

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

ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKİHÇİLİĞİ

Doktora Tezi

AYHAN HIRA

İSTANBUL, 2006

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

ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKIHÇILIĞI

Doktora Tezi

AYHAN HIRA

Danışman
Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ

İSTANBUL, 2006

ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKİHÇİLİĞİ

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI ve ESERLERİ

I. ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI.....	7
A. Şeyh Bedreddin'in Adı ve Nesebi	7
B. Şeyh Bedreddin'in Doğum Yeri ve Doğum Tarihi	12
1. Şeyh Bedreddin'in Doğum Yeri	13
2. Şeyh Bedreddin'in Doğum Tarihi	16
C. Şeyh Bedreddin'in Tahsili ve Hocaları.....	18
1. Şeyh Bedreddin'in Tahsili	18
2. Şeyh Bedreddin'in Hocaları	21
a. Babası (Simavna Kadısı İsrâil b. Abdülazîz)	21
b. Mevlânâ Feyzullâh	22
c. Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi	24
d. Mübârekşâh Mantıkî	24
e. ez-Zeylâî	25
f. Ekmeleddîn el-Bâbertî	26
g. Hüseyin Ahlâtî	28
D. Şeyh Bedreddin'in Ders Arkadaşları.....	28
1. Kadızâde-i Rûmî (Musa Çelebi)	29
2. Seyyid Şerif Cürcânî	29
3. Aydınlı Hacı Paşa (Hızır b. Ali)	30
E. Şeyh Bedreddin'in Hizmetleri	31
1. Memluk Sultanı Melik Zâhir Berkuk'un Oğlu Ferec'in Muallimliği.....	31
2. Çelebi Musa'nın Kazaskerliği	32
F. Şeyh Bedreddin ve Tasavvuf	35
1. Şeyh Bedreddin'in Tasavvuf Anlayışı.....	35
2. Şeyh Bedreddin'in Tarikata Girmesi ve Şeyh Olması	39
3. Şeyh Bedreddin'in Tarikatı ve Tarikat Silsilesi	41

G. Şeyh Bedreddin'in Padişaha İsyan Ettiği İddiaları	44
1. Kaynakların Durumu	44
2. Şeyh Bedreddin'in Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal İle İlişkisi	47
3. Şeyh Bedreddin'in İznik'ten Kaçması	52
4. Şeyh Bedreddin'in Yakalanması	55
5. Şeyh Bedreddin'in Yargılanması ve İdam Edilmesi	58
6. Şeyh Bedreddin'in İdam Tarihi	62
7. Çeşitli Faktörler Bakımından İsyan İddialarının Değerlendirilmesi	65
II. ŞEYH BEDREDDİN'İN ESERLERİ	75
A. Genel Bilgiler	75
B. Şeyh Bedreddin'in Fıkıh Eserleri	76
1. Letâifü'l-işârât.....	76
2. Câmiu'l-fusûleyn	91
3. et-Teshîl.....	103
C. Şeyh Bedreddin'in Diğer Eserleri.....	111
1. Tasavvuf-Felsefe Eserleri	112
a. Vâridât	112
b. Hâşiyetü Fusûsi'l-hikem	113
c. Meserretü'l-kulûb	113
2. Dilbilgisi Eserleri	113
a. Çerağ el-Fütûh	113
b. Unkûdü'l-Cevâhir	113
3. Tefsir Eseri	114
a. Nûru'l-kulûb	114

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKIH KONULARINI İŞLEYİŞ VE TERCİH YÖNTEMİ

I. GENEL BİLGİLER	116
A. Şeyh Bedreddin Zamanında Osmanlı'daki İlmî Durum	116
B. Osmanlı'daki Fıkıh Çalışmalarının Genel Yapısı	121
C. Şeyh Bedreddin'in Osmanlı Fıkıh Çalışmalarındaki Yeri	124
II. ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKIH KONULARINI İŞLEYİŞ YÖNTEMİ	128
A. Konuların Tasnifi	129
B. Konu Başlıklarının Açıklanması	140
C. Hükümlerin Delillendirilmesi	147
1. Şekil Bakımından Deliller	148
a. Nass-Haber Ayrımı Bakımından Deliller	148
b. İktibas Şekli Bakımından Deliller	151

ba. Âyetlerin İktibas	151
bb. Hadislerin İktibas	153
2. Hükümlerin Dayandırıldığı Deliller	157
a. Kur'ân (Kitap)	159
b. Sünnet	165
c. İcmâ	170
d. Kıyâs	174
e. İstihsân	178
f. İstislah (Maslahat)	183
g. Örf	187
h. Sedd-i Zerâyi	190
i. Sahâbî Kavli	193
j. İstishâb	196
III. ŞEYH BEDREDDİN'İN TERCİH YÖNTEMİ	200
A. Tercih Kavramı Hakkında Genel Bilgiler	200
B. Şeyh Bedreddin'in Tercih Yöntemi	200
1. Şeyh Bedreddin'in Tercih Kaynakları	201
a. Ebû Hanîfe ve Talebeleri	201
b. Meşâyih	203
2. Şeyh Bedreddin'in Tercih Sebepleri	205
a. Görüşün Nasslara Uygun Olması	206
b. Görüşün İstidlâl Kaynağına Uygun Olması	207
c. İstihsân	208
d. Zarûret	210
e. Maslahat	211
f. Örf	212
g. Toplumsal Değişim	214
3. Şeyh Bedreddin'in Kullandığı Tercih Lafızları	215
a. Tercih Ettiği Görüşler İçin Kullandığı Lafızlar	215
aa. Fiil-i Mâzî Nefs-i Mütakellim maa'l-Gayr	216
(Birinci çoğul, geçmiş zaman)	
ab. Fiil-i Muzârî Nefs-i Mütakellim maa'l-Gayr	217
(Birinci çoğul, geniş zaman)	
ac. Fetva	219
ad. Zâhir-Ezhar	222
ae. Sahîh-Esah	225
af. Muhtâr	228
ag. Muhtemel Soru-Cevap	229
ah. Evleviyet (Nassın Delâleti)	231
b. Tercih Etmediği Görüşler İçin Kullandığı Lafızlar	233
ba. Nazar	233
bb. İşkâl	234

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHÂD-TAKLİT ANLAYIŞI VE BUNA
YÖNELTİLEN TENKİTLER

I. ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHAD ANLAYIŞI	238
A. İctihâd Kavramı Hakkında Genel Bilgiler	238
B. Şeyh Bedreddin'in İctihâd Anlayışı	240
1. İctihâd ve Müctehid Kavramları	240
2. İctihâdın Şartları	244
3. İctihâdın Bölünmesi	246
4. İctihâdın Hükmü	247
II. ŞEYH BEDREDDİN'İN TAKLİT ANLAYIŞ	248
A. Taklit ve Mukallit Kavramları Hakkında Genel Bilgiler	248
B. Şeyh Bedreddin'in Taklit Anlayışı	248
1. Taklidin Şartları	248
2. Taklidin Hükmü	250
III. ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHÂD VE TAKLİT ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN TENKİTLER	250
A. Süleyman b. Ali el-Karamânî	252
B. Necmeddîn er-Remlî	256
C. Zeyneddîn b. İbrahim b. Nuceym	258
D. Molla	260
SONUÇ	264
KAYNAKÇA	267
EKLER.....	275
DİZİN.....	283

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde fıkıh, uçsuz bucaksız bir okyanus olarak tasavvur edilmiştir. Bazı eserlerin “muhît (okyanus)” veya “bahr (deniz)” şeklinde isimlendirilmesi, bir bakıma fıkıhın ne kadar geniş ve derin bir araştırma sahası olduğunu, ayrıca söz konusu eserlerin bütün bu okyanusu kuşatacak kadar büyük bir birikimi ihtiva etme gayreti içinde olduğunu göstermektedir. Fıkıhla ilgili bu benzetme, fıkıh âliminin (fakih) gıpta edilecek kadar donanımlı olduğunun da bir ifadesidir. Böylesine büyük ölçüdeki mesafeleri aşabilmek her yiğidin harcı değildir. Fakih, zor görünen, ama bir o kadar da heyecan ve mutluluk veren serüvenleri yaşayabilen bahtiyar bir insandır. Çünkü fıkıh, öğrenilen her yeni mesele vasıtasıyla sürekli yeni bir tecrübe yaşanmasını sağlamakta, yaşanacak nice tecrübelerin de habercisi olmaktadır. Kur’ân ve Sünnet arasında çeşitli yöntemlerle tâkâtının son haddine kadar keşifler yapan fakihlerin tecrübeleri, daha sonrakiler için hazineler değerindedir. Nitekim öncekilerin izinden gidenler, bu tecrübelerin birikiminin kılavuzluğunda ilerleyerek, karşılaşılan sorunların çözülmesinde ve hayatın daha yaşanabilir hale getirilmesinde, en az kendilerinden öncekiler kadar büyük emekler sarf etmişlerdir.

Hoca-talebe ilişkisi içinde süregelen bu ilim zincirinin halkalarından birini oluşturan Şeyh Bedreddin de, söz konusu emektarların arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, “isyan” iddiaları etrafında oluşturulan puslu hava, onun gerçek bir âlim olmasından çok, daha başka şekillerde tanınmasına sebep olmuştur. Şeyh Bedreddin, tarihî belirsizliklerin gölgesinde kaldığı gibi, onun fıkıh eserleri de aynı kaderi paylaşmıştır. Şeyh Bedreddin hakkında bu zamana kadar konuşanların ortak temennisi olarak çeşitli ortamlarda dile getirilmekle birlikte, onun fıkıh eserleri üzerinde bu düzeyde yapılan bir çalışmanın varlığı henüz bilinmemektedir. Halbuki ilim zincirinin unutulmuş ve bu sebeple kayıp muamelesi gören halkasını temsil eden Şeyh Bedreddin’i gerçek yerine koyabilmek için, bu tür çalışmalara çok ihtiyaç vardır.

Bu ihtiyacın farkına varmamızı sağlayan Prof. Dr. Sayın Vecdi AKYÜZ’ün işaretiyle yaptığımız ön araştırmalar neticesinde sahip olduğumuz kanaat, “Şeyh

Bedreddin'in Fıkıhçılığı"nı araştırma konusu olarak seçmemizi sağlamıştır. Bu çalışma "giriş", üç "bölüm", "sonuç", "ekler" ve "dizin"den oluşmaktadır.

Girişte, araştırmanın konusunun, amacının, yönteminin, kapsamının belirlenmesi ve kaynakların tanıtılıp değerlendirilmesiyle ilgili bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, Şeyh Bedreddin'in hayatı anlatılmış ve eserleri tanıtılmıştır. İkinci bölümde, Şeyh Bedreddin'in Osmanlı fıkıh çalışmaları bakımından yeri ve önemi, fıkıh konularını işleyiş ve tercih yöntemi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, Şeyh Bedreddin'in ictihâd-taklit anlayışından ve buna yöneltilen tenkitlerden bahsedilmiştir. Sonuç bölümünde, araştırma boyunca elde edilen ve tartışılan bulgular özetlenmiştir. Kaynakça başlığında, dipnotlarda başvuru kaynağı olarak gösterilen eserler, yazar adlarına göre alfabetik sıra içinde verilmiştir. Nihayet, çalışmada esas alınan yazma nüshaların ilk ve son sayfalarının yer aldığı "ekler" ve içeriğin karma bir şekilde gösterildiği "dizin" başlıklarıyla çalışma sona erdirilmiştir.

Bu çalışmanın bütün aşamalarında yakın ilgi gösteren, yazdıklarımı büyük bir sabırla okuyup hatalarımı engin hoşgörüsüyle düzelten sayın hocam ve danışmanım Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ'e, çalışmamla en az bir danışman kadar ilgilenip tecrübelerinden istifade etmemi sağlayan sayın hocam Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN başta olmak üzere bölüm hocalarıma, üzerimde karşılığını ödeyemeyeceğim kadar hakkı bulunan manevî babam sayın İbrahim CÜCÜK hocama ve yetişmemde katkısı bulunan herkese teşekkür ederim.

Ayhan HİRA
19 Mayıs 2006
Hasköy

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.md.	: Adı geçen madde
a.mk.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
a.y.	: Aynı yer
B.	: Baskı
b.	: İbn (oğul)
bk.	: Bakınız
Bk.	: Bakınız
Bl.	: Bölümü
c.	: Cilt
DEFM.	: Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası,
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratur
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan, hazırlayanlar
Hz.	: Hazreti
İA.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız, Karşılaştırmak
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Miladi
md.	: Madde
müs.	: Müstensih
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
OT.	: Osmanlı Tarihi
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallâhu anh
red.	: Redaktör
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallâhu aleyhi ve selem
Suppl.	: Supplementband
sy.	: Sayı
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TD.	: Tarih Dünyası
TH.	: Tarih Hazinesi
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
TT.	: Tarih ve Toplum
TTEM.	: Türk Tarih Encümeni Mecmuası
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
vs.	: Vesâire

GİRİŞ

KAPSAM VE YÖNTEM

Osmanlı'nın mağlubiyeti ile sonuçlanan 1402 tarihindeki Ankara Savaşı'ndan sonra yaşanan fetret devrinin ortaya çıkardığı ekonomik, siyâsî ve sosyal buhrân ortamının kahramanı olarak gösterilen Şeyh Bedreddin kadar Osmanlı tarihinde ilgi çeken pek az kişi vardır. Nitekim Osmanlı dönemi kaynakları, çoğu zaman birbirlerinden aktarma tarzında olsa da, Şeyh Bedreddin hakkında mutlaka söz söylemişlerdir. Bu ilgi, Nazım Hikmet'in (ö. 1963) ilk olarak 1936 yılında yayınlanan *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı* adlı eseriyle, Cumhuriyet döneminde de hız kazanarak bugüne kadar gelmiştir.

Şeyh Bedreddin hakkında bir yargıya varıp değerlendirme yapabilmek için, geniş kapsamlı akademik bir araştırma planına ihtiyaç vardır. Bunun için de, öncelikle onun eserlerinden ve diğer kaynaklardan hareket edilerek, onun çeşitli yönleri ortaya çıkarılmalı ve son tahlilde parçaların birleştirilmesi yoluna gidilmelidir. Böylesine kapsamlı bir planın gerçekleşmesi ise, değişik alanlarda araştırma faaliyetlerini sürdüren ilim adamlarının çalışmalarıyla mümkün olabilir.

Bu araştırma, “fakih” Şeyh Bedreddin hakkında gerçekleştirileceğine inanılan planın bir parçasını ve başlangıcını oluşturmak üzere, *Letâifü'l-işârât*, *Câmiu'l-fusûleyn* ve *et-Teshîl* adlı fıkıh eserlerinden hareketle, Şeyh Bedreddin'in “fıkıhçılık” yönünü konu edinmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu araştırmanın konusu, Şeyh Bedreddin'in fıkıh eserlerinin şekil, yöntem ve muhteva bakımından incelenmesidir. Bu çalışmanın kapsamı, söz konusu yönlerden yapılan tespitlerin temsil edilmesine ilişkin örneklerle sınırlı olacak, ele alınan konu başlığıyla ilgili yeterli sayıda örnek seçilmiş olacağı için diğer örneklerle dipnotlarda atıfta bulunmakla yetinilecektir. Öte yandan, şekil ve yöntemle ilgili açıklamaların elverdiği kadarıyla ayrıntıya girilmekle birlikte, örnek

olarak seçilen fıkıh meselelerinin söz konusu eserler içindeki bağlamı bakımından bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilmesine yer verilmeyecektir. Zira, konu çalışmalarında görüldüğü üzere, fıkıhın belli bir meselesine ilişkin geniş muhteva tahlillerinin yapılması, bu araştırmanın kapsamının aşılması anlamına gelmektedir.

