründe “abdest alırken baş, boyun ve kulakları varsa mestler veya sargıyı ıslak elle sıvazlama; teyemmümde ise yüz ve kolları toprağa sürülmüş elle sıvazlama”²⁹⁵ şeklinde yapılan hükmî temizliğe “mesh” denir. Abdest alırken baş, boyun ve kulakların mesh edilmesi abdestin aslındandır. Mest veya sargı üzerine

²⁸⁷ İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, s. 98.

²⁸⁸ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî, **Ahteri-i Kebir**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1310, s. 38-39.

²⁸⁹ Ragıb İsfahanî, **Mu’cemu Müfredâti Elfâzi’l-Kur’ân**, s. 768; İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, c. XIII, s. 99.

²⁹⁰ İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, c. XIII, s. 99; Ragıb İsfahanî, **Mu’cemu Müfredâti Elfâzi’l-Kur’ân**, s. 768.

²⁹¹ Ragıb İsfahanî, **Mu’cemu Müfredâti Elfâzi’l-Kur’ân**, s. 767; İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, c. XIII, s. 98.

²⁹² Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 367.

²⁹³ Ahmed Ayid vd, **El-Mu’cemü’l-Arabiyyi’l-Esasi**, s. 1133.

²⁹⁴ İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, c. XIII, s. 98.

²⁹⁵ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dimaşk, Dârü’l-Fikr, 1997, s. 471-472; Mehmet Erdoğan, “Mesh”, **DİA**, c. XXIX, s. 301; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 367.

yapılan mesh ise ibadetin aslından olmayıp yıkama yerine geçen bedel bir işlemdir. Ayrıca mesh, “kirli bir nesnenin silinerek temizlenmesi” anlamında maddî temizlik yollarından birini gösterir.²⁹⁶

Mesh terim olarak “mesh ‘ale'l-huffeyn” bağlamında, “hususî bir ayakkabıyı, hususî bir zamanda ıslatmaktır” şeklinde tarif edilmiştir.²⁹⁷ Yani deri ve benzeri şeylerden yapılan ve daha başka şartları da olan “mest”i, mukîm olan bir gün, yolcu olan üç gün boyunca meshedebilir.

Abdest ayeti olarak bilinen Mâide suresinin 6. ayetinde geçen “mesh” kelimesine bazı alimler farklı mana vermişlerdir. Ebû Zeyd el-Ensârî’ye göre bu kelime müşterek bir lafız olup hem mesh hem de ğasl (yıkama) manasına kullanılabilir. Nitekim Araplar da abdest alan birine “temessehte li’s-salat” derler. Ehl-i sünnet alimlerinin bir kısmına göre ise mesh ve ğasl fiillerinin manaları farklı olmakla birlikte, her iki fiilde de “azalara dokunma olduğu (mesh)” için bu fiiller birbirlerine atfedilebilir. Arapça’da manaları birbirine yakın olan fiiller birbirlerine atfedilebildiği için bazı Ehl-i sünnet alimleri abdest ayetinin cerr kıraatini yıkama manasında yorumlamak için mesh kavramına ğasl manası yüklemişlerdir. Fakat Kur’an’da bu iki kavram farklı manada kullanıldığı için abdest ayetinde birbirlerinin yerine kullanılması câiz değildir. Ehl-i sünnet alimlerinin bu atıflarına rağmen İmamiyye Şia’sı, meshi dokunma manasına alarak cerr kıraatine göre abdestte ayakların meshedilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁹⁸

²⁹⁶ Mehmet Erdoğan, **a.m.**, s. 301.

²⁹⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, s. 436.

²⁹⁸ Serdar Murat Gürses, **Kütüb-i Sittedeki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, s. 8.

2. 1. 2. HUFF KAVRAMI

2. 1. 2. 1. Sözlük Anlamı

“H-f-f: خَفَّ” kökünden türemiş bir isim olan huff (الخف) sözlükte “erkek veya dişi deve tabanı”²⁹⁹, “devenin ayağının altı”³⁰⁰, “deve toynağı”³⁰¹, “at toynağı veya tırnağı”³⁰², “deve kuşu ayağı”³⁰³, “şişman deve”³⁰⁴, “yaşlı deve”³⁰⁵, “insan ayağının yere değdiği kısım yani ayak tabanı”³⁰⁶, “terlik”³⁰⁷ ve “giyilen şey”³⁰⁸ manalarına gelmektedir. Hayvanların ve özellikle devenin toynağına benzediği için insanların giydiği ayakkabı veya meste de “huff” denilmiştir.³⁰⁹ Ayrıca Araplar develerin tren vagonları gibi sıra sıra yürümesine de “huff” ismini vermişlerdir.³¹⁰

“Mesh ale'l-huffeyn” ya da “meshu'l-huffeyn” terkinde ise huff -mest veya ayakkabı- çift olduğu için tesniye olarak gelmiş, mahallen mecrur olduğu için de cerr alameti olarak (ين) ile i'rab olmuştur.

²⁹⁹ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 156;

³⁰⁰ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî, **Ahteri-i Kebir**, s. 281.

³⁰¹ Ahmed Ayid vd, **El-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsî**, s. 411.

³⁰² İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 157.

³⁰³ Firuzâbâdî, **el-Kamusü'l-Muhit**, 1041.

³⁰⁴ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 157.

³⁰⁵ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî, **Ahteri-i Kebir**, 281; İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 157.

³⁰⁶ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 156.

³⁰⁷ Serdar Mutçalı, **Arapça - Türkçe sözlük**, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995, s. 236.

³⁰⁸ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 157.

³⁰⁹ Ragıb İsfahanî, **Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân**, s. 289.

³¹⁰ İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, c. IV, s. 157.

2. 1. 2. 2. Terim Anlamı

Fıkıh literatüründe “huff” kısaca “topukları ve fazlasını örten deri vb. giysi” olarak tarif edilmiştir.³¹¹ Daha şümüllü bir tarif ise şöyle yapılabilir: “Deri ve benzeri maddelerden yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten, içine su geçirmeyen, yere konulduğunda dik durabilen, belirli şartlarla giyilmesi halinde abdest sırasında ayağın yıkanması yerine üzerine mesh edilebilen özel ayakkabı”ya huff denir.³¹² Aynı şekilde ayakları örten çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek kadar sağlam olan çorap, boğazlı terlik gibi şeyler de Hanefîlere göre huff hükmündedir.

Üzerine mesh yapılacak olan mest ayağı -abdestte yıkanması gereken kısımları- kaplamalı, sağlam bir maddeden yapılmış ve su geçirmez özellikte olmalıdır. Ayrıca mestin topuktan aşağı kısmında, altında veya üstünde ayak parmaklarının üçünün girebileceği kadar bir delik veya yırtık bulunmamalıdır.³¹³

Hız. Peygamber (s.a.v.) de huff yani mest giymiştir. Rivayete göre Dihye b. Halîfe kendisine bir çift huff hediye etmiş ve Hız. Peygamber (s.a.v.) bunları eskiyinceye kadar giymiştir.³¹⁴ Ayrıca Hız. Peygamber (s.a.v.) abdest alırken Habeş Necâşîsi Ashame tarafından gönderilen siyah deriden ve üzerinde herhangi bir motif bulunmayan sade bir mestin üzerine mesh etmiştir.³¹⁵

³¹¹ İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 436.

³¹² Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 472.

³¹³ Mehmet Erdoğan, **a.m.**, s. 302.

³¹⁴ Tirmizî, **Libâs**, 30.

³¹⁵ Nebi Bozkurt, “Na’l-i Şerif”, **DİA**, c. XXXII, s. 347.

2. 2. İSLAM HUKUKUNDA MESH ALE'L-HUFFEYN

2. 2. 1. KUR'AN-I KERÎM'DE MESH ALE'L-HUFFEYN

“Mestler üzerine mesh”in hükmü ve “mesh ale'l-huffeyn” ibaresi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte “mesh” kelimesi, üç ayette geçmektedir. Bunlardan Sâd sûresindeki âyeti kerime Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ

“(Süleyman aleyhisselam) ‘Onları (atları) bana döndürün’ dedi. Hemen (atların) ayaklarını, boyunlarını okşamaya, taramaya (mesh etmeye) başladı.”³¹⁶

Bu ayette mesh kelimesi sözlük anlamında kullanılmıştır. Fakat bazı müfessirler bir önceki ayete verdikleri farklı manadan dolayı bu ayette geçen meshi mecazî olarak yorumlamışlardır.³¹⁷

“Mesh” kelimesinin geçtiği diğer ayet-i kerime şöyledir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ
وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ
مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا

“Ey îman edenler, siz, sarhoşken, ne söyleyeceğinizi bilinceye ve cünüb iken de -yolcu olmanız müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur, ya bir sefer üzerinde bulunursanız, yahud sizden biriniz ayakyolundan gelirse, yahud da kadınlara dokunupta su bulamazsanız o vakit temiz bir toprağa teyemmüm

³¹⁶ Sâd 38/33.

³¹⁷ Ayşe Ulya Özek, Maide Suresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013, s. 16-17.

edin; ondan yüzlerinize ve ellerinize sürün (mesh edin). Şüphesiz Allah çok afvedici, çok bağışlayıcıdır.”³¹⁸

Bu ayette ise mesh kelimesi terim anlamında kullanılmıştır. Ayette öncelikle sarhoş ve cünüb iken namaza yaklaşılması emredilmektedir. Daha sonra ise abdest ve teyemmümden bahsedilerek su bulunamadığı takdirde temiz toprağa vurulan avuçlarla yüz ve ellerin meshedilmesi emredilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “mesh”in geçtiği üçüncü ayet ise Mâide suresindedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Ey îman edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüb olduysanız boy abdesti alın. Eğer hasta olmuşsanız, yahud bir seferdeyseniz veya içinizden biri ayakyolundan gelmişse, yahud da kadınlara dokunmuşsanız ve bu halde su da bulamamışsanız o vakit tertemiz bir toprakla teyemmüm edin, ondan yüzlerinize ve ellerinize sürün (mesh edin). Allah, sizin üzerinize bir güçlük yapmayı dilemez, fakat iyice temizlenmenizi ve üstünüzdeki nimetinin tamamlanmasını diler. Tâ ki şükredersiniz.”³¹⁹

“Abdest ayeti” olarak bilinen bu ayette de “mesh” kelimesi terim anlamında kullanılmıştır. Bu âyette abdest ve guslün nasıl yapılacağı anlatıldıktan sonra su bulunamadığı takdirde teyemmüm yapılabileceği belirtilmekte, sonunda da Allah’ın kulları için zorluk istemediği ama onları tertemiz yapmak ve onlar üzerindeki

³¹⁸ Nisâ 4/43.

³¹⁹ Mâide 5/6.

nimetini tamamlamak istediği vurgulanmaktadır. Ayette geçen “mesh” kelimesine yüklenen mana bazı âlimlere göre farklılık arzdebilmektedir.³²⁰

Abdestin şartları ve mahiyetiyle ilgili görüş ayrılıkları, konuya dair âyet ve hadislerin farklı yorum ve değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Sünnî dört mezhep ile Hâricîler ve Şîa mezheplerinden Zeydiyye’ye göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde, İmâmiyye Şîası, ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedir. Bu ihtilâfın sebebi, ayetteki “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin farklı kıraatlerle okunması sebebiyle abdest alırken ayakların yıkanması veya meshedilmesi gerektiği konusundaki görüş ayrılığıdır.³²¹ Bazı Ehl-i sünnet âlimleri ayetin cerr kıraatini yıkama manasında yorumlamak için mesh kavramına gâsl manası yüklemiş olsalar da Kur’an’da bu iki kavram farklı manada kullanıldığı için bu ayette birbirlerinin yerine kullanılması câiz değildir.³²² Arap dili açısından âyetteki ifadeden ayakların mesh edilmesi anlaşılırken, Ehl-i Sünnet müctehidleri hadislerde yer alan abdest tariflerinden yola çıkarak ayakların yıkanması gerektiği sonucuna varmışlardır.³²³ Aynı şekilde Hâricîler ve Şîa’nın Zeydiyye mezhebine göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde İmâmiyye Şîa’sı ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedirler.³²⁴ Abdest konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının tatbikatına aykırı olan İmâmiyye’nin bu görüşü diğer mezheplerce reddedilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetiyle sabit olan “mest üzerine meshetmek” ise Sünnî mezheplerce benimsenirken Hâricîler ve Şîiler tarafından kabul edilmemiştir.³²⁵

³²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Ulya Özek, **a.g.e.**, s. 19-22.

³²¹ Abdülkadir Şener, “Abdest”, **DiA**, c. I, s. 69.

³²² Serdar Murat Gürses, **Kütüb-i Sittedeki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, s. 8.

³²³ Ayağı yıkamayı ifade eden rivayetler için bkz. Serdar Murat Gürses, **a.g.e.**, s. 11.

³²⁴ Mehmet Erdoğan, **a.m.**, s. 302.

³²⁵ Abdülkadir Şener, “Abdest”, **DiA**, c. I, s. 69.

Araştırmamızın son kısmında da temas edeceğimiz üzere İbn Kemâl'e göre ayette geçen “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesindeki “lam” harfî farklı kıraatlere göre üstün veya esre okunabilir. Bu kelime mansub olarak okunursa ayağı yıkamayî, mecrur olarak okunursa mesh etmeyi emreder. Buna göre kişi mest giymediği zaman ayaklarını yıkaması, mestini giydiği zaman ise mesh etmesi gerekir. Böylece ayetin muktezası her iki kıraate göre de gerçekleşmiş olur.³²⁶ Zuhaylî'ye göre de mecrur olan “وَأَرْجُلُكُمْ” kıraati sünnetin beyan ettiği şekilde mestler üzerine meshedilmeye hamledilir. Böylece mestler üzerine meshetmek, hem Kur'an hem de sünnet ile sabit olmuş olur.³²⁷

2. 2. 2. HADİSLERDE MESH ALE'L-HUFFEYN

Hadis kitaplarında “mestler üzerine meshetmek”le alakalı çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Fakat biz burada konuyu sınırlamak adına sadece rivayetlerin bazılarını özellikle Hanefî fukahâsının delil olarak aldığı ve almadığı rivayetleri zikretmekle yetineceğiz.

2. 2. 2. 1. Mest Üzerine Mesh Edilebileceğini İfade Eden Rivayetler

Muğîre b. Şu'be (r.a.)'den şöyle dediği nakledilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte idim, abdest aldı. Ben mestleri çıkarmak için davrandım. O; “Onları bırak, çünkü ben onları abdestli iken giydim”³²⁸ buyurdu.

Yine Muğîre b. Şu'be (r.a.)'in rivayet ettiğine göre kendisi şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) bir yolculuk sırasında abdest aldı. Ona suyu ben döküyordum. Üzerinde yenleri dar bir Şam cübbesi vardı. Ellerini cübbenin alt tarafından çıkarttı

³²⁶ İbn Kemal Ahmed Şemseddîn Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1485, v. 199b.

³²⁷ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 475.

³²⁸ Buhârî, Vudu', 48; Müslim, Tahâret, 79; Ahmed b. Hanbel, IV, 245.

ve mestleri üzerine meshetti. Ayaklarını yıkmayı unuttun dedim.” Şöyle buyurdu: “Hayır, aksine sen unuttun. Rabbim bana böyle emretti.”³²⁹

Muğire b. Şu’be (r.a.)’in başka bir rivayetinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “perçemine, sarığının üzerine ve mestlerine mesh ettiği”³³⁰ ifade edilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in abdest alışıyla ilgili bu hadis Ebû Dâvûd’un rivayetinde “Rasûlullah (s.a.v.) abdestte mestlerine ve perçemine mesh ederdi”³³¹ şeklindedir.

Cerîr b. Abdullah el-Becelî (r.a.): “Rasûlullah (s.a.v.)’i abdest alırken ve mestleri üzerine meshederken gördüm” dedi. Cerîr (r.a.)’e “Bu Mâide suresindeki ayetin³³² indirilmesinden sonra mıydı?” diye soruldu. O da “Ben Mâide suresi indikten sonra Müslüman olmadım mı?” şeklinde cevap verdi.³³³

Yine Cerîr (r.a.)’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Ben, Rasûlullah (s.a.v.)’in küçük abdest bozduğunu, sonra da abdest alıp mestleri üzerine meshettiğini gördüm.”³³⁴

Safvân b. Assâl (r.a.)’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) bize, abdestli olarak giydiğimiz takdirde, eğer yolculukta isek üç gün; mukîm isek bir gün bir gece süreyle mestler üzerine meshetmemizi, ister büyük, ister küçük abdest dolayısıyla onları çıkarmamayı, ancak cünüplük sebebiyle onları çıkarmayı emretti.”³³⁵

³²⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 59; Nesâî, Tahâret, 97; Ahmed b. Hanbel, IV, 246.

³³⁰ Müslim, Tahâret, 81; Nesâî, Tahâret, 87.

³³¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 60.

³³² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...

³³³ Ebû Dâvûd, Tahâret, 59; Ahmed b. Hanbel, IV, 363.

³³⁴ Müslim, Tahâre, 72, Hacc, 276; Ebû Dâvûd, Tahâret, 64.

³³⁵ Tirmîzî, Tahâret, 71; İbn Mâce, Tahâret, 62; Nesâî, Tahâret, 98; Ahmed b. Hanbel, IV, 339.

Enes b. Mâlik (r.a.)’in nakline göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) “Biriniz abdest alıp mestlerini giydiğinde dilerse cünüplük dışında onları çıkarmasın ve onlara mesh ederek namazlarını kılsın” buyurmuştur.³³⁶

Şureyh b. Hâni (r.a.) şöyle anlatmıştır: “Hz. Âişe (r.a.)’ya mest üzerine meshetmenin hükmünü sordum. Bilmiyorum, Ali (r.a.)’e sorun. O Rasûlullah (s.a.v.) ile daha çok yolculuğa çıktı, diye cevap verdi. Bunun üzerine Ali (r.a.)’e sorduk. O, “Rasûlullah (s.a.v.)’i mestleri üzerine meshederken gördüm” dedi.³³⁷

Mestlerini çıkardığında etrafındakilerin kendisine baktıklarını gören Ebû Eyyüb (r.a.), “Ben Rasûlullah (s.a.v.)’i mestleri üzerine mesh ederken gördüm. Ancak abdest almak hoşuma gidiyor” demiştir.³³⁸

2. 2. 2. Meshin Süresi Hakkındaki Rivayetler

Abdurrahman b. Ebî Bekre’nin babasından nakline göre; Rasûlullah (s.a.v.) mest üzerine meshin müddetini “yolcu için üç gün üç gece, mukîm için bir gün bir gece” olarak belirlemiştir.³³⁹

Hz. Ali (r.a.)’den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) meste mesh süresini yolcu için geceli gündüzlü üç gün, mukîm için bir gün bir gece olarak bildirdi.”³⁴⁰

Başka bir rivayette ise Ali (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Mukîm (evinde oturan) bir kimse bir gün bir gece, yolcu üç gün üç gece mesheder.”³⁴¹

³³⁶ Dârekutnî, **Sünen**, c. I, 201; Hâkim, **el-Müstedrek**, c. I, 181.

³³⁷ Müslim, Tahâret, 276; İbn Mâce, Tahâret, 86; Nesâî, Tahâret, 99; Ahmed b. Hanbel, I, 96.

³³⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 421; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-kebir**, c. IV, 152.

³³⁹ İbn Mâce, Tahâret, 86; Dârekutnî, **Sünen**, c. I, 194.

³⁴⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Ahmed b. Hanbel, IV, 247, 254.

³⁴¹ Tirmîzî, Tahâret, 71; Nesâî, Tahâret, 99; İbn Mâce, Tahâret, 86.

İbn Ömer (r.a.)’den şöyle rivayet edilmiştir: Irak’a doğru yola çıktım. Orada Sa’d (r.a.)’i mest üzerine meshederken gördüm. Bu ne? diye sordum. Babanın yanına gidince ona sor, diye cevap verdi. Babama sordum. Dedi ki: Amcanın fıkıh bilgisi senden daha iyi. Rasûlullah (s.a.v.)’i mestleri üzerine mesh ederken gördüm ve O (s.a.v.)’i “Mukîm bir gün bir gece, yolcu üç gün üç gece mesheder.” derken işittim.³⁴²

Huzeyme b. Sâbit (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Mukîm bir gün bir gece, yolcu üç gün üç gece mesheder.”³⁴³

Huzeyme b. Sâbit (r.a.) başka bir rivayette ise “Resûlullah (s.a.v.) mest üzerine meshin müddetini yolcu için üç gün üç gece, olarak belirledi. Eğer biz, Resûlullah (s.a.v.)’den (süreyi) artırmasını isteseydik artıracaktı” demiştir. Hadisin son kısmı Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilmiştir. Bu kısım İbn Mâce’de, “Soran kişi artırmasını isteseydi, Resûlullah (s.a.v.) mest üzerine mesh müddetini beş gün olarak belirlerdi” şeklindedir.³⁴⁴

Ukbe b. Âmir el-Cühenî (r.a.) şöyle anlatmıştır: Cuma günü Şam’dan Medine’ye gitmek üzerine yola çıktım. Huzuruna çıktığımda Hz. Ömer (r.a.), “Ne zamandan beri mestlisin?” diye sordu. Ben, “Bir haftadan beri” dedim. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Doğru yapmışsın” dedi.³⁴⁵

Ebû Dâvûd’un Übey b. Umâre (r.a.)’den naklettiğine göre o şöyle anlatmıştır: “Ey Allah’ın elçisi! Mest üzerine mesh edeyim mi?” soruma Hz. Peygamber (s.a.v.), “Evet” diye cevap verdi. “Bir gün, iki gün, üç gün müddetince mesh edebilir

³⁴² Buhari, Vudû, 47; İbn Mâce, Tahâret, 84; Dârekutnî, **Sünen**, c. I, 195.

³⁴³ İbn Mâce, Tahâret, 86; Tirmîzî, Tahâret, 71; Nesâî, Tahâret, 99.

³⁴⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; İbn Mâce, Tahâret, 86; Tirmîzî, Tahâret, 77; Ahmed b. Hanbel, V, 214.

³⁴⁵ Dârekutnî, **Sünen**, Tahâret, 67; Hâkim, **el-Müstedrek**, c. I, 289.

miyim?” diye sormaya devam ettim. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, “Evet istediğin kadar” buyurdu.³⁴⁶

Ammar b. Yâsir (r.a.)’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Ey Allah’ın Rasûlü! Mest üzerine bir gün süreyle mi meshedeyim” dedim. O (s.a.v.) “Evet” buyurdu. İki gün olur mu? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) “Evet” dedi. Böylece yediye kadar çıktım. Bunun üzerine “Yolculukta olduğun zaman dilediğin kadar meshet” buyurdu.³⁴⁷

Bunlar gibi mestler üzerine meshin müddetinin üç günden fazla olduğunu veya belirli bir süresinin olmadığını ifade eden rivayetler hakkında ileride açıklama yapılacaktır.

2. 2. 2. 3. Meshin Yapılış Şeklini Anlatan Rivayetler

Hz. Ali (r.a.), “Eğer din, re’yle olmuş olsaydı, mestin üstünü değil de altını mesh etmek daha uygun olurdu. Halbuki ben, Rasûlullah (s.a.v.)’i mestlerinin üstüne mesh ederken gördüm” demiştir.³⁴⁸

Muğire b. Şu’be (r.a.) şöyle anlatmıştır: “Bevlettikten sonra abdest alırken Rasûlullah (s.a.v.)’i gördüm. Mestleri üzerine mesh etti. Sağ elini sağ mestinin, sol elini sol mestinin üzerine koyarak mestlerin sırtını bir defa mesh etti. Şu anda mestin üzerinde Rasûlullah (s.a.v.)’in parmaklarıyla çizdiği çizgileri görür gibiyim.”³⁴⁹

³⁴⁶ İbn Mâce, Tahâret, 86; Ebû Dâvûd, Tahâret, 61.

³⁴⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 60; Dârekutnî, **Sünen**, Tahâret, 67.

³⁴⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Ahmed b. Hanbel, I, 95; Dârekutnî, **Sünen**, Tahâret, 67.

³⁴⁹ Buharî, Vudu’, 48; Ebu Bekr Abdullah İbn Eb’u Şeybe, **el-Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Daru’l-Kible, 2006, c. I, 170.

2. 2. 2. 4. Çorap ve Çizmeler Üzerine Mesh Edilebileceğini İfade Eden Rivayetler

Muğire b. Şu'be (r.a.) şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) abdest aldı, iki çorabı ve iki pabucu üzerine meshetti.”³⁵⁰

Ebû Mûsa el-Eşarî (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) çorapları üzerine meshetti.”³⁵¹

Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.)’i çizmeler üzerine meshederken gördüm.”³⁵²

Evs b. Ebû Evs’ten nakledildiğine göre “Rasûlullah (s.a.v.) abdest aldı. Ayakkabıları ve ayakları üzerine meshetti.”³⁵³

Bilal (r.a.), “Rasûlullah (s.a.v.)’i mest ayakkabıları ve sarığı üzerine mesh ederken gördüm” demiştir.³⁵⁴

Rasûlullah (s.a.v.)’in abdest alışını soran Abdurrahman b. Avf (r.a.)’e Bilal (r.a.) şöyle cevap vermiştir: “Abdest bozma ihtiyacını gidermek için dışarı çıkardı. Ben de ona su getirirdim. Abdest alır, (başının ön tarafı ile birlikte) sarığına ve mest ayakkabıları üstüne mesh ederdi.”³⁵⁵

³⁵⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; Tirmizî, Tahâre, 74, 75; İbn Mâce, Tahâre, 88; Ahmed b. Hanbel, IV, 252.

³⁵¹ İbn Mace, Tahâret, 88; Tirmizî, Tahâret, 74.

³⁵² İbn Eb’u Şeybe, **el-Musannef**, I, 174.

³⁵³ Ebû Dâvûd, Tahâret, 160.

³⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, VI, 15.

³⁵⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret, 60.

2. 2. 3. MEZHEPLERE GÖRE MESH ALE'L-HUFFEYN

2. 2. 3. 1. Mest Üzerine Meshin Hükümü ve Delilleri

Arapça'da "huff" olarak bilinen ve ayağa giyilen mest hükmünde bulunan şeylerin üzerine meshedilmesi câizdir. Abdest alırken mestler üzerine meshetmek ayakları yıkama yerine geçer. Mest üzerine mesh ruhsatı her abdest alışta mestleri çıkararak ayakları yıkamanın güçlüğü ve ayakta giyili olmasına duyulan ihtiyaçtan dolayı meşru kılınmıştır. Fakat bundan hareketle sarık, eldiven gibi eşyaların üzerine mesh edilebileceği hükmüne varılamaz. Bunun sebebi mest üzerine mesh hükmünün kıyas dışı olması değil, buna ihtiyaç duyulma, çıkarmanın güçlüğü ve yaygın bir şekilde meydana gelme konusunda ona eşit bir şeyin bulunmamasıdır.³⁵⁶

Cumhuru fukahâya göre mestler üzerine meshetmek mutlak olarak câizdir. İmam Mâlik'e göre ise sadece seferde câizdir. Bu görüşün delili mestler üzerine meshle alakalı rivayetlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) seferde iken nakledilmiş olmasıdır. İmam Mâlik'e göre mesh 'ale'l-huffeyn, tahfif (kolaylaştırmak) için meşru kılınmıştır. Tahfif ise mukîm kişi için değil seferî için gereklidir.³⁵⁷ İbn Abbas (r.a.)'tan gelen bir rivayete göre ise mestler üzerine mesh etmek câiz değildir. Fakat bu Rafizîlerin görüşü olup buna itibar edilmez. Ehl-i Sünnet'e göre mestler üzerine mesh tevâtüre derecesinde sübut bulan bir uygulama iken Şia'ya göre mestler üzerine mesh etmek câiz değildir.³⁵⁸

Abdullah b. Abbâs (r.a.)'ın "Mesh yapılacağı görüşünde olanlara Rasûlullah (s.a.v.) Mâide suresi indikten sonra meshetti mi? diye sorun. Vallâhi Rasûlullah (s.a.v.) Mâide suresi indikten sonra meshetmedi. Mest üzerine meshetmektense,

³⁵⁶ Halit Çalış, **İslam'da Kolaylaştırma İlkesi: Azîmet Ruhsat İlişkisi**, Konya, Yediveren Kitap, 2004, s. 212-213.