Şeyh Bedreddin'in eserlerindeki şekil ve muhtevayı günümüzün hukuk düşüncesine kazandırmak bakımından en uygun yol “yazılı kaynaklardan yararlanma (dokümantasyon)” yöntemidir. Bu yöntem, üzerinde çalışılan ve matbu olmayan malzemenin tespiti ve tasviri, daha sonra da tahlilini mümkün kılma bakımından, öncelikle müellif nüshalarının kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu nüshaların varlığı tespit edilemediği için, bu çalışmada müellif hattına en yakın istinsah tarihini taşıyan nüshalar kullanılmıştır. Buna göre, Şeyh Bedreddin'in fūrū-ı fıkha dair ilk telifi olan *Letâifü'l-işârât* nüshasının istinsah tarihi 825/1422, bunun şerhi olan *et-Teshîl* nüshasının istinsah tarihi ise 846/1442'dir. Şeyh Bedreddin'in fıkha dair diğer eseri *Câmiu'l-fusûleyn* ise, Mısırda'ki Ezheriyye matbaasında 1300/1882 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Bu arada, kütüphane kayıtlarında yapılan incelemeler, Şeyh Bedreddin'in fıkıh eserleriyle ilgili pek çok istinsah çalışması yapıldığını göstermektedir. Bu durum, bir yandan eserleri hakkında tahkik çalışması yapacak olanlara büyük kolaylıklar sağlarken, diğer yandan, ölümünden sonraki yıllarda da onun eserlerinin muteber sayıldığına bir göstergesi olmaktadır.

Bu çalışmada, Şeyh Bedreddin hakkında söz söyleyenlerin verdikleri bilgilerin ne derecede aynı doğrultuda veya aksi istikamette olduğunun gösterilmesi amacıyla, onun nesebi, doğum yeri ve doğum tarihi, tahsili, hocaları ve ders arkadaşları, hizmetleri, tasavvuf anlayışı, tarikatı ve şeyh olmasıyla ilgili kaynaklardaki bilgiler, birbiriyle karşılaştırılarak verilecektir. Böylece, onun düşünce dünyası hakkında

birbirinden tamamen farklı görüşlerin öne sürüldüğü kaynaklarda, zikredilen hususlarda dahi çoğu kez görüş birliğine varılamadığı görülecektir.

Şeyh Bedreddin hakkında bilgi veren kaynaklar, onun padişaha isyan etmesine dair iddialar bakımından, Osmanlı Dönemi” ve “Cumhuriyet Dönemi” şeklinde iki ayrı döneme ayrılacaktır. Osmanlı dönemi kaynakları, kronoloji ve konuyu ele alış bakımından kendi içinde bölümleneceği gibi, Cumhuriyet dönemi kaynakları da aynı şekilde ele alınarak değerlendirilecektir.

Şeyh Bedreddin’in isyan ettiği iddiaları ve onun kişiliği hakkında bilgi veren birçok Osmanlı kaynağında ve bunları takip ettiği anlaşılan akademik çalışmalarda, genel olarak merkeziyetçi bir bakış açısının hâkim olduğu ve fıkıhçılık yönüne sadece değinildiği görülmektedir. Bilimsel olmayan çalışmalara gelince, bunların bir kısmı, sahip oldukları ideolojiye geçmişte bir temel bulabilmek için sergiledikleri anakronik yaklaşımla, geleneksel yapı içinde sapkın bir Şeyh Bedreddin görüntüsü oluşturmaya çalışarak, konuyu daha karmaşık ve içinden çıkılmaz hale getirirken, ikinci grup ise, birinciye tepki mahiyetinde açıklamalar yapmaktadır.

Bu çalışmada, Şeyh Bedreddin’in yaşadığı ilmî ortam hakkında okuyucunun bir fikir edinebilmesi amacıyla, onun zamanında Osmanlı’daki ilmî durum ve özellikle fıkıh çalışmalarının genel yapısı hakkında kısaca bilgiler verildikten sonra, öncesi ve sonrası bakımından onun Osmanlı’daki fıkıh çalışmaları içindeki yeri gösterilmeye çalışılacaktır. Osmanlı’nın kuruluş dönemine ait diğer fıkıh eserleriyle yapılan mukayeselerin fıkıh usûlü ve fîrû-ı fıkha ilişkin meseleler temelinde ele alınması, söz konusu dönem ve onun bu dönem içindeki yeri hakkında bilgiler vermesi bakımından önemli ise de, araştırmanın hedeflenen çerçeve içinde kalması ve konu bütünlüğünün sağlanması düşüncelerinden hareketle, bu husustaki mukayeseler, dönemin karakteristik özellikleri bakımından ele alınmakla sınırlı olacaktır.

Fıkıh konularının Şeyh Bedreddin tarafından nasıl işlenmiş olduğu, üç yönden ele alınacaktır. Birincisinde, klasik fıkıh eserlerinde kullanılan konu tasniflerinin kısaca açıklanmasından sonra, onun bunlardan hangisini kullandığı tespit edilecektir. İkincisinde, konu başlıklarının tanımlanmasına dair açıklamaları, çeşitli üst ve alt başlıklar örnek verilerek gösterilecektir. Üçüncüsünde, hükümlerin dayandırıldığı delillerin ele alınan meselelere nasıl uygulandığı hakkında açıklamalar yapılacaktır.

Şeyh Bedreddin'in tercih yöntemi de, aynı şekilde üç yönden incelenecektir. Birincisinde, Şeyh Bedreddin'in tercih kaynakları, yani görüşlerini tercih ettiği kimseler; ikincisinde, tercih ettiği görüşün dayanağını oluşturan sebepler; üçüncüsünde ise, tercih ettiği veya reddettiği görüşler için kullandığı lafızlar söz konusu olacaktır. Tercih yöntemine ilişkin açıklamalar, onun mezhep içindeki farklı görüşler arasında tercih yapabilecek seviyede olduğunu gösterme bakımından önemlidir.

Şeyh Bedreddin'in özellikle *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eseri, Mecelle'ye kadar bir tür hukuk kodu vazifesi görmüş ve kadılar tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, bu eserde Şeyh Bedreddin'in ictihad-taklit konusunda Hanefî mezhebindeki yerleşik usûle muhâlif sözler söylediği görülmektedir. Bu sebeple, Osmanlı döneminde telif edilen bazı fıkıh çalışmalarında, söz konusu eser bir yandan övülürken, diğer yandan müellifinin bu konuyla ilgili görüşleri tenkit edilmiştir. Bu husus göz önünde bulundurularak, üçüncü bölümde, "ictihâd-taklit" konusu bağlamında Şeyh Bedreddin'in söz konusu görüşleri ve bunlar hakkındaki tenkitler incelenecektir. Burada, önce Şeyh Bedreddin'in söz konusu görüşleri anlatılacak ve daha sonra da onu tenkit edenlerin sözlerine yer verilecektir.

Bu bölümde tenkitlerine yer verilecek olan çalışmalardan birincisi, Süleyman b. Ali el-Karamânî'ye (ö. 924/1518) ait olan *el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmi'i'l-fusûleyn* adlı eserdir. Bu eserde Karamânî, Şeyh Bedreddin'in "ben derim ki" tarzında açıkladığı görüşlerini "onun sözü şudur" şeklinde iktibas ettikten sonra kendi

değerlendirmelerini yapmaktadır. Bu bölümde yararlanılacak olan ikinci eser, Zeyneddîn b. İbrahim b. Nüceym'in (ö. 970/1563) *Hâşiye alâ Câmiî'l-fusûleyn* adlı eseridir. İbn Nüceym'in bu eseri, oğlu Ahmed tarafından özetlenmek suretiyle meydana getirilmiştir. Üçüncü eser, Necmeddîn er-Remlî'nin *el-Leâliü'd-dürriyye fî'l-fevâidi'l-hayriyye* adlı eseridir. Remlî, *Câmiu'l-fusûleyn* ile birlikte basılan bu eserini, babası Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmiu'l-fusûleyn* kenarına yazdığı hâşiyeyi temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiştir. Bu eserde müellif, ele almak istediği meseleleri kısaca iktibas ettikten sonra, “ben derim ki” tarzında ve yararlandığı kaynakları zikrederek değerlendirmelerini yapmakta, bazen de “yani” ifadesinden sonraki açıklamalarıyla bir kelimeyi veya cümleyi daha anlaşılır hale getirmeye çalışmaktadır. Dördüncü eser, kim olduğunu tam olarak tespit edemediğimiz Molla isimli müellifin *Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmiî'l-fusûleyn* adlı eseridir. Remlî'nin eserindeki yöntemin kullanıldığı bu risâle, yirmi bir varaklık bir çalışmadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI

A. Şeyh Bedreddin'in Adı ve Nesebi

Şeyh Bedreddin'in asıl adı, “Bedreddin Mahmûd b. İsrâil b. Abdülazîz”dir. Babasının, ikâmet ettiği yerde idarecilik dışında kadılık görevini de yürütmüş olmasından dolayı Şeyh Bedreddin, bu yere verilen isme bağlı olarak “Simavya Kadısoğlu”,⁸ “Simavna Kadısoğlu”⁹ ve “Samavna Kadısoğlu”¹⁰ şeklinde de isimlendirilmiştir. Şeyh Bedreddin'in babası hakkındaki bilgiler, daha çok İbn Arabşâh'ın (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsiha* ve Halil b. İsmail'in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin İbn Kâdî İsrâil* isimli¹¹ eserlerine dayanmaktadır. Her iki kaynakta da Şeyh Bedreddin'in babası, kadı ve gençliğinde ilim tahsiline düşkün biri olarak tanıtılmıştır. Söz konusu kaynakların verdiği bilgiye göre İsrâil, Semerkant'a gidip oradaki âlimlerden ilim almış, Hanefî fıkıh literatürünün en önemli kaynakları arasında yer alan *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ* isimli eserin yazarı Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Ali'nin (ö. 593/1197) torunlarından olan ve “Semerkant'ın âlimi, sadr-ı Semerkant”

⁸ İbn Arabşâh, Ebü'l-Abbâs Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh b. İbrâhîm ed-Dımaşkî (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsiha* (et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Bölümü, nr. 1609, v. 284a. Kaynaklarımız arasında yer alan Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'in doğum yeri hakkında bilgi verirken, “Bedreddin'in doğum yeri, ‘Simav’ yahut ‘Simavya’ olarak nakledilegelmiştir” demekle birlikte, eserinin başlığında “Simavna” ismini kullanmıştır. Bk. Gölpınarlı, Abdülbaki, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, s. 3.

⁹ Halil b. İsmail, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 6-7. Bu arada, Âşıkpaşazâde'nin *Tevârîh-i Âl-i Osman* (nşr. Nihal Atsız, İstanbul 1949, s. 153.), Mehmed Neşrî'nin *Kitâbı-Cihannümâ* (nşr. Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen, Ankara 1957, II, 541), Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (thk. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1985, s. 50) ve Mehmed Süreyya'nın *Sicil-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, İstanbul 1996, II, 10) adlı eserlerinde de “Simavna” adı kullanılmıştır.

¹⁰ Uzunçarşılı, İ. Hakki, *Osmanlı Tarihi (OT.)*, Ankara 1988, I, 360.

¹¹ Menkıbe kelimesinin çoğulu olan menâkıb kelimesinden türetilen menâkıbnâme, velilerin hallerinden bahseden eserlerin genel adıdır. Bk. Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, *DİA.*, XXIX, 112. Halil b. İsmail'in söz konusu eseri bundan sonra *Menâkıb* şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

şeklinde tanıtılan Abdülmelik'ten fıkıh okumuş, daha sonra çeşitli ilimlerde ve bilhassa fürû-ı fıkıhta üstün bir seviyeye ulaşarak Rumeli bölgesine (بلاد روم) geri dönmüştür.¹²

Buraya kadar verilen bilgiler bakımından, İbn Arabşâh ile Halil b. İsmail arasında bir paralellik söz konusudur. Ancak Halil b. İsmail'in eserinde, Şeyh Bedreddin'in dedesinin Selçuklu sülâlesinden geldiğine dair bilgi vardır ve bu bilgi, kendisinden önceki kaynaklarda bulunmamaktadır. Bu bilgiye göre Şeyh Bedreddin'in dedesi olan Abdülaziz, Konya'da doğmuş, Mevlânâ Celâleddîn'e (ö. 672/1273) erişmiş, Hüsâmeddin Çelebi'ye¹³ (ö. 683/1284) intisâp etmiş, bir asırdan uzun ömrü boyunca savaştan savaşa koşmuş bir gâzî olup, Alâeddîn Keykûbât (ö. 634/1237) neslinden gelen sülâlesi, Selçuklular'a vezirlik görevinde de bulunmuştur.¹⁴ Yine, bu kaynaktaki bilgiye göre Şeyh Bedreddin'in annesi, ele geçirilen Simavna kalesinin Bizanslı komutanının (tekfur) kızıdır. Şeyh Bedreddin'in babası İsrâîl, Melek adını alarak müslüman olan bu kızla evlenmiş ve Bedreddin, Simavna kalesinde bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Bu arada Halil b. İsmail, hayatı hakkında yeterince bilgi vermemekle birlikte, Abdülaziz'in amcasının Hulâgû (ö. 682/1269) komutasındaki Moğol istilâsından sonra, Nâsirüddîn et-Tûsî¹⁵ (ö. 672/1274) ile girdikleri ilmî tartışmada onu susturdıkları için, Hulâgû tarafından İbnü'l-Hâcib¹⁶ (ö. 646/1248) ile birlikte şehit edildiğini söylemektedir.¹⁷

¹² İbn Arabşâh, *a.g.e.*, vr. 284a; Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 6-7.

¹³ Çelebi, Konya'daki Mevlânâ Tekkesi'nde posta oturan kişiye (postnişin) verilen unvandır. Burada adı geçen Hüsâmeddin ise, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, *Mesnevî* adlı eserini yazmasına vesile olan müridi ve halifesidir. Çelebi kelimesi hakkında bk. Çelebi, Celaleddin, "Çelebi Efendi", *DİA.*, VIII, 261-262. Hüsâmeddin Çelebi'nin hayat hikâyesi hakkında bk. Sevgi, H. Ahmet, "Hüsâmeddin Çelebi", *DİA.*, XVIII, 512.

¹⁴ Halil b. İsmail'in verdiği bilgiye göre Abdülaziz'in, isimleri Abdülmü'min ve Fâzıl olan iki kardeşi bulunmaktadır. Bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 13.

¹⁵ Nâsirüddîn et-Tûsî, Hulâgû'ya danışmanlık yapacak kadar ileri mevkîye sahip olmuş ve onun güvenini kazanmış bir kimsedir. Tûsî'nin *Ravdatü't-teslîm* isimli bir eseri vardır. Tûsî hakkında bilgi için bk. Strothmann, R., "Tûsî", *İA*, XII/2, 132 vd.

¹⁶ Tam adı Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus olan İbnü'l-Hâcib, Mâlikî fukahâsından olup, *Muhtasarü'l-müntehâ*, *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, *eş-Şâfiye*, *el-Kâfiye* gibi eserleri bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib, 646/1248 tarihinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Kılıç, Hulûsî, "İbnü'l-Hâcib", *DİA.*, XXI, 55-58.

¹⁷ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 13.

Ancak, İbnü'l-Hâcib'in hayat hikâyesinde, onun başından böyle bir olayın geçtiğine dair herhangi bir bilginin yer almaması,¹⁸ Halil b. İsmail'in bu konudaki sözlerine şüpheyile yaklaşmayı gerektirmektedir

eş-Şekâik adlı eserinde Taşköprizâde, İbn Arabşâh'ın ve Halil b. İsmail'in verdiği ortak bilgileri kaydettikten sonra, Şeyh Bedreddin'in nesebinin Selçuklu'ya dayandığına dair *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'deki bilgiyi “söylenmektedir” kaydıyla vermektedir.¹⁹ Hoca Sâdeddin Efendi de, “söylendiğine göre” ifadesiyle, muhtemelen *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'e atıfta bulunarak, Şeyh Bedreddin'in atalarının Selçuklu Sultanı Alâeddîn'in yakınlarından olduğunu ve onların vezirleri arasında bulunduğunu zikretmektedir.²⁰ Şeyh Bedreddin'in ecdâdının Selçuklu vezirlerinden olduğu bilgisi, Mehmed Süreyya tarafından da kabul edilmektedir.²¹ Besmi Nusret Kaygusuz da, Şeyh Bedreddin'in, II. İzzeddin Keykâvus'un (ö. 618/1279) torunlarından biri olarak, Selçuklu sülâlesinden geldiğini savunmaktadır.²²

Uzunçarşılı, Şeyh Bedreddin'in nesebine ilişkin bilgileri, Halil b. İsmail'in yazmış olduğu manzûm *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* adlı esere dayanarak vermekle birlikte, “Saltanat kurmak için meydana çıkanlar, bu hareketlerini meşrû göstermek için, kendilerinin eski hükümdâr sülâlelerinden birine mensup olduklarını iddia edegelmişler ve bunu ispatlamak için, silsilenâmeler tertip ettirmişlerdir. *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* müellifinin, Şeyh Bedreddin'i Selçukîlere mensup göstermesi de bu kâbilden olsa

¹⁸ Kılıç'ın verdiği bilgiye göre, İbnü'l-Hâcib, 26 Şevval 646 (11 Şubat 1249) tarihinde İskenderiye'de vefat etmiştir. Mezarı günümüzde Ebü'l-Abbas el-Mürsî Mescidi'nin alt katındadır. Bk. Kılıç, *Hulûsî*, a.m.d., *DİA.*, XXI, 56.