³⁵⁷ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997, s. 44-45.

³⁵⁸ Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsanî, **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Serâi'**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. I, s. 123.

çöldeki bir oğlağın sırtına meshetmeyi tercih ederim” sözünden daha sonra döndüğü bildirilmiştir. Çünkü Atâ b. Ebî Rabah (r.a.) “İbn Abbâs (r.a.), mest üzerine mesh konusunda diğer sahabilere uymadan gözlerini yummadı” demiştir.³⁵⁹

Âişe (r.a.)’dan rivayet edilen “Mest üzerine meshetmektense, iki ayağımın da kesilmesini tercih ederim” sözüne gelince; o da bu görüşünden dönmüştür. Çünkü Şureyh b. Hâni, Âişe (r.a.)’ya mest üzerine meshetmenin hükmünü sormuş, Âişe (r.a.) da “Bilmiyorum, Ali (r.a.)’e sorun. Çünkü o Rasûlullah (s.a.v.) ile daha çok yolculuğa çıktı” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Ali (r.a.)’e sorduklarında “Rasûlullah (s.a.v.) mestleri üzerine meshederdi” cevabını almışlardır.³⁶⁰

Mestler üzerine meshetmek sünnet delili ile câizdir.³⁶¹ Mestler üzerine mesh ile ilgili tevâtür derecesine ulaşan hadisler vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in mestlerine meshettiğine ve ashâbına meshetmeleri için izin verdiğine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî “Ashâb-ı kirâmdan 70 kişi bana Hz. Peygamber (s.a.v.)’in mestleri üzerine meshettiğini söyledi” demiştir.³⁶² Başka rivayetlerde ise Peygamber (s.a.v.)’in mestlerine meshettiğini 40, 41 veya 67 sahabînin naklettiğinden söz edilmektedir.³⁶³

³⁵⁹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, **el-Mebsût**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1983, c. I, s. 98.

³⁶⁰ Serahsî, **a.g.e.**, c. I, s. 98.

³⁶¹ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, **el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr**, Dimeşk, Daru't-Tibâ, t.y., c. I, s. 37; Serahsî, **a.g.e.**, c. I, s. 97; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 35; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 435.

³⁶² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, **el-Muğnî**, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999, s. 359; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, s. 37; Es'ad Muhammed Saîd es-Sâğircî, **el-Fikhü'l-Hanefî ve Edilletuhû**, İstanbul, Karınca ve Polen, 2010, s. 101.

³⁶³ Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 2005, s. 37; Abdurrahman el-Cezîrî, **el-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1972, c. I, s. 136.

Ebû Yusuf'a göre, mesh konusunda nakledilen rivayetler meşhûr hadis gücünde olduğu için, Kur'an'daki hükmün bununla neshedilmesi yani kaldırılması câiz olur. Kerhî de, "Bu konuda gelen hadisler tevâtür derecesine ulaştığı için mest üzerine mesh yapılamayacağı görüşünde olanların küfre düşmesinden korkarım" demiştir.³⁶⁴

İbn Âbidin'e göre mestler üzerine mesh icmâ ile hatta tevâtürle sabit olduğu için inkâr eden bid'atçı, ikinci bir görüşe göre kâfir olur. Çünkü mesh 'ale'l-huffeyn içlerinde aşere-i mübeşşerenin de bulunduğu 80'den fazla sahabe tarafından nakledilmiştir.³⁶⁵

Meshin câiz olduğunu kabul etmekle birlikte, abdestle ayaklarını yıkamayı tercih etmek azîmet niteliğindedir ve daha fazla sevaba vesile olur.³⁶⁶

2. 2. 3. 2. Mest Üzerine Meshin Yapılışı ve Sünnete Uygun Olan Şekli

Hanefî mezhebine göre ayaklara mestin farz miktarı, her iki ayağın ön tarafına rastlayan mestin üzerine, elin en küçük üç parmağı miktarı kadardır. Bu kadar kısım mesh edilince, farz yerine gelmiş olur.³⁶⁷

Şâfiîlere göre, üstten bir parmak kadar bir yerin; Mâlikîlere göre, mestin üst kısmının tamamının; Hanbelîlere göre ise, üst kısmının çoğunun meshedilmesi gereklidir.³⁶⁸

³⁶⁴ Serahsî, **el-Mebsut**, s. 97.

³⁶⁵ İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 446.

³⁶⁶ Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 35.

³⁶⁷ Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud Buharî Sadrüşşerîa el-Mahbubî, **Şerhu'l-Vikâye**, Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006, c. I, s. 69; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 100; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 37; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 437; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 38; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36.

³⁶⁸ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 476.

Sünnete uygun olan “mesh”, mesh yaparken parmakların açık bulunması ve ayak parmaklarından başlayıp, bacağa doğru yapılmasıdır. Muğîre b. Şu’be (r.a.)’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Peygamber (s.a.v.) mestleri üzerine meshetti. Sağ elini sağ mesti üzerine koydu. Sol elini de sol mesti üzerine koydu, sonra da yukarıya doğru sadece bir defa meshetti.”³⁶⁹

Hanefîlere göre, mestlerin üstüne meshedilmesi gerektiğinden sadece mestlerin altına mesh etmek yeterli değildir.³⁷⁰ Şafîîlere göre de meshedilmesi farz olan kısım mestin üst tarafı olup mestin altı, kenarları veya topukları değildir. Buna göre başın meshedilmesinde olduğu gibi kendisine mesh denilebilecek şekilde bir miktar mesh için yeterlidir. Hanbelîlere göre ise mestin üst ön kısmının çoğunun parmaklar ile uzunlamasına meshedilmesi gerekir. Mâlikîlere göre mestin üst tarafını tamamen meshetmek vaciptir.³⁷¹

Mezheplerin bu konudaki delilleri Muğîre b. Şu’be (r.a.)’den rivayet edilen şu hadistir: “Ben Rasûlullah (s.a.v.)’i mestleri üzerine mesh ederken gördüm. Sağ elini sağ mestinin, sol elini sol mestinin üzerine koyarak mestlerin üstlerini bir defa mesh etti. Hatta şu anda ben Rasûlullah (s.a.v.)’in parmaklarının bırakmış olduğu izi mestler üzerinde görür gibiyim.”³⁷² Buna göre sünnete uygun ve mesh için yeterli olan, diğer abdest âzâlarında olduğu gibi mestin altını veya topuklarını değil, üstünü bütünüyle mesh etmektir. Ayrıca mestin üzerine su dökmek, mesti ıslak bez gibi bir şeyle silmek, mesti enine olarak meshetmek veya meshetmeye mestin koncundan başlamak da mesh için yeterlidir. Fakat bu durum sünnete uygun değildir.³⁷³

³⁶⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Ahmed b. Hanbel, IV, 247, 254.

³⁷⁰ İbn Âbidin, **Reddû’l-Muhtâr**, s. 448; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 101; Sadrüşşerâf, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 71.

³⁷¹ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 476- 477.

³⁷² Buhari, Vudû, 48.

³⁷³ Sadrüşşerâf, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 71; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 101.

Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre sünnete uygun yapılan meshte kişi, sağ elinin parmaklarını sağ mestinin burun tarafına, sol elinin parmaklarını da sol mestinin burun tarafına koyup her iki elinin parmaklarını mestlerin ucundan bacağa doğru çekmeli, çekerken de parmaklarını ayırık tutarak mest üzerine sudan çizgiler bırakmalıdır. Çünkü yukarıda nakledilen Muğire b. Şu'be (r.a.)'in hadisi bunu gerektirmektedir.³⁷⁴

Mâlikîlere göre meshin yapılış şekli sünnet olmayıp mendubtur. Buna göre mesh yapacak kişi, sağ elini sağ ayağının parmaklarının uç kısmına; sol elini de sağ ayağının parmaklarının alt kısmına koyar. Böylece iki eliyle sağ ayağındaki mesti meshedip bacağına kadar ellerini sürer. Sol ayağındaki meste de bunun aksini uygular. Yani, sol elini sol ayağının parmak uçlarının üst kısmına, sağ elini de sol ayağının parmak uçlarının alt kısmına koyup iki elini geriye doğru mesh şeklinde çekerek bacağına kadar sürer ve böylece meshini tamamlamış olur. Şâfiîlere göre de mesh yapacak kişi, sol elinin parmak uçlarını birbirinden ayırık vaziyette topuğunun altına koyar. Sağ elinin parmak uçlarını da yine ayırık vaziyette ayak parmaklarının üst kısmına koyar. Sonra da sağ elini bacak kısmına kadar geriye çeker. Sol elini de alt taraftan parmakların ucuna kadar sürerek mesheder. Onlara göre de meshin izinin ıslak çizgiler hâlinde mestin üzerinde görülmesi gerekir.³⁷⁵

2. 2. 3. 3. Mest Üzerine Meshin Şartları ve Mestlerin Taşınması Gereken Özellikler

Mest üzerine mesh etmenin şartlarını ve mestlerin taşınması gereken özellikleri ise şöyle sıralayabiliriz:

- Mestler, ayağa tam bir taharet üzereyken yani abdestli ve ayaklar yıkandıktan sonra giyilmiş olmalıdır. Muğire (r.a.) mestlerini çıkarmak istediğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) “Mestleri bırak, çünkü onların ikisini de abdestli olarak giydim”³⁷⁶ buyurmuştur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre mestler, tam bir

³⁷⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, 478.

³⁷⁵ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, c. I, s. 144.

³⁷⁶ Buhârî, Vüdu, 49, Libas, 11; Müslim, Tahâre, 79.

temizlikten yani tam olarak abdest alındıktan sonra veya abdestini bozmamış olduğu bir gusülden sonra ayağa giyilmiş olmalıdır. Şayet ayaklarını yıkamadan önce abdestini bozmuş ise mesh câiz olmaz. Çünkü kendisi hadesli iken ayağı abdestsiz olmuş ve hadesli olduğu halde mestlerini giymeye başlamıştır. Bu üç mezhebe göre bir kişi önce ayaklarını yıkar da mestlerini giyer ve bundan sonra abdestini tamamlayacak olursa bu sahîh olmaz.³⁷⁷ Hanefî mezhebine göre ise tam bir abdest aldıktan sonra giymek, meshin sıhhat şartlarından değildir. Aksine bir şahıs, abdestte ayağının yıkanılması farz olan kısmını yıkayıp mestini giyer ve kendisinde abdest bozucu herhangi bir durum görülmeden abdestini tamamlarsa bu kişinin abdesti de, meshi de sahîh olur. Ancak abdestini, mesti giydikten sonra tamamlaması ve abdest organlarından hiç birinin kuru kalmaması şarttır.³⁷⁸ Öte yandan bir özür sebebiyle ayağa veya sargısına meshedilmiş olması da yıkama hükmündedir. Bu yüzden, böyle bir meshden sonra giyilmiş mestler üzerine de meshedilebilir.

- Mestler, abdestte yıkanması farz olan yeri örtmüş bulunmalıdır. Bu yerden maksat; yanlardan topuklarıyla birlikte ayağın tamamıdır. Ayak ile birlikte topukları örtmeyen mestin üzerine meshetmek câiz değildir.³⁷⁹

- Ayağa giyilmiş olan mest, topuklara kadar ayakları kaplayan, bağcık olmadan ayakta durabilen, su geçirmeyen ve yol yürünebilecek sağlamlıkta olması gerekir. Hanefî mezhebine göre bu mesafe onikibin adım yani aralıksız bir fersahtır.³⁸⁰

³⁷⁷ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, 480; Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa**, c. I, s. 139.

³⁷⁸ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 99; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 72; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, s. 453; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 35.

³⁷⁹ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 481.

³⁸⁰ Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa**, c. I, s. 140; Sâğırcî, **el-Fıkhü'l-Hanefi ve Edilletuhu**, s. 102. Fersah: 3 mil veya 12000 adımdır. Bir deniz mili 1852 metredir. Buna göre 1 fersah 5556 metre yani yaklaşık olarak 6 kilometredir.

- Ayağa giyilen mestler, helâl yoldan elde edilmiş olmalıdır. Çalınmış, gasbedilmiş veya haram kılınmış bir şekilde elde edilen mestin üzerine meshetmek Hanbelî ve Mâlikî mezhebine göre sahîh değildir. Hanefî ve Şâfiîlere göre ise gasbedilen, çalınan ve buna benzer yollarla edinilen mestler üzerine meshetmek sahîhtir. Çünkü bunların giyilmesi ve mülk edinilmesi her ne kadar şer'î değilse de meshin sıhhatine engel değildir. Fakat bunu yapan günahkâr olur. Bu meselede çalınan veya gasbedilen şeyleri, Allah'a yaklaşmak için yapılan ibâdet ve benzeri işlerde kullanmak sahîh olmaz diyenlerin delilleri daha kuvvetlidir.³⁸¹

- Mestlerin deliksiz ve sağlam olması gerekir. Hanefîlere göre, mestteki küçük yırtıklar mestler üzerine meshetmeye engel değildir. Hâlbuki kıyasa göre bunun meshe engel olması gerekirdi. Buradaki kıyastan kasıt, Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşüdür. Onlara göre delik küçük de olsa delikli mest üzerine mesh câiz değildir.³⁸² İmam Mâlik ve ashâbına göre mestlerdeki delik az veya küçük ise üzerine mesh yapılabilir. Mâlikîlere göre bu miktar, “kendisiyle yürümeye devam edilmesi imkânsız olacak kadardır” ki, bu da ayağın üçte biri büyüklüğündeki deliğe eşittir.³⁸³ Hanefîlere göre ise ayağın küçük parmağının üç misli miktarını aşan delik, meshin sıhhatine engel olur. Mestlerde üç parmak miktarı delik bulunduğu halde, mestlerin sağlamlığı sebebiyle, yürürken bu sökük açılıp görünmezse meshe zarar vermez. Bir mestteki yırtıklar toplanır, iki mestteki yırtıklar ise toplanmaz. Bu yüzden, bir mestte iki, diğerinde de bir veya iki parmak miktarı yırtık bulursa bu meshe mani değildir.³⁸⁴

³⁸¹ Cezîrî, **a.g.e.**, c. I, s. 138.

³⁸² Muhammed b. İdris eş-Şafiî, **Kitâbü'l-Ümm**, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001, s. 128; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 100.

³⁸³ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 47; Vehbe Zuhaylî, **el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 482.

³⁸⁴ İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 38; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 76; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 100; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 38; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 459.

- Mâlikîler dışındaki fakihlerin çoğu deri, kalın keçe, bez ve benzeri şeylerden yapılan mestlerin üzerine meshi câiz görmüşlerdir. Hanefî ve Şâfiîler, bu tür mestlerin dışarıdan aldığı suyu, ayağa ulaştırmayacak bir yapıda olması gerektiğini şart koşarlar. Mâlikîlere göre ise mestin deriden ve dikişli olması gerekir.³⁸⁵

- Hanefîlere göre meshedilebilmesi için ayağın ön tarafından, elin üç küçük parmağı kadar bir miktarın kalmış olması gerekir. Bu yüzden bir veya iki ayağının ön tarafı bulunmayan kimse, mestlerine mesh edemez. Çünkü bir ayağı yıkamakla, diğerini meshetmek bir arada bulunmaz. İmam Muhammed'e göre ise eğer bir kimsenin ayağının bir kısmı kesilmiş, ayağının üst kısmından üç parmak miktarı kadar kalmış ve bu kesik ayaklara mest giymişse, o kimsenin meshetmesi câizdir.³⁸⁶ Diğer fakihlere göre ise yıkanması farz olan ayağın geriye kalan kısmında bulunan meste meshedebilir. Eğer ayağın yıkanması gereken kısmından bir şey kalmamışsa veya sadece tek ayağı kalmışsa, o zaman diğer ayağındaki meste mesheder. Bu durumda yıkama ile mesh bir arada bulunmamış olur.³⁸⁷

- Mestler üzerine giyilmiş çizme veya çizmeye benzeyen ayakkabılara, ilk abdestten hemen sonra yani mestler üzerine mesh yapılmadan ve abdest bozulmadan giyilmişse meshetmek câizdir. Eğer abdest bozulduktan veya mestler üzerine mesh yapıldıktan sonra çizmeler giyilmiş ise bunlara meshedilemez.³⁸⁸

³⁸⁵ Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa**, c. I, s. 141; Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 483.

³⁸⁶ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 105.

³⁸⁷ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 486.

³⁸⁸ Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 39; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 102-103; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 71-72; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, s. 450; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 39; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 37.

- Ayağa giyilen mestler temiz olmalıdır. Necâsetli olarak giyilen mestler üzerine meshetmek sahîh olmaz. Bunların az bir kısmına necâset değmiş olsa bile üzerlerine meshedilemez.³⁸⁹

- Mestlerine mesheden kimse, ayaklarını yıkayanlara imamlık yapabilir. Çünkü mesheden kimse, yıkamanın yerine geçen bedeli yani meshi yapandır. Aslın hükmü ne ise bedelin hükmü de odur.³⁹⁰

- Meshedilmesi farz olan yerde suyun meste ulaşmasını engelleyen boya, hamur gibi maddeler bulunmamalıdır.³⁹¹

- Abdest organları üzerinde yara, yanık veya hastalık olması durumunda sargı üzerine mesh edilebilirken, eldiven, peçe, fes, şapka ve sarık üzerine mesh yapılamaz.³⁹²

2. 2. 3. 4. Çoraplar Üzerine Meshetmek

Ebû Mûsa el-Eşarî (r.a.)’den gelen rivayete göre “Hz. Peygamber (s.a.v.) çorapları üzerine meshetmiştir.”³⁹³ Çoraplar üzerine meshetmek Hz. Ebûbekir, Hz. Ali ve Enes (r.a.)’den de rivayet edilmiştir.³⁹⁴ Ayrıca on kadar sahabîden Hz. Peygamber (s.a.v.)’in çoraplarına mesh ettiği nakledilmiştir.³⁹⁵ Bu yüzden fakihler, abdest alınırken üzerine deri kaplanmış veya altlarına pençe vurulmuş olan çoraplara meshetmenin câiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakat bu özelliği taşımayan âdî çoraplar üzerine meshetmenin hükmü konusunda görüş ayrılığı vardır. Buna göre

³⁸⁹ Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, c. I, s. 138-140.

³⁹⁰ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 104.

³⁹¹ Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, c. I, 140.

³⁹² Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 73; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 39-40; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 39; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 37; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 457.

³⁹³ İbn Mace, Tahâret, 88; Tirmizî, Tahâret, 74.

³⁹⁴ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 102.

³⁹⁵ Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 38.

İmam Mâlik, İmam Şafiî ve İmam Ebu Hanîfe'ye göre çoraplar üzerine meshetmek câiz değildir.³⁹⁶

Muğîre b. Şu'be (r.a.)'in nakline göre Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest almış, çorapları ve pabuçları üzerine mesh etmiştir.³⁹⁷ Bu hadisle alakalı **Hidâye**'de şu açıklama yer alır: "İmam Ebû Hanife çoraplara ancak deri ile kaplı yahut pabuca ekli olması halinde mesh edilebileceği görüşündedir. İmameyne göre ise çoraplara mesh ancak kalın olup şeffaf (arkasını gösterecek şekilde) olmadıkları zaman câizdir. İmam Ebû Hanife daha sonraları mest gibi yol yürüyecek kadar sıkı ve kalın olduklarında çoraplara mesh edilebileceği hususunda Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşünü benimsemiş ve fetva da buna göre verilmiştir."³⁹⁸ Ayrıca hadiste zikredilen pabuçların mesh edilmesi şöyle açıklanabilir: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in amacı çorapları mesh etmek iken bu arada meshin tamam olabilmesi için elleri pabuçlarına da gitmiştir. Yoksa ellerini pabuçlarını mesh etmek amacıyla sürmemiştir. Hadiste zikredilen pabuçların meshinin abdestli iken alınan abdestle ilgili olduğu da söylenebilir."³⁹⁹

İmam Ebû Hanife'ye göre çorap, mest anlamına gelmediği gibi altına pençe vurulmadıkça onunla uzun yol yürümek mümkün olmaz. Çorap üzerine meshe cevaz veren hadis ise buna hamledilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ömrünün son günlerinde aksi görüşte olan İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ictihadına döndüğü nakledilir. İmam Ebû Hanîfe, hastalık günlerinde çorapları üzerine meshetmiş ve öğrencilerine şöyle demiştir: "İnsanları menetmekte olduğum şeyi kendim yaptım." Bu söz, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşünden döndüğüne delil kabul edilmiştir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Merğınânî, **el-Hidâye**, s. 37; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 46; Şafiî, **Kitâbü'l-Ümm**, s. 127.

³⁹⁷ Tirmizî, **Tahâret**, 74.

³⁹⁸ Merğınânî, **el-Hidâye**, s. 37.

³⁹⁹ Tehanevî, **İ'lâü's-Sünen**, Beyrut, c. I, s. 324.

⁴⁰⁰ Mevsılî, **a.g.e.**, c. I, s. 39; Merğınânî, **a.g.e.**, s. 37; Serahsî, **a.g.e.**, c. I, s. 102; İbnü'l-Hümmam, **a.g.e.**, s. 108.

Hanefîlerde tercih edilen görüşe göre ise çoraplar kalın olup altını göstermezse, üzerlerine meshetmek câizdir. Bu İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşüdür. Çünkü çorap kalın olunca, onunla yol yürümek de mümkün olur.⁴⁰¹

Hanbelîlere göre de bağcıklarla veya fermuarla bağlanabilen ve yüründüğü zaman meshedilmesi farz olan kısımdan bir şey görünmeyen çoraplara mesh edilebilir.⁴⁰²

Abdest alırken mestler üzerine mesh etmek dinimizin müslümanlara sağladığı kolaylıklardandır. Özellikle soğuk bölgelerde yaşayan müslümanlar giydikleri mestlerin üzerine mesh yaparak abdestlerini alarak soğuk kış günlerinde böyle büyük bir kolaylıktan faydalanabilmektedir. Günümüzde büyük şehirlerde çalışanlar ve özellikle uçakla yolculuk yapanlar için abdest almak çoğu zaman çileli bir hal alabilmekte hatta bazı yerlerde “abdest almak yasaktır” veya “ayaklarınızı lavabolarda yıkamayın” şeklindeki uyarılarla ve kirli lavabolarla karşılaşabilmektedir. Bu gibi durumlarda da mestlerin üzerine mesh ruhsatını kullanmak müslümanlar için büyük bir kolaylıktır. Fakat modern çağın getirdiği yaşam şartlarıyla birlikte Müslümanların ayakkabıyla birlikte deriden mamül mest giymelerinin zor olduğu öne sürülerek, ileri teknoloji ürünü, su geçirmeyen çoraplar üretilmiş ve deri mestlere alternatif olarak sunulmuştur. Hatta bazı dinî yetkililerin görüşleri de alınarak bu çorapların, fikhî açıdan mestte bulunması gereken tüm özelliklere sahip olduğu iddia edilmiştir. Bu gibi ürünler yukarıda sıralanmış olan bir mestin taşınması gereken özelliklere sahipse tercih edilebilir. Netice olarak Hanefî mezhebine göre, kendisiyle bir fersah veya onikibin adımdan fazla yol yürüme imkânı olan, bağciksız olarak ayakta durabilen, altını göstermeyen ve su geçirmeyen çoraba mesh edilebilir.

⁴⁰¹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, **Şerhu Fethü'l-Kadir**, Bulak, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317, c. I, s. 108; Kâsanî, **Bedaiü's-Sanai'**, s. 123; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 37; Sadrüşşerîf, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 72; Serahsî, **el-Mebhut**, c. I, s. 102; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 38; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, s. 451-452; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 39.

⁴⁰² İbn Kudâme, **el-Muğnî**, s. 373-374.

2. 2. 3. 5. Mest Üzerine Meshin Süresi

Cumhuru fukahâya göre, mukîm olan bir kimse için meshin süresi bir gün bir gece, seferî yani yolcu olan bir kimse için üç gün üç gece olup bu süre, mestleri abdestli olarak giydikten sonra hemen değil ilk abdest bozulduğu andan itibaren başlar.⁴⁰³ Meselâ; bir kimse, sabah ayaklarını yıkamak suretiyle abdest alıp, mestlerini giyse ve öğle vakti abdesti bozursa meshin süresi öğleden itibaren başlamış olur. Bu konuda Şâfiîler için bir ayrıntı vardır. Onlara göre eğer hades hâli, bir kadına dokunma veya uyuma gibi kendi isteğiyle meydana gelmişse mesh müddetinin başlangıcı, hades halinin vukûunun evvelidir. Fakat hades hali elde olmayarak olmuşsa bu durumda mesh süresinin başlangıcı, hades vukûunun sonundan itibaren başlamış olur.⁴⁰⁴

Hasan-ı Basrî'ye göre yolcu için mesh sınırsızdır. Çünkü Ammar b. Yâsir (r.a.)'den nakledilen bir hadis vardır. Bu rivayete göre Ammar (r.a.): “Ey Allah'ın Rasûlü! Mest üzerine bir gün süreyle mi meshedeyim” dedim. O (s.a.v.) “Evet” buyurdu. İki gün olur mu? deyince, O (s.a.v.) “Evet” dediler. Böylece yediye kadar çıktım. Bunun üzerine “Yolculukta olduğun zaman dilediğin kadar meshet” buyurdular.⁴⁰⁵ Burada Rasûlullah (s.a.v.)'in kasdı, meshin yürürlükten kaldırılmaksızın ebediyyen devam edeceğini açıklamaktır. Yoksa meşhur rivayetler, bu şazz rivayetle terk edilemez.⁴⁰⁶

Mâlikîlere göre mestleri meshetmek için süre sınırı yoktur. Kişi mestlerini ayağından çıkarmadığı veya cünüp olmadığı sürece, mestleri üzerine meshetmeye devam edebilir. Ancak cum'a namazını kılacak kimseler için, her cuma günü,

⁴⁰³ Mevsilî, **a.g.e.**, c. I, s. 37; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, s. 456; Merğînânî, **a.g.e.**, s. 35; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 74; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 37-38; Serahsî, **el- a.g.e.**, c. I, s. 98.

⁴⁰⁴ Cezîrî, **el-Fıkıh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, c. I, s. 145.

⁴⁰⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret, 60; Dârekutnî, **Sünen**, Tahâret, 67.

⁴⁰⁶ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 99.

mestlerini çıkarıp ayaklarını yıkaması menduptur.⁴⁰⁷ İbn Rüşd bu konuda üç farklı rivayet bulunduğu için ihtilaf edildiğini söyler ve şu üç hadisi nakleder:

- Hz. Ali (r.a.)’den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) meste mesh süresini yolcu için geceli gündüzlü üç gün, mukîm için bir gün bir gece olarak bildirdi.”⁴⁰⁸

- Ebû Dâvûd’un Übey b. Umâre (r.a.)’den naklettiğine göre o şöyle anlatmıştır: “Ey Allah’ın Elçisi mest üzerine mesh edeyim mi?” şeklindeki soruma Hz. Peygamber (s.a.v.), “Evet” diye cevap verdi. “Bir gün, iki gün, üç gün müddetince mesh edebilir miyim?” diye sormaya devam ettim. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, “Evet istediğin kadar” buyurdu.⁴⁰⁹

- Safvân b. Assâl (r.a.)’in şöyle dediği nakledilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) bize, abdestli olarak giydiğimiz takdirde, eğer yolculukta isek üç gün; mukîm isek bir gün bir gece süreyle mestler üzerine meshetmemizi, ister büyük, ister küçük abdest dolayısıyla onları çıkarmamayı, ancak cünüplük sebebiyle onları çıkarmayı emretti.”⁴¹⁰

İbn Rüşd bu rivayetlerin tenkidini yaptıktan sonra sıhhat ve açıklık bakımından Hz. Ali (r.a.) ve Safvân b. Assâl (r.a.)’den gelen rivayetlerin Übey b. Umâre (r.a.)’in rivayetine göre daha kuvvetli olduğunu söyler.⁴¹¹ Tehânevî de Übey (r.a.)’in rivayetinin zayıf olduğu söyler ve şu açıklamayı yapar: “Bu hadis sahih olsa da delil olarak kullanılamaz. Çünkü hadis metninde geçen “Artırmasını isteselerdi, artırırđı” ifadesi, meshin müddetinin artırılabilirliği hususunda zann ifade etmektedir. Zira söz konusu ifade onların böyle bir soru sormadıklarını ve meshin müddetinin de artırılmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Böyle bir

⁴⁰⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 47.

⁴⁰⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Ahmed b. Hanbel, IV, 247, 254.

⁴⁰⁹ İbn Mâce, Tahâret, 86; Ebû Dâvûd, Tahâret, 61.

⁴¹⁰ Tirmîzî, Tahâret, 71, Deavat, 98; Ahmed b. Hanbel, VI, 240; Nesâî, Tahâret, 98.

⁴¹¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 48.

durumun bulunmadığına delâlet eden bir haberle meshin müddetinin artabileceği sonucu nasıl çıkarılabilir?”⁴¹²

Bu konudaki diğer bir rivayette ise Ukbe b. Âmir el-Cühenî (r.a.) şöyle anlatmıştır: Cuma günü Şam’dan Medine’ye gitmek üzerine yola çıktım. Huzuruna çıktığımda Hz. Ömer (r.a.), “Ne zamandan beri mestlisin?” diye sordu. Ben, “Bir haftadan beri” dedim. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Doğru yapmışsın” dedi.⁴¹³ Bu rivayetle alakalı ise **İ'lâü's-Sünen**'de şu açıklama yer alır: “Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Huzeyfe, Muğire (r.a.)'in belirttiğine göre tabiîn ve fakihlerin çoğu meshin belirli bir süresinin bulunduğu görüşündeydiler. Çünkü ihtiyata uygun olan görüş budur. Ayrıca mesh tevâtürle sabit olmuş, bu hususta Ehl-i sünnet ittifak etmiştir. Kişi namazını kesin bilgiye dayanarak kılmalıdır. Burada kesin bilgi, meshin müddeti konusunda icmâ edilen süre dışında ayakları yıkamaktır. Fakihler mukîm için bir günden fazlası, seferî için ise üç günden fazlasında icmâ etmemişlerdir. Burada zikredilen Hz. Ömer (r.a.)'in, “Doğru yapmışsın” açıklamasına gelince muhtemelen Hz. Ömer (r.a.) başlangıçta böyle düşünüyordu. Fakat daha sonra doğruyu görünce bu görüşünden vazgeçmiştir. Ayrıca bu konuda delil alınan hadis merfûdur ve meshin süresini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Ömer (r.a.)'in, bu ifadesi hükmen merfû olsa da, bu konuda sarîh olan merfû hadise karşı koyacak güçte değildir.”⁴¹⁴

Şâfiî ve Hanbelîlere göre mübah bir yolculukta bulunan kimse için mesh süresi üç gün, üç gecedir. Fakat hırsızlık gibi haram olan bir amaç için yapılan yolculukta meshin süresi yirmi dört saat yani bir gün ve bir geceden ibarettir.⁴¹⁵

Hanefîlere göre mukîm iken yolcu olan kimse, yolculuk süresine tabi olur ve bu süreyi doldurur. Bunun aksine yolcu olan kimse bir gün bir gece meshettikten

⁴¹² Tehanevî, **İ'lâü's-Sünen**, Beyrut, c. I, s. 317.

⁴¹³ Dârekutnî, **Sünen**, Tahâret, 67; Hâkim, **el-Müstedrek**, c. I, 289.

⁴¹⁴ Tehanevî, **İ'lâü's-Sünen**, Karaçi, c. I, s. 239.

⁴¹⁵ Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, c. I, s. 144; Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 490.

sonra mukîm olsa, süresi bitmiş olur. Artık abdest alırken ayaklarını yıkaması gerekir.⁴¹⁶

2. 2. 3. 6. Mest Üzerine Meshi Bozan Şeyler

Mestler üzerine yapılmış mesh, aşağıdaki durumlardan herhangi birisi ile bozulur:

- Abdesti bozan her şey meshi de bozar. Aynı şekilde cünüplük, aybaşı, lohusalık ve doğum gibi guslü gerektiren haller ile de mesh bozulur ve ayakların yıkanması gerekir.⁴¹⁷ Çünkü Safvân b. Assâl (r.a.)’in rivayetinde: “Rasûlullah (s.a.v.)’in büyük veya küçük abdest sebebiyle mestleri çıkarmamayı, ancak cünüplük sebebiyle çıkarmayı emrettiği”⁴¹⁸ nakledilir.

- Mestin ayaktan çıkması veya çıkarılması meshi bozar. Bir mestten ayağın çoğunun dışarı çıkması, tamamen çıkması hükmündedir. Hanefîlere göre ayak parmaklarından üçü kadarının mestten dışarı çıkması hâlinde abdest bozulur.⁴¹⁹ Mâlikîlere göre ise ancak ayağın üçte bir kadarının mestin delik veya söküğünden dışarı çıkması hâlinde abdest bozulur. Hanbelîler dışındaki cumhura göre, hem mesh ve hem de yıkama bir arada toplanmadığı için bir mest çıkınca iki ayağın birden yıkanması gerekir.⁴²⁰ Mestlerine meshetmek suretiyle abdest alan kimse, mestlerini ayağından çıkarsa, abdestini tamamen yenilemeyip sadece ayaklarını yıkaması

⁴¹⁶ Sadrüşşerîa, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 77; İbn Âbidin, **Reddü’l-Muhtâr**, s. 466-468; İbrâhim Halebî, **Mülteka’l-Ebhur**, s. 39; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 39; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 37; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 104.

⁴¹⁷ Mevsilî, **a.g.e.**, c. I, s. 39; İbn Âbidin, **a.g.e.**, s. 462; Merğînânî, **a.g.e.**, s. 36; Sadrüşşerîa, **a.g.e.**, c. I, s. 75; İbrâhim Halebî, **a.g.e.**, s. 39.

⁴¹⁸ Tirmîzî, Tahâret, 71, Deavat, 98; Ahmed b. Hanbel, VI, 240; Nesâî, Tahâret, 98.

⁴¹⁹ Sadrüşşerîa, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 75; İbrâhim Halebî, **Mülteka’l-Ebhur**, s. 39; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 102; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 39; İbn Âbidin, **Reddü’l-Muhtâr**, s. 462; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36.

⁴²⁰ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 493.

yeterlidir. Fakat ayaklarını yıkayarak abdest aldıktan sonra mestlerini giyen kimse, daha bu abdesti bozulmadan, herhangi bir sebeple mestlerini ayağından çıkarsa, abdesti bozulmayacağı için, ayaklarını yeniden yıkaması gerekmez.⁴²¹

- Mesh süresinin sona ermesi ile mesh bozulur. Bu durumda, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerde tercih edilen görüşe göre eğer abdest devam ediyorsa yalnız ayakları yıkamak yeterlidir. Yeniden abdest almak gerekmez. Çünkü hadesin etkisi sadece mest hakkında olup yalnızca ayakların abdesti bozulmuştur. Mesh, yıkamanın bedeli olduğu için, bedelin hükmü zâil olunca asla dönülür. Hanbelîlere göre ise meshin süresinin geçmesinden veya mestin çıkarılmasından sonra yeniden bütünüyle abdest alınması gerekir. Onlara göre abdest, hades ile bâtil olan bir ibadettir. Namazda olduğu gibi bir kısmının bozulması ile tamamı bâtil olur.⁴²² Hanefî mezhebine göre zaruret halinde, süre dolduğu halde mestlerini çıkardığı takdirde, kişinin ayaklarının soğuktan donma tehlikesi varsa, meshe devam edebilir.⁴²³

- Hanefîlere göre ayakların tamamen ıslanmasında olduğu gibi suyun mestin içinde bulunan ayağın yarısından fazlasına ulaşması ile de mesh bozulur. Bu halde mestlerin çıkarılması ve ayakların yıkanması gerekir ki hem mesh hem de yıkama bir arada bulunmasın.⁴²⁴

- Mestler ayağa giyildikten sonra erkeklerde cünüplük, kadınlarda hayız ve nifas hali olursa mesh bozulur ve ancak gusül abdesti alındıktan sonra mestler yeniden giyilebilir.⁴²⁵ Kendisinden özür kanı gelen kadın ayağını yıkayarak abdest alıp mestlerini giydiği sırada özür kanı kesilmişse mest üzerine mesh etmenin câiz

⁴²¹ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 104; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 39; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 466; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 37; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 75-76; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 39.

⁴²² Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 494.

⁴²³ İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 462; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 39.

⁴²⁴ İbn Âbidin, **a.g.e.**, s. 465; Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 494.

⁴²⁵ İbn Âbidin, **a.g.e.**, s. 463; Cezîrî, **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa**, c. I, s. 145.

olduğu zaman zarfında meshetmesi câizdir. Çünkü kadının abdest alması önceki abdestsizlik halini ortadan kaldırmıştır.⁴²⁶

2. 2. 3. 7. İ'tikad Kitaplarında Mesh 'Ale'l-Huffeyn

Mesh 'ale'l-huffeyn meselesi fıkıh ilminin konularından olmakla birlikte Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki görüş farklılığı zamanla önem kazanmış, Ehl-i sünnet âlimlerince, mest üzerine mesh uygulamasının kabul edilmesi imanın kuvvetli unsurlarından biri olarak görülmüş, bunu câiz kabul etmeyenler Ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiştir.⁴²⁷ Hâriciler ve özellikle İmamiyye Şîa'sının kabul etmemesi nedeniyle mest üzerine mesh, itikadî anlamda bir turnusol kâğıdı vazifesi görmüştür. Şöyle ki kelam âlimleri kitaplarında mesh 'ale'l-huffeyni inkâr edenin ancak Rafizî olabileceğini ve bunu inkâr edenin küfre girmesinden korkulacağını söylemişlerdir. İmam-ı Azam Ebu Hanîfe, iman esaslarına dair risâlesi olan **el-Vasiyye**'de "Mestler üzerine meshetmek hakkında vârid olan hadîs mütevatire yakın olduğu için inkâr edenin küfründen korkulur." der.⁴²⁸ İmam Maturîdî'ye göre de mestler üzerine mesh etmek tevâtür derecesine yakın bir sünnetle sabittir. Hatta Mâide Suresi'nin 6. ayetindeki "وَأَرْجُلُكُمْ" kelimesi yedi İmama göre de nasb ile okunduğu için bu ayet de mestler üzerine meshin delilidir.⁴²⁹

Âllame Teftazânî eserinde, İmam Kerhî'nin "mest üzerine mesh yapmanın câiz olmadığına kânî olanların kâfir olmalarından korkarım, çünkü bu konuda nakledilen eserler ve haberler tevâtür hükmündedir" sözünü nakleder ve mesh 'ale'l-huffeynin câiz olmadığı kanâatinde olanların bid'at ehli olduğunu söyler. Hatta rivayete göre Enes b. Mâlik, kendisine yöneltilen "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kimdir?"

⁴²⁶ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 105.

⁴²⁷ Mehmet Erdoğan, "Mesh", **a.m.**, s. 302.

⁴²⁸ İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanîfe el-Bağdadî, **İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 90.

⁴²⁹ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî Semerkandî, **Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber**, Katar, Nafakatü's-Şuuni'd-Diniyye, t.y., s. 75.

sorusuna, “İlk iki halifeyi seven, ondan sonraki iki halifeyi karalamayan ve mest üzerine meshi câiz görendir” şeklinde cevap vermiştir.⁴³⁰

El-Akîdetü't-Tahâviyye'de ise mestler üzerine mesh etmenin ve ayakların yıkanmasının Rasûlullah (s.a.v.)'in mütevatir sünneti olduğu Rafizîlerin ise bu mütevatir sünnete muhalefet ettikleri belirtilerek Rafizîlerin iddialarına şöyle cevap verilir: “Peygamber (s.a.v.)'den söz ve fiil olarak abdesti aktaranlar, ondan abdest almayı öğrenenler, onun döneminde gözünün önünde abdest aldıkları halde kendilerine itiraz etmediği kimseler mestler üzerine mesh etmenin sünnet olduğuna şahittirler.”⁴³¹

⁴³⁰ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazanî, **Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye**, thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y., t.y., s. 252-255.

⁴³¹ Ebü'l-Hasan Sadreddin Hanefî Dımaşkî İbn Ebü'l-İz, **Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye**, Beyrut, Mektebetü'l-İslami, 1984, s. 386-387.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERĞÎBÜ'L-LEBÎB'DE ABDURRAHMAN EFENDİ'NİN İBN KEMÂL'E İTİRAZLARI VE BU İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERĞÎBÜ'L-LEBÎB'DE ABDURRAHMAN EFENDİ'NİN İBN KEMÂL'E İTİRAZLARI VE BU İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmamızın bu bölümünde **Terğîbü'l-Lebîb**'in mesh 'ale'l-huffeyn bölümünden Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'e itiraz noktaları tespit edilecek ve bu itirazların değerlendirmesi yapılacaktır. Gerekli görüldüğü yerlerde başka şerh ve kaynaklardan da istifade edilerek meseleler incelenmeye çalışılacaktır.

3. 1. ABDURRAHMAN EFENDİ'NİN İBN KEMÂL'E İTİRAZLARI

3. 1. 1. TEYEMMÜM BÂBİ İLE MESH 'ALE'L- HUFFEYN BÂBİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Abdurrahman Efendi ilk olarak İbn Kemâl'in “mesh 'ale'l-huffeyn bedel-i nâkıs, teyemmüm ise bedel-i tâm olduğu için, mesh 'ale'l-huffeyn bâbı teyemmümden sonra gelmiştir” görüşünü nakleder.⁴³² Sözlükte “karşılık, yok olan bir şeyin yerine geçen başka şey” anlamına gelen “bedel” bazı ibadet ve borçlarda aslî şekliyle îfanın mümkün olmaması durumunda onun yerini alan îfa şeklidir.⁴³³ Meselâ toprakla teyemmüm su ile abdest almaya, mest üzerine meshetmek ayakları yıkamaya bedeldir. İbn Kemâl, abdestin tamamına bedel olduğu için teyemmümü “bedel-i tâm”, mesh 'ale'l-huffeyni ise abdestin bir parçasına bedel olduğu için “bedel-i nâkıs” olarak isimlendirmekte ve buradan hareketle mesh 'ale'l-huffeyn bâbının teyemmüm bâbından sonra geldiğini iddia etmektedir. Fakat Abdurrahman Efendi bu gerekçenin pek çok şârih tarafından zikredildiğini fakat bunun üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir.⁴³⁴ Nitekim Aynî (ö. 855/1451) de şerhinde mesh

⁴³² Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 247b.

⁴³³ Ali Bardakoğlu, “Bedel”, **DİA**, c. v, s. 298.

⁴³⁴ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 247b.

'ale'l-huffeyn ve teyemmümün her ikisinin de bedel olduğunu, teyemmümün abdestin, mesh ale'l-huffeynin de ayakları yıkamanın bedeli olduğunu zikreder. Fakat Aynî bunun öne geçme sebebi olamayacağını bilakis teyemmümün Kur'an ayeti ile sabit olduğu ve sünnetle sabit olan mesh 'ale'l-huffeyne göre daha kuvvetli olduğu için önce geldiğini belirtir.⁴³⁵

Abdurrahman Efendi'ye göre bir şeyin bedel-i nâkıs olması onun sonradan gelmesini gerektirmez. Ona göre bu sonradan gelme sebebi olsaydı, teyemmüm abdestin tamamına bedel, mesh 'ale'l-huffeyn ise abdestin bir parçasına bedel olduğu için, parçanın bütünden önce gelmesi gerekirdi. Abdurrahman Efendi, İbn Kemâl'in iddiasının aksine bu konuda şârihlerin İbn Kemâl'in görüşüne iltifat etmediğini söyler. Abdurrahman Efendi'ye göre mesh 'ale'l-huffeyn bâbının teyemmüm bâbından sonradan gelme sebebi şudur: "Teyemmüm organları el ve yüzdür. Bütün organların en şerefli de yüzdür. Mesh 'ale'l-huffeyn ise ayağa yapılır. Dolayısıyla yüz ayağa göre daha şerefli olduğu için teyemmüm konusu mesh 'ale'l-huffeyn konusundan önce ele alınmıştır."⁴³⁶

Kanaatimize göre Abdurrahman Efendi'nin teyemmüm bahsinin mesh 'ale'l-huffeyn bahsinden önce gelme sebebi olarak zikrettiği bu görüş isabetli değildir. Çünkü diğer **Hidâye** şerhlerinde böyle bir gerekçe zikredilmemiştir. Bize göre bu konuda en isabetli görüşün sahibi Aynî'dir. Ona göre teyemmüm bâbı Kur'an ayeti ile sabit olduğu için, fıkıh kitaplarında mütevâtir hadislerle sabit olan mesh 'ale'l-huffeyn bâbından önce yer almıştır.

⁴³⁵ Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, **el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1980, c. I, s. 553.

⁴³⁶ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 247b.

3. 1. 2. MESH ALE'L-HUFFEYN'İN HÜKMÜ VE RUHSAT OLDUĞU

Abdurrahman Efendi İbn Kemâl'in "Mesh ale'l-huffeynin hükmü vücut"⁴³⁷ değil cevazdır⁴³⁸ görüşüne itiraz eder. Merğînânî'nin "3 el parmağı miktarı meshetmek farzdır"⁴³⁹ cümlesinden yola çıkarak mesh ale'l-huffeynin farz olduğunu ve vucubunu inkârın mümkün olmadığını iddia eder. Ayrıca **Hidâye**'deki "جائز بالسنة"⁴⁴⁰ ifadesinde muzâfın hazfolduğunu ve bu cümleden anlaşılması gerekenin "اختيار مسح الخفين جائز" (Mest üzerine meshi tercih etmek câizdir) olduğunu savunur. Ona göre abdest alan kimse iki farzdan birini yani ayağını yıkamayı veya mestine meshetmeyi tercihte muhayerdir. Ancak mesh ale'l-huffeyni seçmesi sünnetle câizdir.⁴⁴¹

Aynî ise şerhinde mesh ale'l-huffeynin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kavli ve fiili sünneti ile câiz olduğunu, mükellefin ikisinden birini tercih edebileceğini belirtir ve

⁴³⁷ Farz ile eş anlamlı, Hanefîler'e göre delilinin zannî olması sebebiyle ondan bir derece aşağıda olan teklifi hüküm anlamında bir terim olan vücup ya da vacip, fiilin kesin ve bağlayıcı biçimde istendiğini anlatır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Vâcip", **DİA**, c. XXXII, s. 413.

⁴³⁸ Cevaz ya da câiz, bir grup usulcüyeye göre mubah ile eş anlamlı olup kişinin yapma veya yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan vâcip ile yapılması tavsiye edilen menduptan farklıdır. Fakat bazı usulcülere göre câiz, mubahın yanı sıra dinen veya aklen imkânsız olmayan yahut iki yönü de eşit olan fiilleri de ifade eder. Bu anlayışa göre câiz mubahtan daha kapsamlı bir kavram olup haram ve tahrîmen mekruh dışında kalan teklifi hükümlerin hepsini, diğer bir ifadeyle vâcip, mendup, mubah ve tenzihen mekruhu içine alır. Ancak bu ikinci tanım, biraz da kelâm ve mantık ilmindeki câizi de tarif kapsamına alma gayretinden kaynaklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Câiz", **DİA**, c. XII, s. 28.

⁴³⁹ Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36.

⁴⁴⁰ Merğînânî, **a.g.e.**, s. 35.

⁴⁴¹ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 247b-248a.

Tâcü's-şerîa (ö. 673/1274)'nın da mesh 'ale'l-huffeyn için "vacip değil câizdir" dediğini nakleder.⁴⁴²

İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) da "câizün" ifadesinin hem erkek hem kadınlar için câiz olduğunu belirtmek için, "bi's-sünneti" ifadesinin ise sübutunun Kitab'la değil sünnetle olduğunu belirtmek için kullanıldığını söyler.⁴⁴³

Kanaatimizce Abdurrahman Efendi'nin "mesh 'ale'l-huffeyn câiz değil de farzdır" şeklindeki iddiası isabetli değildir. Zira delil olarak aldığı Merginanî'nin "üç el parmağı miktarı meshetmek farzdır" ifadesi uygulamanın geçerliliği için gerekli olan asgarî miktarı açıklamaktadır. Buradaki "farzdır" ibaresi mesh ale'l-huffeynin hükmünün farz olduğunu göstermez. Nitekim vacip ve nafil ibadetlerin bile kendi içinde farzları, vacipleri ve sünnetleri vardır.

Mesh 'ale'l-huffeynin hükmü ile alakalı Safvân b. Assâl (r.a.)'den gelen rivayete göre "Rasûlullah (s.a.v.) seferî iken cünüplük dışında büyük abdest, küçük abdest ve uykudan dolayı mestlerimizi çıkarmadan üç gün üç gece üzerine mesh edebileceğini emretmiştir."⁴⁴⁴

Ebû Bekre (r.a.)'in nakline göre ise "Hz. Peygamber (s.a.v.) abdestli olarak giyilmesi durumunda mestleri seferî olanın üç gün üç gece, mukîm kimsenin ise bir gün bir gece giymesine izin vermiştir."⁴⁴⁵

Tehânevî bu rivayetleri şöyle açıklar: "Ebû Bekre (r.a.)'in rivayeti meshin azîmet değil ruhsat olduğuna delâlet etmektedir. Bu hadisin, "emrederdi" ifadesi bulunan Safvân b. Assâl (r.a.) hadisiyle çeliştiği söylenebilir. Zira emir hakîki mânasında vücup ifade etmediğinde mendupluk ifade eder. "Emrolunduk" şeklindeki ifade kullanım bakımından vücup, nedb ve ibâha bildirmede müşterek olmaktadır.

⁴⁴² Aynî, **el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye**, c. I, s. 554.

⁴⁴³ İbnü'l-Hümmam, **Şerhu Fethü'l-Kadir**, c. I, s. 99.

⁴⁴⁴ Tirmîzî, Tahâret, 71; İbn Mâce, Tahâret, 62; Nesâî, Tahâret, 98; Ahmed b. Hanbel, IV, 339.

⁴⁴⁵ İbn Mâce, Tahâret, 86; Dârekutnî, **Sünen**, c. I, 194.

Ne emir kipi ne de “ümirnâ: emrolunduk”, “emeranî: bana emretti” veya “kâne ye’murunâ: bize emrederdi” şeklindeki sözler ayrı bir delil bulunmadıkça emredilen şeyin vacip veya mendup olduğuna delâlet etmez. Vücup bunların hakîki anlamı değildir. Söz gelimi “emeranî Rabbî: Rabbim bana emretti” ifadesi, vücup, mendup veya mübah olarak Rabbim bana izin ve ruhsat verdi mânasına gelmektedir. Böylece bu ifadede emir ve ruhsat birlikte bulunmaktadır. İkincisi, emrin vücupa delâlet etmemesi, onunla mendubun kastedildiği anlamına gelmez. Başka bir delil bulunmadıkça böyle bir durumda emrin en alt düzey olan mübahlığa hamledilmesi daha uygun olur.⁴⁴⁶

3. 1. 3. AZÎMETİ SEÇEREK MESH ETMEYEN KİMSENİN ALACAĞI ECİR

Azîmeti tercih ederek mesh etmeyip ayağını yıkayan kimsenin alacağı ecir ve sevap konusunda İbn Kemâl’in görüşleri özetle şöyledir:

- Mesh ‘ale’l-huffeyn sünnet olduğu için terki câiz değildir. Ayağı yıkamak meshe göre daha meşakkatli olduğu için ve meşakkatli amellerin de fazileti çok olduğu için; mesh etmeyip ayağını yıkayan kimse mesh yapana göre daha çok ecir alır. Mest üzerine meshi inkâr edenler ise Rafizîlerdir.⁴⁴⁷

- Abdest ayeti olarak bilinen Mâide Suresi 6. ayette geçen “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesindeki “lam” harfî farklı kıraatlere göre üstün veya esre okunabilir. Bu kelime mansub olarak okunursa ayağı yıkamayı, mecrur olarak okunursa mesh etmeyi emreder. Buna göre kişinin mest giymediği zaman ayaklarını yıkaması, mestini giydiği zaman ise mesh etmesi gerekir. Böylece ayetin muktezası her iki kıraate göre de gerçekleşmiş olur.⁴⁴⁸

- Mesh ‘ale’l-huffeyn’in dünyevi maslahata uygun olması ve kişiden meşakkati kaldırması, onun uhrevî faziletinin ve sevabının çok olmasına mani

⁴⁴⁶ Tehanevî, *İ'lâü's-Sünen*, Beyrut, c. I, s. 314-315; Karaçi, c. I, s. 237.

⁴⁴⁷ Kemalpaşazâde, *Şerhu'l-Hidâye*, v. 199a.