¹⁹ Taşköprizâde, her ne kadar ihtimâl bildirecek tarzda bir rivâyet üslûbunu kullanmış olsa da, Şeyh Bedreddin'in babasının, Simavna kalesini fetheden, buranın hem kadısı hem de idarecisi olan İsrâil b. Abdülaziz olduğunu, İsrâil'in ise, Selçuklu Sultanı Alâeddîn'in kardeşinin oğlu İsrâil ile aynı kişi olduğunu söylemektedir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50.

²⁰ Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcu't-tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoglu), Ankara 1992, V, 32-33.

²¹ Bu kaynakta, diğer kaynaklarda belirtildiği gibi, Sultan I. Murad zamanında, ceddinin, Simavna Kalesini fethetlediği, pederinin oraya âmir ve kadı olduğu bilgileri de kaydedilmiştir. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 10.

²² Kaygusuz'a göre, Şeyh Bedreddin'in soyu, Altınordu hükümdarı Berke Han'a (ö. 665/1266) kadar uzanmaktadır. Bk. Kaygusuz, Besmi Nusret, *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İzmir 1957, s. 30-31.

gerektir” diyerek, zikredilen kaynaktaki bilgilerin doğruluğunun şüpheli olduğunu söylemektedir.²³ Benzer şekilde, Ahmet Yaşar Ocak da, Şeyh Bedreddin’in Selçuklu soyundan olmadığı görüşünü paylaşmakta ve bu bilginin, Şeyh Bedreddin’in Osmanlı saltanatına karşı giriştiği ayaklanma hareketine kamuoyunda geçerli bir meşrûiyet temeli oluşturmak amacıyla uydurulduğunu düşünmektedir.²⁴ *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*’deki bilgilerin iddiadan öte bir anlam taşımadığını düşünen ve dolayısıyla, Şeyh Bedreddin’in Anadolu Selçukluları hükümdârı Alâeddin Keykûbât’ın neslinden olduğuna dair ifadeleri gerçekçi bulmayanlardan biri de Yaltkaya’dır. O, Şeyh Bedreddin’in babasının ilmî kişiliği ve kadı olması hakkında, İbn Arabşâh ve Taşköprizâde tarafından verilen bilgileri kabul etmekle birlikte, söz konusu iddianın kabul edilebilir dayanaktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Yaltkaya’ya göre, Şeyh Bedreddin’in atalarından birinin Selçuklular’a vezârette bulunmuş olduğunu söyleyenlerin sadece vezâretle sınırlı olan bu ifadeleri, Şeyh Bedreddin’in babasının Selçuklu sülâlesine mensûbiyeti için yeterli değildir.²⁵

Görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin’in soyunun Selçuklular’a dayandığına ilişkin iddiaların, gerek “saltanat davası için meşrûiyet zemini hazırlamaya yönelik çabaların ürünü” olarak görülmesi, gerekse “vezirlikle sınırlı ifadelerin nesil ispatı için yeterli olamayacağının” düşünülmesi sebebiyle kabul edilmediği ortadadır. Bunun yanında, Taşköprizâde’nin *eş-Şekâik*’te kullandığı “söylenmektedir” kaydının ihtimâl bildirmesinden hareketle İbrahim Hakkı Konyalı, Yılmaz Öztuna ve Orhan Şâik Gökyay gibi bazı araştırmacılar da, Şeyh Bedreddin’in Selçuklu soyundan geldiğine dair ifadelere sadece bir söylenti gözüyle bakmakta ve bu sebeple söz konusu iddiayı kabul etmemektedirler.²⁶

²³ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361.

²⁴ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1988, s. 145.

²⁵ Yaltkaya, Şerafeddin, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İzmir 2001, s. 25.

²⁶ İlgili görüşler için bk. Konyalı, İbrahim Hakkı, “Stalin’in Şeyhi Bedreddin Simavi” *TH.*, İstanbul 1950, c. 1, sy. 1, s. 3-4; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1997, II, 377; Gökyay, Orhan Şâik, “Şeyh Bedreddin’in Babası Kadı mı İdi?”, *TT.*, İstanbul 1984, c. 1, sy. 2, s. 16.

Franz Babinger'e²⁷ göre ise, Şeyh Bedreddin'in Selçuklu soyundan olduğunu gösteren rivâyetlerin doğruluğundan şüphe etmeye gerek yoktur. Ona göre "İsrâîl" garip bir isimdir ve Selçuk oğullarından (Âl-i Selçuk) birinin bu adı taşıdığı olması, bahsedilen rivâyetlerin sıhhatli olduğuna delil teşkil etmektedir.²⁸ Anlaşılan o ki, "İsrâîl"ın garip bir isim olduğunu söyleyen Babinger, bu "garip" ifadesiyle, Şeyh Bedreddin'in doğup büyüdüğü çevrede bu ismin kullanımının pek fazla olmadığını anlatmaya çalışmakta, böyle bir ismin kullanılmasının tarihi bir kökünün olması gerektiğini düşünmektedir. Halbuki, Selçuklular'da İbrânî isimlerin sıkça kullanıldığı bir vâkıâdır. Nitekim, Tuğrul Bey'in babasının adı Mikâil, amcalarının adı ise İsrâîl, Musa, Yûsuf ve Yunus'tur. Dolayısıyla, Babinger'in verdiği bilgiler, Şeyh Bedreddin'in nesep bakımından onlara bağlı olduğu yönünde bir izlenim uyandırıyor da, o dönemde Selçuklular'ın ve onların dışındakilerin de bu isimleri kullanıyor olması, Babinger'in görüşünü söz götürür hale getirmektedir.²⁹

Kanaatimizce, Şeyh Bedreddin'in Selçuklu soyundan olması, muhtemel bir iddiadan öteye geçememektedir. Söz konusu iddia, ilk olarak Şeyh Bedreddin'in torunu tarafından öne sürülmüştür. Bu iddia doğrultusunda görüş belirten kaynaklardaki bilgiler ise, bilginin kesin olmadığını gösterecek tarzda bir kayıt içermektedir. Bunun yanında, dedelerinden birinin Selçuklular'a vezirlik yapmış olmasının, Şeyh Bedreddin'i Selçuklu yapmak için yeterli bir delil oluşturmayacağı da ortadadır. Öte yandan, "saltanat hareketine meşrûiyet kazandırmak için kendini eski hükümdâr sülâlesine nispet etmek" şeklindeki itiraz, bir bakıma tenkit edilebilir durumdadır. Zira, ileride de görüleceği üzere, iddiayı ortaya atan Halil b. İsmail, dedesinin isyan etmediğini, iftiraya kurban gittiğini savunmaktadır. Bu durumda söz konusu iddianın,

²⁷ Alman tarihçi ve şarkiyâtçısı Franz Babinger (1891/1967) hakkında bilgi için bk. Eyice, Semavi, "Babinger, Franz", *DİA*, IV, 390-392.

²⁸ Babinger, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin" (trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal), *Dergah*, İstanbul 1337 (1918), c. 2, s. 19, s. 102.

²⁹ Selçuklular'da İbrânî isimlerin sıkça kullanıldığına dair ayrıntılı bilgi için bk. Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1998, s. 51 vd.

saltanat hareketine meşrûiyet kazandırmaktan ziyâde, itibarı zedelenen dedesine saygınlık kazandırmak amacına yönelik olduğu söylenebilir. Böylece, onun, Şeyh Bedreddin'in torunu olmanın verdiği olumsuzluklardan daha az etkilenmek ve kendine sosyal bir statü sağlamak gibi menfaatleri hedeflemiş olması da mümkündür.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin “gazi” ve “kadı” unvanına sahip bir aileden gelmektedir. Dedesinin adı Abdülaziz, babasının adı İsrâîl'dir. Annesi ise, Simavna kalesinin mağlup Rum komutanının (tefur) kızıdır ve müslüman olduktan sonra Melek adını almıştır.

B. Şeyh Bedreddin'in Doğum Yeri ve Doğum Tarihi

Şeyh Bedreddin'in doğum yeri hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in doğduğu yerin bugün “Rumeli” diye isimlendirilen coğrafi bölge içinde yer aldığı söylenirken, diğer bazı kaynaklara göre bu yerin, Kütahya vilâyetindeki “Simav Kasabası” olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca, Şeyh Bedreddin'in Necef şehri civarındaki “Semâve” kasabasında doğduğuna ilişkin bir görüş de dile getirilmiştir.

Şeyh Bedreddin'in doğum yeri gibi, doğum tarihi hakkında da farklı bilgiler bulunmaktadır. Elimizdeki kaynaklarda, kimi zaman Şeyh Bedreddin'in eserlerinde zikrettiği tarihler esas alınırken, bazen de Şeyh Bedreddin'in hayatına ilişkin bir olayın zamanının veya ilgili yerle alâkalı bir fethin tarihinden hareketle birtakım sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Kaynaklardaki bilgileri ve bunlar arasındaki farklılıkları daha iyi değerlendirebilmek için, Şeyh Bedreddin'in doğum yeri ve doğum tarihi hakkındaki bilgileri “doğum yeri” ve “doğum tarihi” şeklinde iki ayrı başlık altında inceleyeceğiz.

1. Şeyh Bedreddin'in Doğum Yeri

Şeyh Bedreddin'in doğum yeri olarak Rumeli bölgesini gösteren kaynakların başında İbn Arabşâh'ın *Ukûdü'n-nâsiha* adlı eseri gelmektedir. Müellifinin, Şeyh Bedreddin ile bizzat görüşmesi ve onun hakkındaki ilk kaynağı oluşturması bakımından, konumuz için öncelik sırasına sahip olan bu eserde, Şeyh Bedreddin'in doğum yeri olarak "Simavya" gösterilmekte ve söz konusu Simavya'nın, Edirne kırsalında bir belde olduğu belirtilmektedir.³⁰ Şeyh'in torunu Halil b. İsmail tarafından yazılan ve birinci el kaynaklarımız arasında yer alan *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'deki bilgiler, İbn Arabşâh'ın verdiği bilgilerle uyushmaktadır.³¹ Şeyh Bedreddin doğum yeri olarak eş-Şekâik'te verilen bilgiler de, bu yerin Rumeli'de babasının kadılık ve idarecilik yaptığı "Simavna" adı verilen bir kale olduğu şeklindedir.³² Şeyh Bedreddin'in Rumeli bölgesinde doğduğuna dair bilgiler, Hoca Sâdeddin Efendi tarafından da doğrulanmaktadır.³³ Aynı şekilde, Uzunçarşılı ve Gölpınarlı da Şeyh Bedreddin'in Rumeli bölgesinde doğduğunu kabul etmektedirler. Uzunçarşılı'ya göre Şeyh Bedreddin'in doğum yeri, Edirne yakınında ve Karaağaç ile Dimetoka arasında bulunan "Samona" kalesidir.³⁴ Gölpınarlı'ya göre ise, Edirne civarındaki kalenin adı "Simavna"dır.³⁵

Bizans tarihçisi Hammer, "kesin olmamakla birlikte" kaydını düştükten sonra Şeyh Bedreddin'in doğum yeri olarak Kütahya bölgesini göstererek, Şeyh Bedreddin'in Kütahya Sancağı'nda, babasının kadı olarak bulunduğu "Simav"da doğduğunu

³⁰ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, vr. 284a.

³¹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 11-12.

³² eş-Şekâik metnindeki "bilâd-i Rûm" ifadesi, Simavna kalesinin "Rumeli" diye isimlendirilen coğrafi bölge içinde yer aldığını belirtmekle birlikte, söz konusu eserde, adı geçen kalenin, tam olarak nerede bulunduğu açıklanmamaktadır. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50.

³³ Hoca Sâdedin, *Tâcü't-tevârih*, V, 33.

³⁴ Uzunçarşılı, yukarıdaki bilgilere ilaveten, "Samona" kalesinin yer aldığı bölgenin, bugün Yunanlıların elinde bulunduğunu da bildirmektedir. Bu arada, Şeyh Bedreddin'i "Samavna Kadısıoğlu" şeklinde tanıtan Uzunçarşılı, onun doğum yeri olarak gösterilen bölgenin farklı isimlerle anıldığına da belirtmektedir. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361.

³⁵ Gölpınarlı *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 3.

söylemektedir.³⁶ Buna karşılık, Uzunçarşılı'ya göre Şeyh Bedreddin'e "Bedreddin Simâvî" denmesi, sonradan yakıştırma suretiyle ve yanlış olarak, Kütahya'nın Simav kasabasına nispet edilmesinden dolayıdır ve bu yakıştırmanın altında, Şeyh Bedreddin'in "Samavna kadısıoğlu" diye meşhur olması yatmaktadır.³⁷ Yaltkaya da Şeyh Bedreddin'in doğum yeri olarak gösterilen kalenin Kütahya'daki Simav olamayacağını açıkça belirtmekte ve bunun için üç gerekçe öne sürmektedir. Birinci gerekçe, Simav'ın Osmanlılar tarafından fetih ile alınmış bölgelerden olmayıp, Germiyanoglu Yakup Bey'in Yıldırım Bâyezid'e verdiği kızı Devletşah Hatun'un çeyizi olarak Kütahya, Eğrigöz, Tavşanlı vs yerlerle birlikte, barışla birliği sağlamak için Osmanlı toprağına katılan yerlerden olduğunun bilinmesidir. İkinci gerekçe, Şeyh Bedreddin'in Mısır'dan döndükten sonra, başka bir yerde ikâmet ettiklerine dair herhangi bir bilgi bulunmayan ana-babasını Edirne'de sağ salim bulmasıdır. Üçüncü gerekçe ise, İbn Arabşâh'ın Şeyh Bedreddin ile bizzat görüşen birinci derece kaynak olarak bu bölgeyi göstermesidir.³⁸

Tarih Dünyası isimli derginin çeşitli sayılarında Şeyh Bedreddin'le alâkalı bir yazı dizisinin müellifi olan Raif Yelkenci'ye göre Şeyh Bedreddin'in doğum yeri, Kütahya'nın Simav kasabası olamaz. Çünkü burası, 783/1381 yılında Devletşah Hatun'un çeyizi olarak Osmanlılara geçmiştir.³⁹ Yelkenci'ye göre, Meriç nehri kenarında bulunan ve Bizanslılar zamanındaki ismi "kum tepelikleri" manasına gelen "Simavnon" olan Simavna, 763/1362 tarihinde Hacı İlbey tarafından zapt edilmiştir ve kadılık yeri olamayacak kadar küçük bir köydür. Dolayısıyla, burası da doğum yeri olarak gösterilemez. Yelkenciye göre, uzun yolculuğundan sonra Edirne'de ana-

³⁶ Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi* (trc. Mehmet Ata), İstanbul 1329, II, 114.

³⁷ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361.

³⁸ Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 25. İsmail Hakkı Danişmend ise, Şeyh Bedreddin'in doğum yerine ilişkin olarak, "Edirne civarındaki Simavna veya bir rivâyete göre de, Kütahya vilâyetindeki Simav kasabasında dünyaya gelmiştir" diyerek, yukarıda zikredilen iki ayrı görüşün varlığından bahsetmekte, fakat bunlar arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Bk. Danişmend, İsmail Hakkı *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul ts., I, 162.