⁴⁴⁸ Kemalpaşazâde, *a.g.e.*, v. 199b.

değildir. Örneğin; yolculukta namazları kısaltmak azîmet olduğu için, kişi namazlarını kısalttığı halde azîmeti seçtiği için sevap kazanır. Aksine seferî kimse namazlarını tam kıldığı zaman günah işlemiş olur. Mükellef mest giymeye devam ettiği müddetçe mesh onun için hafifleticidir. Mestini çıkaran kimse ise seferi terk eden kimse gibidir. Mukîm olan nasıl namazları tam kılıyorsa, mestini çıkaran da ayağını yıkar.⁴⁴⁹

Abdurrahman Efendi, İbn Kemâl'in şerhinden bu uzunca nakli yaptıktan sonra İbn Kemâl'in "mesh 'ale'l-huffeyn'in hükmünün müstehab olmadığını" söylediğini belirtir. Daha sonra İbn Kemâl'in "mesh 'ale'l-huffeyn'in dünyevî maslahata uygun olması ve kişiden meşakkati kaldırması, onun uhrevî faziletinin ve sevabının çok olmasına mani değildir." ifadesinin üzerinde düşünülmesi gerektiğini söyler. Ona göre kişinin nefsinin töhmetten kurtarması vacip olan emirlerdendir. Nasıl olur da meshetmek, ayakları yıkamaktan efdal olur? Abdurrahman Efendi'ye göre kişi vâcibi yerine getirmekle de sevap kazanabilir.⁴⁵⁰

Bu konuda Abdurrahman Efendi'nin İbn Kemâl'e yaptığı itirazda haklılık payı vardır. Çünkü cumhûra göre mest üzerine meshetmek, bir ruhsattır. Meshin câiz olduğunu kabul etmekle birlikte, abdest alırken ayaklarını yıkamayı tercih etmek azîmet niteliğindedir ve mükellefin daha fazla sevap kazanmasına vesile olur. Bazen mestler üzerine meshetmek vâcib olabilir. Örneğin bir kişi, mestlerini çıkarıp ayaklarını yıkadığı takdirde namaz vaktini kaçıracağından korkarsa bu durumda mestleri üzerine meshetmesi vâcib olur. Yine aynı şekilde mestlerini çıkarıp ayaklarını yıkadığı zaman namazdan başka bir farza, meselâ Arafat'taki vakfeye yetişememekten korkarsa yine mestler üzerine meshetmesi vâcib olur. Aynı şekilde ayaklarını yıkamaya yetecek kadar su bulamayan kişinin mestler üzerine meshetmesi vâcib olur. Bu haller dışında mestler üzerine meshetmek ruhsattır ki bu durumda kişinin ayaklarını yıkaması meshetmesinden daha faziletlidir. Hanbelîlere göre ise mestler üzerine meshetmek, mestleri çıkarıp ayakları yıkamaktan daha faziletlidir.

⁴⁴⁹ Kemalpaşazâde, a.g.e., v. 200a.

⁴⁵⁰ Abdurrahman b. Seydî Ali, *Terğîbü'l-Lebîb*, v. 248b-249a.

Çünkü Allah, insanların Şârî tarafından kendilerine tanınan ruhsatlara sarılmalarını ve böylelikle ilâhî nimetlerin bilincine vararak şükretmelerini arzular ve bundan da hoşlanır. Bazı Hanefî âlimleri de bu görüştedir.⁴⁵¹

Azîmet ile ruhsattan hangisinin daha üstün olduğu bir ictihad alanıdır. Bazı durumlarda azîmetle amel etmek, ruhsatla amel etmekten daha üstün olurken, bazı durumlarda da bunun tam zıddı olmaktadır. Müctehidin olaya bakış açısına göre bu durum değişebilir. Bazen de müctehid azîmetle ruhsatın her ikisini eşit seviyede görür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den mest üzerine mesh ile ayakların yıkanmasını eşit seviyede olduğunu söylediği şu söz rivayet olunmuştur: “Mesh ve yıkamanın her ikisi de câizdir. Hangisinin daha üstün olduğu noktasında kalbimde oluşan bir kanaat yoktur.”⁴⁵²

3. 1. 4. MEST ÜZERİNE MESHİN KIYAS DIŞI OLMASI

İbn Kemâl'e göre “mesh için kıyastır” diyen hatalıdır. Çünkü mest üzerine meshin hükmü konusunda kıyastan dönülmüştür. Mesh, meşakkati kaldırmak için yıkamanın yerine yapılan bir ruhsat olup hakîkî temizleyici değildir. Buna Ali (r.a.) şöyle işaret eder: “Eğer din re'y ile olsaydı ayağın üstü değil altı mesh olunurdu. Ben, Resulullah (s.a.v.)'in ayağının üstünü meshettiğini görünceye kadar, altını meshetmenin evlâ olduğunu düşünürdüm.”⁴⁵³

İbn Kemâl'e göre mesh necâseti gidermediği için necâseti gideren yıkamanın yerine geçmez.⁴⁵⁴ Abdurrahman Efendi, İbn Kemâl'in “mesh temizleyici değildir” diyerek kendi eserinin baş tarafında geçen ifadelere muhalefet ettiğini belirtir. Abdurrahman Efendi'ye göre mesh az da olsa temizleyici olup kendisi bunu şöyle

⁴⁵¹ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, c. I, s. 135.

⁴⁵² Halit Çalış, “Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1996, s. 413-414.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 63; Ahmed b. Hanbel, I, 95; Dârekutnî, *Sünen*, Tahâret, 67.

⁴⁵⁴ Kemalpaşazâde, *Şerhu'l-Hidâye*, v. 201b.

ifade eder: “Necâsetlerin temizlenmesi bâbında geçtiği üzere bir şeyi silmek temizleyicidir. Dolayısıyla mesti meshederken necâseti silmekle hakîki temizlik gerçekleşir. Ayrıca Ali (r.a.)’in rivayeti meshin hükümlerine delalet etmediği için bu konuda delil kabul edilemez.”⁴⁵⁵

Bu konuda İbn Kemâl’in görüşünün isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü mest üzerine mesh etmekle ayağın yıkanması arasında temizlik bakımından çok fark vardır. Mest üzerine mesh yapmak bir ruhsat olup hakîkî manada temizleyici değildir. Burada İslam’ın Müslümanlara getirdiği bir kolaylık olan ruhsatlar konusunda şunlar söylenebilir: Gereğiyle amel bakımından ruhsatlar vacip, müstehab, mübah ve terk-i evlâ ruhsatlar olarak sınıflandırılabilir. Mest üzerine mesh yapmak da terk-i evlâ ruhsatlardandır.⁴⁵⁶ Buna “daha üstün sayılan seçeneğin aksi yönündeki ruhsat” da denilmiştir. Yolcunun mestlerine meshetmesi, orucunu erteleme ve belli namazları cem etmesi buna örnek gösterilebilir. Çünkü bu durumlarda ayakları yıkamak, oruç tutmak ve namazları birleştirmeden kılmak efdal kabul edilir.⁴⁵⁷

Kazası gerekip gerekmemeye bakımından ruhsatlar ise, kâmil ve nâkıs olmak üzere ikiye ayrılır. Mest üzerine mesh kâmil ruhsattır. Bu şekilde alınan abdestle kılınan namazın daha sonra kazası gerekmez. Mest üzerine mesh ihtiyaçtan dolayı meşru kılınmış olup buradan hareketle sarık, eldiven gibi şeylerin üzerine de mesh edilebileceği hükmüne varılamaz. Bunun sebebi mest üzerine mesh hükmünün kıyas dışı olması değil, buna ihtiyaç duyulma, çıkarmanın güçlüğü ve yaygın bir şekilde meydana gelme konusunda ona eşit bir şeyin bulunmamasıdır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Abdurrahman b. Seydî Ali, *Terğîbü’l-Lebîb*, v. 251b.

⁴⁵⁶ Halit Çalı, *İslam’da Kolaylaştırma İlkesi: Azîmet Ruhsat İlişkisi*, s. 146-149.

⁴⁵⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *DİA*, c. XXXV, s. 209.

⁴⁵⁸ Halit Çalı, *İslam’da Kolaylaştırma İlkesi: Azîmet Ruhsat İlişkisi*, s. 150, 212-213.

3. 1. 5. MESH ALE'L-HUFFEYN'İN ABDEST İÇİN GEÇERLİ OLDUĞU VE MESTLERİN “TAM BİR TAHARET” ÜZERE GİYİLMESİ GEREKTİĞİ

İbn Kemâl'e göre abdest almayı gerektiren durum “hades” değildir.⁴⁵⁹ Abdurrahman Efendi'ye göre ise abdest almayı gerektiren durum “hades”, gusûl abdesti almayı gerektiren durum ise “cünüblük” halidir. Ona göre mezhebin görüşü de bu doğrultudadır. Bu şartlar yerine getirilmeden arzulanan ibadet yapılamaz. Dolayısıyla “mesh ale'l-huffeyn” hükmü “cünüblük” halinde değil, “hades” durumunda geçerlidir.⁴⁶⁰ Bu konuda Abdurrahman Efendi'nin görüşü Hanefî mezhebinin görüşüne paraleldir. Çünkü meshetmek guslû değil, abdest almayı gerektiren “hades”ten dolayı câiz olur. Cünüplük bütün bedenin yıkanmasını gerektirir. Mest ile de bu yapılamaz. Bu durumda ayak, başa kıyas edilir. Farzın yerine gelmesi için, başın meshedilmesi ne zaman yeterli ise, mest giyenin de ayağına meshetmesi o zaman yeterlidir. Cünüplük durumunda başın yıkanması farz olduğu gibi, ayakların yıkanması da farzdır. Bu yüzden cünüplük halinde mestlerin çıkarılıp ayakların yıkanması gerekir.⁴⁶¹ Ayrıca mestler, su ile yapılan bir temizlikten sonra ayağa giyilmiş olmalıdır. Örneğin teyemmüm yapıldıktan sonra giyilen mestler üzerine meshetmek, su bulunduktan sonra sahîh olmaz. Yapılan teyemmüm ister su bulunmadığı, isterse su bulunup da hastalıktan dolayı kullanılamadığı için yapılmış olsun aynı hükme tâbidir.⁴⁶²

İbn Kemâl'e göre **Hidâye**'deki “على طهارة كاملة” ibaresi ile mükellefin abdestini tam olarak alması gerektiği anlatılmak istenmektedir. Çünkü abdest alırken organlardan biri bile kuru kalırsa mesh câiz değildir.⁴⁶³ Abdurrahman Efendi'ye göre

⁴⁵⁹ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 200a.

⁴⁶⁰ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 248b.

⁴⁶¹ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 99.

⁴⁶² Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 99; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 72; İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, s. 453; Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 35.

⁴⁶³ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 200b.

ise “kâmiletin” ibaresi nass ile belirlenmiştir. Bu konuda nass olmasına rağmen İbn Kemâl bunu “sakındırma” olarak açıklamıştır.⁴⁶⁴ Bu konuda İbn Kemâl’in görüşü Hanefî mezhebinde tercîh edilen görüşe muvâfık olup, Abdurrahman Efendi’nin İbn Kemâl’e neden itiraz ettiği tam olarak anlaşılamamaktadır.

Diğer mezheplerin aksine Hanefî mezhebine göre tam bir abdest aldıktan sonra giymek, meshin sıhhat şartlarından değildir. Aksine bir şahıs, abdestte ayağının yıkanılması farz olan kısmını yıkayıp mestini giyer ve kendisinde abdest bozucu herhangi bir durum görülmeden abdestini de tamamlarsa bu kişinin abdesti de, meshi de sahîh olur. Ancak abdestini, mestlerini giydikten sonra tamamlaması ve abdest organlarından hiç birinin kuru kalmaması şarttır.⁴⁶⁵

3. 1. 6. MESH ETME SÜRESİNİN BAŞLANGICI VE HADESİN AYAĞA GEÇMESİ

İbn Kemâl meshin başlangıç vaktiyle alakalı Merginanî’nin “عقب الحدث” dediğini fakat “من وقت الحدث” demediğini ve buradaki “من” harfî cerrinin “zaman olmaksızın başlangıç” ifade ettiğini söyler.⁴⁶⁶ Abdurrahman Efendi ise buradaki “من” harfî cerrinin **Muğni’l-Lebîb**’de “zamanda başlangıç” olarak açıklandığını, Kufe uleması, nahiv âlimleri ve Dürüsteveyh (ö. 347/958) tarafından da bu şekilde anlaşıldığını söyleyerek İbn Kemâl’in görüşüne itiraz eder.⁴⁶⁷ Bu konuda İbn Kemâl’in görüşü cumhurun görüşe uygun olup, Abdurrahman Efendi’nin İbn Kemâl’e itiraz gerekçesi tam olarak anlaşılamamaktadır.

⁴⁶⁴ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü’l-Lebîb**, v. 250a.

⁴⁶⁵ Serahsî, **el-Mebhut**, c. I, s. 99; Sadrüşşerîa, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 72; İbn Âbidin, **Reddü’l-Muhtâr**, s. 453; Merginânî, **el-Hidâye**, s. 35.

⁴⁶⁶ Kemalpaşazâde, **Şerhu’l-Hidâye**, v. 201b.

⁴⁶⁷ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü’l-Lebîb**, v. 250b.

Hanefî mezhebine göre meshin müddeti, mestlerin ayaklara giyilmesini müteakip ilk hadesten itibaren başlar.⁴⁶⁸ Örneğin bir kişi öğle vakti abdest alıp mestini giyer, bu abdesti yatsıya kadar devam eder ve yatsıda bozulursa meshin müddeti öğle vaktinden değil de yatsı vaktinden itibaren başlamış olur.

أن المتخفف اذا أحدث “سراية الحدث” tabirinin “يحل الحدث في عضو من أعضائه” (Mestli kişinin bir uzvunda hades oluştuğunda diğer uzuvlara da sirâyet eder) şeklinde anlaşılması gerektiğini dolayısıyla tam abdestli olarak mestlerini giyen kişinin abdesti bozulduğu zaman mestlerin, hadesin ayağa geçmesine mani olduğunu söyler. Ayrıca bunu “mutlak vusûl” olarak açıklayanların hata ettiğini belirtir.⁴⁶⁹ Abdurrahman Efendi ise İbn Kemâl’in “mutlak vusûl” ifadesinin şüpheli olduğunu zira **İnâye** sahibi (Bâbertî)’nin “sirâyet”i “mutlak vusûl” olarak açıklamadığını aksine “ayaklara sirâyet” olarak tefsir ettiğini ve bu görüşün İbn Kemâl’in görüşüne göre daha net ve açık olduğunu savunur.⁴⁷⁰ Bu konuda Abdurrahman Efendi’nin İbn Kemâl’in görüşüne itiraz ederken naklettiği gibi Bâbertî (ö. 786/1384), buradaki “sirâyet”in ayaklara sirâyet olduğunu ve mestlerin hadesin ayağa geçmesine mani olduğunu söyler.⁴⁷¹ Zaten bu konuda üzerinde ittifak edilen görüş de bu doğrultudadır. Bu bakımdan meshin müddetinin, “men vakti”nden yani ayağın hadesi men ettiği vakitten itibaren başladığı kabul edilir.

⁴⁶⁸ Mevsılî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 37; İbn Âbidin, **Reddû'l-Muhtâr**, s. 456; Merğınânî, **el-Hidâye**, s. 35; Sadrüşşerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, c. I, s. 74; İbrâhim Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, s. 37-38; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 98.

⁴⁶⁹ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 201a.

⁴⁷⁰ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 249b-250b.

⁴⁷¹ Ekmeleddin Mahmûd b. Ahmed el-Babertî, **el-İnâye şerhi'l-hidâye**, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, c. I, s. 124.

3. 1. 7. MUĞİRE (R.A.)'İN RİVAYETİ NASIL ANLAŞILMALI?

Muğire b. Şu'be (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.)'in mesh konusundaki uygulamasını şöyle anlatmıştır: “Bevlettikten sonra abdest alırken Rasûlullah (s.a.v.)'i mestleri üzerine meshederken gördüm. Sağ elini sağ mestinin, sol elini sol mestinin üzerine koyarak mestlerin sırtını bir defa mesh etti. Mestin üzerinde Rasûlullah (s.a.v.)'in parmaklarıyla çizdiği çizgileri şu anda görür gibiyim.”⁴⁷²

İbn Kemâl'e göre bu hadiste olduğu gibi meshin izinin mestin üzerinde üç parmak şeklinde çıkması, meshin üç parmakla takdir edileceğini göstermez. Çünkü 1'den fazla olan sayıların cem'i kabul edildiği görüşü yaygındır. Bu yüzden Merğînânî de buna itibar etmeyip, mesh aletine yani ele itibar etmiştir.⁴⁷³ Abdurrahman Efendi'ye göre İbn Kemâl'in bu görüşü isabetli değildir. Çünkü 1'den fazla olan sayıların cem'i olduğu görüşü zayıftır. Ayrıca Hanefî mezhebi imamları meshin takdîrinin üç parmak olduğu hususunda icma' etmişlerdir.⁴⁷⁴

Kerhî de **Muhtasar**'ında “Burada kastedilen ayak parmaklarıdır. Çünkü meshin yapıldığı yere itibar edilir” demiştir. Abdurrahman Efendi'ye göre ise Merğînânî'nin mesh aleti değil, takdîr esastır” görüşü, Kerhî'nin “ayak parmakları esas alınır” görüşünden daha kuvvetlidir.⁴⁷⁵

İbn Kemâl bu hadiste geçen “parmaklar”dan kastın el parmakları olduğunu; “koydu” sözünden kastın ise avuç içini değil parmakları çizgi şeklinde bastırmak olduğunu söyler.⁴⁷⁶ Abdurrahman Efendi'ye göre İbn Kemâl bu hadisin zâhirî manasına itibar etmemiş ve hadisi yorumlamıştır. Abdurrahman Efendi'ye göre

⁴⁷² Buharî, Vudu', 48; Ebu Bekr Abdullah İbn Eb'u Şeybe, **el-Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Daru'l-Kible, 2006, c. I, 170.

⁴⁷³ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 202a.

⁴⁷⁴ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 252a.

⁴⁷⁵ Abdurrahman b. Seydî Ali, **a.g.e.**, v. 252b.

⁴⁷⁶ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 201a.

buradaki “parmaklar”dan kasıt ayak parmaklarıdır. Yani mesh ayak parmaklarından başlayarak yapılır. Ayrıca burada İbn Kemâl’in “bastırmak” ifadesi üzerinde de düşünülmelidir. Zira elin iz bırakması parmaklar vasıtasıyla olur ve bastırılmasa bile parmaklar iz bırakır. Abdurrahman Efendi’ye göre İbn Kemâl’in “avuç içini değil, parmaklarını” sözü de tartışmalıdır. Çünkü hadisin metninde geçtiği üzere elden kasıt avuç içi ve parmaklardır. “Elini koydu” ifadesinin içine hem avuç içi hem de parmaklar girer. Dolayısıyla el, İbn Kemâl’in zikrettiği gibi sadece parmaklardan ibaret değildir.⁴⁷⁷

Hanefilere göre meshte vacip olan, elin üç parmağı ile sadece bir defa meshetmektir. Bir tek parmak ile meshetmek, bu parmaktaki ıslaklığın farz miktardaki meshi tamamlamadan kurumamasından korkulduğu için sahîh olmaz. Ama tek parmakla üç ayrı yere ve her defasında parmak ıslatılarak meshedilirse bu mesh, sahîh olur. Yine aynı şekilde meshedilmesi farz olan yeri parmak uçlarıyla meshetmek de sahîh olur. Bu esnada parmak uçlarından su damlaması da şarttır. Aksi takdirde yapılan mesh sahîh olmaz. Ayrıca meshin elle yapılması da şart değildir. Mesela meshedilmesi farz olan yere yeteri kadar su dökülünce ıslanırsa bu durumda meshin farzıyyeti yerine gelmiş olur.⁴⁷⁸

3. 1. 8. MESH YAPARKEN ELİ BACAKLARA KADAR UZATMAK

İbn Kemâl’e göre mesh yaparken meshe ayak parmaklarından başlayarak bacağı doğru bitirmek vacip değil müstehaptır. Çünkü Efendimiz (s.a.v.)’in mestlerine mesh yaptığı zikredilmiş, fakat elini bacaklarına kadar uzattığı zikredilmemiştir. İbn Kemâl’e göre Efendimiz (s.a.v.) mesh yaparken elini bacaklarına kadar uzatsaydı ravi bu durumu bize naklederdi.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü’l-Lebîb**, v. 251a-251b.

⁴⁷⁸ Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36; Sadrüşşerîa, **Şerhu’l-Vikâye**, c. I, s. 69; Mevsilî, **el-İhtiyar**, c. I, s. 37; İbn Âbidin, **Reddû’l-Muhtâr**, s. 437; İbrâhim Halebî, **Mülteka’l-Ebhur**, s. 38; Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 100.

⁴⁷⁹ Kemalpaşazâde, **Şerhu’l-Hidâye**, v. 201b.

Abdurrahman Efendi'ye göre İbn Kemâl'in bu görüşü üzerinde düşünülmelidir. Çünkü ona göre hadisin ravisi bunu unutmuş olabilir ya da Efendimiz (s.a.v.) mesh için elini uzattığı sırada başka bir şeyle meşgul olduğu için bunu görememiş olabilir.⁴⁸⁰

Sünnete uygun olan, mesh yaparken parmakların açık bulunması ve ayak parmaklarından başlayıp, bacağa doğru yapılmasıdır. Muğîre b. Şu'be (r.a.)'in bu konudaki rivayeti şöyledir: “Peygamber (s.a.v.) mestleri üzerine meshetti. Sağ elini sağ mesti üzerine koydu. Sol elini de sol mesti üzerine koydu, sonra da yukarıya doğru sadece bir defa meshetti.”⁴⁸¹ Buna göre sünnete uygun yapılan meshte kişi, sağ elinin parmaklarını sağ mestinin burun tarafına, sol elinin parmaklarını da sol mestinin burun tarafına koyup her iki elinin parmaklarını mestlerin ucundan bacağa doğru çekmeli, çekerken de parmaklarını ayırık tutarak mest üzerine sudan çizgiler bırakmalıdır. Çünkü Muğîre b. Şu'be (r.a.)'in rivayetinde yer alan “...Mestin üzerinde Rasûlullah (s.a.v.)'in parmaklarının izlerini görür gibiyim.”⁴⁸² ifadesi bunu gerektirmektedir.⁴⁸³

3. 1. 9. MESTLERDEKİ SÖKÜK VE YIRTIKLAR

İbn Kemâl konuya, İmam Ebu Hanife'nin İmam Muhammed'den gelen bir rivayetini aktararak başlar. Buna göre “mestte bulunan deliklerin büyüklüğünde üç el parmağına itibar edilir. Çünkü mesh aleti eldir.” İbn Kemâl bu konuda, Şemsü'l-Eimme el-Halvanî (ö. 452/1060)'nin⁴⁸⁴ “Mestteki delikler büyükse büyük

⁴⁸⁰ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 252a.

⁴⁸¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63; Ahmed b. Hanbel, IV, 247, 254.

⁴⁸² Buharî, Vudu', 48; Ebu Bekr Abdullah İbn Eb'u Şeybe, **el-Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Daru'l-Kible, 2006, c. I, 170.

⁴⁸³ Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 35.

⁴⁸⁴ Fıkıh alanında derin bilgi sahibi olan Halvânî'nin **el-Mebsut** isimli bir fıkıh kitabı vardır. Kemâlpaşazâde ve Abdurrahman Efendi de eserlerinde **el-Mebsut**'a atıf yapmaktadır. Ayrıca Kemâlpaşazâde'nin tabakâtında belirttiğine göre Halvânî, “meselede müctehid” âlimlerdendir.

parmaklara, küçükse küçük parmaklara itibar edilir.” sözünü nakleder.⁴⁸⁵ Abdurrahman Efendi İbn Kemâl’in bir başka nüshâda İtkânî (ö. 758/1357) ve Bâbertî (ö. 786/1384)’den yaptığı nakillere itirazda bulunarak İtkânî’nin eserinde el parmakları kaydı koymadığını, İbn Kemâl’in İtkânî’nin “sahihtir” kelimesine ekleme yaparak “ayak parmaklarının üçü ile takdîri sahihtir” şekline getirdiğini söyler. Abdurrahman Efendi’ye göre İbn Kemâl bunu **Mebsut**’ta zikredilen İmam Muhammed’in Ebu Hanife’den gelen “El parmaklarında üç parmağıdır. Çünkü kendisiyle meshedilen eldir.” rivayetini gizlemek için yapmıştır.⁴⁸⁶

İbn Kemâl, Merğînânî’nin “meshin geçersiz olması için ayak parmaklarının görünmesinin şart olmadığı, bunun için üç ayak parmağı kadar delik olmasının yeterli olduğu”⁴⁸⁷ görüşünü nakleder. Ona göre bu konuda Şemsü’l-Eimme es-Serahsî’nin hilafına Şemsü’l-Eimme el-Halvanî’nin görüşü tercih edilmiştir.⁴⁸⁸ Abdurrahman Efendi ise Merğînânî’nin bu konuda her şeyi açıkça zikretmediğini, meşâyih arasında vuku’ bulan ihtilafları tafsil etmediğini söyler.⁴⁸⁹

Hanefî mezhebine göre mestteki yırtıktan üç parmak görünüyorsa, meshedilmesi câiz değildir. İmam Ebû Hanife’nin rivayetine göre bu ölçü el parmaklarında üç parmağıdır. Çünkü kendisiyle meshedilen eldir. İmam Muhammed’in rivayetinde ise “Ayak parmaklarının en küçüklerine itibar edilir” denilmiştir. Çünkü meshedilen yer ayaktır. Eğer mest sert ve dayanıklıysa, meydana gelen yırtıktan hiçbir şey görünmüyorsa üzerine meshetmek câizdir. Yürürken

Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Şahin, "Halvânî", **DİA**, c. XV, s. 383; Ahmet İnanır, "İbn Kemâl’in Tabakatü’l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", s. 76.

⁴⁸⁵ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 203b.

⁴⁸⁶ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 253a.

⁴⁸⁷ Merğînânî, **el-Hidâye**, s. 36.

⁴⁸⁸ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 204a.

⁴⁸⁹ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 253a.

görünüyor, ayağı yere koyunca görünmüyorsa meshetmek câiz değildir. Çünkü mest, yürümek için kullanılır.⁴⁹⁰

3. 1. 10. MESHİN SÜRESİ DOLUNCA AYAKLARIN YIKANMASI

İbn Kemâl'e göre mest ayaktan çıktıktan sonra mesh yapmaya devam etmek câiz değildir. Çünkü şart yoksa hüküm de yoktur. Meshin şartlarından birisi tahâret üzere giyilmesidir. Mest ayaktan çıktıktan sonra ayaklar yıkanmadan giyilirse bu şart gerçekleşmiş olmaz. Bu durumda hades ayağa geçtiği için bu câiz değildir. Çünkü vaktin bitmesiyle hüküm de bitmiştir. Ayrıca meshin süresi hakkındaki hüküm şu hadis-i şerifile sabittir: "Mukîm olan bir gün ve bir gece mesheder."⁴⁹¹ İbn Kemâl'e göre aslında bu delil meshi bozan durumları ihtiva etmez. Fakat vakitle alakalı olduğu için hükme terettüb etmiştir.⁴⁹²

Abdurrahman Efendi'ye göre meshin süresi dolduğu zaman mükellefin mestlerini çıkarıp ayaklarını yıkaması şarttır. Bu husus pek çok şârih tarafından zikredilmiştir. Ayrıca mesh müddeti bittiği halde abdestli iken mestlerini çıkarıp ayağını yıkayan kimsenin diğer uzuvlarını yıkamasına gerek yoktur.⁴⁹³

Abdurrahman Efendi'ye göre "vaktin dolması meshi bozan şeylerdendir" görüşünü İbn Kemâl bütün şârihlerin ortak görüşü olarak nakletmiştir. Hâlbuki bu konuda farklı görüşte olanlar da vardır. Nitekim **Bahru'r-Rivâye** müellifi (Sirâcü'l-Hindî) bu konuda şunları söyler: "Meshin vaktinin dolması bizzat meshi bozucu değildir. Meshi bozan ancak önceden vuku bulan bir hadestir."⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Serahsî, **el-Mebsut**, c. I, s. 100-101.