³⁹ Yelkenci Raif, "Şeyh Bedreddin", *TD.*, İstanbul 1950, sy. 18, s. 752.

babasını (vâlideyn) sağ bulmasının, Şeyh Bedreddin'in bu bölgede doğduğuna dair delil olarak kullanılması doğru değildir. Zira eski yazıların mazbut olmamasından dolayı “Edirne’ye gelip veledini sağ bulup...” ibâresindeki “veled (oğul)” kelimesi yanlış olarak “vâlid (baba)” diye okunup, Şeyh Bedreddin'in babası Edirneli olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Bütün bu açıklamalardan sonra Yelkenci, Şeyh Bedreddin'in Necef şehri civarında bulunan ve ismi “Semâvet”, nisbesi “Simâvî” olan, babasının ecdâdından birinin kadılık yaptığı sekiz on bin nüfuslu bir kasabada doğmuş olmasının akla daha uygun geldiğini öne sürmektedir. Çünkü Yelkenci’ye göre Şeyh Bedreddin, “şia-i batıniyye” akidesini yaymaya çalışan birisidir ve bu iş için en uygun yer Necef civarıdır.⁴⁰

Bütün bu açıklamalardan sonra ulaştığımız kanaate göre Şeyh Bedreddin'in doğum yeri olabilecek en uygun yer, her ne kadar çeşitli isimlerle karşımıza çıksa da, *eş-Şekâik*'te “bilâd-i Rûm” diye ifade edilen Edirne civarıdır. Şeyh Bedreddin'i en yakından tanıyan ve onunla bizzat görüşme yapan İbn Arabşâh da açıkça bu bölgeyi göstermektedir. Ayrıca, Kütahya civârındaki Simav'ın Osmanlılar tarafından fetih ile alınmış bölgelerden olmaması ve hatta Kütahya, Eğrigöz, Tavşanlı gibi yerlerin barışla birliği sağlamak için Devletşah Hatun'un çeyizi olarak Osmanlı toprağına katılan yerlerden olduğunun bilinmesi, bu kanaati güçlendirmektedir. Öte yandan bu iddiayı öne süren Hammer de, kesin ifade kullanmamaktadır. Bu konuda farklı bir düşünce ile karşımıza çıkan Yelkenci'nin Necef civarıyla ilgili iddiasına dair “bâtıniyye akîdesi” delili ise, yeterince güçlü görünmemektedir.

⁴⁰ Yelkenci, a.m.k. *TD.*, İstanbul 1950, sy. 18 s. 753. Şeyh Bedreddin'in, anne-babasını Edirne'de sağ bulmasına ilişkin bilgiyi Yelkenci kabul etmese de, Taşköprizâde tarafından bu konuyla ilgili olarak, “Şeyh Bedreddin Edirne’ye geldi ve anne-babasını orada sağ buldu (جاء الشيخ الى أدرنه ووجد والديه هناك)” şeklindeki bilgi gayet açıktır. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51. Bu bilgi Yaltkaya tarafından da kabul edilmektedir. Bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 25.

2. Şeyh Bedreddin'in Doğum Tarihi

İbn Arabşâh'ın *Ukûdü'n-nasîha*, Âşıkpaşazâde'nin *Tâcü't-tevârîh*, Şükrullâh b. Şihâbüddîn'in *Behçetü't-tevârih* ve Dukas'ın *Bizans Tarihi* gibi birinci el kaynaklarda, Âşıkpaşazâde ile büyük benzerlikler gösteren ve II. Bayezid devrinde yazılan ikinci el kaynaklardan Oruç Bey'in *Oruç Bey Tarihi* ve Mehmed Neşrî'nin *Kitâb-ı Cihannümâ* isimli Osmanlı tarihlerinde de Şeyh Bedreddin'in doğum tarihine ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

Halil b. İsmail'e ve bu konuda onun izinden giden Gölpınarlı, Ocak ve Yüksel'e göre Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi 760/1359 yılıdır.⁴¹ Taşköprizâde ise Şeyh Bedreddin'in Murad Hüdâvendigâr zamanında doğduğu belirtilmekte, fakat tam olarak bir tarih verilmemektedir.⁴² Murat Hüdâvendigâr'ın cülûs tarihinin 761/1360 olduğu bilinmektedir. O halde, bu kaynağa göre Şeyh Bedreddin'in doğumunun, söz konusu tarihten sonra olması gerekmektedir.

Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* isimli eserinin mukaddimesinde verdiği tarihi ölçüt alarak onun doğum tarihi hakkında tahminde bulunmaktadır. Söz konusu eserinin mukaddimesinde Şeyh Bedreddin, bu kitaba 813/1410 yılında başladığını ve buna daha evvel yazdığı *Letâifu'l-işârât* adlı eserinden eklemeler yaptığını söylemektedir. Yaltkaya'ya göre, *Letâifu'l-işârât* gibi derin görüşlülükle yazılmış bir fıkıh eserini otuz beş ve hatta kırk yaşlarından küçükken yazmaya güç yetirmenin mümkün olmadığı düşünüldüğünde, 813/1410 yılından evvel otuz beş ilâ kırk yaşları arasında bulunan Şeyh Bedreddin'in 770/1369 yılı civârında doğduğunu tahmin etmek mümkündür.⁴³

⁴¹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 13; Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 2; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 145; Yüksel, Müfid, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul 2002, s. 18. Halil b. İsmail'in Şeyh Bedreddin'in doğum tarihine dair ifadesi "Yediyüz altmışda doğmuş idi temâm" şeklindedir. Bk. a.y.

⁴² Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

⁴³ Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 27. Şeyh Bedreddin'in doğum tarihine ilişkin h. 770 yılı için "kuvvetle tahmin etmek mümkündür" diyen Yaltkaya, *eş-Şekâik*'te verilen bilginin yeterince kullanışlı olmadığını söylemekte ve bu değerlendirmesini, Murad Hüdâvendigâr'ın saltanatının otuz yıldan

Şeyh Bedreddin'in hocalığını yapan Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin ölüm tarihini delil olarak gösteren Yelkenci'ye göre Şeyh Bedreddin 740/1340 senesinde doğmuştur. Ona göre Şeyh Bedreddin'in 760/1359 veya 770/1369 tarihlerinden birinde doğması durumunda, vefat tarihi 762/1361 olan ez-Zeylaî'den ders alması mümkün olamayacaktır.⁴⁴ Yelkenci'nin verdiği 740/1340 tarihi, "Cemâleddîn ez-Zeylaî'nin vefatı ile Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi arasındaki tutarsızlık yüzünden mantıklı görünmekle birlikte, el-Bâbertî ile ilgili bilgi bakımından, kendinden önceki kaynaklarla çelişik durumdadır. Nitekim elimizdeki kaynaklar, Şeyh Bedreddin'in Ekmeleddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) ders aldığını söylemektedir. Yelkenci'nin görüşünden hareket edildiği takdirde, hocası el-Bâbertî'nin vefat ettiği tarihte Şeyh Bedreddin'in 46 gibi ileri bir yaşta olduğunu kabul etmek gerekecektir.⁴⁵

Bütün bu bilgilerden sonra Halil b. İsmail'in, Taşköprizâde'nin ve Yaltkaya'nın verdiği tarihler ile Yelkenci'nin verdiği tarihi ayrı ayrı değerlendirmek uygun olacaktır. Görünen o ki, 760/1359 ve "Murat Hüdâvendigâr'ın cülûsu (h. 761 sonrası)" şeklindeki tarihler arasında pek fazla uyumsuzluk bulunmamaktadır. Zira Şeyh Bedreddin'in doğumu, Murad Hüdâvendigâr'ın cülûsunun hemen akabinde veya öncesinde gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda tam bir netlik bulunmadığı için, her iki tarihin de aslında birbirine çok yakın zaman dilimlerine işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca, Yaltkaya tarafından dile getirilen ve ilmî yeterlilik yaşıyla ilgili olan delilin, bu iki kaynağın

fazla bir zaman dilimini kapsamasına, onun saltanat yıllarının herhangi birinin, Şeyh Bedreddin'in doğum yılı olarak kabul edilmesinin mümkün olmasına dayandırmaktadır. Yaltkaya'nın ifadesiyle, "Bu durumda tayini gereken bir yılın böyle otuz ya da daha fazla ihtimâlle verilmesi, belirtilmemesine eşit olmaktadır." Bk. Yaltkaya, *a.e.*, a.y.

⁴⁴ Yelkenci, "Şeyh Bedreddin" *TD.*, İstanbul 1951, sy. 19, s. 801.

⁴⁵ Yelkenci'nin verdiği 740/1340 tarihi, el-Bâbertî'den ders alma konusundaki tutarsızlık sebebiyle, aynı tarihte doğduğu bilinen Seyyid Şerif Cürcânî için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, Yelkenci'nin, Cemâleddîn ez-Zeylaî'den (ö. 762/1361) ders alma konusunda Şeyh Bedreddin'in doğum tarihini (760/1359) tutarlı bulmaması ve 740/1340 tarihini esas alması, bu tarihte doğan Cürcânî'nin, 786/1384 tarihinde vefat eden el-Bâbertî'den ders almasında da söz konusudur. Zira, elimizdeki kaynaklar, Şeyh Bedreddin ile Cürcânî'nin aynı ders halkasını paylaştığını söylemektedir. Bu durumda Cürcânî, hocası vefat ettiğinde 46 yaşında olmaktadır ki, Yelkenci'nin Şeyh Bedreddin hakkındaki iddiasına benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Her ikisi için de h. 740 tarihini doğum yılı olarak kabul etmek, aralarındaki yaş farkını ortadan kaldırırsa da, tutarsızlık durumu, Şeyh Bedreddin ve Seyyid Şerif Cürcânî için devam etmektedir.

belirttiği tarihle uyum içinde olduğu düşünülebilir. Nitekim, Şeyh Bedreddin otuz beş yaşında böyle bir eser ortaya koyabiliyorsa, kırk ilâ kırk beş yaşlarındayken bu işi çok daha iyi yapabilir demektir. Bunun yanında, hemen hemen bütün kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in Seyyid Şerif Cürcânî ve Aydınli Hoca Paşa (Hızır b. Ali) ile birlikte kendisinden ders aldığı belirtilen Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin ölümü, 19 Ramazan 786 (4 Kasım 1384) tarihindedir. Buna göre, doğumu 760/1359 yılı kabul edildiğinde, Şeyh Bedreddin, hocasının öldüğü tarihte 26 yaşında, 770/1369 yılı kabul edildiğinde ise, 16 yaşında olacaktır. Bu düzeyde bir ders halkasına katılma hadisesi için, birinci görüş daha makul görünmektedir. O halde, kronolojik bakımdan da önceliği bulunan bu iki kaynağın verdiği tarihlerden yola çıkarak Şeyh Bedreddin'in 760/1359 tarihinde doğduğunu söylemek mümkündür.

C. Şeyh Bedreddin'in Tahsili ve Hocaları

1. Şeyh Bedreddin'in Tahsili

Elimizdeki kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Şeyh Bedreddin, tahsil hayatını Edirne, Bursa, Konya, Suriye, Kudüs, Mısır (Kahire), Mekke ve Kazvin (Tebriz) gibi çeşitli ilim çevrelerinde tamamlamıştır. Onun tahsil hayatına ilişkin kaynaklar bire bir örtüşmese de birbirini tamamlar mâhiyettedir.

Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-numâniyye* isimli eserinde verilen bilgiye göre Şeyh Bedreddin, tahsil hayatına ilk olarak babasının talebesi olarak başlamıştır. Bedreddin, babasının gözetiminde Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek hıfzını tamamlamış, Mevlânâ Şâhidî'den kıraat, Mevlânâ Yûsuf'tan sarf ve nahiv okumuş, daha sonra babasının amcaoğlu olan Müeyyed b. Abdülmümin ile birlikte ilim tahsili için Mısır'a gitmiştir.⁴⁶ Taşköprizâde'nin ifadelerinde, Şeyh Bedreddin'in Bursa'daki tahsil hayatıyla ilgili bir bilgi yer almamakta ve bu sebeple arada bir boşluk meydana gelmektedir. Ancak, söz konusu boşluk, Uzunçarşılı tarafından doldurulmaktadır.

⁴⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50. Şeyh Bedreddin'in ilk tahsil serüveniyle ilgili olarak Hoca Sâdedin tarafından verilen bilgiler, onun, bu konuda Taşköprizâde'yi takip ettiğini göstermektedir. Bk. Hoca Sâdedin, *Tâcü't-tevârih*, V, 33.

Uzunçarşılı'ya göre Şeyh Bedreddin, Bursa'ya gitmiş ve Kadızâde-i Rûmî ile beraber, onun babası olan Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi'den ders almıştır.⁴⁷

Bursa'daki tahsil dönemini tamamlayan ve buradan Konya'ya geçen Şeyh Bedreddin'in, Konya'da Fazlullâh'ın⁴⁸ talebelerinden Mevlânâ Feyzullâh'tan ders almasında kaynaklar görüş birliği içinde olmakla birlikte, ondan hangi dersleri aldığı ve ne kadar süreyle onun talebesi olduğu hakkında kaynaklar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. *eş-Şekâik*'teki "Feyzullâh'tan bazı ilimleri ve bu arada astronomi ilmini dört ay kadar bir zaman zarfında okuduğuna" dair bilgi,⁴⁹ Hoca Sâdeddin tarafından, "derslerini izledi",⁵⁰ Uzunçarşılı tarafından ise, "Feyzullâh'tan ders görmüş" şeklinde özetlenerek geçilmiştir.⁵¹ Halil b. İsmail'in ifadelerine göre, Halep ve Şam üzerinden yola devam eden Şeyh Bedreddin ve yol arkadaşı olan amcazâdesi Müeyyed b. Abdülmü'min, bir süre Kudüs'te kalmışlar ve Mescid-i Aksâ'daki ulemânın ders halkalarına katılmışlardır. Bu arada, o sırada Kudüs'te bulunan ünlü muhaddis İbn el-Askalânî'den (ö. 852/1448) altı ay süreyle *Sahih-i Buhârî* ve *Sahih-i Müslim* kitaplarını okuyup bitirmişlerdir.⁵²

⁴⁷ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361. Söz konusu bilgilerden yola çıkarak, Müeyyed b. Abdülmümin ile Kadızâde-i Rûmî diye bilinen Musa'nın, Şeyh Bedreddin'in bilebildiğimiz ilk ders arkadaşları olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁸ Şeyh Bedreddin'in hocaları arasında yer alan Mevlânâ Feyzullâh hakkında bilgi verilirken, burada adı geçen Fazlullâh ile ilgili bilgilere de yer verilecektir.

⁴⁹ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50.

⁵⁰ Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, V, 33.

⁵¹ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361-62. Öte yandan, bu son kaynaktaki Şeyh Bedreddin'in Kahire'ye gitmeden önce Suriye'ye uğradığı ve oradaki alimleri ilmî seviye bakımından az gördüğüne dair bir bilgi de *eş-Şekâik*'te yer almamaktadır.

⁵² Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 27-28. Halil b. İsmail'in "ünlü muhaddis" diye bahsettiği İbn el-Askalânî'nin, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, *Nuhbetü'l-fiker*, *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* gibi eserlerin yazarı olan İbn Hacer el-Askalânî olması şüpheli görünmektedir. Çünkü bu Askalânî, 773/1372 tarihinde doğmuştur ve 760/1359 tarihinde doğan Şeyh Bedreddin'den 13 yaş küçüktür. İbn Hacer el-Askalânî hakkında M. Yaşar Kandemir tarafından *DİA* için yazılan maddeye bakıldığında da, el-Askalânî'nin Şaban 802 / Nisan 1400 tarihinde Kudüs ve civarında bulunduğu görülmektedir (XIX, 514). Bu durumda Şeyh Bedreddin 40 yaşında olmaktadır ki, bu, onun hayat hikâyesi açısından oldukça geç bir tarihi göstermektedir. Bk. Kandemir, M. Yaşar, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA.*, XIX, 514-530. Ayrıca bk. Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 19. Bilal Dindar ise, Şeyh Bedreddin ile ilgili maddede bu konuyu *Menâkıb*'da anlatılanlara uygun olarak vermiştir. Bk. Dindar, Bilal, "Bedreddin Simavi", *DİA.*, V, 332.

Mısır'a giden Şeyh Bedreddin, Kahire'de müderris olan Mevlânâ Mübârekşâh Mantıkî'den⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî ve maruf tabîb Aydınî Hacı Paşa (Hızır b. Ali) ile birlikte dinî ilimler, felsefe ve mantık gibi dersleri okumuştur.⁵⁴ *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* ve onu takip eden kaynaklara göre, kısa bir süre sonra Mübârekşâh'ın önde gelen talebelerinden biri haline gelen Şeyh Bedreddin, onunla beraber haccetmiş ve Mekke'de ez-Zeylaî'den ders okumuştur.⁵⁵ Daha sonra, Kahire'ye geri dönen Şeyh Bedreddin, burada, Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte Ekmeleddîn el-Bâbertî'den de ders okumuş ve onun yanında, bütün ilimleri tahsil etmiştir.⁵⁶ Böylece, yüksek tahsilini tamamlayan Şeyh Bedreddin, Kahire'de inzivâ halinde yaşayan Hüseyin Ahlâtî'den⁵⁷ tasavvuf okumuş, bir ara şeyhinin emriyle Tebriz'e gitmiş ve Timur'un huzurunda ilmi seviyesini ispat etmiştir.⁵⁸

Şeyh Bedreddin'in bu yolculuğu, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, Uzunçarşılı'ya göre Şeyh Bedreddin, oradan bâtinî akîdesini benimsemiş olarak

⁵³ Adivar, Mübarekşâh'ın mantık ve aklî ilimleri okutmasından dolayı "Mantıkî" şeklinde tanındığını, onun asıl adının Mübârekşâh Malakî olduğunu söylemektedir. Bk. Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000, s. 22.

⁵⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50; Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, V, 33; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362. Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 22.

⁵⁵ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 30-32. Taşköprizâde'nin (*eş-Şekâik*, s. 50) ve Hoca Sâdeddin'in (*Tâcu't-tevârih*, V, 33) de aynen aktardığı bu bilgiyi eserine almayan Uzunçarşılı, Şeyh Bedreddin'in yüksek tahsilini Mübârekşâh Mantıkî ile noktalanmaktadır. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

⁵⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50; Hoca Sâdeddin, *Tacü't-Tevârih*, V, 33. Yaltkaya, "Seyyid Şerif, Mübârekşâh'tan Kadı Sirâceddin Urmevî (ö. 689/1290)'nin felsefe ve mantıktan bahseden *Metâliu'l-envâr*'ı üzerine Kutbeddin Mahmûd b. Muhammed'in (ö. 766/1365) *Kutbu Tahtânî* ismi ile bilinen *Levâmiu'l-esrâr* adındaki şerhini okumuş olduğunu" söyleyerek, Şeyh Bedreddin'in de aynı şekilde Mübârekşâh'tan bu ilimleri okuduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu ifade etmektedir. Bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 28.

⁵⁷ Şeyh Hüseyin Ahlâtî, XIV. yüzyılda Ahlat'ta yetişmiş, daha sonra Kahire'ye giderek, oraya yerleşmiştir. Kahire'de veli olarak tanınan ve şöhret kazanan Ahlâtî, Memluk Sultanı Berkuk'la yakınlık kurup, sarayda yer edinmiştir. Bu arada, tıp ve felsefe ile de meşgul olan Ahlâtî, yine orada vefat etmiştir. Ahlâtî hakkında bilgi için bk. Mecdî, Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I, 72; Ocak, "XIV. Yüzyılın Ünlü Bir Sûfî Feylesofu Şeyh Bedreddin'in Hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat*, Ankara 1993, s. 21-28. Ayrıca, bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 261 ve 366.

⁵⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51. Taşköprizâde tarafından verilen bu bilgiler, Hoca Sâdeddin ve Uzunçarşılı tarafında da aynen kabul edilmektedir. Bk. Hoca Sâdeddin, *Tacü't-Tevârih*, V, 33; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

dönmüştür.⁵⁹ Ocak ise, Şeyh Bedreddin'in Tebriz'e gidişini, hurûfî çevreleriyle temas kurma amacına bağlamaktadır.⁶⁰ Burada, Uzunçarşılı'da olduğu gibi Ocak tarafından da, Şeyh Bedreddin'in söz konusu bölgeye gitmesiyle, sahip olduğu iddia edilen hurûfîlik arasında bağlantı kurulduğu âşikârdır.

2. Şeyh Bedreddin'in Hocaları

Elimizdeki kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in ders aldığı hocalar; Babası (Simavna Kadısı İsrâil b. Abdülaziz), Mevlânâ Şâhidî, Mevlânâ Yûsuf, Mevlânâ Feyzullâh, Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi, Mübârekşah Mantıkî, ez-Zeylaî, Ekmeleddîn el-Bâbertî ve Hüseyin Ahlâtî şeklinde gösterilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in hocalarına dair kimi zaman geniş bilgiler verilirken, kimi zaman sadece isim zikretmekle yetinilmiştir. Bu sebeple, ismi geçmiş olmakla birlikte, hakkında bilgi edinemediğimiz için Mevlânâ Yûsuf'a yer verilmeyecektir.

a. Babası (Simavna Kadısı İsrâil b. Abdülaziz)

İbn Arabşâh'tan (ö. 854/1450) öğrendiğimize göre Şeyh Bedreddin'in babası, gençliğinde ilim tahsiline düşkün bir kimse olduğu için Semerkand'a gidip oradaki ulemâdan ilim almış, fıkıh okumuş, bilâhare çeşitli ilimlerde ve bilhassa fûrû-ı fıkıhta yüksek başarılar elde etmiş bir şekilde Rûm'a avdet etmiştir.⁶¹ Gençlik yıllarında İsrâil'in ilim tahsili için Semerkand'a gitmesi, orada çeşitli âlimlerden ders alması, özellikle fıkıh okuması ve Şeyh Bedreddin'in daha çok "Simavna Kadısıoğlu" şeklinde bilinir olması dikkate alındığında, babasının fakihlik yönünün, diğer yönlerine üstün gelecek derecede olduğu söylenebilir.

⁵⁹ Uzunçarşılı'nın bu konudaki görüşleri için bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

⁶⁰ Ocak'a göre, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin, Şeyh Bedreddin'i başka yere değil de, Tebriz'e göndermesinin altında yatan sebep budur. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 149.

⁶¹ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, v. 284a. Ayrıca, İsrâil b. Abdülaziz'in, Simavna fâtihî, âmiri ve kadısı olduğunu söyleyerek sırasıyla askerlik, idarecilik ve ilim adamlığı yönlerine dikkat çeken Taşköprizâde'nin ifadeleri için bk. *eş-Şekâik*, s. 50.

Simavna'nın bir kadı görevlendirilemeyecek kadar küçük bir kale olması sebep gösterilerek, Şeyh Bedreddin'in babası İsrâil'in kadı olmadığı da savunulmuştur. Orhan Şaik Gökyay tarafından öne sürülen bu görüşe göre, İbn Arabşâh tarafından dile getirilen "Pederi, gençliğinde ilim tahsiline düşkün idi" şeklindeki ifade, aslında "Babası, oğlunun çocukluğunda onun öğrenimine çok önem vermişti" şeklinde anlaşılmalıdır. Gökyay'ın, İbn Arabşâh'taki "ebûhu (babası)" ve "şebâbihî (gençliği)" kelimelerindeki zamirleri Bedreddin'e ait sayması, Şeyh Bedreddin'in babasının kadı olmadığı ve bu yönde bir yetişmişliğinin bulunmadığı, bilakis Hacı İlbey ile birlikte Dimetoka ve civârını fethetmeye giden gazilerden biri olduğu yönündeki düşüncesini ispatlama gayretinden kaynaklanmaktadır. Gökyay'a göre İsrâil b. Abdülaziz'in kadı olarak isimlendirilmesi, Osmanlıca "kadı" ile "gazi" kelimelerinin yazılışının birbirine çok benzemesinden kaynaklanması muhtemel bir bozulma sonucu olmuştur.⁶² Bu iddia, delilleri itibariyle yeterince kuvvetli görünmemektedir. Zira, "*Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*"de de bildirildiği üzere, İsrâil'in kendisi gibi babası Abdülaziz de fıkıhla meşgul olmuş âlim bir kişiliğe sahiptir.⁶³ Yani, ortada Şeyh Bedreddin'in babasının kadı olmasını makul karşılamamızı sağlayan bir fıkıh geleneği vardır. Öte yandan Şeyh Bedreddin'in bizzat kendisi, "Simavna kadısının oğlu" olduğunu söylemekte⁶⁴ ve yukarıda görüldüğü üzere, hemen bütün kaynaklar da onu bu şekilde tanıtmaktadır.

b. Mevlânâ Feyzullâh

Şeyh Bedreddin'in Konya'da ders okuduğu Feyzullâh hakkında elimizde tam olarak bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, *eş-Şekâik*'te "Fazlullâh'ın talebesi Feyzullâh" şeklinde yer alan ifadeler,⁶⁵ söz konusu Fazlullâh'ın hurûfîlerin⁶⁶ başı olarak

⁶² Gökyay, Orhan Şaik, "Şeyh Bedreddin'in babası kadı mı idi?", *TT.*, İstanbul 1984, sy. 2, s. 16.

⁶³ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 6-7.

⁶⁴ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi bl., nr. 213, vr. 1b.

⁶⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50.

⁶⁶ Hurûfîlik hakkında bk. Aksu, Hüsamettin, "Hurûfîlik", *DîA.*, XVIII, 408-412.

bilinen kişi olduğuna dair bir şüphe uyandırmaktadır.⁶⁷ Bu şüphenin doğruluğu veya yanlışlığu, şeyh Bedreddin'in düşünce dünyası ve kalkıştığu iddia edilen padişaha isyan hareketinin açıklanması bakımından oldukça önemlidir. Zira, Fazlullâh'ın hurûfîlerin başı olması halinde, şeyh Bedreddin ile Fazlullâh arasında dolaylı da olsa bir hoca-talebe ilişkisi kurulmuş olacaktır. Bu da, şeyh Bedreddin'in daha Konya'da iken hurûfîlik ile temas kurması anlamına gelmektedir. Bütün bu ihtimâllerden yola çıktığı anlaşılan Ahmet Yaşar Ocak, "muhtemelen" kaydını koyarak, Fazlullâh'ın hurûfîlerin lideri olabileceğini söylemektedir.⁶⁸ Bununla birlikte, Halil b. İsmail'in, Feyzullâh'ın Fazlullâh'ın talebesi olduğunu söylemekle yetinmesi, Fazlullâh hakkında bilgi vermemesi ve bu tartışmaya girmeksizin Sâdeddin Teftâzânî'yi (ö. 791/1389) Feyzullâh'ın hocası olarak göstermesi,⁶⁹ yukarıdaki şüphenin doğruluğunu zayıflatmaktadır. Bunun yanında, şeyh Bedreddin'e izafe edilen *Varîdat* isimli eserde hurûfîlik konusundan bahsedilmemesi sebebiyle, hurûfîlerin başı olan Fazlullâh ile şeyh Bedreddin arasında, dolaylı da olsa bir hoca-talebe ilişkisini kurmanın zor olduğu ortadadır. Nitekim, Fazlullâh'ın Konya'ya geldiğine dair hiçbir kaydın ve *Vâridât*'ta hurûfîliğe dair küçük bir îmâ dahi bulunmamasından yola çıkan Yaltkaya ve Gölpınarlı da bu hususu teyit etmektedir.⁷⁰ Bununla birlikte, söz konusu bağın yokluğunu belirten ifadeler, Fazlullâh'ın kim olmadığına yöneliktir. Dolayısıyla, Fazlullâh'ın talebesi olduğu söylenen Feyzullâh'ın hayatı hakkındaki kapalılık devam etmektedir.

⁶⁷ Fazlullâh hakkında bk. Aksu, Hüsamettin, "Fazlullâh-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 277-279.

⁶⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 147.

⁶⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 13-14. Yüksel, Halil b. İsmail'in şeyh Bedreddin'in torunu olması dolayısıyla, şeyh Bedreddin'in en yakını olarak, konu üzerinde sıhhate en yakın bilgilerin de ona ait olacağını söylemektedir. Bk. Yüksel, *şeyh Bedreddin*, s. 19.

⁷⁰ Yaltkaya, *şeyh Bedreddin*, s. 28; Gölpınarlı, *şeyh Bedreddin*, s. 4.

c. Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi

Şeyh Bedreddin, aile ocağı çevresinde ilk tahsilini tamamladıktan sonra, Bursa'ya gelerek ders arkadaşı Kadızâde-i Rûmî ile beraber, Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi'den ders görmüştür. Uzunçarşılı tarafından verilen bilgiye bakılırsa, Mahmûd Efendi'nin Kadızâde Musa'nın babası olduğu ve Musa'nın bu lakabı babası sebebiyle aldığı görülmektedir.⁷¹ Halbuki *DÎA*'da Kadızâde hakkında verilen bilgide, onun, bu lakabı babası sebebiyle değil, dedesi Kadı Mahmûd Çelebi'den dolayı aldığı öne sürülür. Nitekim, zikredilen maddede Musa'nın, ulemâ sınıfından gelen babasının ölümü üzerine, dedesi Kadı Mahmûd Çelebi tarafından yetiştirildiği için Kadızâde lakabıyla anıldığı ve bu lakapla tanınmadan önce, Musa Paşa veya Musa Çelebi diye bilindiği belirtilmektedir. Bunun yanında, aynı maddede Musa'nın, dedesinin talebesi olan Bedreddin Simâvî ile beraberce Konya'ya giderek Feyzullâh'tan ders aldığı söylenmekte ve böylece, Kadı Mahmûd Efendi'nin Kadızâde'nin dedesi olduğu vurgulanmaktadır.⁷²

d. Mübârekşâh Mantıkî

Şeyh Bedreddin, Kahire'de Seyyid Şerif Cürcânî ve Aydınli Hacı Paşa (Hızır b. Ali) ile beraber, Mübârekşâh'tan dinî ilimler, felsefe ve mantık okuyarak yüksek tahsilini tamamlamıştır.⁷³ Mübârekşâh Mantıkî ile ilgili olarak *DÎA*'daki bilgilere bakıldığında, onun, 768/1367 yılından sonra Memlûkler'in tablâne nâzırlığını yapan ve 778/1377'de el-Melikü'l-Eşref'in hac kafilesinde bulunan Emir Seyfeddin Mübârekşâh et-Tâzî olduğu anlaşılmaktadır. Yine, bu kaynağa göre Mübârekşâh Mantıkî'nin ölüm tarihi olarak 780/1378 yılı verilmektedir.⁷⁴ Mübârekşâh Mantıkî'nin yukarıda zikredilen ölüm tarihi, Uzunçarşılı ve Gölpınarlı tarafından kaydedilen tarihlerle uyuşmamaktadır.

⁷¹ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

⁷² Fazlıoğlu, İhsan, "Kadızâde-i Rûmî", *DÎA.*, XXIV, 98.

⁷³ Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 28.

⁷⁴ Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", *DÎA.*, İstanbul 1996, XIV, 492 vd. Burada Hacı Paşa ve arkadaşlarına Kahire'de yardım ederek onları hacca götüren kişinin bir başkası olmadığı ifade edilerek Mübârekşâh'ın söz konusu kişi olduğu delillendirilmeye çalışılmıştır.