⁴⁹¹ Tirmîzî, Tahâret, 71; İbn Mâce, Tahâret, 62; Nesâî, Tahâret, 98; Ahmed b. Hanbel, IV, 339.

⁴⁹² Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 204b-205a.

⁴⁹³ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 255a.

⁴⁹⁴ Abdurrahman b. Seydî Ali, **a.g.e.**, v. 255b.

İbn Kemâl'e göre meshin süresi dolduğu halde ayağın yıkanması konusundaki en isabetli görüş İmam Şâfiî'nin yeni görüşüdür. Abdurrahman Efendi'ye göre İmam Şâfiî'nin eski görüşü ile yeni görüşü arasında bir fark yoktur. Daha garibi ise İbn Kemâl'in bunu İmam Şâfiî'nin eski görüşüne reddiye olarak getirmesidir.⁴⁹⁵

Bu konuda iki müellif de aynı şeyi söylemekle beraber Abdurrahman Efendi İbn Kemâl'in yanlış nakiller yaptığı söylereyek bunlara itiraz etmektedir. Ayrıca Abdurrahman Efendi'nin naklettiği Sirâcü'l-Hindî'nin görüşüne ise itibar edilmemiştir. Cumhura göre mesh süresinin sona ermesi ile mesh bozulur. Bu durumda, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerde tercih edilen görüşe göre eğer abdest devam ediyorsa yalnız ayakları yıkamak yeterli olup yeniden abdest almak gerekmez. Mesh yıkamanın bedeli olduğu için, bedelin hükmü zâil olunca asla dönülür. Hanbelîlere göre ise meshin süresinin geçmesinden veya mestin çıkarılmasından sonra yeniden bütünüyle abdest alınması gerekir. Onlara göre abdest hades ile bâtil olan bir ibadettir. Namazda olduğu gibi bir kısmının bozulması ile tamamı bâtil olur.⁴⁹⁶

3. 1. 11. ÇORAPLAR ÜZERİNE MESH MESELESİ

İbn Kemâl bu konuda Hanefî mezhebi tarafından delil kabul edilen Ebû Mûsa el-Eşârî (r.a.)'den gelen "Hz. Peygamber (s.a.v.) çorapları üzerine meshetti."⁴⁹⁷ rivayetini nakleder. İbn Kemâl bu rivayette Ebû Mûsa (r.a.)'in Ebu Davud tarafından ta'n edildiğini, rivayetin muttasıl ve kuvvetli bulunmadığını belirtir.⁴⁹⁸ Abdurrahman Efendi ise bu iddiaya şu rivayeti zikrederek cevap verir:⁴⁹⁹ Muğire b. Şu'be (r.a.)'in

⁴⁹⁵ Abdurrahman b. Seydî Ali, **a.g.e.**, v. 255b.

⁴⁹⁶ Vehbe Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, s. 494.

⁴⁹⁷ İbn Mace, Tahâret, 88; Tirmizî, Tahâret, 74.

⁴⁹⁸ Kemalpaşazâde, **Şerhu'l-Hidâye**, v. 208b-209a.

⁴⁹⁹ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü'l-Lebîb**, v. 257a.

nakline göre “Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest almış, çorapları ve pabuçları üzerine mesh etmiştir.”⁵⁰⁰

Abdurrahman Efendi bu hadis hakkında bazı muhaddislerin yaptığı açıklamaları nakleder. Buna göre bu hadisi Tirmizî rivayet etmiş ve hasen-sahih olarak nitelemiştir. Ayrıca Nesâî **Sünenü’l-Kübrâ**’da, “Bu rivayetinde Ebû Kays’a mütabaat eden herhangi bir kimseyi bilmiyorum. Muğire (r.a.)’den sahih olarak gelen rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) çorapları ve ayakkabıları üzerine mesh etmiştir” demiştir.⁵⁰¹

Abdurrahman Efendi bu hadisi Beyhakî’nin de **Sünenü’l-Kübrâ**’sında naklettiğini ve şunları söylediğini aktarır: “Hadis münkerdir. Süfyan es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Ali b. Medînî ve Müslim b. Haccâc onun zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Muğire (r.a.)’den sahih olarak gelen rivayete göre, “Rasûlullah (s.a.v.) sadece mestleri üzerine meshetmiştir” açıklamasını yapmıştır.”⁵⁰²

Abdurrahman Efendi bu rivayetle alakalı Nevevî’nin şu açıklamasını da zikreder: “Cerh ta’dîle tercih edilir” kuralının ötesinde söz konusu âlimler görüşlerinde tek kalsalar bile Tirmizî’ye tercih edilirler. Hâlbuki her biri hadis hafızı olan bu âlimler Muğire (r.a.) hadisinin zayıf olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu durumda Tirmizî’nin hadisile ilgili “hasen-sahih” nitelemesi kabul edilemez.”⁵⁰³

Çoraplar üzerine mesh konusuyla alakalı Hanefî mezhebinde iki görüş mevcuttur. İmam Ebû Hanife çoraplara ancak deri ile kaplı yahut pabuca ekli olması halinde mesh edilebileceği görüşündedir. Daha sonraları Ebû Hanife, mest gibi yol yürüyecek kadar sıkı ve kalın olduklarında çoraplara mesh edilebileceği hususunda İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşünü benimsemiştir. Bu durumda

⁵⁰⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; Tirmizî, Tahâre, 74, 75; İbn Mâce, Tahâre, 88; Ahmed b. Hanbel, IV, 252.

⁵⁰¹ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü’l-Lebîb**, v. 257b.

⁵⁰² Aynî, **el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye**, c. I, s. 368.

⁵⁰³ Abdurrahman b. Seydî Ali, **Terğîbü’l-Lebîb**, v. 258a.

mesh gibi olacaklarından aynı hükmü alırlar. Bu konuda İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünün delili ise, Ebû Mûsa el-Eşarî (r.a.)'den gelen rivayettir.⁵⁰⁴

Hanefî fukahâsı ayrıca sahabeden Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ve Ebû Mes'ûd el-Ensârî (r.a.)'in uygulamasını çoraplara meshin hükmü konusunda delil olarak almıştır.

⁵⁰⁴ Tehanevî, **İ'lâü's-Sünen**, Beyrut, c. I, s. 324; Karaçi, c. I, s. 244.

SONUÇ

Terğîbü'l-Lebîb adlı yazma eseri çeşitli yönleriyle tanıtmak ve Abdurrahman Efendi'nin eserin mukaddimesinde yer alan İbn Kemâl hakkındaki “mükemmel şârihleri, gafiller ve cahiller mertebesine indirdi” ifadesine açıklık getirmek amacıyla yapılan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara varılmıştır.

Abdurrahman Efendi'nin eserinde atıfta bulunduğu kaynaklara bakıldığında zengin bir literatür göze çarpmaktadır. Neredeyse her ilim dalında eser vermiş ve devrin meşhur âlimlerine hâşiyeler yazıp, onları tenkîde tâbî tutmuş olan İbn Kemâl gibi bir âlime reddiye yazmaya cesaret etmiş olması Abdurrahman Efendi'nin ilmî seviyesinin bir göstergesidir. Kanaatimize göre Abdurrahman Efendi İbn Kemâl'e yönelttiği eleştirilerin bir kısmında haklı olmakla birlikte pek çok yerde diğer **Hidâye** şârihlerini savunmak adına İbn Kemâl'i eleştirmiş izlenimi vermektedir. Fakat bunu yaparken Abdurrahman Efendi'nin yararlandığı çok çeşitli kaynaklar ve **Hidâye** şerhlerine olan hâkimiyeti onun donanımlı bir âlim olduğunu ispatlamaktadır. Müellifin **Hidâye** şerhleri içinde en çok atıf yaptığı eser **el-İnâye**'dir. Abdurrahman Efendi'nin özellikle İbn Kemâl'den alıntı yaptığı bölümlerin başındaki “radden ala sâhibi'l-İnâye” ifadesi ve devamında yaptığı açıklamalardan sanki müellifin bu eserini İbn Kemâl'e karşı Bâbertî'yi savunmak için kaleme aldığı izlenimi uyanır. Bunun nedenlerinden biri de Bâbertî'nin şerhinde yer yer diğer şârihleri eleştirmesi ve Abdurrahman Efendi'nin bu eleştirileri İbn Kemâl'e yansıtmasıdır. Nitekim Abdurrahman Efendi'nin, Bâbertî'nin **Hidâye** şerhi olan **el-İnâye** üzerine yazmış olduğu **Hâşiyetü'l-İnâye** adlı bir eseri daha bulunmaktadır.

Terğîbü'l-Lebîb'in Müeyyedzâde'ye aidiyeti üzerinde tartışılmayacak derecede imkânsızdır. Zira risalenin başında eserin Osmanlı sultanlarından III. Murad Han (ö. 1595)'a sunulduğu zikredilmektedir. Hâlbuki Müeyyedzâde'nin ölümünden tam 30 sene sonra Sultan III. Murad (1546) dünyaya gelmiştir. Abdurrahman Efendi muhtemelen Rumeli Kazaskeri iken **Terğîbü'l-Lebîb**'i sultana sunmuştur.

Terğîbü'l-Lebîb'in incelemiş olduğumuz bölümünün konusu olan mesh 'ale'l-huffeynin hükmü, anlaşılması ve uygulamasında, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında çok fazla ihtilaf bulunmazken, Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şîa'sı arasında ciddi bir görüş ayrılığı mevcuttur. Ehl-i Sünnet'e göre mestler üzerine mesh tevâtür derecesinde sübut bulan bir uygulama iken Şîa'ya göre mestler üzerine mesh etmek câiz değildir. Bunun bir neticesi olarak mesh 'ale'l-huffeyn meselesi Ehl-i Sünnet'in akâid kitaplarına da girerek kişinin Ehl-i Sünnete mi yoksa Şîa mezhebine mi mensup olduğunun ayırt edilebileceği bir hüviyete bürünmüştür. Hatta kaynaklarda mesh 'ale'l-huffeyni inkâr edenin ancak Rafizî olabileceği ve küfre girmesinden korkulacağı belirtilmiştir.

Bu konudaki deliller objektif bir açıdan değerlendirildiğinde Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünün isabetli olduğu görülmüştür. Çünkü mest üzerine mesh ile ilgili ayet-i kerîme olmasa da tevâtür derecesine ulaşan hadisler vardır. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mestlerine meshettiğine ve ashâbına meshetmeleri için izin verdiğine dair pek çok rivayet bulunmaktadır.

İslâm'ın müslümanlara verdiği bir ruhsat olan mestlerin üzerine mesh etmek özellikle soğuk bölgelerde yaşayan müslümanlar için büyük bir kolaylıktır. Ayrıca günümüzde büyük şehirlerde çalışan veya uçak vb. araçlarla uzun yolculuklar yapan müslümanlar için ayaklarını yıkayarak abdest almak çoğu zaman çileli bir hal alabilmektedir. Bu gibi durumlarda da Müslümanlara, ayakkabıyla birlikte giyilebilen, yüksek teknoloji ürünü, su geçirmeyen çoraplar üretilmiş ve deri mestlere alternatif olarak sunulmuştur. Bu ve benzeri ürünler İslam Hukuku'na göre bir mestin taşınması gereken özelliklere sahip ise tercih edilebilir. Buna göre kendisiyle yaklaşık 6 km. yol yürüme imkânı olan, bırakıldığı zaman desteksiz durabilen ve suyu geçirmeyen çoraplara mesh edilebilir.

Sonuç olarak, mest üzerine mesh bir ruhsattır. Meshin câiz olduğunu kabul etmekle birlikte, abdest alırken ayaklarını yıkamayı tercih etmek azîmet niteliğindedir ve mükellefin daha fazla sevap kazanmasına vesile olur.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm

Adivar, Abdülhak Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1991.

Akgündüz, Ahmed: **Osmanlı Devleti'nde Belediye Teşkilatı Ve Belediye Kanunları**, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV), 1997.

Akgündüz, Hasan: **Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş**, İstanbul, Ulusal Yayınları, 1997.

Akgündüz, Said Nuri: **el-Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eserinde İstihsan**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004.

Aksoy, Hasan: "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", **DİA**, c. XXXI, s. 486.

Alak, Musa: **Kemâlpasazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, Doktora Tezi, İstanbul, 2009.

Amasî, Abdurrahman b. Seydî Ali Kızıl Molla: **Terğîbü'l-Lebîb**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 723, t.y.

Anonim, **Tarih-i Silsile-i Ulema**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 2142, t.y.

Apaydın, H. Yunus: "Kerhî", **DİA**, c. XXV, s. 285.

Arslan, Ahmet Turan: **İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

Aslantürk, Ayşe Hümeysra: "Nesefî, Necmeddin", **DİA**, c. XXXII, s. 571.

Ataî, Nev'izade Ataullah Efendi: **eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik**; nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.

Atar, Fahrettin: “Abdülazîz el-Buhârî”, **DİA**, c. I, s. 186.

Atar, Fahrettin: “Kadı”, **DİA**, c. XXIV, s. 66.

Atay, Hüseyin: **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983.

Atsız, Hüseyin Nihal: **Kemâlpasaoğlu'nun Eserleri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1966.

Aybakan, Bilal: “Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed”, **DİA**, c. XXXIV, s. 394.

Aydın, M. Akif: “Mahkeme”, **DİA**, c. XXVII, s. 343.

Aydın, M. Akif: **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul, Hars Yayıncılık, 2005.

Ayid, Ahmed: **el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esasi**, haz. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, y.y., Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 2003.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa Hanefî: **el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1980.

Bâbertî, Ekmeleddin Mahmûd b. Ahmed: **el-Înâye Şerhi'l-Hidâye**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Baktı, Ahmet Selman: **Hanefilerde Kıyas Uygulamaları: Merğînânî'nin el-Hidâye Adhı Eseri Çerçevesinde**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.

- Baktır, Mustafa: "Kaide", **DİA**, c. XXIV, s. 208.
- Baltacı, Cahid: **XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Baltacı, Cahid: **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih**, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976.
- Bardakoğlu, Ali: "Bedel", **DİA**, c. V, s. 298.
- Bardakoğlu, Ali: "Câiz", **DİA**, c. XII, s. 28.
- Bayraktar, Mehmet Faruk: "Zernûcî", **DİA**, c. XXXIV, s. 294.
- Bedir, Murteza: "Vikâyetü'r-rivâye", **DİA**, c. XXXIII, s. 106.
- Bedir, Murteza: "Tâcüşşerîa", **DİA**, c. XXXIX, s. 360.
- Bedir, Murteza: "Üsrûşenî", **DİA**, c. XXXII, s. 392.
- Beydilli, Kemâl "Osmanlı Devleti'nin saray, merkez, eyalet (taşra) ve ilmiye teşkilatı", **Osmanlı Devleti Tarihi**, İstanbul, Feza Gazetecilik, 1999.
- Bilge, Mustafa: **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bolay, Naci: "Ahdarî", **DİA**, c. I, s. 508.
- Bozkurt, Nebi: "Na'ı-i Şerif", **DİA**, c. XXXII, s. 347.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail: **Sahih-i Buharî = Camiü's-sahih**, Bulak, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1895.
- Bursalı, Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, t.y.
- Çalış, Halit: "Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, 1996, s. 409.

Çalış, Halit: **İslam'da Kolaylaştırma İlkesi: Azîmet Ruhsat İlişkisi**, Konya, Yediveren Kitap, 2004.

Ceyhan, Abdullah: “Gedizli Mehmed Efendi”, **DİA**, c. XIII, s. 550.

Cezîrî, Abdurrahman: **el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa**, Beyrut, Dârü'l-Fıkr, 1972.

Dalkıran, Sayın: **İbn Kemâl ve Düşünce Tarihimiz**, İstanbul, 1997.

Darekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed: **Sünenü'd-Dârekutni**, thk. Abdullah Hâşim Yemanî Medenî, Medine, Dâru'l-Mehâsin, 1966.

Demir, Abdullah: **Mecelle ve Külli kaideler**, İstanbul, Akademi Yayınları, 2011.

Demir, Ziya: “Sa’dî Çelebi”, **DİA**, c. XXXV, s. 405.

Dönmez, İbrahim Kâfi: “Ruhsat”, **DİA**, c. XXXV, s. 209.

Dönmez, İbrahim Kâfi: “Vâcip”, **DİA**, c. XXXXII, s. 413.

Düzenli, Pehlul: **Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve fetvaları**, Doktora Tezi, Konya, 2007.

Düzenli, Yaşar: “Balıkesir’li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c. III, Sayı: 4, 2000, s. 228.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani: **Kitâbü’s-Sünen**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dâru’l-Kıble li’s-Sekâfeti İslâmiyye, 1998.

Erdoğan, Mehmet: “Mesh”, **DİA**, c. XXIX, s. 301.

Erdoğan, Mehmet: “Mesh”, **DİA**, c. XXIX, s. 303.

Erdoğan, Mehmet: **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.

Fazlıoğlu, Şükran: “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. VI, Sayı: 12, 2008, s. 593.

Firuzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed: **el-Kamusü'l-Muhit**, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1987.

Furat, Ahmet Hamdi: **Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü: (Sosyal Yapının Hukuka Etkisi)**, İstanbul, Yalın Yayıncılık, 2009.

Gözübenli, Beşir: “Hasan b. Ziyâd”, **DİA**, c. XVI, s. 361.

Güleç, Hasan: “Ahîzâde Abdülhâlim Efendi”, **DİA**, c. I, s. 548.

Gümüş, Sadrettin: “Cürcanî, Seyyid Şerif”, **DİA**, c. VIII, s. 185.

Güngör, Mevlüt: “Begavî, Ferrâ”, **DİA**, c. V, s. 340.

Güngör, Mevlüt: “Cessâs”, **DİA**, c. VII, s. 427.

Gürses, Serdar Murat: **Kütüb-i Sittedeki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.

Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi: **Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dersaâdet, Alem Matbaası, 1310.

Haçkalı, Abdurrahman: “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikadi mi?”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2003, s. 59.

Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Nisaburî: **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim: **Mülteka'l-Ebhur**, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 2005.

Halebî, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim: **Mülteka'l-Ebhur**, thk. Vehbi Süleyman Ğavecî, Beyrut, Daru'l-Beyrûtî, 2005.

Hamidullah, Muhammed: "Serahsî, Şemsüleimme", **DİA**, c. XXXVI, s. 544.

Hatiboğlu, İbrahim: "Leknevî", **DİA**, c. XVII, s. 133.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî: **Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Ebu Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim: **el-Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Daru'l-Kıble, 2006.

İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Hanefî Dımaşkî: **Şerhu'l-Akide'ti't-Tahaviyye**, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1984.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî: **el-Müsned**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil Attar, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1991.

İbn Kemal, Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde: **Şerhu'l-Hidâye**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1485, t.y.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Cemmâilî Makdisî: **el-Muğnî**, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah: **Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, Bağdad, Matbaatü'l-Müsenna, 1962.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî: **Sünenu İbn Mâce**, thk. Muhammed Mustafa A'zami, Riyad, Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1983.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî: **Lisanü'l-Arab**, Beyrut, Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî: **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid: **Şerhu Fethü'l-Kadir**, Bulak, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.

İltaş, Davut: “Tahâvî”, **DİA**, c. XXXIX, s. 385.

İmam-ı A'zam, Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanîfe el-Bağdadî: **İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

İnanır, Ahmet: “İbn Kemâl'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 37, 2012, s. 68.

İnanır, Ahmet: **İbn Kemâl'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku**, Doktora Tezi, İstanbul, 2008.

İnanır, Ahmet: “İbn Kemâl'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 37, 2012, s. 76.

İpekten, Haluk: “Azmîzâde Mustafa Hâletî”, **DİA**, c. IV, s. 349.

İpşirli, Mehmet: “Kazasker”, **DİA**, c. XXV, s. 140.

İpşirli, Mehmet: “Medrese”, **DİA**, c. XXVIII, s. 330.

İpşirli, Mehmet: “Mülâzemet”, **DİA**, c. XXXI, s. 537.

İpşirli, Mehmet: “Zekeriyyâ Efendi, Bayramzâde”, **DİA**, c. XXXXI, s. 211.

- İpşirli, Mehmet: “Kadıızâde, Ahmed Şemseddin”, **DİA**, c. XXIV, s. 97.
- İpşirli, Mehmet: “Mustafa Efendi, Balîzade”, **DİA**, c. XXXI, s. 295.
- İpşirli, Mehmet: “Sa’dî Çelebi”, **DİA**, c. XXXV, s. 405.
- İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb: **Mu'cemu Müfredâtı Elfâzî'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Dâvudî, Dımaşk, Dârü'l-Kalem; Beyrut, Dârü's-Şâmiye, 2002.
- İzgi, Cevat: **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazî İlimler**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz: “Hısnî”, **DİA**, c. XVII, s. 400.
- Kallek, Cengiz: “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’”, **DİA**, c. X, s. 253.
- Kallek, Cengiz: “el-Hidâye”, **DİA**, c. XXVII, s. 471.
- Kallek, Cengiz: “İbn Semâa”, **DİA**, c. XX, s. 313.
- Kandemir, M. Yaşar: “İbn Hacer el-Askalânî”, **DİA**, c. XIX, s. 514.
- Kandemir, M. Yaşar: “Nevevî”, **DİA**, c. XXXIII, s. 46.
- Karahisarî, Mustafa b. Şemseddin: **Ahteri-i Kebir**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1310.
- Kâsanî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî: **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kavakçı, Yusuf Ziya: **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976.
- Kavas, Ahmet: “Zeylâ’”, **DİA**, c. XXXXIV, s. 352.

- Kaya, Eyyüp Said: “el-Mebsût”, **DİA**, c. XXVIII, s. 215.
- Kaya, Eyyüp Said: “Mustafa Efendi, Balîzade”, **DİA**, c. XXXI, s. 295.
- Kayapınar, Hüseyin: "Kâkî", **DİA**, c. XIV, s. 216.
- Kayapınar, Hüseyin: "Merğînâni ve Eseri Hidâye", **Diyanet İlmi Dergi**, c. XXII, Sayı: 2, 1986, s. 32.
- Kayapınar, Hüseyin: "Kâriülhidâye", **DİA**, c. XXIV, s. 495.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefi: **Ketaibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukaha-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 690, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rızâ: **A'lâmü'n-Nisâ fî Âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keskioğlu, Osman: **Fıkıh Tarihi ve İslam hukuku**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.
- Kılıç, Muharrem: “Tarsûsî, Necmeddin”, **DİA**, c. XXXX, s. 114.
- Kılıç, Hulusi: "Fîrûzâbâdî", **DİA**, c. XIII, s. 143.
- Kılıç, Hulusi: "İbn Manzûr", **DİA**, c. XX, s. 172.
- Kılıçer, M. Esad: "Ashâbü't-tercîh", **DİA**, c. III, s. 471.
- Kılıçer, M. Esad: “Buhârî, Zahîrüddin”, **DİA**, c. VI, s. 377.
- Kılıçer, M. Esad: **İslam Fıkıhında Re'y Taraftarları**, Ankara, 1994.
- Kırboğa, Mehmed Ali: **Kamusü'l-Kütüb ve Mevzûatü'l-Müellefât**, Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1974.
- Koca, Ferhat: “Merğînânî”, **DİA**, c. XXIX, s. 182.

- Koca, Ferhat: "Hâherzâde", **DİA**, c. XV, s. 135.
- Koca, Ferhat: "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", **DİA**, c. XX, s. 140.
- Koca, Ferhat: "İbnü'l-Hümâm", **DİA**, c. XXI, s. 88.
- Koç, Yunus: "Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı", **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2006, s. 16.
- Koçkuzu, Ali Osman: "Aynî, Bedreddin", **DİA**, c. IV, s. 271.
- Koçkuzu, Ali Osman: "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", **DİA**, c. XXI, s. 28.
- Kütükoğlu, Mübahat: "Berat", **DİA**, c. V, s. 472
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed: **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed Semerkandî: **Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, Katar: Nafakatü's-Şuuni'd-Diniyye, t.y.
- Mecdî, Mehmed: **eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-Şekâik**; nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhanüddin Ali b. Ebu Bekir: **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, t.y.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud: **el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr**, Dimeşk, Daru't-Tibâ, t.y.
- Mutçalı, Serdar: **Arapça - Türkçe sözlük**, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî b. el-Haccac: **Sahih-i Müslim**, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.

Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb: **Sünenü'n-Nesaî**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Ortaylı, İlber: “Kadı”, **DİA**, c. XXIV, s. 69.

Öge, Ali: “Şeyhülislam İbn Kemâl’in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 16, 2010, s. 277.

Özbalıkçı, M. Reşit: "İbn Hişâm en-Nahvî", **DİA**, c. XX, s. 75.

Özbalıkçı, M. Reşit: "İbn Dürüsteveyh", **DİA**, c. XIX, s. 420.

Özek, Ayşe Ulya: **Maide Suresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

Özel, Ahmet: "el-Âlemgîriyye", **DİA**, c. II, s. 365.

Özel, Ahmet: “Bezzâzî”, **DİA**, c. VI, s. 113.

Özel, Ahmet: “Kerderî, Şemsüleimme”, **DİA**, c. XXV, s. 276

Özel, Ahmet: “Kureşî”, **DİA**, c. XXVI, s. 441.

Özel, Ahmet: “Sadrüşşehîd”, **DİA**, c. XXXV, s. 426.

Özel, Ahmet: “Serûcî”, **DİA**, c. XXXVI, s. 572.

Özel, Ahmet: **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Özen, Şükrü: "İbnü's-Şihne, Ebü'l-Fazl", **DİA**, c. XXI, s. 220.

Özen, Şükrü: "Sadrüşşerîa", **DİA**, c. XXXV, s. 427.

Özen, Şükrü: "Teftâzânî", **DİA**, c. XXXX, s. 300.

Özen, Şükrü: “Kâdıl'l-kudât”, **DİA**, c. XXIV, s. 77.

Özer, Salim: **İbn Kemâl'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik Ve Tahlil)**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991.

Özer, Hasan: “İbn-i Kemâl Ve “Riba” Adlı Risalesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 16, 2010, s. 159-160.

Özer, Salim: **İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik ve Tahlil)**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991.

Öztürk Sait: “Kassâm”, **DİA**, c. XXI, s. 579.

Polat, Selahattin: “İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn”, **DİA**, c. XXI, s. 235.

Sadgrove, Philip Charles: “Ahmed b. Muhammed, Tahtâvî”, **DİA**, c. XXXIX, s. 439.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud Buharî el-Mahbubî: **Şerhu'l-Vikâye**, Amman: Müessesetü'l-Verrak, 2006.

Sâğırcı, Es'ad Muhammed Saîd: **el-Fıkhü'l-Hanefî ve Edilletuhu**, İstanbul, Karınca ve Polen, 2010.

Saraç, A. Yekta: **Şeyhülislam Kemâlpaşazade Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Bazı Şiirleri**, İstanbul, 1995.

Sarıcaoğlu, Fikret: “Rûznâme”, **DİA**, c. XXXV, s. 278.

Schacht, Joseph: **İslam Hukukuna Giriş**, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl: **el-Mebsût**, İstanbul, Çağrı yayınları, 1983.

Seyyid, Muhammed: **Usul-i fıkıh: Medhal**, İstanbul, Medhal İlmi Araştırma Derneği, 2012.

Şafîî, Muhammed b. İdris: **Kitâbü'l-Ümm**, Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Şahin, Kamil: "Halvânî", **DİA**, c. XV, s. 383.

Şener, Abdülkadir: "Abdest", **DİA**, c. I, s. 69.

Şener, Mehmet: "Çârperdi", **DİA**, c. VIII, s. 230.

Şentop, Mustafa: **Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik**, İstanbul, Klasik, 2005.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî: **el-Mu'cemü'l-kebîr**, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1984.

Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi: **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye (Şekâik)**, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi: **Mevzûâtü'l-Ulûm**, Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313.

Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi: **Miftahü's-Saade Ve Misbahü's-Siyade Fî Mevzuatî'l-Ulum**, Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968.

Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah: **Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye**, thk. Muhammed Adnan Derviş, y.y., t.y.

Tehanevî, Zafer Ahmed el-Osmanî: **İ'lâü's-Sünen**, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Tehanevi, Zafer Ahmed el-Osmanî: **İ'lâü's-Sünen**, Karaçi, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1415.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî: **el-Câmiü's-sahih**, thk. Ahmed Muhammed Şaki, Kahire, Mustafa el-Babî el-Halebî, 1978.

Tuğluca, Murat: “Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı”, **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2006, s. 16.

Turan, Şerafettin: "Kemâlpâşazâde", **DİA**, c. XXV, s. 238.

Uğur, Ahmet: **İbn Kemâl**, İzmir, 1987.

Unan, Fahri: “Sahn-ı Semân”, **DİA**, c. XXXV, s. 532.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti’nde Merkez Ve Bahriye Teşkilatı**, Ankara, T.T.K. Yayınları, 1984.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965.

Yakuboğlu, Kenan: **Osmanlı Medrese Eğitimi Ve Felsefesi**, İstanbul: Gökkuşbu, 2006.

Yaşaroğlu, M. Kamil: "Konevî, Cemâleddin", **DİA**, c. XXVI, s. 164.

Yaşaroğlu, M. Kamil: “Musannifek”, **DİA**, c. XXXI, s. 239.

Yavuz, Yusuf Şevki: “İbn Şâzân en-Nisâbü’rî”, **DİA**, c. XX, s. 371.

Yenen, Halit: **İmam Birgivî’nin Avâmil ve İzhârü’l Esrâr’ının İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2010.

Yetkin, Aydın: "Osmanlı Devleti’nde Hukuk Devletinin Gelişim Süreci", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. VI, Sayı: 24, 2013, s. 389.

Yüksel, Emrullah: “Birgivî”, **DİA**, c. VI, s. 191.

Zeylaî, Ebû Muhammed Yusuf b. Muhammed: **Nasbü’r-Râye li-Ehâdîsi’l-Hidâye**, y.y., el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1973.

Zirikli, Hayreddin: **el-A'lâm: Kamusu Terâcimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa**, Kahire, 1373.

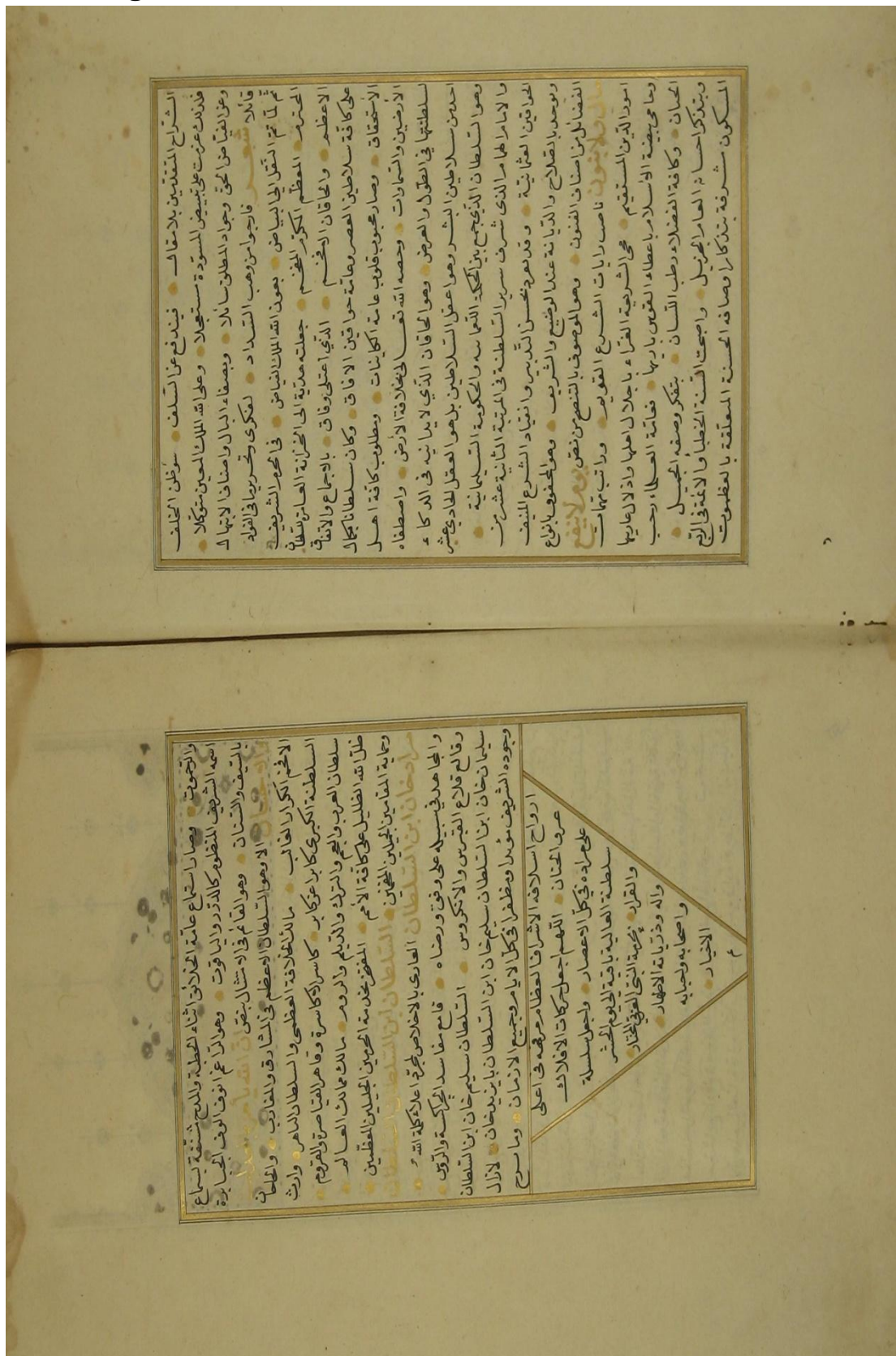
Zuhaylî, Vehbe: **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dımaşk, Dârü'l-Fıkr, 1997.

EKLER

EK – I: NÜSHA ÖRNEKLERİ

1- Terğîbü'l-Lebîb, Şehid Ali Paşa-723, v. 1b-2a





3- Terğîbü'l-Lebîb, Şehid Ali Paşa-723, v. 3b-4a



قوله وان غلب على غلبه اقول اعتبره ههنا غلبة الظن ولا يعتبرها فيما سبق حيث قال
 ان الجزئيات حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله والفرق خيطا ههنا يعني
 لان عدم اعتبار غلبه الظن في ظاهركونه واعتبار غلبه الظن في غير ظاهركونه لا يخلو
 عناف بين كل واحد للصحة يكون مطالبا بالفرق وغاية ما في الباب ان الصلوة لا ترجع
 التراجع اختار غير الظاهر لقوة دليله لان دليل خلاف ظاهر كونه لا يرجع عن ضعف
 على ما تبين الصلوة لا تحصى ان الجزئيات يقينا فلا يزول الا باليقين وبه عليه ان
 من احاط اكثر الاحكام الشرعية غلبة الظن وهذا هو اكتمال بطلان كونه عندنا ولا
 وجه للعدول عنه ههنا على ان انعام مقام الاحتياط والاحتياط في اعتبار غلبة
 الظن فاذا اقررا ذكرنا علت وجه اختيارنا لآلوالا واية المذكورة
 وجه مناسبة هذا الباب بما تقدم كون كل واحد منهما محكما وجهه
 موقفة وجه تأخير عنه انه بدل ناقص وهو بدل تام انتهى نادكون في
 وجه التأخير مع كونه مذكورا في اكثر الشروح منظوره فيه لا كون به لا محذور
 لا يستلزم التأخير لا ترى ان الجزئيات ناقض للنسبة الى الكل مع ان الجزئيات مقدم على
 الكل على ان محصل لما ذكره ان التيمم بدل عن كل الوضوء ومسح اليدين بدل عن جز
 الوضوء فبر عليه ان الجزئيات مقدم على الكل فيلزم منه ان يكون بدل الجزئيات
 ايضا على بدل الكل ولو صرح وروى ما ذكرنا على الوجه الذي ذكره العلماء
 لم يلتفت اكثر الشرح اليه وذكر ما ذكرنا آخره فالتقريب في وجه التأخير
 عندنا ان يقال ان محل التيمم الوجه واكيد فوجه الشرح جميع لا اعتقاد ذلك
 اكيد اشرف بالاعتناء بالوجه ولذلك تقدم نبأحت التيمم على ما احتسب
 على التفتين قوله تعالى استسنة اقول لم يقل ثابتا شيئا من الاصل على ان
 ثبوته على الجزئيات على الوجوب انتهى فيه صحت لان الكلام وجوب شيئا
 تعالى وجه له بل هو فرض كاشف عليه التصديق له وفرض ذلك مستند انما كان
 اكيد انتهى فالصواب ان يقال الكلام ههنا مبني على حذف كذا فافهم

اختار مسح اليدين جائزا ولما اصل ان التوضي غير بين فاما احد الطرفين
 احدها غسل الرجل والاخر مسح لليدين الا ان اختيارنا للمسح على التمسك بالجائز
 بالستة قوله كان ناجورا اقول مثاا عليه وانما كان ناجورا بالتيمم
 بالغسل اذ هو اشق على اكيد وفضل لا عمل اخرها لا تبرك لكسح الذي هو
 ستة وهذا الشارة الى ان غسل الرجلين افضل ولا ينافي هذا ما نقل
 عن بعضهم انه سأل عن رجل يري مسح على اليدين الا انه يصطاد وينزع يديه
 عند الوضوء ولا يمسح علىهما فقال احب الي ان يمسح على يديه اما ان يمسح اليدين عن نفسه
 لان اليد افضل لا يروى المسح فالأما من يتيمم ان يمسح منهم واما التيمم فتعالى واجلهم
 قرئ باللفظ والنصب فينبغي ان يفصل حال عدم اليدين ويصح على التيمم طالب
 اليدين ليصير حاله كحال اليدين لانه لم يقل ان ذلك مستحب وكونه احتياطية
 دينية وهي في غاية الكف عن نفسه لا ينافي كون الا فضل لاجل انه لا يروى
 وهو كونه التقارب ثم انه قوله وآما ان قوله تعالى آه غير متوجه لما عرفت ان التصور
 انه كونه ساكن عن حكم المسح على اليدين فان قلت هذا رخصة استباحة للمعروف في
 اصول الفقه فينبغي ان لا يثبت بالتيان افرجه اذ لا يثبت للفرجة مشروعة اذ الحكم
 الترخصة لا يستلزم كذا في قصر الصلوة قلت نعم انه رخصة استباحة ما دام الحكم
 متقدما ولكن له نزعه فاذا نزعه سقط سبب الرخصة فيفسد واما يثبت كلف
 الترخ والافضل فيصير كركن استشرافه لا احسن قبل هذا فهو فان الفصل شر
 وان لم يزوج غيره ولا جعل ذلك بطلان مسحه اذا خاض له ودخل في كذا حتى لا يفسد
 اكثر عليه ذكره في طاعة الكتب ولو لا ان هذا الفصل مشروع لا بطلان يفسد
 البعض من غير تزوج وكذا لو تكلف وغسل عليه من غير تزوج المتعارف عوت
 التمسك حتى لا يبطل بالاشتقاق الآلة ودرج عليه بان طر والقريب بالشرعية
 الجوان في نظر الشارع بحيث يترب عليه التقارب لا ان يترب عليه حكم من الحكم
 اشترطه بدل عليه نظيره بقصر الصلوة فان العا سأل بالعربية فله بالانصاف

فيما سبق حيث قال ان العجائب حقيقه فلا ينزل حكمه الا
 بغيره مثله والعرف غير ظاهر مقدار العلو. العلو وميله
 قال الجوهري غلوت بالسهم اذا وثبت به العلو ما تقدر عليه
 العلو من مقدار وثبتة وفي المخرجة ثلثا ذراع الياربع وذرعا
 الحرة عند الحقيقة هذا على قوما في الايضاح والتعريب
 وشرح الاقظع وفي الخبر ذكر محمد بن يحيى عن علي بن ابي حمزة عن
 الجصاص انه لا خلاف فان قولنا في الحقيقة فيما اذا غلب على طبعه منه
 اياه وقولهما عند غلبة الظن بحدود المنع وقال في المبدئيات يجب
 الطائفة الاعلى قولنا الحسن بن زياد متين ولا عادة يرد عليه انه
 ان اوردنا انه متين في كل مكان فلا فائدة له لانه في البراري جهرا
 يفتق به غايته الضمته وان اردنا انه متين في العجائب فان
 غيرنا لا تعلق العرف في المواضع التي لا يجرى فيها الا في الحقائق
 فيمنته في اقرب المواضع من الموضع الذي يجرى فيه الا في الحقائق
 وعند منته فاضلا عن حجة **باب المسئلة على الحقائق**
 وقوله منته هذا الباب عما تقدم ذكره من حقائقها متيناً ووضحة
 مؤقفة ووجه تأخيرها عنده اننا قد ذكرنا في الحقائق ما لا فائدة
 بالمشقة له في نقل ثابت تدبيرها من ايات اخرى على ان يكون على
 الجوانب على الوجوب كما يقال بالمشقة لانه المشقة في نقل
 القول والفعل وقد ورد في باب المسئلة في قوله وروايت قوله

دخول

وقوله اشار الى ان نقل الكتاب سالك رداً على من زعم ان قوله الحق
 في انكم تدرى علمية فان قوله تعالى في الحديثين يد فعلة والاختار
 فيه مستند فيضحة كثره الاختار ووجهه في الا بوجوبه ما قد اورد
 حجتاً في شرحها انما روي عن محمد بن موهبة قريظة من المتواتر حجتاً قال ابو
 يوسف يجوز نسخ القرآن مثل خبر الشيخ علي الحفصين ولكن ان نقلها
 لانا لا حاجة للمنفذ اليه واعنا فاننا نحتاج بالاختار كذا في الاخر
 ان من لم يرد اي حقيقة من حقايقه كان مقتدراً. فغالب المتبع الامر
 اذا ابتداء به واخذ به والبدعة منه ثم غلب على ما هو رواية في
 الدليل ونقصاؤه منه قال ابن عبد البر لا ينكر الشيخ الاخذ بك
 منتهج خارج عن حجة المسلم بل هو الفقه والاثر وما يدرى
 عليه ما روي عن يحيى بن عتيقة انه سئل عن من هبت اهل السنة والجماعة
 فقال هؤلاء نفضل الشيخين وان نجت الحسنة في ان نرى المنهج
 على الحفصين وما روي عن احمد بن القحطاني انه سئل عن من هبت اهل السنة والجماعة
 اعنفه مشهراً فاعلمهم بحدود الاختار بالضرورة وهو غسل الرجلين
 كان ما جازاً من ان عليه وانما كان ما جازاً بالضرورة وهو غسل الرجلين
 اشوق على البرهان وافضل الاعمى لا يترك المنهج الذي هو
 وهذا اشار الى ان غسل الرجلين افضل ولا يترك في هذا ما نقل عن
 بعضنا انه سئل عن من هبت على الحفصين لانه سئل عن من هبت على الحفصين
 حقيقه عند الوضوء ولا يمتنع عليهم ما اوردنا في من هبت على حقيقه

ورد ومن قال والفيا من لا ت يقول المشي الذي لا يرى النجاة استغفار
العسل الذي يرى لها كما اشاء والله علي رضي الله عنه فقد خطأ سب حين
العدو ليعلم بغير قوله ما جئ وما ورد به الشيء علي الوجه الذي ورد
به الشيء من الوجوب ولا استحباب ولا استحباب ان يقال من خلة ما ورد
به الشيء البدائي من الاصابع ولو مكن توحيده حيث لم يكن تخلفا لان قد
الشيء بالبدائية من الاصابع علي وجه الاستحباب وذلك انه قد ورد
ما ورد عليه الصلاة والسلام ومشي علي خفيه من غيره وكرر من
الاصابع الي الساكن علي ان البدائية من الاصابع لو مكن توحيدها وحيث الكلالة
ان لو كان واجب للعلمة عليه الصلاة والسلام ولو فعله لغفل الركن
بغير النساق فانها علي الاستحباب او علي وجه العمل مطلق الجواز والا
بالاصل يرجع الثاني لا الا ول فما قل لعل التفصيل يتبين لعمل فيما قبل
في جواب الاعتراض ان الاعتناء بالاصل يرك ما ورد به الشيء وموافق
ما ورد عليه الصلاة والسلام ومشي علي خفيه من غيره وكرر الي النساق
يجعل الم فصل المشي مركبا ان لا تصاح ب البدائية سنته جما بين
الا ثلاثة اصاح من الاصابع اليه لا اشارة في قول المعدة خطوطا لا
الا حلق الجمع علي ما قوله واحد شاي فذلك لو يتسلسل به الرجل لان
تتمسك بالاعتناء لان المشي قال الكوفي في مختصره اصاح الرجل لان
المشي كيفية عليه فهو بالاعتناء اراد لي ومن قال وموافق الرجل المشروع
في قوله فان الكل كان انه اعتراف ان المشي من البدائية الاصابع والا ففي

فصل ۱۱

[illegible]

عبدالله بن محمد بن عبدالمطلب

والفقير

لا يري الشئ على الحقيقة واجبا لانه قد روي في الاصل قبل حصول المقصود
بالعمل ولا يشكل على هذا ما اذا اصلي بالتخري فتبينت جهة الكفة
في شئ المتلافة فانه ينبغي ولا يستقبل لان جهة التخري واصل في
نحو التخري لا يتبدل عن جهة الكفة ولذلك لا تنفع صلاته لو اصاب
جهة الكفة بلا غير فتدبر **باب الحيز**
خص لصيغنا المذكور في العنوان وقد لا اشتكا صفة والنفاس والرب
اشتمال الباب عليه مما ايضا اتصاله اما بالنظر الى الاشتكا صفة
فما هو لا نرى نعرف بعد معرفته واما بالنظر الى النفاس لان كل حكم
يترتب عليه يترتب على الحيزين وفي العكس على ما استنفذ عليه
وفي بعض الصيغ راد قوله ولا اشتكا صفة بناء على اشتكا الباب على
فصل الاشتكا صفة على بعض احكام الاشتكا صفة على ما استنفذ عليه
لما كان متعقبة عما يكثر وفوقه اهمل ذكر الاخبار التي يكثر وقوع
من الامشع والاكبر والاحكام المتعلقة بها اصلا وخلفا من رتب
ذكر الاخبار التي تقل وقوعها بالنسبة اليها وهويات واللبس
والاشتكا صفة والنفاس لهذا المعنى قد مر الحيز على النفاس
وتنفذ من جهة صفة على النفاس لثبوت فزيه من الحيزين فوقع له
النفا من جهة صفة صفة الاحكام على ما استنفذ عليه لابقاء
كان لا يظن ان يقدح في الامشع لانه يثبت لاطرافه اصلا وخلفا
فاحتجاج النفا لاطرافه من الامشع من يوقر عنه مشتبا بل الحيز

والنفاس عينا رايها من الامشع لانا نقول الحيز والنفاس من حكمهما
حكمه المتبادر فالادوية كونهما في طرفة الاخبار ذات الامشع
اذا الاحكام المذكورة في هذا الباب من خرفة القارة والطواف وقيل
المستحبه وغيرهما من احكام الامشع لانه لا يمتنع من اعصاب
ان نفعل الحيزين من الامشع لانه لا يمتنع من اعصاب
المتلافة فهو لهذا الاعتبار من الاخبار ومنهنا نشاء الاختلاف
فمن بعضهم من لا يولي وبعضهم من الشافعي وما كان لا يمتنع من
بالاعتبار المذكور فصله المصنف من الاخبار في اخروجه عن رايه والمختص
في اللغاة عتبه عن الاستيلاء يقال كان حيل الاستيلاء والوارد في اشهر اليه
في الصحاح حيث قال وكان صفت السمكة حقيضا وهي شجرة تبتل
منها شئ كالدم ومن هو لغة في اللغة الشرفخ وفتك وهو تبتل
من وهو لغة الخارج وفي الشريعة عتبه عن رايه وتبتل
المزاهقة بانها سئل لانه في اللغة وفي الخلفه وهو تبتل
امارة سائلة عن رايه وقيل في حيزه في حيزه عن رايه
الخارج من الامشع وقد لا اشتكا صفة فانها قد عرفت
وتنفذ من جهة صفة عن رايه عن رايه في النفاس لانه
الشمع حتى اعتبره من جهة صفة في النفاس لانه
عن رايه الصفة في النفاس لانه في النفاس لانه
فانخرج هذا القدر بالاعتبار الاول لانه لا يمتنع من رايه

EK – II: TERĠÎBÜ'L-LEBÎB'İN MESH 'ALE'L-HUFFEYN

BÖLÜMÜ*

باب المسح على الخفين

قال: وجه مناسبة هذا الباب بما تقدم كون كل واحد منهما مسحاً ورخصة مؤقتة،
ووجه تأخيرها عنه أنه بدل ناقص وهو بدل تام انتهى .

أقول: ما ذكره في وجه التأخير مع كونه مذكوراً في أكثر الشروح منظور فيه؛ لأن
كونه بدلاً عن ناقص لا يستلزم التأخير، ألا ترى أن الجزء الناقص بالنسبة إلى الكل
مع أن الجزء مقدم على الكل، على أن محصل ما ذكره أن التيمم بدل عن كل
الوضوء، ومسح الخفين بدل عن جزء الوضوء، فيرد عليه أن الجزء مقدم على
الكل، فيلزم منه أن يكون بدل الجزء مقدماً أيضاً على بدل الكل، ولوضوح ورود ما
ذكرنا على الوجه الذي ذكره العلامة لم يلتفت أكثر الشراح إليه، وذكروا وجوهاً
أخرى، فالصواب في وجه التأخير عندي أن يقال: أن محل التيمم الوجه واليد،

* Bu çalışmada **Terġîbü'l-Lebîb**'in Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan 723 numaralı nüshânın v. 247b-258b'de yer alan mesh 'ale'l-huffeyn bölümü esas alınmıştır. Metinde yer alan noktalama işaretleri, paragraf başları ve parantezler tarafımızdan eklenmiştir. Paragraf başlarında yer alan parantez içindeki bold kısımların **el-Hidâye**'den, ondan sonra gelip "أقول" ile başlayan cümlelerin İbn Kemal'in **Hidâye** şerhinden alındığı tesbit edilmiştir. Daha sonra gelen ve "أقول فيه بحث" ile başlayan cümleler ise Abdurrahman Efendi'ye aittir.

فالوجه اشرف جميع الأعضاء، وكذلك اليد أشرف بالنسبة إلى الرجل، ولذلك قدم مباحث التيمم على مباحث المسح على الخفين.

قال: (قوله جاز بالسنة) أقول: لم يقل: "ثابت" تنبيهاً من أول الأمر على أن ثبوته على الجواز لا على الوجوب انتهى .

أقول: فيه بحث؛ لأن انكار وجوب مسح الخف مما لا وجه له، بل هو فرض كما نص عليه المص (المصنف) بقوله وفرض ذلك مقدار ثلاث أصابع اليد انتهى، فالصواب أن يقال الكلام ههنا مبني على حذف المضاف فتقديره اختيار مسح الخفين جائز والحاصل أن المتوضأ مخير بين إقامة أحد الفرضين أحدهما غسل الرجل والآخر مسح الخفين إلا أن اختيار المسح على الغسل جائز بالسنة.

قال: قوله: (كان مأجوراً) أقول: مثاباً عليه وإنما كان مأجوراً بإتيانه بالغسل اذ هو أشق على البدن وأفضل الأعمال أحمرها لا بترك المسح الذي هو سنة، وهذا إشارة إلى أن غسل الرجلين أفضل، ولا ينافي هذا ما نقل عن بعضهم أنه سأل عن رجل يرى المسح على الخفين إلا أنه يحتاط وينزع خفيه عند الوضوء ولا يمسح عليهما، فقال: أحب إلي أن يمسح على خفيه أما لنفي التهمة عن نفسه؛ لأن الروافض لا يرون المسح، فالناس يتهمون أنه منهم وأما لقوله تعالى (وأرجلكم) قرئ بالخفض والنصب، فينبغي أن يغسل حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حال اللبس، ليصير عاملاً بالقراءتين؛ لأنه لم يقل: أن ذلك مستحب وكونه أحب لمصلحة دنيوية، وهي

نفي تهمة الرفض عن نفسه لا ينافي كون الأفضل خلافه لأمر أخروي، وهو كثرة الثواب، ثم إن قوله: وأما أن قوله تعالى آه (إلى آخره) غير موجه لما عرفت أن النص المذكور ساكت عن حكم المسح على الخفين، فإن قلت: هذا رخصة إسقاط لما عرفت في أصول الفقه، فينبغي أن لا يثاب بإتيان العزيمة إذ لا تبقى العزيمة مشروعة إذا كانت الرخصة للإسقاط كما في قصر الصلاة، قلت: نعم إنه رخصة إسقاط ما دام المكلف متخففاً، ولكن له نزعه، فإذا نزعه سقط سبب الرخصة، فيغسل وإنما يثاب بتكلف النزع والغسل، فيصير كترك السفر لقصد الأحمز، قيل: هذا سهو فإن الغسل مشروع وإن لم ينزع خفيه، ولأجل ذلك يبطل مسحه إذا خاض الماء ودخل في الخف حتى انغسل أكثر رجليه، ذكره في عامة الكتب، ولولا أن هذا الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من غير نزع، وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف أجزاءه عن الغسل، حتى لا يبطل بانقضاء المدة، ورد عليه بأن مراد المجيب بالمشروعية الجواز في نظر الشارع، بحيث يترتب عليه الثواب لا أن يترتب عليه حكم من الأحكام الشرعية يدل عليه تنظيره بقصر الصلاة، فإن العامل بالعزيمة ثمة بأن صلى أربعاً وقعد على الركعتين يأنم مع أن فرضه يتم، لكنه مردود لأن مراد القوم من عدم شرعية العزيمة عدم صحته أصلاً، لا عدم ترتب الثواب عليه، فقط يفصح عن ذلك قول بعضهم في تقرير السؤال والعزيمة لم تكن مشروعة فيها، فكيف يؤجر على غير المشروع ولا دلالة في التنظير بقصر الصلاة على ما توهمه لأن القائل بالعزيمة ثمة لا يتم فرضه عزيمة، بل يتم رخصة يدل

عليه أنه لو لم يقعد على الركعتين لا يتم فرضه ولو كان تمامه عزيمة لما كان كذلك لأنه ح (حينئذ) يكون المتروك واجبا على ما عرف في محله، والصواب في رده أن يقال: أن مراد المجيب من المتخفف في قوله: إنه رخصة إسقاط ما دام المكلف متخففاً، المتخفف شرعاً: وهو الذي اعتبره الشرع أهلاً للرخصة وجوز المسح على الخف لا المتخفف لغة، والغسل مشروع له قبل أن ينزع خفيه لكنه غير مشروع مادام متخففاً، وفي الصورة التي تمسك به المعترض ليس المكلف متخففاً بالمعنى المراد فدائرة ألا يراد على المفهوم لا على المراد فتدبر والله ولي الرشاد.