Zira, bahsettiğimiz son iki kaynağa göre Mantıkî'nin ölümü, 816/1413 tarihinde vukû bulmuştur.⁷⁵

e. ez-Zeylaî

Osmanlı kaynaklarında, Şeyh Bedreddin'in ders aldığı söylenen ez-Zeylaî'nin kim olduğu tam olarak belirtilmemekle birlikte, bu nisbeyi taşıyan meşhur iki Zeylaî'nin var olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, vefat tarihi 743/1342 olan Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî'dir. Bu Zeylaî, Hanefî fakihlerinden olup 705/1306 tarihinde Kahire'ye giderek tedrîs, iftâ ve fıkıh ile meşgul olmuş, Hafîzüddin en-Nesefî'nin (ö. 708/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli eserine *Tebyînü'l-hakâik* adında, muteber kabul edilen ve müteaddit defalar basılan bir şerh yazmıştır. İkinci Zeylaî ise, vefat tarihi 762/1361 olan Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî'dir. Bu zat, Kahireli fukahâdan ve muhaddislerden biri olup, *el-Hidâye*'nin hadislerini *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* isimli eseriyle tahrîc etmiştir.⁷⁶

eş-Şekâik yazarının hangi Zeylaî olduğunu tam olarak belirtmeden, Şeyh Bedreddin'in Mekke'de ez-Zeylaî'den ders okuduğuna dair verdiği bilgiler,⁷⁷ tarihi bilgilerle çelişik durumdadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Fahreddîn ez-Zeylaî'nin ölüm tarihi 743/1342 yılıdır. Şeyh Bedreddin'in idamı ise, kaynaklarda görüş birliği bulunmamakla birlikte, h. 820-823 yılları arasındaki bir tarihte gerçekleştirilmiştir. Bu durum, Şeyh Bedreddin'in ez-Zeylaî'den sonra en az 77 yıl daha yaşamış olmasını gerektirmektedir (820-743=77). Bunun anlamı şudur: Şeyh Bedreddin ez-Zeylaî'den ders aldığı esnada 20 yaşında olsa, 20+77=97 yaşında idam edilmiş demektir. Bu durumda Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi 820-97=723 yılı olacaktır. *eş-Şekâik*'te, Şeyh Bedreddin'in Murad Hüdâvendigâr zamanında doğduğu ifade edilmektedir. Hüdâvendigâr'ın cülûs tarihi ise h. 761'dir. Buna göre, arada 761-723=38 yıl fark

⁷⁵ Uzunçarşılı, *OT.*, s. 361; Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 4.

⁷⁶ Bilmen *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 470-471.

⁷⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

vardır. Söz konusu Zeylaî'nin, Cemâleddîn ez-Zeylaî olması durumunda da çelişki devam etmektedir. Bu Zeylaî, h. 762 yılında ölmüştür. Şeyh Bedreddin h. 820'de idam edildiğine göre ez-Zeylaî'den sonra 58 sene daha yaşamış demektir (820-762=58). Birinci Zeylaî'de olduğu gibi, ondan 20 yaşında ders aldığı kabul edilirse, Şeyh Bedreddin o öldüğünde 78 yaşında demektir (20+58=78). Bu durumda Şeyh Bedreddin, h. 742 yılında doğmuş olmaktadır (820-78=742). Halbuki Murad Hüdâvendigâr'ın cülûs tarihi h. 761'dir ve bu hesaba göre onun cülûsu ile Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi arasında 19 sene fark vardır (761-742=19).⁷⁸

Şeyh Bedreddin tahsil hayatıyla ilgili olarak, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* ve eş-*Şekâik* gibi eserlerde, ez-Zeylaî'den bahsedildiği, fakat bu bilgilerin, bilinen her iki Zeylaî ile de tarih itibarıyla çeliştiği gerçeğinden hareketle, söz konusu iki Zeylaî dışında aynı nisbeyi taşıyan ama kim olduğunu bilemediğimiz üçüncü bir Zeylaî'nin var olması muhtemeldir.⁷⁹

f. Ekmeleddîn el-Bâbertî

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Muhammed olan Ekmeleddîn, 710/1310'dan sonra doğmuş, memleketi Bayburt'a (Arapça kaynaklarda Bâbirt) nisbetle Bâbertî, Anadolu'ya nisbetle Rûmî, Mısır'da (Kahire) vefat etmiş olması sebebiyle de Mısırî nisbeleriyle anılmıştır. el-Bâbertî, tahsil hayatına Anadolu'da başlamış, daha

⁷⁸ Şeyh Bedreddin'in her iki ez-Zeylaî'den ders almasının imkânsız olduğu görüşü hakkında ayrıca bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 28; Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 4. Gölpınarlı'nın, Şeyh Bedreddin'in doğum tarihini, Yaltkaya'dan farklı olarak, h. 760 (Yaltkaya'ya göre h. 770) şeklinde tespit etmesinden dolayı, arada bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu durumda, Gölpınarlı'ya göre, Cemâleddîn ez-Zeylaî vefat ettiğinde (h. 762) Bedreddin iki yaşındadır. ez-Zeylaî'nin h. 743 tarihinde vefat eden Fahreddîn ez-Zeylaî olması halinde ise, Şeyh Bedreddin'in doğumu, bu zâtın vefatından 17 sene sonradır (760-743=17). Bk. Gölpınarlı, *a.e.*, s. 4-5. Şeyh Bedreddin'in doğum yeri ve tarihi hakkındaki tartışmalara ilişkin olarak görüşlerine yer verdiğimiz Raif Yelkenci açısından bakıldığında, h. 762'de ölen Cemâleddîn ez-Zeylaî ile Şeyh Bedreddin arasında hoca-talebe ilişkisini kurmanın mümkün olduğu görülmektedir. Yelkenci'ye göre, Şeyh Bedreddin h. 740 senesinde doğmuştur. Bu durumda, hocası öldüğünde o yaklaşık 22-23 yaşlarında demektir. Bk. Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *TD.*, İstanbul 1951, sy. 19, s. 801.

⁷⁹ Benzer bir düşünce için bk. Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 21.

sonra Halep'e, oradan Kahire'ye giderek Kâkî⁸⁰ (ö. 749/1348), Ebû Hayyân el-Endülûsî⁸¹ (ö. 745/1344) ve Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî⁸² (ö.749/1349) gibi meşhur âlimlerden ders okumuştur. Fıkıh, hadis, kelim ilimlerine, Arap dili ve edebiyatına, bu alanlarda eserler verecek kadar vâkıf olan el-Bâbertî, Hanefî mezhebinin muhakkik âlimleri arasında önemli bir yere sahiptir. el-Bâbertî, kendisine yapılan kadılık tekliflerini geri çevirmekle beraber,⁸³ devlet yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuştur. Emir Şeyhû tarafından yaptırılan hankâhın (Şeyhûniye) meşîhatlığına getirilmiş ve vefat edene kadar (19 Ramazan 786/4 Kasım 1384) burada eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmuştur.⁸⁴

Şeyh Bedreddin'in Mekke'den Kahire'ye geri dönerek, burada Seyyid Şerif Cürçânî ve Aydınî Hacı Paşa (Hızır b. Ali) ile birlikte kendisinden ders okuduğu Şeyh Ekmeleddîn el-Bâbertî,⁸⁵ Mısır'da, yukarıda zikredilen tarihte vefat ettiğine göre, söz konusu tarihte Şeyh Bedreddin, doğumunu h. 760 kabul edenlere göre 26, h. 770 kabul edenlere göre ise 16 yaşındadır. Dolayısıyla, birinci tarihi kabul edenler açısından Ekmeleddîn'den ders alma hadisesi, diğer görüşe göre daha fazla mümkün görünmektedir.

⁸⁰ Tam adı Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed olan el-Kâkî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Kayapınar, Hüseyin, "Kâkî", *DİA*, XXIV, 216.

⁸¹ Tam adı Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf olan Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Kafes, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî", *DİA*, X, 152-153.

⁸² Tam adı Ebüssenâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdürrahmân b. Ahmed olan el-İsfahânî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Demirci, Muhsin, "İsfahânî", *DİA*, XII, 509-510.

⁸³ Bâbertî, Mısır'da Şeyhûniye Hankâhı meşîhatındayken Sultan Berkuk tarafından kendisine Hanefî kâdilkudâtlığı teklif edilmiş fakat o, bu teklifi kabul etmemiştir. Bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 28.

⁸⁴ Aytekin'in verdiği bilgiye göre, Süyûtî (ö. 911/1505) ve ondan nakilde bulunan Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ile Leknevî (ö. 1304/1886) gibi âlimlerin onu Bağdat yakınlarındaki Bâbertî köyüne nisbet etmeleri, buradan yetişen âlimlerin de Bâbertî nisbesiyle anılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Rûmî nisbesi de onun Bâbertî'ye değil Bayburt'a nisbet edilmesi gerektiğini teyit etmektedir. Bk. Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA*, IV, 377-378.

⁸⁵ Taşköprizâde, eş-Şekâik, s. 50; Hoca Sâdeddin, *Tacü't-Tevarih*, V, 33. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 28; Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 4.

g. Hüseyin Ahlâtî

Hüseyin Ahlâtî⁸⁶ hakkındaki bilgiler, daha çok, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* isimli esere dayanmaktadır.⁸⁷ Hüseyin Ahlâtî'nin Hz. Peygamber'in (s.a.) soyundan geldiğini, Mevlevî tarikatına mensup bulunduğunu ve derslerinde *Mesnevî*'yi şerh ettiğini söyleyen Halil b. İsmail'e göre Şeyh Bedreddin, Sultan Berkuk'un sarayında karşılaştığı Ahlati'den etkilenmiş, ona bağlanarak (intisâb) derslerine devam etmiş, Şeyh Ahlâtî'nin önde gelen müritlerinden olmuştur. Kendilerine dostluk gösteren Sultan, sarayında câriye olarak bulunan iki kız kardeşten Meryem (Maria) ile Şeyh Ahlâtî'yi, Câzibe ile de Şeyh Bedreddin'i evlendirmiştir. Şeyh Bedreddin'in oğlu ve *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'in yazarının babası İsmail, bu Câzibe'den doğmuştur.⁸⁸

D. Şeyh Bedreddin'in Ders Arkadaşları

Ders okuduğu kişiler ve seyahat ettiği yerler göz önünde bulundurulduğunda, Şeyh Bedreddin'in pek çok ders arkadaşı olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, tahsil serüveni hakkında bilgi verilirken de belirtildiği üzere, elimizdeki kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in ders arkadaşları olarak gösterilen kişilerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bunlar; Şeyh Bedreddin'in babasının amcaoğlu olan Müeyyed b. Abdülmümin, Kadızâde-i Rûmî diye meşhur olan matematikçi Musa Çelebi, Seyyid Şerif Cürcânî ve Aydınlı Hacı Paşa (Hızır b. Ali) gibi isimlerden oluşmaktadır. Burada, hakkında

⁸⁶ Van Gölü'nün kuzeybatı kıyısında mezar âbideleriyle meşhur, târihî bir şehir olan Ahlat, bugün Bitlis iline bağlı bir ilçe merkezidir. Ahlat hakkında bilgi için bk. Altun, Ara, "Ahlat", *DİA.*, II, 19 vd. Ayrıca bk. Tekin, Rahmi, *Ahlat Tarihi*, İstanbul 2000.

⁸⁷ Bu kaynağın yanında, Kürt Emîri Şeref Han tarafından Farsça olarak yazılan *Şerefnâme* isimli Kürdistan tarihinde de, birtakım bilgilerin mevcut olduğu Müfid Yüksel tarafından ifade edilmektedir. Bk. Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 22.

⁸⁸ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 41-43. Hüseyin Ahlâtî ile Şeyh Bedreddin arasındaki yakınlığa ilişkin bilgiler, bazı eksiklerle birlikte, Taşköprizâde ve Mehmed Tâhir tarafından da verilmiştir. Bk. Taşköprizâde *eş-Şekâik*, s. 51; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri (OM.)*, İstanbul 1333, s. 39. Ayrıca bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I, 72; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 261 vd.; Ocak, "XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sûfî Feylesofu Şeyh Bedreddin'in Hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlâtî", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat*, Ankara 1993, s. 21-28. Bu arada, diğer kaynaklarda, Hüseyin Ahlâtî hakkında fazla bir bilgi verilmeksizin, sadece isminin söylenerek geçilmesi, *Menâkıb*'daki bu bilgilere pek fazla güvenilmediğine dair bir işaret sayılabilir.

herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız Müeyyed hariç olmak üzere, diğerleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1. Kadızâde-i Rûmî (Musa Çelebi)

Mûsa Paşa veya Mûsa Çelebi diye bilinen, dedesi Kadı Mahmûd Çelebi tarafından yetiştirildiği için Kadızâde lakabıyla anılan Rûmî, dedesinden sonra Molla Fenârî (ö. 834/1431), Müneccim Feyzullâh⁸⁹, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerden ders okumuştur. Kadızâde, Uluğ Bey Medresesi'nin baş hocalığına ve daha sonra Cemşîd el-Kâşî'nin⁹⁰ (ö. 832/1429) ölümünü müteakiben, o dönemde inşa edilen Semerkant Rasathânesi'nin başına getirilmiştir. Taşkoprizâde tarafından Osmanlı ulemasının ikinci tabakasına yerleştirilen, Osmanlı ilim muhitinde yetişen gerçek anlamda ilk özgün matematikçi ve astronom sayılan, yetiştirdiği öğrencilerin Orta Asya İslâm-Türk kültürü ve İran kültür bölgesindeki etkileri henüz tam olarak ortaya konamamış olan Kadızâde, talebesi Fethullâh eş-Şîrvânî'ye verdiği icazetnâmenin 15 Rebûlâhîr 844 (13 Eylül 1440) tarihini taşıması sebebiyle, bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır.⁹¹

2. Seyyid Şerîf Cürcânî

Arap dili, kelâm ve fıkıh âlimi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in (s.a.) soyundan gelen Muhammed b. Zeyd'in (ö. 287/900) on üçüncü göbekten torunu olduğu için Seyyid Şerif ünvânıyla tanınan Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî 24 Şaban 740/24 Şubat 1340 tarihinde Hazar Deniz'in güneydoğusunda yer alan Cürçan yakınlarındaki Takü'de doğmuş, 6 Rebûlâhîr 816 (6 Temmuz 1413) tarihinde Şîraz'da vefat etmiştir. Cürcânî, Molla Fenârî ile birlikte Mısır'a gitmiş ve

⁸⁹ Burada adı geçen Feyzullâh hakkında daha önce verilen bilgiler için Şeyh Bedreddin'in hocalarıyla ilgili başlığa bakılabilir.

⁹⁰ Gıyâseddîn Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Ökten, Sadettin, "Kâşî", *DİA*, XXV, 15-16.

⁹¹ Fazlıoğlu, İhsan, "Kadızâde-i Rûmî", *DİA*, XXIV, 98-100. Ayrıca bk. Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, V, 332.

yaklaşık on yıl kaldığı Mısır'da Şeyh Bedreddin, şair Ahmedî, hekim Hacı Paşa gibi arkadaşlarıyla birlikte aklî ilimleri Mübârekşâh'tan, naklî ilimleri de Ekmeleddîn el-Bâbertî'den okumuştur. Cürcani, yaşadığı döneme kendi damgasını vuran ve sonraki yüzyıllarda bir otorite olarak etkisini devam ettiren, çoğu şerh ve hâşiye türünde olsa da, eserleriyle allâme unvanını kazanmış birkaç âlimden birisidir.⁹²

3. Aydınlı Hacı Paşa (Hızır b. Ali)

Asıl adı Celâleddin Hızır b. Ali olan Hacı Paşa, 740/1339 tarihinden sonra doğmuştur.⁹³ Hacı Paşa, tahsil için Mısır'a giderek Kahire'deki Şeyhûniye Medresesi'nde, ünlü Hanefî fakihi Ekmeleddîn el-Bâbertî'den dinî ve aklî ilimleri okumuştur. Kendisi gibi okumak için Anadolu'dan Kahire'ye gelen Molla Fenârî, Bedreddin Simâvi ve Müeyyed b. Abdülmümin gibi kimseler ondan yakınlık görmüştür. Hacı Paşa'nın tıpla meşgul olmasına, Kahire'de öğrenciliği sırasında tutulduğu ağır bir hastalık sebep olmuştur. Onun, tıp mesleğine yönelmesinde, öğrenciliği esnasında yardımlarını gördüğü Aydınoglu İsa Bey'in de etkisi vardır. Nitekim, daha sonra, Aydınogulları tarafından kadı olarak tayin edilmiş, bir yandan kadılık, öte yandan sarayda hekimlik yapmıştır. Tıbbâ ilişkin olarak kaleme aldığı ve daha sonra, "*Teshîl*" adıyla Türkçe olarak ihtisâr edeceği "*Şifâü'l-eskâm ve devâu'l-a'lâm*" adlı eserini de, İsa Bey adına ithâf etmiştir. Paşa unvanının da, Aydınogulları tarafından ona olan teveccühlerinin bir nişânesi olarak verildiği düşünülmektedir.⁹⁴ Hacı Paşa'nın ölüm yeri ve tarihi kesin olarak bilinmemektedir. *DİA*'daki bilgilere göre, 827/1424 tarihinde vefat

⁹² Gümüş Sadrettin, "Cürcânî", *DİA*, VIII, 134 vd.