أقول: فيه بحث:

فأما أولاً فلأن قوله لأنه لم يقل إن ذلك مستحب وكونه أحب لمصلحة دنيوية، وهو نفي التهمة عن نفسه لا ينافي كون الأفضل خلافه لأمر أخروي وهو كثرة الثواب منظور فيه؛ لأن نفي التهمة عن نفسه واجب ومأمور به، فكيف يكون تركه أفضل؟ على أن نفي التهمة عن نفسه من الأمور الأخروية لأن إقامة الواجب فيترتب الثواب بإقامته بلا اشتباه.

وأما ثانياً فلأن ما ذكره في هامش كتابه رداً على صاحب العناية من قوله، ومن توهم المنافاة ثم رام التوفيق بحمل المسح في قول المجيب على المسح أحياناً، فقد أخطأ في كل من مقامي كلامه، أما في الأول فلما عرفت وأما في الثاني فلأن مقتضى ما في المتن أن يكون ترك المسح في كل حين أفضل انتهى.

منظور فيه لأن قوله أما في الأول فلما عرفت غير صحيح لما عرفت المنافاة بينهما، وأما قوله وأما في الثاني فلأن مقتضى ما في الكتاب أن يكون ترك المسح في كل حين أفضل غير صحيح أيضاً؛ لأنه لا دلالة في عبارة الكتاب على الكليّة، كيف فإن مواضع الضرورات مستثناة في القاعدة الكلية ودفع التهمة من أقوى الضرورات، ثم إن قوله ثم إن قول المجيب وأما لأن قوله تعالى آه (إلى آخره) غير موجه لما عرفت أن النص المذكور ساكت عن حكم المسح على الخفين منظور فيه؛ لأنه إذا أراد من سكوت النص عدم الاحتمال على مسح الخفين أصلاً فهو ممنوع، وإن أراد أن المذكور لا يدل عليه دلالة قطعية بحيث يكون حجة فمسلم إلا أن دفع الاحتمال كاف في صحة كلام المجيب.

وأما ثالثاً فلأن ما ذكره رداً على صاحب الدرر من قوله: لكنه مردود؛ لأن مراد القوم من عدم مشروعية العزيمة في رخصة الإسقاط عدم صحته أصلاً آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن صاحب الدرر لا ينكر كلام القوم، فإن كلامهم في استعمال عدم مشروعية العزيمة في معنى عدم صحة العزيمة، وكلام صاحب الدرر في استعمال مشروعية العزيمة في معنى صحة العزيمة وترتب الثواب عليها، فأين كلام العلامة من كلام صاحب الدرر؟ فمحصل جوابه عن نقض الزيلعي أن يقال: أن مراد صاحب الكافي من المشروعية في قوله وإذا نزع صارت مشروعية، وهو جواز غسل الرجل بعد النزع بحسب الشرع الشريف بحيث يترتب عليه الثواب لكونه داعياً للعزيمة الصحيحة؛ لأن رخصة الإسقاط سقط بنزع الخف فيصح

عزيمته فيترتب الثواب على الغسل المذكور، وليس مراد النسفي من المشروعية المذكورة مجرد صحة غسل الرجل بدون صحة العزيمة، وبدون ترتب الثواب عليه حتى يرد نقض الزيلي على جواب النسفي؛ لأن ورود نقض الزيلي يتوقف ح (حينئذ) على إثبات أمرين: أحدهما: ثبوت صحة غسل الرجل شرعاً بدون نزع الخف، والثاني: بثبوت صحة العزيمة في صورة غسل الرجل قبل نزع الخف، والأول ممنوع، فالزيلي مطالب بالنقل الصريح والثاني ممنوع أيضاً كيف فإن صحة العزيمة موقوفة على سقوط رخصة الإسقاط وهذه الرخصة لا تسقط إلا بعد نزع الخف وقبل النزع لا تسقط الرخصة المذكورة وصحة العزيمة لا تجتمع مع تحقق الرخصة، فلا ينتهز النقض في الصورة التي ذكرها الزيلي؛ لأن غاية ما لزم من الصورة التي ذكرها الزيلي بعد تسليم صحتها أن يصح غسل الرجل، ولا يلزم من صحة الغسل صحة العزيمة بحيث يترتب الثواب عليه، والحال أن الكلام في صحة وترتب الثواب عليه.

وأما رابعاً فلأن قوله ولا دلالة في التنظير على ما توهمه، لأن العامل بالعزيمة ثمة لا يتم فرضه عزيمة بل يتم رخصة آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن مراده التنظير في عدم ترتب الثواب، وهذا يكفي في صحة التنظير، ألا ترى أنه لو لم يتعرض لإتمام ذلك الغرض بكونه عزيمة على أن ما ذكره من قبيل النظر على المثال وهو غير مقبول عند أرباب المناظرة سيما إذا كان أصل الكلام صحيحاً بدون التوقف على ذكر المثال وفيما نحن فيه كذلك.

وأما خامساً فلأن قوله: والصواب في رده أن يقال آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن الكلام من الطرفين مبني على الخف الشرعي، ألا ترى إلى قول الزيلعي حتى لا يبطل بانقضاء المدة؟ وهذا الكلام صريح في أن وضع المسألة التي ذكرها الزيلعي في الخف الشرعي، وإلا فبطلان المسح على الخف الغير الشرعي مقرر بحسب الشرع الشريف، فلا يتوقف على انقضاء المدة، فالصواب في الجواب ما ذكره ابن الهمام من منع صحة الفرع الذي ذكره الزيلعي، فجواب صاحب الدرر يتضمن ذلك المنع كما أشرنا إليه.

قال: قوله: (موجب للوضوء) أقول: فيه تجوز ومسامحة؛ لأن الحدث ليس بموجب للوضوء حقيقةً، لا لأنه ناقض له فلا يصلح موجباً له؛ لأنه منقوض بالجنابة فإنها ناقضة لغسل وموجبة لآخر على ما مر تفصيله، بل لأن الموجب له حقيقة إرادة ما لا يحل بدونه والحدث شرط لوجوبه.

أقول: فيه بحث لأن قوله "لأنه منقوض بالجنابة" منظور فيه؛ لأن من لم يقل بكون الحدث موجباً للوضوء لم يقل بكون الجنابة موجبة للغسل، فكيف يتوجه النقض عليه بالجنابة؟ وهذا هو مذهب جمهور مشايخنا، فإنهم يقولون: إن موجب الوضوء وموجب الغسل ليس إلا إرادة ما لا يحل بدونهما، والحدث شرط لوجوب الوضوء وكذلك الجنابة شرط لوجوب الغسل.

قال: قوله: (خصّه) أقول: خصّ المص (المصنف) إياه في البداية لا القدوري في

مختصره، غايته أنه أخذه منه ولم يغير عبارته كما هو دأبه في أكثر المواضع

انتهى.

أقول: فيه بحث لأن إرجاع المص (المصنف) ضمير الغائب لنفسه بلا ضرورة

بعيد غاية البعد، فالصواب ما ذكره أكثر الشارحين من الإرجاع إلى الإمام القدوري.

قال: قوله: (على طهارة كاملة) أقول: قيل هذا الكمال احتراز عن وضوء غير

مسبغ بأن بقي في أعضائه لمعة لم يصبها الماء فأحدث قبل الاستيعاب لا يجوز له

المسح ويرد عليه أنه إن فرض اللبس بعد الحدث، فلا لبس على طهارة أصلاً حتى

يحترز عنه بقيد الكاملة لأن الحدث كما ينقض كل الطهارة كذلك بعضها، وإن

فرض قبله فالاحتراز عنه بالكاملة وقت الحدث لا بالكاملة مع قطع النظر عن ذلك

القيد انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره رداً على الزيلعي من قوله: وإن فرض قبله فالاحتراز

عنه بالكاملة أه (إلى آخره) منظور فيه لأن الزيلعي صرح بعدم فائدة ذلك القيد،

والعلامة سيعترف بعيد ذلك القول بعدم كون هذا القيد احترازياً حيث قال فإن قلت

فعلي هذا لا حاجة إلى زيادة قوله وقت الحدث قلت فائدة هذا القيد التنصيص على

موضع الخلاف والعجب أن العلامة بعد صدور هذا القول عنه كيف يقول بكون ذلك

القيد احترازياً؟

قال: قوله: (لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس) أقول: فإن قلت فعلى هذا يكون معنى ما ذكر إن وجد لبسهما على طهارة كاملة، سواء كان ذلك اللبس ابتداءً أو بالدوام عليه فلا حاجة إلى زيادة قوله وقت الحدث قلت فائدته التنصيص على موضع الخلاف انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره رداً على الزيلعي من قوله قلت التنصيص آه (إلى آخره) مدفوع لأن مراد الزيلعي من قوله لا فائدة في زيادته نفي فائدة الاحتراز، فالمفهوم الصريح من كلامه ليس إلا نفي الاحتراز فلا يلزم منه نفي جميع الفوائد حتى يرد عليه ما ذكره العلامة من ثبوت بعض الفائدة على أن صحة ثبوت الفائدة التي ذكرها محل كلام كما ستقف بعد هذا إن شاء الله تعالى.

قال: قوله: (حتى لو غسل رجله) أقول: لا خفاء في أن هذا يصلح نتيجة لما ذكر من مذهب أصحابنا وإن لم يكن قول الشافعي بعدم الجواز ههنا صالحاً لأن يكون نتيجة لمذهبه لاحتمال أن يكون عدم الجواز عنده لفرضية الترتيب ومذهبه وإنما قلنا يصلح نتيجة لما ذكر لأن الكلام المذكور خلو عن مقدمة الخلاف، ومن لم يتنبه لذلك قال ههنا ما قال وماذا بعد الحق إلا الضلال انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره رداً على صاحب العناية من قوله لأن الكلام المذكور خلو عن مقدمة الخلاف، ومن لم يتنبه لذلك آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأنه مع كونه مخالفاً لما أسلفه قبل أسطر من قوله قلت فائدته التنصيص على محل الخلاف غير

وارد أصلاً لأن كون الكتاب من الخلافات يكفي للشرّاح في صحة تفصيل الخلاف الواقع بيننا وبين الخصم في شروحهم، وإن لم يذكر الخلاف صريحاً في الشروح كما لا يخفى على المتتبع.

قال: قوله: (حتى لو كانت ناقصة عند ذلك) أقول: تقرير لما ذكره من أن كمال الطهارة وقت الحدث شرط لصحة المسح لا رد لما ذكره الشافعي من اشتراطه وقت اللبس أيضاً، لما عرفت أنه لا تعرض بخلافه في تقرير المدعي، ومن غفل عن هذا اعترض وأجاب، وما أتى إلا بشيء عجاب انتهى.

أقول: فيه بحث لأن قوله لما عرفت أنه لا تعرض بخلافه في تقرير الدعوى ومن غفل آه (إلى آخره) منظور فيه لأنه مدفوع بما ذكرنا من أن كون الكتاب من الخلافات يكفي لبيان الخلاف فإن ترك ذكر بعض الخلاف عادة المصنّفين من أرباب المتون لشهرته أو لقصد الاختصار، وإما دأب الشراح هو التفصيل والتفهم للعامة في المواضع التي وقع الإهمال من المصنّفين لزوم الاختصار.

قال: قوله: (وابتداؤها) أقول: وإنما قال عقيب الحدث ولم يقل من وقت الحدث كما قال غيره لأن (من) لا ابتداء الغاية في غير الزمان انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره رداً على الزيلعي من قوله كما قال غيره آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن كون من لا ابتداء الغاية في الزمان مصرح في مغني اللبيب ونص

عبارته، قال الكوفيون والمبرد وابن درستويه وفي الزمان أيضا بدليل من أول يوم انتهى.

قال: قوله: (سراية الحدث) أقول: في عبارة السراية إشارة لما تقرر في موضعه من أن المتخفف إذا أحدث يحل الحدث في عضو من أعضائه، وحكمه إذا حل في عضو أن يسري إلى سائرهم؛ لأنه لا يتجزأ إلا أن الخف الملبوس على الطهارة الكاملة يمنع إلى العضوين المخصوصين، ومن فسر السراية بمطلق الوصول فقد ضيع ما بيناه من ثوابته الدقيقة الأنيفة انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله ومن فسر السراية بمطلق الوصول أه (إلى آخره) منظور فيه لأن صاحب العناية لم يفسر السراية بمطلق الوصول بل فسر بالوصول إلى القدم فلا يضيع شيء مما ذكره العلامة بل دلالة تفسير صاحب العناية على ما ذكره العلامة أظهر وأكثر.

قال: قوله: (خطوطاً) أقول: أطلق عليه الخطوط بطريق الاستعارة وفائدته الإغناء عن ذكر تفريج الأصابع، فإن المشابهة بين المستعار منه والمستعار له إنما يتحقق عند ذلك، فمن وهم أنه بمعنى مخططاً فقد وهم، ثم إنه بيان السنّة لا شرط الجواز وفيه رد لقول عطا أنه يثلث اعتباراً بالغسل وجه الردّان بقاء الخطوط إذا مسح مرة انتهى.

أقول: فيه بحث:

أما أولاً فلأن ما ذكره رداً على صاحب العناية من قوله ومن وهم فقد وهم آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن قوله خطوطاً إذا لم يكن بمعنى مخطوطاً لا يمكن أن يكون انتصابه على الحالية، بل يتعين ح (حينئذ) أن يكون مفعولاً مطلقاً بإضمار فعله، فيكون التقدير والمسح على ظاهرهما بأن يخط خطوطاً، والعجب أن العلامة زيف في أمثال ذلك كونها مفعولاً مطلقاً، واختار الانتصاب على الحالية في أول الكتاب في شرح قول المص (المصنف) خلافاً للشافعي، حيث قال قوله خلافاً أقول انتصابه على الحالية، ولا وجه لانتصابه على المفعول المطلق بإضمار فعله، أي قولنا هذا يخالف خلافاً للشافعي لما فيه من الارتكاب إلى تقدير كثير وتنزيل المذكور في معنى يخالف تعسف ظاهر انتهى.

وأنت خبير بأن ما ذكره من ورود المحذور على تقدير كون لفظ الخلاف مفعولاً مطلقاً لو كان صحيحاً لورد هذا المحذور بعينه على تقدير كون لفظ الخطوط مفعولاً مطلقاً لعدم الفرق بينهما في توجه هذا المحذور، بل يكون وروده هنا أظهر فتدبر .

وأما ثانياً فلأن قوله وفيه رد لقول عطاء آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأننا سلمنا أن المسنون في مسح الخفين أن يوجد صورة الخطوط، وأما كون المسنون بقاء هذه الخطوط الحاصلة من المسح الأول بعينه فغير مسلم، إذ لا دلالة فيما ذكره على البقاء أصلاً كما لا يخفى.

قال: قوله: (الحديث المغيرة) أقول: تعليل لمجموع الأمور الأربعة، والمراد من اليد في قوله وضع يديه الأصابع بقريئة قوله ومدهما من الأصابع فإن الممدود منهما الأصابع لا الكف، ويعضد ذلك قوله خطوطاً بالأصابع فلا إشارة في قوله وضع يديه إلى أنه لو وضع الكف مع الأصابع كان أحسن انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولاً فلأن ما ذكره إنما يتمشى لو كان لفظه من لبيان الممدود فهو غير مسلم؛ لأن لفظ الممدود غير مذكور في الكلام، فأخذ الممدود من لفظ مد وإخراج لفظ اليد من المعنى الحقيقي تعسف آخر بعد التعسف، بل الظاهر المتبادر من ظاهر متن الحديث الشريف أن تكون لفظة (من) ابتدائية، والمراد من لفظ الأصابع الواقع في متن الحديث ليس إلا أصابع الرجل فيكون المعنى ح (حينئذ) فمدهما من أصابع الرجل يعني يكون ابتداء مد اليدين من أصابع الرجل فح (فحينئذ) لا حاجة إلى إخراج لفظ اليد من المعنى الحقيقي والارتكاب إلى المجاز لأجل الاعتراض، ثم إن قوله ويعضد ذلك قوله خطوطاً بالأصابع منظور فيه أيضاً لأن إبقاء اليد على حقيقته لا ينافي حصول صورة الخطوط إذ مد اليد عادة يستلزم مد الأصابع ومد الأصابع يستلزم حصول صورة الخطوط عادة.

وأما ثانياً فلأن ما ذكره رداً على صاحب العناية من قوله فلا إشارة في قوله وضع يديه آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأن متن الحديث صريح في الدلالة على ما ذكره

صاحب العناية من كون وضع الكف مع الأصابع أحسن لأن المتبادر من وضع اليدين ليس إلا وضع مجموع اليدين لا بعضه، ووضع مجموع اليدين يستلزم وضع الكف والأصابع معا لأن اليد عبارة عن مجموع الكف والأصابع، وما ذكره العلامة إنما يصح لو صح كون اليد مجازا عن الأصابع فقد عرفت فسادها.

قال: قوله: (معدول به عن القياس) أقول: لأن المسح لا يطهر شيئا ولا يزيله جعل قائماً مقام الغسل للتخفيف رخصة وما أشار إليه علي رضي الله عنه حيث قال: (لو كان الدين رأياً لرأيت المسح بباطن الخفين أولى من المسح بظاهرهما لكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهرهما ولا يمسح باطنهما) عدول عن القياس في محله، وذلك غير ما ذكره المصنف (المصنف) بقرينة قوله جميع ما ورد به، فإنه لو أراد أنه معدول به عن القياس في محله لكان يكفيه أن يقول فيراعي كما ورد، ومن قال: إذ القياس أن لا يقوم المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها كما أشار إليه علي رضي الله عنه، فقد خلط بين العدولين ولم يفرق بينهما انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولاً فلأن قوله: والمسح لا يطهر شيئا مخالف لما أسلفه في صدر الكتاب حيث قال فيه ويحصل التطهير بالمسح في الجملة فتذكر، ومخالف أيضاً لما سيجيء في بحث تطهير الأنجاس حيث قال: أن الخف يطهر حقيقةً بمسح النجاسة عنه.

وأما ثانياً فلأن قوله بقرينة قوله جميع ما ورد به آه (إلى آخره) منظور فيه، لأننا لا نسلم دلالة ما ذكره على مراده، إذ يجوز أن يكون ذكر لفظ الجميع تنبيهاً على تعدد الأحكام المتعلقة بمحل المسح مثل كون الخف من الجلود أو من الجورب الثخين، ومثل كونه سالماً عن الخرق الكبير وساتراً للكعب وغير ذلك.

قال: قوله: (جميع ماورد به الشرع) أقول: على الوجه الذي ورد به الشرع من الوجوب والاستحباب فلا يتجه أن يقال من جملة ما ورد به الشرع البداية من الأصابع على وجه الاستحباب، وذلك أنه قد دل ما روى عليه السلام مسح على خفيه من غير ذكر مد من الأصابع إلى الساق، على أن البداية من الأصابع لم يكن حتماً وجه الدلالة أنه لو كان واجبا لفعله عليه السلام، ولو فعله لنقله الراوي انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولاً فلأن قوله وجه الدلالة أنه لو كان واجبا لفعله آه (إلى آخره) منظور فيه؛ لأنه يجوز ترك الواجب لإقامة واجب آخر أقوى منه أو غير ذلك كما بين في موضعه.

وأما ثانياً فلأن قوله ولو فعله لنقله الراوي منظور فيه؛ لجواز نسيانه، أو يكون الراوي مشغولاً بشيء آخر في زمان المد ولا يرى مد النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: قوله: (ثلاث أصابع من أصابع اليد) أقول: لا إشارة في قول المغيرة خطوطاً بالأصابع إلى التقدير بالثلاثة، لأن إطلاق الجمع على ما فوق الواحد شائع، فلذلك لم

يتمسك به ألمص (المصنف) بل تمسك بالاعتبار لآلة المسح، وقال الكرخي في مختصره: أصابع الرجل لأن المسح يقع عليه فهو بالاعتبار أولى انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولا فلأن قوله لأن إطلاق الجمع على ما فوق الواحد شائع منظور فيه، لأن ذلك الإطلاق مع كونه مجازا قول ضعيف كما بين في موضعه، فعلى ما ذكره العلامة يلزم الارتكاب إلى المجاز في مقامين:

أحدهما في لفظ الخطوط، والآخر في لفظ الأصابع، فلا يصار إلى مثل ذلك التكلف إلا بالضرورة والقرينة، ولا ضرورة ولا قرينة ههنا، على أن المقام مقام الاحتياط والاحتياط في الأخذ بأكثر الأصابع مع أن إجماع أئمتنا منعقد على التقدير بالثلاثة، وإنما النزاع في التقدير بأصابع اليد أو بأصابع الرجل فح (فحينئذ) ينقطع عرق الاحتمال الذي ذكره العلامة من إطلاق الجمع على ما فوق الواحد.

وأما ثانيا فلأنه لو سلمنا صحة إطلاق الجمع على ما فوق الواحد في بعض المواضع فلا نسلم صحته ههنا؛ لأنه لو صح ما ذكره لزم التدافع بين كلامي العلامة ببيانه أن العلامة جعل لفظ اليد في الحديث الشريف مجازا عن الأصابع فح (فحينئذ) لا يمكن إطلاق اليد مجازا إلا على أكثر الأصابع بعلاقة إعطاء حكم الكل للأكثر، وأكثر الأصابع لا يكون أقل من الثلث فأقل المرتبة إرادة الثلث حتى يصح إطلاق اليد على الأصابع بطريق المجاز فح (فحينئذ) يكون تجويز إطلاق الجمع ههنا على

ما فوق الواحد، أعني الاثنين مناقضا لجعل اليد مجازا عن الأصابع لما عرفت أنه لا يمكن ملاحظة صحة ذلك المجاز في إرادة الاثنين، فشرط صحته ليس إلا إرادة الثلث من الأصابع أو أكثر.

وأما ثالثا فلأن قوله فلذلك لم يتمسك به ألمص (المصنف) بل تمسك بالاعتبار والقياس على آلة المسح مما لا يخفى فساده على أحد؛ لأن المسح مطلقا معدول عن القياس كما اعترف به العلامة، فكيف يصح أن يقاس بعض أحكام مسح الخف على بعض أحكام مسح الرأس؟ فإن ألمص (المصنف) لم يستدل على فرضية التقدير بالاعتبار لآلة المسح وإنما استدل على أصحية ذلك القول وعلى ترجيحه عن قول الكرخي من اعتبار أصابع الرجل وأنت خبير بأن الاعتبار المذكور وإن لم يوجب الفرضية إلا أنه يوجب ترجيح ذلك القول عن قول الكرخي بلا اشتباه، ثم إن قوله فلذلك لم يتمسك به ألمص (المصنف) منظور فيه أيضا لأنه لم لا يجوز أن يذكر ألمص (المصنف) هذا الحديث دليلا على المسألة المذكورة فغاية ما في الباب أنه قدم دليل المدعي لأمر ما كما فعله في أول الكتاب حيث قدم ذكر الآية الكريمة الدالة على فرضية الوضوء ثم ذكر المدعي.

قال: قوله: (من أصابع الرجل أصغرها هو الصحيح) أقول: وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن المعتبر ثلاث أصابع من أصابع اليد لأنها آلة المسح قال شمس الأئمة الحلواني المعتبر في الخرق أكبر الأصابع إن كان الخرق عند أكبرها

وأصغرها إن كان عند أصغرها فقله هو الصحيح قيد للمواضع الثلاثة ردا للأقوال المذكورة انتهى.

وقال في نسخة أخرى ردا على الإتقاني وصاحب العناية ومن وهم أنه قيد للثاني فقط أو قيد للأخيرين خاصة فقد وهم انتهى.

أقول: فيه بحث لأن الإتقاني لم يجعل ذلك قيда للثاني، بل جعل قيда للأول ولم يذكر لفظ فقط حتى يفهم منه الاختصاص بالأول، وإنما زاد العلامة هذا القيد من عند نفسه فنص عبارة الإتقاني قوله هو الصحيح أي التقدير بثلاث أصابع الرجل هو الصحيح وهذا احتراز عما ذكر في المبسوط من رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه قال: ثلاث أصابع اليد انتهى.

وأنت خبير بأن الإتقاني لم يجعل ذلك قيда للثاني فقط كما نقله العلامة وليس في كلامه ما يدل على حصر الاحتراز سوى التخصيص بالذكر، واعتبار مفهوم التخصيص ليس بمطرد فإنه يعتبر تارة وقد لا يعتبر أخرى، ثم ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله: ومن وهم أنه قيد للأخيرين خاصة فقد وهم منظور فيه أيضا؛ لأن الاختصاص بالأخيرين لا يفهم من كلام صاحب العناية أصلا، بل يفهم من كلامه أن يكون ذلك قيда للمواضع الثلاثة ونص عبارته وقوله هو الصحيح احتراز عن شيئين عن رواية الحسن وعن ما قاله شمس الأئمة الحلواني انتهى .

وأنت خبير بأن ما ذكره صاحب العناية هو ما ذكره العلامة بعينه فيكون كلام العلامة مبنيًا على عدم التأمل في كلام الشيخين الشارحين.

قال: قوله: (ولا معتبر بدخول الأنامل) أقول: قد فهم مما تقدم من قوله تبين منه مقدار ثلاث أصابع عدم الاعتبار لظهور رؤوس أصابع الرجل ومن لم يتنبه لذلك قال لم يذكر إذا كان يبدو قدر ثلاث أنامل من أصابع الرجل، وكان ذلك المفهوم على وفق ما اختاره شمس الأئمة الحلواني وهو الأصح، واختار شمس الأئمة السرخسي خلاف ذلك انتهى.

أقول: فيه بحث؛ لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله ومن لم يتنبه لذلك آه (إلى آخره) منظور فيه لأن مراد صاحب العناية أن ألمص (المصنف) لم يذكر صريحا ولم يفصل فيه الاختلاف الواقع بين المشايخ فح (فحينئذ) كيف يرد عليه ما أورده العلامة؟ والحاصل أن ما ذكره العلامة إنما يرد عليه لو قال لم يفهم هذه المسألة من كلام ألمص (المصنف) أصلا فترجيح قوله لم يذكر ألمص (المصنف) على قوله لم يفهم من كلام ألمص (المصنف) قرينة دالة على كون مراده ما ذكرنا على أن المتبادر من نفي الذكر ليس إلا نفيه صريحا.

قال: قوله: (في كلّ خفّ على حدة) أقول: تحقيقه إلى قوله هكذا ينبغي أن يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت إلى ما في الشروح من خرافات الأوهام انتهى.

أقول: هذا التحقيق مذكور بالتمام في أكثر الشروح سيما في شرح العصام.

قال: قوله: (لأن الخرق في أحدهما لا يمنع قطع السفر) أقول: تحقيقه أنّ الخرق الكبير لما كان مانعا للمشي المعتاد أشبه الخف اللفافة انتهى.

أقول: فيه بحث لأننا لا نسلم كون اللفافة مانعة للمشي المعتاد، نعم إنّها تمنع السفر المعتاد وبينهما بون بعيد.

قال: قوله: (بخلاف الحدث لأنه يتكرر) أقول: في اليوم مرّات فتخرج في النزاع وههنا وجه آخر ذكره شمس الأئمة السرخسي وهو أن الجنباة ألزمته غسل كل البدن، ومع الخف لا يتأتى غسل كل البدن، ولم يلتفت إليه ألمص (المصنف) لضعفه لأنه منقوض بالحدث الأصغر؛ لأنه أيضا ألزم غسل ما لا يتأتى غسله مع الخف، والجواب بإمكان الجمع بين مسح الخف وغسل سائر الأعضاء ولا يشفي لأن ذلك الإمكان مشترك بينه وبين محل الكلام كما لا يخفى على ذوي الأفهام، فالصواب أن يقال: فرق بين الحدث الأكبر والأصغر فإن الحدث في الجنباة يسري القدم لأن كون الخف مانعا عرف في الحدث الأصغر على خلاف قياس بالنّص، فلا يتعدى تعديته فلا ينوب المسح عنه لأن المسح إنما يعمل عمل الغسل عند كون الخف مانعا عن حلول الحدث إلى الرجل، وههنا سرت الجنباة إلى جميع البدن فلا يعمل عمله انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولاً فلأن ما ذكره رداً على الإمام السرخسي إنما يتجه إذا كان مراده إقامة الدليل العقلي فلم لا يجوز أن يكون محصل ما ذكره استدلالاً بحديث صفوان رضي الله عنه بأن يقال أن غسل كل البدن فرض في الجنابة لأن حديث صفوان يدل عليه فمع الخف لا يتأتى بخلاف الحدث الأصغر؛ لأنه لا يوجب غسل الرجل إذا كان المتوضئ متخففاً، بل يوجب غسل سائر أعضاء الوضوء لأن حديث صفوان رضي الله عنه يدل عليه حيث قال: (ولكن عن بول أو غائط أو نوم) فح (فحينئذ) يمكن الجمع بين المسح وبين غسل سائر أعضاء الوضوء فبهذا التقرير يندفع النقص الذي ذكره العلامة بالحدث الأصغر لكون الفرق ثابتاً بين الحدث الأكبر والأصغر بموجب الحديث الشريف المذكور.

وأما ثانياً فلأنه يجوز أن يوجد الفرق بين الحدث الأكبر والأصغر بوجه آخر بأن يقال: أن مراد السرخسي من قوله: الجنابة ألزمته غسل كل البدن ومع الخف لا يتأتى ليس نفي إلا مكان حقيقة أو شرعاً كيف فإنه يمكن غسل الرجل مع الخف إذا تكلف الغاسل ويكون قائماً مقام الغسل شرعاً كما ذكره العلامة، هذه المسألة في أول باب المسح على الخف نقلاً عن الزيلعي، بل مراده عدم إمكان غسل جميع البدن بدون ارتكاب أمر منهى؛ لأن الغسل مع الخف يوجب تضييع المال بإفساد الخف بلا فائدة وهو حرام كما صرح به العصام في شرحه على الهداية في هذا المقام، ولا يرد عليه النقص بالحدث الأصغر لأنه لا يجب غسل رجل المتخفف حتى يلزم منه إفساد الخف، ولو تنزلنا وسلمنا إيجاب غسل رجل المتخفف ولكن لا نسلم التساوي وعدم

الفرق بين الإفسادين، فإن الإفساد في الحدث الأكبر أكثر وأوفر بخلاف الحدث الأصغر، لأن إفساد الخف فيه إنما يحصل من غسل الرجل مع الخف فقط، وأما في الحدث الأكبر فيحصل إفساد الخف من غسل الرجل مع الخف، ويحصل إفساده أيضا من غسل سائر الأعضاء مع الخف، إذ لا يمكن صيانة الخف عن وصول الماء الذي غسل به سائر البدن عادة، فح (فحينئذ) يجوز أن يعتبر الضرر الفاحش الجليل، ويكون من قبيل الحرام، ولا يعتبر الضرر الجزئي القليل، ويجعل في حكم الإعدام.

قال: قوله: (لأنه بعض الوضوء) أقول: وناقض الوضوء ناقض بعضه بحكم الشرع، فإن من شرع الوضوء وأحدث بعد غسل وجهه فعليه أن يعيد غسل الوجه لا بحكم العقل كما توهم من قال لو لم ينقض بعض الوضوء بناقض الوضوء يلزم أن لا يكون ناقض الوضوء ناقضا له بل ناقضا لبعضه هذا خلف ولم يدر أن ناقض البعض ناقض الكل حقيقة فلا يلزم خلاف المفروض انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله كما توهم من قال آه (إلى آخره) منظور فيه لأن كون الحدث ناقضا للوضوء في كلام صاحب العناية مطلق من غير تقييد بالشرعي أو العقلي فح (فحينئذ) يصح حمل كلامه على الناقض الشرعي بأن يقال بأن الحدث ينقض الوضوء شرعا بمعنى أنه يبطله، فكل ما هو مبطل للشيء شرعا يكون مبطلا لجميع أجزائه بحيث لا يبقى منه الكل ولا البعض

شرعا، كما لا يخفى على من تتبع المبطل الشرعي فالمسح بعض من الوضوء فيجب أن يبطل بمبطل الوضوء وهو الحدث، وألا يلزم أن لا يكون الحدث مبطل الوضوء شرعا على الوجه الذي اعتبره الشرع، وهو أن يكون مبطلا لجميع أجزائه فيلزم الخلف بلا اشتباه، وهذا الذي ذكرنا كلام لا يحوم حوله ما ذكره العلامة ويشهد على صحة ما ذكرنا كلام العصام في شرح هذا المقام، حيث قال قوله لأنه بعض الوضوء قيل كونه بعض الوضوء لا يستلزم أن يكون ناقض الوضوء ناقضا له إذا رفع الكل لا يستلزم أن يكون رافعا لكل جزء بل يكفي كونه رافعا لجزء ما، فنقول المراد بناقض الوضوء ما يبطله بالكلية ويرفعه بجميع أجزائه كالحدث الذي لا يبقى معه شيء من أجزاء الوضوء إجماعا حتى إذا أريد استثنائه وجب الإتيان لكل جزء منه، فالمسح إذا كان بعض الوضوء يكون ناقض الوضوء بهذا المعنى ناقضا له ضرورة كما يكون ناقضا لغسل الرجل انتهى.

قال: قوله: (وإذا مضت المدة نزع خفيه) أقول: وليس ههنا بيان كون المضي ناقضا كما أنه ليس في الكلام السابق بيان ماذا يفصل المكلف ح (حينئذ) فوهم التكرار ههنا من سوء الفهم، اعلم أن عدم جواز المسح بعد نزع الخف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء شرطه فإن شرط المسح على الخف أن يكون ملبوسا على طهارة وإذا نزع ثم لبس قبل غسل الرجل لا يوجد ذلك الشرط لما عرفت أنه إذا نزع الخف يسري الحدث إلى القدم فيكون ملبوسا على غير طهارة وعدم جوازه بعد مضي المدة من قبيل انتهاء الحكم بانتفاء وقته على ما دل عليه قوله عليه السلام (يمسح

المقيم يوما وليلة) الحديث فهما ليسا ناقضين في الحقيقة لكن يترتب عليها ما يترتب على الناقض فأطلق عليهما اسم الناقض توسعا واعتبارا لما هو المقصود انتهى.

أقول: فيه بحث؛

أما أولا فلأن ما ذكره ردا على الزيلعي من قوله فوهم التكرار من سوء الفهم منظور فيه؛ لأن إنكار انفهام التكرار في هذا المقام من قبيل المكابرة لأن المص (المصنف) عدّ أولا مضي المدة من نواقض المسح فيعلم منه بالضرورة وجوب غسل الرجل ثم لما قال بعده إذا مضت المدة نزع خفيه وغسل رجليه ورد على ظاهره أن وجوب غسل الرجل يعلم مما تقدم فيكون ذكره ههنا تكرارا أجاب عنه الشراح تارة بأن يقال هذا من قبيل التصريح بما علم التزاما وتارة بأن يقال أن ما ذكره ههنا توطئة لقوله وليس عليه إعادة بقية الموضوع فعلم مما ذكرنا أن انفهام التكرار من ظاهره ليس إلا من استقامة الطبع.

وأما ثانيا فلأن ما ذكره ردا على الشراح من قوله وعدم جوازه بعد مضي المدة من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء وقته على ما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم (يمسح المقيم يوما وليلة) الحديث، فهما ليسا بناقضين في الحقيقة، وما ذكره في هامش كتابه من قوله ومن وهم أن ههنا ناقضا وهو الحديث السابق فقد وهم انتهى. منظور فيه؛ لأن الحديث لا يدل بوجه من الوجوه على عدم كون الحدث السابق ناقضا فلما لا يجوز أن يكون الحديث السابق سببا لنقض المسح ويكون مضي المدة من قبيل

ارتفاع الموانع فح (فحينئذ) يتوقف عمل الحديث السابق على مضي المدة واسناد الحكم إلى ما يتوقف عليه ذلك الحكم مشهور شائع، ولذلك العلاقة عدّ المشايخ قاطبة مضي المدة من نواقض المسح، وأمّا على ما ذكره العلامة لا يفهم لإطلاق الناقض صاحب بحر على مضي المدة وجه معقول كما ترى ويفصح عما ذكرنا كلام الرواية قال فيه: ومضي المدة غير ناقض وإنما الناقض الحدث السابق، ولكن الحدث إنما يظهر عمله عند وجود مضي المدة فأضيف النقص إليها انتهى.

والعجب أن العلامة لما استشعر عدم صحة ما ذكره اعترف بما ذكرنا في القول الذي ذكره بعد هذا القول، فقال: ووجوب غسل القدمين عند مضي المدة إنما هو بحكم سراية الحدث السابق بزوال المانع انتهى. وأنت خبير بأن كلامه اللاحق مناقض لهذا الكلام في هذا المقام.

قال: قوله: (وليس عليه إعادة بقية الموضوع) أقول: وبه أخذ الشافعي في قوله الجديد وهو الأصح وقال في هامش كتابه ردا على صاحب العناية: ومن وهم أنه انتهى. احتراز عن قول الشافعي فقد وهم

أقول: فيه بحث لأن الاحتراز عن القول القديم للشافعي يكفي في صحة كلام صاحب العناية، لأن القول القديم قول الشافعي كالقول الجديد، وأغرب من ذلك أن العلامة في هامش نسخة أخرى قال: فما ذكر رد لقوله القديم لا احتراز عن قوله انتهى. وأنت خبير بأن الفرق بين الاحتراز والرد مما لا يسمع من أحد.

قال: قوله: (إلى الساق) أقول: أي ساق الخف وإطلاق الساق عليه تشبيها

فالضميران في قوله لأنه لا معتبر به راجعان إليه بلا تأويل انتهى.

أقول فيه بحث لأن ما ذكره العلامة هو عين التأويل، إذ لو لم يكن لفظ الساق مجازا عن طرف الخف الذي هو المذكر لما جاز إرجاع ضمير المذكر إليه، فمدار صحة ذلك الإرجاع على ما ذكره العلامة ليس إلا التأويل لكونه مجازا عن المذكر المذكور، فقوله بلا تأويل دعوى بلا دليل لا يصح عليه التعويل.

قال: قوله: (بأكثر القدم هو الصحيح) أقول: قول ألمص (المصنف) هو الصحيح

ردّ لا اعتبار مكنة المشي لأن في تعيين حدّه نوع عسر لا ردّ لغير ما روي عن أبي يوسف من الأقوال المنقولة آنفا، إذ لا وجه له، فإن أكثر المشايخ على قول محمد رحمه الله منظور فيه؛ لأن الأقوال المذكورة كلها ضعيفة سوى ما ذكر في الكتاب، ولذلك اختار ألمص (المصنف) وحكم بصحته وأشار به إلى رد سائر الأقوال، فإن أردت تفصيل ضعف الأقوال المذكورة فعليك بمطالعة شرح العصام في هذا المقام، وأما ما ذكره العلامة في تعليل مدّعه من قوله: فإن أكثر المشايخ على قول محمد رحمه الله منظور فيه. من جهة أخرى لأنه لا يوافق مذهبنا فإن الترجيح عندنا بقوة الدليل لا بكثرة القائلين ولا بكثرة الدلائل كما لا يخفى على المتتبع.

قال: قوله: (ومن ابتداء المسح وهو مقيم) أقول: هذا على الصورتين المذكورتين

في أوليهما خلاف الشافعي ومن وهم أن لها صورة ثالثة وفاقية وهي ما إذا سافر

قبل أن ينتقض الطهارة التي ليس عليها الخفين وانتقضت الطهارة وهو مسافر فقد وهم حيث ما فهم أن قيد ابتداء المسح لا يتحملها فتأمل انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله ومن وهم فقد وهم حيث ما فهم أن قيد ابتداء المسح لا يتحملها فتأمل منظور فيه؛ لأن الكلام من صاحب العناية يدل على استقامة فهمه لأن قيد ابتداء المسح يدل على ما ذكره صاحب العناية من الصورة الثالثة الوفاقية دلالة قوية يعني بحسب الأولوية ففهم عدم الدلالة وعدم التحمل من الأمور الغريبة ويفصح عما ذكرنا كلام العصام في شرح هذا المقام حيث قال قوله: ومن ابتداء المسح آه (إلى آخره) أقول: يتصور من اعتراض السفر على الإقامة في باب المسح وجوه لأنه إما أن يكون قبل الحدث والمسح أو بعدهما أو بينهما أي بعد الحدث وقبل المسح فعلى الأول تكمل مدة السفر وفاقا، وعلى الثاني إن كان السفر بعد استيفاء مدة الإقامة يقتصر عليها وفاقا وإن كان قبل ذلك تكمل مدة السفر عندنا ومدة الإقامة عند الشافعي رحمه الله، وعلى الثالث إن كان السفر بعد مضي مدة الإقامة لا يمسح وفاقا وإن كان قبله يمسح مدة وقد ذكر في الكتاب حكم اعتراض السفر عند الجمهور ومدة الإقامة عند المزني، السفر على الإقامة بعد المسح قبل استيفاء مدتها قصدا وبعد استيفاء مدتها استطرادا أوترك حكم سائر الاحتمالات لدلالة المذكور على المتروك سيما جواز اتمام مدة السفر على الوجه الأول وأحد شقي الوجه الثالث، لأنه إذا جاز مع استمرار الإقامة إلى ما بعد المسح فمع انقطاعها قبله أولى انتهى.

قال: قوله: (ومن لبس الجرموق فوق الخف) أقول: الجرموق معرب عرموك وهو ما يلبس فوق الخف نص عليه في الصحاح الجوهري والمطرزّي وقصر ساقه من الخف غير معتبر فيه انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله وقصر ساقه غير معتبر فيه لأن المثبت مقدم على النافي فما ذكره العلامة شاهد لمرامه نقلا عن الجوهري والإمام المطرزي لا يدل على عدم اعتبار قصر الساق بل هما ساكتان عن الاعتبار وعدم الاعتبار على أن ساق الجرموق مصرح في بعض كتب اللغة، قال في لسان العرب: الجرموق خف صغير يلبس فوق الخف انتهى. وأنت خبير بأن قيد الصغر كالنص القاطع على كون قصر الساق معتبرا في الجرموق لأن الصغر في الخف الذي يلبس فوق الخف لا يمكن تصويره إلا بصغر ساقه.

قال: قوله: (فإنه يقول: البديل لا يكون له بدل) أقول: أن الخف بدل عن الرجل فلو جوزنا المسح على الجرموق يصير بدلا عن الخف والبديل لا يكون له بدل ومن وهم أنه يعنى بالرأي فقد وهم ولنا ما روي في المبسوط عن عمر رضي الله عنه (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين) انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية من قوله ومن وهم آه (إلى آخره) منظور فيه لأنه إن أراد من قوله البديل لا يكون له بدل بمجرد الرأي فهو مسلم إلا أنه يكون هذا ما ذكره صاحب العناية بعينه فلا وجه لرده وإن أراد أن البديل

لا يكون له بدل وإن دل على جوازه دليل من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وإن أراد غير فهو غير مسلم بل لا يليق صدور مثل هذا الكلام عن أمثال ذلك الهمام ما ذكر فلا بدّ أن يبين حتى تتكلم بعده.

قال: قوله: (استعمالا) أقول: لأنه يدور أين ما دار الخف انتهى.

أقول: فيه بحث لأن تحقق الدوران بين الشيئين لا يدل على التبعية أصلا، إذ يجوز أن لا يكون بينهما علاقة التبعية والمتبوعة، ويكون عدم انفكاك أحدهما عن الآخر بسبب كونهما لازميين معا لشيء آخر فح (فحينئذ) إذا وجد ذلك الشيء وجب تحقق اللازمين معا سواء كانت علاقة التبعية متحققة بينهما أولا ، على أنه يجوز تحقق الدوران بين الشيئين بأن يكون كل واحد منهما تابعا للآخر من الجهتين فح (فحينئذ) يكون تخصيص الحكم بالتبعية لأحدهما تخصيصا بلا مخصّص.

قال: قوله: (وغرضا) أقول: وهو الاستدفاء ودفع الأذى عن الرجل ومعنى تبعيته له في هذا الغرض أنه لا يحصله بدونه، ومن قال لأنه وقاية للخف كما أن الخف وقاية للرجل فقد أخطأ حيث لم يفرق بين تبعيته للخف مطلقا وتبعيته له فما هو الغرض منه، فإن ما ذكر يكون وجها للأول دون الثاني فتأمل انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره من قوله ومعنى تبعيته له في هذا الغرض أنه لا يحصل بدونه آه (إلى آخره) منظور فيه لأنه إن أراد أن الاستدفاء ودفع الأذى من الرجل لا يحصل أصلا بلبس الجرموق فقط بدون لبس الخف فهو مم، لأن الاستدفاء

ودفع الأذى من الرجل يحصل في الجملة بلبس الجرموق فقط بدون الخف معه، وإن أراد أن الاستدفاء الكامل ودفع الأذى لا يحصل بمجرد لبس الجرموق فقط، بل لا بد من لبس الخف وانضمام الجرموق إليه حتى يحصل دفع الأذى الكامل، فهو مسلّم إلا أن الأمر في عكس ذلك كذلك، والحاصل أن الاستدفاء الكامل كما لا يحصل بمجرد لبس الجرموق فقط لا يحصل أيضا بمجرد لبس الخف فقط بلا فرق، فلا يكون ما ذكره العلامة دليلا على تبعية الجرموق للخف في الغرض فح (فحينئذ) يحتاج في الاستدلال على المطلوب إلى ما ذكره صاحب العناية حتى يتم الاستدلال على تبعية الجرموق للخف في الغرض، فيكون ما ذكره العلامة ردا على صاحب العناية من قوله فقد أخطأ من قبيل الأمر العجيب لكونه تخطئة المصيب.

قال: قوله: (وهو محمل الحديث) أقول: جواب عن تمسكهما بما روي عنه عليه السلام قيل وهو محمل أبي موسى على أن أبا داود طعن فيه وقال ليس بالمتصل ولا بالقوي ومنشؤه الغفول عن تعدد طرق الحديث، وقد نبهت على ذلك آنفا انتهى.

أقول: فيه بحث لأن ما ذكره ردا على صاحب العناية وصاحب الغاية من قوله ومنشؤه الغفول عن تعدد طرق الحديث وقد نبهت على ذلك آنفا منظور فيه؛ لأن ما ذكره العلامة إنما يرد على صاحب العناية لو كان قوله على أن أبا داود طعن فيه (المصنف) فهو ممنوع فلم لا يجوز أن يكون مراده جواب آخر مثل جواب ألمص تأييد جواب ألمص (المصنف) بأن يقال: إن الحديث الذي هو سند الإمامين وأن

فرض صحته وقوته يصح توجيهه بما ذكره المص (المصنف) على أن الحديث المذكور ضعيف فح (فحينئذ) يكون توجيه المص (المصنف) أظهر لأنه إذا جاز توجيه الحديث الصحيح الثابت بالأسانيد الجياد فجواز توجيه الحديث الذي طعن في روايته يكون أولى ،ولئن سلمنا أن يكون قوله على أن أبا داود آه (إلى آخره) جوابا آخر مستقلا مثل جواب المص (المصنف) فكلام العلامة مدخول أيضا لأن تعدد طرق الحديث إنما يدفع ضعفه ويفيد القوة إلى حد بحيث يصح الاستدلال به إذا لم يكن الطعن بتكذيب الراوي أو بتكذيب الرواية عن بعض الراوي ولم يكن الطعن بكون الحديث منكرا وضعيفا بل يكون الطعن في الراوي فقط دون الحديث ككون الراوي مستور الحال أو ما أشبه ذلك وههنا ليس كذلك لأن الطعن ههنا في الحديث بكونه منكرا عند المشايخ الموصوفين بالأعلمية سيما كان الطعن فيه بتكذيب بعض الراوي وبتكذيب الرواية عن بعض الراوي فإذا تقرر هذا فنقول وصول ضعف الحديث إلى مرتبة القوة بكثرة الطرق مع أمثال ذلك الطعن الذي ذكرنا ممنوع فلا بد من نقل صريح حتى يرد ما أورده العلامة والعجب أن صاحب بحر الرواية فصلّ ضعف جميع طرق هذا الحديث الشريف في آخر البحث إلا أن العلامة لم ينقل آخر البحث ترويجا لكلامه كما هو دأبه فنصّ عبارة بحر الرواية احتج المجوّز بما (روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على جوربيه) وهذا الحديث روي من حديث المغيرة وأبي موسى وبلال رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث قيس الأزدي عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن ماجه

في صحيحه وحديث أبي موسى أخرجه ابن ماجة في سننه والطبراني في معجمه
عن عيسى بن سنان عن الضحاك بن عبد الرحمن عن أبي موسى وحديث بلال
رواه الطبراني في طريق ابن أبي شيبه حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن الحكم
عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال وأخرجه أيضا عن زيد
بن أبي زياد عن أبي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال ولأبي حنيفة المسح على
الخفين عدول به عن القياس والجواب ليس في معنى الخف إلا إذا كان منعلاً، وهو
محمل الحديث، يعني لو صح الحديث يحمل على الجورب المنعل على أن الحديث
ضعيف، وأما حديث المغيرة فقال النسائي في سننه الكبرى: لا يعلم أحداً تابع القيس
على هذه الرواية والصحيح عن المغيرة (أنه عليه الصلاة والسلام مسح على
الخفين) وقال أبو داود: وكان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لأن
المعروف عن المغيرة مسح الخفين وقال: وروى أبو موسى الأشعري أيضا (عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الجوربين) وليس بمتصل ولا بقوي وذكر
البيهقي حديث المغيرة هذا وقال: إنه حديث منكر ضعفه سفيان الثوري وعبد
الرحمن بن مهدي وأحمد بن يحيى بن معين وعلي بن المدني ومسلم بن الحجاج
والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين قال النووي وهؤلاء أعلم أئمة
الحديث وإن كان الترمذي قال حديث حسن هؤلاء متقدمون عليه بل كل واحد لو
انفرد قدم على الترمذي باتفاق أهل المعرفة وأما حديث أبي موسى فقال أبو داود
وليس بمتصل ولا بقوي وأوضحه البيهقي فقال الضحاك بن عبد الرحمن لم يثبت

سماعه من أبي موسى وعيسى بن سنان ضعيف لا يحتج به وأخرجه العقيل في كتاب الضعفاء وأعله بعيسى بن سنان وضعفه يحيى بن معين وغيره وأما حديث بلال ففيه يزيد بن زياد وابن أبي ليلى مستضعفين انتهى.

وأنت خبير بأنه لا دليل أقوى من تسليم الخصم فإن أصحاب الشافعي رحمهم الله اعترفوا بضعف هذا الحديث وضعف جميع طرقه فكيف يصح الاحتجاج به على مذهبهم فظهر مما ذكرنا أن احتجاج العلامة بهذا الحديث على مذهب الشافعي بسبب تعدد طرقه لا يدل على غفلتهما عن تعدد الطرق إذ يجوز أن يكون عدم الاستدلال لضعف جميع طرق هذا الحديث ولا عتراف الخصم بضعف ذلك الحديث وضعف جميع طرقه وأما عدم ذكر تضعيف سائر طرقه والتخصيص بالذكر بضعف طريق أبي موسى رضي الله عنه لا يدل على الغفلة؛ لأن هذا الطريق أشبه بالنسبة إلى سائر الطرق ولذلك وقع الاكتفاء بذكر تضعيفه بدون التعرض بسائر طرقه.

قال: قوله: (ويجوز المسح على الجبائر) أقول: فالمراد بما ذكر من جواز المسح على الجبيرة مشروعيته في الجملة فلا دلالة في عبارة الجواز على عدم وجوبه أصلاً كما لا دلالة فيها في قوله المسح على الخفين جائز على عدم وجوبه إذا كان بدلاً عن غسل الرجلين انتهى.

أقول: فيه بحث لأن كلام صاحب العناية مبني على كون التخصيص الذكري موجباً لنفي الحكم عما عداه، فأن تخصيص الجواز بالذكر يدل على نفي كونه فرضاً

وواجباً مع أن لفظ الجواز يستعمل بحسب اللغة وبحسب عرف الشرع في مقابلة العرض والواجب، فهذا التقابل يفيد عدم كونه واجباً مع قطع النظر عن التخصيص الذكري على أن صاحب العناية لم يقل بالدلالة بل قال بالإشارة.

وأنت خبير بأن منع تحقق الإشارة المذكورة في التخصيص الذكري من قبيل المكابرة الظاهرة ثم إن قوله كما لا دلالة فيها في قوله المسح على الخفين جائز إلى آخره منظور فيه؛ لأن قيد الجواز ههنا أيضاً يقيد الإشارة إلى عدم كون مسح الخفين فرضاً وواجباً، بل هو بمنزلة التصريح على مقتضى قاعدة التخصيص الذكري والمقابلة فما ذكره العلامة من استعمال لفظ الجواز في المعنى العام إخراج الكلام من الظاهر المتبادر بلا ضرورة، فالجواب في كلام المصنف (المصنف) باق على حقيقته في الموضوعين فغاية ما في الباب يحتاج إلى تقدير المضاف وحذف المضاف في أمثاله ذلك مشهور شائع فتقديره اختيار مسح الخفين جائز لأن المتوضىئ مخير بين عدم نزع الخف والعمل بالرخصة بأن يمسح على الخف وبين نزع الخف والعمل بالعزيمة بأن يغسل الرجل وههنا أعني في مسألة الجبيرة كذلك فإن المتوضىئ مخير بين مسح الجبيرة عملاً بالرخصة وبين غسل موضع الجبيرة فيكون لفظ الجواز في الموضوعين على حقيقته.