⁹³ Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", *DİA*, XIV, 492. Akpınar, Hacı Paşa'nın aslen Konyalı olduğunu söylemekte ve Konyalı olduğuna kanıt olarak, bu şehrin müze kütüphanesinde bulunan *Şifâü'l-eskâm* isimli kitabında, adının "Hızır b. Aliyyü'l-Hattâb el-Maruf bi Hacı Paşa Konyevî" ve diğer bir eserinde "Celâleddîn Hızır b. Hoca Ali el-Konevî" diye yazılmış olmasını göstermektedir. Bk. a.md., a.y. Adivar'a göre, bu Türk hekimin isminin bazı kitaplarda Hayreddîn gibi yazılmasına karşılık, en doğrusu, isminin Hızır b. Ali diye kabul edilmesidir. Bk. Adivar, *a.g.e.*, s. 21.

⁹⁴ Adivar, *a.g.e.*, s. 22; Akpınar, a.md., *DİA*, XIV, 492-496.

etmiştir.⁹⁵ Adıvar'ın verdiği bilgilere göre ise, 820/1417 tarihinde Aydınolu İsa Bey'in himâyesindeyken Birgi'de veya 816/1413 tarihinde Konya'da ölmüştür.⁹⁶

E. Şeyh Bedreddin'in Hizmetleri

1. Memluk Sultanı Seyfeddin Berkuk'un Oğlu Ferec'in Muallimliğı

Şeyh Bedreddin, tahsilini tamamladığı Mısır'da uzun zaman kalarak burada ilmî şöhret kazanmış ve Mısır sultanlarından Seyfeddin Berkuk'un (saltanatı, 784-791/1382-1390) oğlu Ferec'e (saltanatı, 801-808/1392-1400) muallim olarak seçilmiştir.⁹⁷

Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'in Ferec'e muallim olmasını, Sultan Berkuk'un Şeyh Hüseyin Ahlâtî'ye haddinden fazla inanıp saygı göstermesi ve Şeyh Bedreddin'in de Hüseyin b. Ahlâtî'nin müridi olmasına bağlamaktadır. Yaltkaya'ya göre, Ferec'in muallimliğine getirilmiş olmakla ilmî üstünlük arasında zorunlu bir bağ bulunmamakta, bu göreve getirilmiş olması, Şeyh Bedreddin'in diğer âlimlerden üstün olduğu anlamına gelmemektedir. Yaltkaya, Ferec'in başlangıçta cesur ve yiğit olmasına rağmen daha sonra kan dökücülüğe, şarap içmeye ve ney dinlemeye aşırı düşkün, dînen zayıf ve câhil bir kişi olarak bilinmesini, kendisini haklı çıkaracak deliller olarak öne sürmektedir. Ayrıca ona göre bu bilgiler, şehzâdeliğı döneminde Ferec'in ciddi bir eğitim ve öğretime tâbi tutulmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.⁹⁸

Sultanın muallimliğine ilim bakımından üstün olanın tayin edileceğı düşüncesinden hareket eden Ocak ve Yüksel'e göre ise bu görev, Şeyh Bedreddin'in İslami ilimlerde epeyce yüksek bir aşama kat ettiğini ve ilmî ehliyetinin takdir edildiğini

⁹⁵ Akpınar, a.md., *DİA*, XIV, 492.

⁹⁶ Adıvar, *a.g.e.*, s. 21.

⁹⁷ Bu konuda kaynakların görüş birliğine vardığını söylemek mümkündür. Bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 39; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, II, 114; Hoca Sâdeddin, *Tacü't-tevarih*, V, 33; Gölpinarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 5; Uzunçarşılı, *OT*, I, 362.

⁹⁸ “Fakat, hiçbir zaman, bu seçilmeyi, kendi yüksek bilgisi ile ilişkili göremeyeceğimiz gibi, bunu, Şeyh Bedreddin'in, Seyyid Şerif Cürcânî'ye ilim bakımından üstün olduğunu söyleyen tarihçi Âlî'ye asla katılacak değiliz” diyen Yaltkaya, Seyyid Şerif Cürcânî'yi ilim ve bilginin padişahı olarak vasıflandırmaktadır. Bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 31.

göstermektedir. Zira çevrede pek çok âlimin var olmasına rağmen Şeyh Bedreddin'in seçilmesi, onun zekâsının ve İslâmî ilimlerdeki mahâretiyle kısa zamanda öne çıkmasının bir göstergesi sayılmaktadır.⁹⁹

Şeyh Bedreddin'in bu göreve getirilmesinde, sahip olduğu ilmî birikimin ve Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin müridi olmasının yanında, onun ilmî ve kişisel özelliklerinin dışında diğer başka etkenlerin de bulunduğu söylenebilir. Nitekim, Mısır'da Memluk sultanları ile Osmanlı Devleti arasındaki ilk temaslar, Sultan Berkuk zamanında başlamış ve devam ettirilmiştir. Dolayısıyla, ilmî boyut kadar siyasî boyutun da söz konusu olduğu düşünülebilir. Öte yandan, daha önce köle olarak getirilen ve zamanla siyâsî otorite üzerinde etkili hale gelen Türk kumandanların varlığı da, Türk bir âlimin muallim olarak seçilmesinde etkili olabilir.¹⁰⁰

2. Çelebi Musa'nın Kazaskerliği

Şeyh Ahlâtî'nin ölümü üzerine, vasiyeti gereği onun makamına geçerek Şeyh olan Bedreddin, bu makamda fazla kalamadığı gibi, Kahire'de de durmamış, memleketine dönmek üzere yola çıkmış ve yaklaşık bir yıl süren Anadolu yolculuğundan sonra¹⁰¹ Edirne'ye gelerek, burada anne ve babasıyla görüşmüştür.¹⁰² Bu arada Şeyh Bedreddin, Edirne'de karşılaştığı Musa Çelebi'den aldığı kazaskerlik teklifini kabul etmiş ve böylece 814/1411'de¹⁰³ üst düzey bürokratik kariyeri başlamıştır.¹⁰⁴ Şeyh Bedreddin, bu görevi esnasında bir yandan gündelik işlerini

⁹⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 148; Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 22.

¹⁰⁰ Memluk-Osmanlı ilişkisinin başlaması hakkında bk. Ünlü, Nuri, *İslâm Tarihi*, I, 525.

¹⁰¹ Uzunçarşılı'ya göre, Şeyh Bedreddin, bu esnada boş durmamış, irşad yoluyla Anadolu'da dolaştığı sırada bâtnî akidesini yaymaya başlamış ve gezdiği yerlerde hep alevî Türkmenlerle temas ederek maksadına göre onları hazırlamak istemiştir. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

¹⁰² Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 83-84; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51. Uzunçarşılı'ya göre Edirne'de hükümdarlığını ilan etmiş olan Musa Çelebi, Şeyh Bedreddin'i kazasker tayin etmek suretiyle bilmeyerek onun nüfuzunun yayılmasına yardım etmiş ve gayesi hükümdarlığı elde etmek olan Şeyh Bedreddin de bundan istifadeyi kaçırmamıştır. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

¹⁰³ Dindar, Bilal, "Şeyh Bedreddin", *DİA.*, V, 332.

¹⁰⁴ Halil b. İsmail'e göre Musa Çelebi bir rüya görmüş, daha sonra bu rüyayla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in gösterdiği bir kerâmet üzerine kazaskerlik görevini kabul etmesi için Şeyh Bedreddin'e

yaparken, diğ er yandan fıkıh alanındaki eserlerini yazmış ve bu arada pek çok kişiye timar vermiştir.¹⁰⁵

İçinde doğup büyüdüğü çevrenin halkının ne tür ihtiyaçları olduğunu çok iyi bilen şeyh Bedreddin, bu ihtiyaçlar doğrultusunda hareket ettiği için kazaskerlik vazifesinde başarılı olmuş, sahip olduğu ilmî seviye sayesinde de halkın takdirini kazanmıştır.¹⁰⁶ şeyh Bedreddin'in kazaskerliği uzun sürmemiş,¹⁰⁷ Musa  elebi'nin  elebi Sultan Mehmed tarafından mağlup edilip boğularak öldürülmesinden sonra, kazaskerlikten azledilerek tutuklanmış, ilim ve faziletine hürmeten, iki oğlu ve kızıyla beraber İznik'te mecbur  ik mete memur edilmiştir. Kazaskerlik görevi sona eren şeyh Bedreddin'e bu ikâmet için ayda bin akçe maaş bağlanmış,¹⁰⁸ eser telif etmesine ve kendisini ziyarete gelenlerle görüşmesine izin verilmiştir.¹⁰⁹ Her ne kadar bu ifadelerden şeyh Bedreddin'in İznik'te rahat ve serbest bir ortamda bulunduğu sonucu ortaya çıkabiliyorsa da, onun *et-Teshîl* isimli eserindeki ifadeler, şeyh Bedreddin'in, kendini hiç de öyle rahat ve serbest hissetmediğini göstermektedir. Nitekim "bel -i haps ve

ısrar etmiştir. O da, bu teklifi önce ihtiyatla karşılasa da ısrarlara dayanamayıp kabul etmiştir. Bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 97-101. Ayrıca bk. Taşköprizade, *eş-şekâik*, s. 51.

¹⁰⁵ Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i  l-i Osmân*, s. 154.

¹⁰⁶ Kaygusuz, *şeyh Bedreddin*, s. 68.

¹⁰⁷ Bilal Dindar'a göre, şeyh Bedreddin'in kazaskerlik görevi iki yıl, Müfid Yüksel'e göre ise üç buçuk yıldır. Bk. Dindar, "şeyh Bedreddin", *D A.*, V, 332; Yüksel, "Simavna Kadışioğlu şeyh Bedreddin", *Tezkire*, c. 2, sy. 7, s. 69.

¹⁰⁸ Bu tahsis olayı, şeyh Bedreddin'in, dünya malına tamah edecek ihtiras sahibi biri olmadığını gösterebilmek için kullanılmış ve onun İznik'te çok sıkıntı çekmiş olmasına rağmen kendisine tahsis edilen bu paraya elini bile sürmediğini belirtmiştir. Bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 101.

¹⁰⁹ Halil b. İsmail, *a.g.e.*, s. 97-101; Taşköprizâde, *eş-şekâik*, s. 51; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362. Besmi Nusret Kaygusuz da bu bilgilerden hareketle şeyh Bedreddin'in İznik'te eser telif etme ve tedris faaliyetlerinde bulunabilme hürriyetine sahip olduğunu belirterek kısa bir süre sonra pek çok sofi ve bilginden oluşan talebe topluluğunun fevkalade çoğaldığını söylemektedir. Ona göre, şeyh Bedreddin İşlam'ın esas özelliklerinden uzaklaşıldığından bahsederek ışlah düşüncesi çerçevesinde din-devlet konuları üzerinde konuşmalar yapmıştır. Bk. Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 71.

gurbet...” şeklindeki ifadeler, onun, bulunduğu ortamdan hoşnut olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹⁰

Kazasker olarak kalabilecek yeteneğe ve ilmî dirâyete sahip bulunduğu âşikâr olmasına rağmen,¹¹¹ Musa Çelebi’nin mağlubiyeti üzerine Şeyh Bedreddin’in kazaskerlikten azledilmesinin altında başka sebeplerin bulunduğu şüphesi ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Mustafa Akdağ’a ve İsmet Zeki Eyüboğlu’na göre Çelebi Mehmed, Çelebi Musa’yı destekleyip onunla yakınlık kuranları tedricen cezalandırma yoluyla sindirmek istediği için Şeyh Bedreddin’i İznik’e sürmüştür.¹¹² Hüseyin Hüsameddin’e göre ise Şeyh Bedreddin, fikirleri yüzünden İznik’e sürgün gönderilmiştir. Şeyh Bedreddin’in kabul edilmiş yüksek bir ilmî pâyesi olduğu için Rumeli bölgesinde “Fusûsiye ahkâmı”nı neşir ve tedrîs etmesi mahzurlu görülmüş ve İznik kalesine hapsedilmiştir.¹¹³

Şeyh Bedreddin’in kazaskerlikten azledilip İznik’e sürülmesi, Cemil Yener tarafından çok farklı bir sebebe bağlanmıştır. Yener’e göre Şeyh Bedreddin’in asıl amacı, Musa Çelebi’yi etkilemek suretiyle, devrimler yapmaktır. Ancak, işler onun düşündüğü gibi gitmemiş, Musa Çelebi’nin çevresinde toplanıp işlerini yoluna koymuş ve düzen değişikliğine tahammül gösteremez hale gelmiş bulunan beyler, Şeyh Bedreddin’in etkisi altında kalmış olan hükümdardan yüz çevirmişlerdir. Bu sebeple de, Mehmed Çelebi ile Musa Çelebi arasındaki savaşta ihanet ederek Mehmed Çelebi’nin

¹¹⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1a; Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 38; Bilal Dindar da, Şeyh Bedreddin’in içinde bulunduğu durumu kabullenmeyip görünüşte dinî-tasavvufî, gerçekte siyasi bir teşkilatlanma içinde olduğunu düşünmekte, geniş bir mürid kitlesini bu amaçla etrafına topladığını söylemektedir. Bk. Dindar, Bilal, a.md., *DİA*, V, 332.

¹¹¹ Bu durum Osmanlı tarihçilerinden Abdurrahman Şeref ve Mehmet Tevfik tarafında da açıkça ifade edilmektedir. Bk. Şeref, *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, İstanbul 1326, s. 25; Tevfik, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1330, s. 85.

¹¹² Akdağ, Mustafa, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul 1995, I, 268; Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul 1987, s. 153.

¹¹³ Hüsameddîn’e göre, Şeyh Bedreddin, ilim ve amel yönünden Molla Fenârî’ye eşit durumdadır. Bk. Hüsameddîn, Hüseyin, “Munla Fenârî”, *TTEM*, İstanbul 1928, sy. 18, s. 381.

gâlip gelmesini sağlamışlardır. Yener'e göre Şeyh Bedreddin'in İznik'e sürülmesinde, bu beylerin de etkisi vardır.¹¹⁴

Öyle görünüyor ki, Çelebi Mehmed'in Şeyh Bedreddin'i azletmesi, sırf ilmî endişelerden kaynaklanmamıştır. Şeyh Bedreddin, ilmî kişiliğinin yanında, Rumeli bölgesindeki halk tarafından tanınmış ve saygın yer edinmiş, eşraftan bir ailenin çocuğu olarak, sadece ilim adamı hüviyetinden öte bir yere sahiptir. Ayrıca, kazaskerliği sırasında tımar dağıtımını yaparken bölge insanına öncelik vermesi sebebiyle, ekonomik-siyasi ilişkiler yoluyla, bölge halkıyla çok sıkı bağlar kurmuştur. Bu durumda Çelebi Mehmed gibi, merkezî otoriteyi güçlendirerek ülke içinde birliği sağlama amacında olan birinin, Şeyh Bedreddin'i azletmesi makul karşılanmalıdır.

F. Şeyh Bedreddin ve Tasavvuf

1. Şeyh Bedreddin'in Tasavvuf Anlayışı

Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışı konusunda kabul edilmiş belli bir görüş yoktur. Bazı araştırmacılara göre Şeyh Bedreddin, bâtinî bir tasavvuf anlayışına sahip iken, diğer bazılarına göre hurûfîlik doğrultusunda bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Bunun dışında, Şeyh Bedreddin'in, temelleri İbn Arabî'nin düşünceleriyle yoğrulmuş, Mevlânâ Celâleddin ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi şahsiyetlerin de etkisiyle evrenselcilik ruhu taşıyan, Hallâc-ı Mansûr'un temsil ettiği mücâhede ve riyâzât yönleri ağır basan bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu da öne sürülmüştür.

Şeyh Bedreddin'in bâtinî bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu öne sürenler, bu görüşü savunmak için önce Şeyh Hüseyin Ahlâtî'yi bâtinîlikle¹¹⁵ vasıflandırmışlar, daha sonra da Ahlâtî ile Bedreddin arasındaki şeyh-mürît ilişkisini ve bu ilişkinin Bedreddin

¹¹⁴ Cemil, Yener, bu düşüncesini, beylerin ihanet etmesinde Şeyh Bedreddin'in rol oynamasına ve sadece Musa Çelebi'nin kazaskeri olmanın sürgün gerektirecek kadar ağır bir suç teşkil etmemesi gerektiğine bağlamaktadır. Bk. Yener, Cemil, *Varidat Tercümesi*, İstanbul 1970, s. 25.

¹¹⁵ Nassların zahirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Allah ile ilişki kurabilen masum imamın bilebileceği inancını savunan aşırı fırkaların ortak adı olan Bâtînlilik hakkında bilgi için bk. İlhan, Avni, "Bâtîniyye", *DİA*, V, 190-194.

üzerinde etkili olmasını ön plana çıkarmışlardır. Dolayısıyla, Şeyh Ahlâtî'nin yolundan yürüyen Şeyh Bedreddin'in de bâtinî görüşlere sahip olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu görüşe göre Ahlâtî, Bedreddin'i aslında bâtinî fikirleri öğrenmesi için Tebriz'e yollamış, Ahlâtî'nin bu görevi vermesinin neticesinde, Bedreddin'in Timur'la tanışması ve onun tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik propaganda yapmak üzere Anadolu'ya gönderilmesi temin edilmiştir.¹¹⁶

Şeyh Bedreddin'in, hurûfîlik¹¹⁷ doğrultusunda bir tasavvuf anlayışını benimsediğini öne süren görüşe gelince, bu görüşün temelinde, Şeyh Bedreddin'in materyalizme eğilimli, güçlü bir akılcılığın doğurduğu panteist ve felsefî niteliklerin daha çok yer aldığı bir sûfîlik anlayışına sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu görüşte de Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin etkisi dile getirilmiş, Şeyh Bedreddin'in sahip olduğu öne sürülen hurûfîlik görüşü, hocası ve şeyhi olan Ahlâtî'nin felsefî planda bu görüşü benimsemesiyle açıklanmıştır. İddialarını savunmak için bu görüşün öne sürdüğü bir diğer kanıt da, Şeyh Bedreddin ve Şeyh Ahlâtî'nin Tebriz ile olan bağlantılarıdır. Bu görüşe göre Ahlâtî'nin, Bedreddin'i başka yere değil de özellikle buraya göndermesinin ve Bedreddin'in burada ikâmet etmesinin ana sebebi, onun hurûfî çevreleri ile temasa geçmesini sağlamaktır. Yine bu görüşe göre Şeyh Bedreddin, yeni tanımaya başladığı “vahdet-i vücûd” telakkisini, hurûfîliğin ana merkezlerinden biri olarak bilinen Tebriz'de,¹¹⁸ buradaki Hallâc-ı Mansûr geleneğine bağlı hurûfî çevresinde, panteist bir doğrultuda iyice pekiştirme imkanını bulmuştur.¹¹⁹

¹¹⁶ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 361-62. Cemil Yener, *a.g.e.*, s. 48. 10.

¹¹⁷ Hurûfîlik hakkında bilgi için bk. Aksu, Hüsametdin, “Hurûfîlik”, *DİA.*, XVIII, 408-412.

¹¹⁸ Aksu'nun verdiği bilgiye göre, XIV. ve XV. yüzyıllarda Hurûfîliğin yayıldığı başlıca merkezlerden biri olan Tebriz'de Karakoyunlu hükümdarı Cihanşâh zamanında bir Hurûfî ayaklanması olmuş (845/1441), bu ayaklanma ulemânın da desteği ile kanlı bir şekilde bastırılmış ve beş yüz kadar Hurûfî öldürülmüştür. Cihanşâh'ın dine ilgisizliği, bu bölgede Hurûfîlerin faaliyetlerine elverişli bir ortam hazırlamıştır. Bk. Aksu, Hüsametdin, a.m.d., *DİA.*, XVIII, 410.

¹¹⁹ Bu görüşü savunan Ocak ve Kaygusuz'a göre, Şeyh Bedreddin'le ilgili olarak hurûfîlik dışında bir iddia ortaya atıldığı takdirde, gerek Şeyh Bedreddin'in, gerekse Ahlâtî'nin panteist birer mutasavvıf oluşlarını ve Tebriz'le bağlantılarının gerekçesini açıklamak mümkün olmayacaktır. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 149 ve 158; Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 38.

Tasavvuf ve isyan teması altında Şeyh Bedreddin hakkında çalışması bulunan Michel Balivet'e göre Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışında, Anadolu'nun İslamlaştırılması esnasında dervişlerin gösterdikleri açık ve hoşgörülü tavır oldukça etkili olmuştur. Özellikle, "Türk İslâmı"nın coğrafî ve insanî gelişme alanı açısından sürekli olarak Hıristiyan halklarla iç içe bir kültür kaynaşması halinde yaşadığını belirten Balivet, halklar arasında uzun süren bir birliktelik sağlayan bu durumun, kültür bağdaştırmacılığını da beraberinde getirdiğini, 13. yüzyıldan itibaren Mevlânâ Celâleddin, Hacı Bektaş, İbn Arabî gibi güçlü şahsiyetlerin bunda etkili olduğunu, özellikle İbn Arabî ile Mevlânâ'nın ikili etkisinin çok açık bir evrenselcilik ruhu taşıyan ve dinler üstü bir söylem açısından çok zengin olan Anadolu tasavvufunun kökenini oluşturduğunu öne sürmektedir. Ona göre, ağır ağır ilerleyen toplu bir olgunlaşmanın sonunda ve güçlü mistik şahsiyetlerin etkisiyle, Anadolu'da iki dinsel grup, yani Bizanslılar ve Ermenilerden oluşan Hıristiyan gurup ile Türklerin baskın olduğu müslüman gurup, tek bir coğrafyayı paylaşmakla yetinmek ve düşünsel bir yeterlilik anlayışıyla içlerine kapanmak yerine, Selçuklu döneminden itibaren karşılıklı tahlil süreci başlatmışlar, birbirlerine ayna tutmuşlardır. Bu süreç, bir süre sonra gerçek bir dinsel iç içe geçişe yol açmıştır. "15. yüzyılın başında Simavnalı Şeyh Bedreddin'in şahsiyeti üzerinde temellenen geniş ölçüde dinler üstü hareketi, 13. yüzyıldan itibaren kurulan ve 14. yüzyılda İbn Arabî'nin, Mevlânâ'nın, Hacı Bektâş'ın ya da Türkmen Babâîlerinin tilmizlerinin itici gücüyle genişleyen bu mistik zemin üzerine oturtmak gerekir" diyen Balivet'e göre Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışı, İbn Arabî'nin düşünceleriyle yoğrulmuş "Türk sûfîliği"ne dayanmaktadır.¹²⁰ Öte yandan, silsilesinde yer alan Ebû Medyen el-Mağribî ve Ahmed Gazzâlî gibi büyük mürşitlerin varlığı sebebiyle, Şeyh Bedreddin'i Osmanlı döneminde sünnî ve resmî olarak kabul edilen tasavvuf anlayışına bağlayan Balivet, bir yandan da, onun Hallâc-ı Mansûr'un temsil

¹²⁰ Bu ifadeler, Balivet'e göre, Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışının temelde İbn Arabî'ye dayandığını göstermektedir. Bk. Balivet, *a.g.e.*, s. 30. Nitekim, ilerleyen sayfalarda, Sadreddin Konevî, Dâvûd-ı Kayserî ve ilk Osmanlı medreselerindeki Ekberîye okulu aracılığıyla Şeyh Bedreddin'i İbn Arabî'ye bağlaması da bunu göstermektedir. Bk. Balivet, *a.e.*, s. 34-35.

ettiği mücâhede ve riyâzât yönleri ağır basan daha coşkulu bir tasavvufu bağlarını koruduğunu söylemektedir.¹²¹

Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışıyla ilgili görüşlere bakıldığında, onun bâtinî yahut hurûfî olduğunu savunanların iki gerekçeye dayandığı görülmektedir. Birinci gerekçe, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin bâtinî yahut hurûfî olması; ikinci gerekçe ise, Şeyh Bedreddin'in başka yere değil de Tebriz'e gönderilmesidir. Burada, söz konusu iki iddianın da aşması gereken ve bunu başaramadıkları için ikna edici olamadıkları iki engel vardır. Birincisi, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin bâtinî yahut hurûfî sayılmasını sağlayacak kadar kuvvetli delillerin bulunmamasıdır. Nitekim onun hakkında bilgi veren kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ayrıca, yukarıdaki görüşlerde Hüseyin Ahlâtî'nin etkisinden söz edilmekle birlikte, Mısır'da tarikat yoluna girerek Şeyh Ahlâtî'ye bağlanan ve ölümünden sonra onun makamına oturan Şeyh Bedreddin'in bağımsız ruh yapısını koruduğu, diğer bir ifadeyle, Şeyh Ahlâtî'nin onun üzerinde fazla bir etkisi olmadığı da savunulmuştur.¹²² Bu durumda Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin, Şeyh Bedreddin'in sahip olduğu iddia edilen tasavvufî düşüncenin temellendirilmesinde kullanılan vasıta olma konumu zayıflamaktadır. Nitekim bu ifadeler, müridin kendini tamamen şeyhinin ellerine teslim etmediği anlamına gelmektedir.

Şeyh Bedreddin'in Tebriz'e gönderilmesi meselesine gelince, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'e göre Hüseyin Ahlâtî, Şeyh Bedreddin'in üzerindeki cezbe halinin geçmemesi sebebiyle hava değişimi için onu buraya göndermiştir.¹²³ Taşköprizâde'ye göre ise Şeyh Bedreddin, Ahlâtî tarafından kendisine verilen irşad görevi sebebiyle

¹²¹ Balivet, Anadolu'da yaptığı seyahatlerde, ona bağlılıklarını bildiren dervişlerin çoğunda bu etkinin görülmesi sebebiyle, Halil b. İsmail'in eserine (bk. *Menâkıb*, s. 82) atıfta bulunarak Şeyh Bedreddin'e "Rum'un Hallac-ı Mansûr'u" dendiğini söylemektedir. Bk. Balivet, *a.g.e.*, s. 113.

¹²² Bk. Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 33; Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, s. 169; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 154.

¹²³ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 57.

Tebriz'e gönderilmiştir.¹²⁴ Görüldüğü gibi Tebriz'e gönderilme konusunda da kaynaklar arasında görüş birliği bulunmamakta, çoğunlukla Halil b. İsmail'i takip eden Taşköprizâde'de bile ana kaynağından farklı bir bilgi yer almaktadır. Bu durumda Tebriz'le ilgili gerekçe, birtakım yan bilgilerle desteklenerek sahip olunan görüş doğrultusunda kullanılmış olmaktadır. Bu sebeple söz konusu gerekçenin delil olarak kullanılması söz götürür şekildedir. Şeyh Bedreddin'e nisbet edilen tasavvufî-felsefî görüşleri içermesi bakımından geriye bir tek *Vâridat* isimli eser kalmaktadır. Bu eserde bâtınîlik veya hurûfîlik hakkında kendisine herhangi bir düşüncenin atfedilmemesi sebebiyle, Şeyh Bedreddin'in bâtınî veya hurûfî olduğunu iddia etmek güçtür. Dolayısıyla, söz konusu görüşlerin dayanaksız bir iddiadan ibaret olduğunu, Şeyh Bedreddin'in inanç olarak ehl-i sünnetin dışına çıkmadığını söylemek mümkündür.¹²⁵

2. Şeyh Bedreddin'in Tarikata Girmesi ve Şeyh Olması

Tasavvuf serüveni başlamadan önce bir fakih olarak tasavvufa hiç de sıcak bakmayan, dervişlerin sultan tarafından sopa ile cezalandırılmasını isteyen ve onlardan hoşlanmadığı için Şeyhûniyye Medresesi'ndeki odasına gitmeyen Bedreddin'in tarikata girmesi, Sultan Berkuk'un sarayında, Şeyh Ahlâtî ile karşılaşması ve ondan etkilenmesi sonucunda olmuştur. Nitekim Bedreddin, bu zatın etkisiyle cezbeye tutulmuş, kendisini tasavvufa vererek onun müridi olmuştur.¹²⁶

¹²⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

¹²⁵ Bu yönde bir görüşe sahip olan Gölpinarlı'nın sözleri için bk. Gölpinarlı, *a.g.e.*, s. 39. Bu arada, her ne kadar dinler üstü hareket diye nitelediği ve isyan saydığı olaylar dizisi ile Şeyh Bedreddin arasında bağlantı olduğunu söylese de, sonuçta Balivet de, Şeyh Bedreddin'i Osmanlı döneminde sünnî ve resmî olarak kabul edilen tasavvuf anlayışına bağlamaktadır. Bk. Balivet, *a.g.e.*, s. 113.

¹²⁶ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 46-48. Bu karşılaşma neticesinde, ne denli çok etkilendiğini anlatabilmek için, tıpkı Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile karşılaşarak cezbeye tutulduğunda, kitaplarını Karatay Medresesi'nin havuzuna attığı gibi, Bedreddin'in de bütün kitaplarını Nil nehrine attığı, üç defa şeyhinin talimatı uyarınca uzun süren halvetlere girdiği, hatta birinde ciddi bir şekilde hastalanarak şeyhi tarafından tedavi edildiği rivayet edilmiştir. Bk. Halil b. İsmail, *a.e.*, s. 68-75. Benzer ifadeler için bk. Gölpinarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 5.

eş-Şekâik'te verilen bilgilere bakılacak olursa, Şeyh Bedreddin, Sultan Berkuk'un oğlu Ferec'e muallim tayin edilip de ona ders vermeye başladıktan sonra kendisine ilâhî cezbe ulaşmış, Bedreddin de bu vakitlerde Mısır'da ikâmet eden Şeyh Hüseyin Ahlatî'ye ilticâ ederek, onun yanında elde edebildiği kadarını tahsil etmiştir.¹²⁷ Taşköprizâde'nin ifade ettiği duruma bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in daha Ahlâtî ile karşılaşmadan önce mistik bir havaya büründüğü anlaşılmaktadır. Bu konuda aynı görüş doğrultusunda fikir beyan eden Ocak'a göre Şeyh Ahlâtî'nin Bedreddin üzerindeki rolü, Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî, Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Baba Tapduk'un Yunus Emre üzerindeki rolünde olduğu gibidir. Birincilerde saklı duran güçlü mistik karakter, ikincilerin etkileriyle ortaya çıkarılmış ve yönlendirilmiştir.¹²⁸ Bu durumda, Şeyh Bedreddin'deki dönüşümde her ne kadar Şeyh Ahlâtî'nin telkinlerinin etkisi inkâr edilemese de, asıl itibariyle onun buna yaratılıştan eğilimli olduğu kabul edilebilir bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bedreddin'in şeyh olmasına gelince, Halil b. İsmail'in ifadesine göre onun Şeyh Ahlâtî'nin makamına oturması, bizzat Ahlâtî'nin vasiyetiyle onun ölümü üzerine olmuştur. Yine aynı kaynağa göre Şeyh Bedreddin, kendisini kıskanan diğer müritlerin hasedine maruz kaldığı için bu mevkide sadece altı ay kalabilmiştir.¹²⁹ Bedreddin'in şeyh olarak kendilerinden daha üstün bir konumda olmasını hazmedemeyen ve kendilerini ondan daha lââyık görenlere, Şeyh Bedreddin tarafından yapılan seçim teklifinin kabul edilmemesi üzerine, o da şeyhliği bırakmış ve memleketine dönmek amacıyla Mısır'dan ayrılmıştır. Şeyh Bedreddin, önce Kudüs'e ve oradan da Şam'a gitmiştir. Halep'te yaklaşık bin civarında Halep Türkmeni kendisine biat etmişse de, o, burada da kalmayıp, Konya'ya geçmiştir. Burada, "Somuncu Baba" ismiyle meşhur

¹²⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

¹²⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 156-157.

¹²⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 62. Taşköprizâde, Şeyh Bedreddin'in, Şeyh Ahlâtî'nin makamına oturmasının, Ahlâtî'nin vasiyeti sonucunda olduğu ve Bedreddin'in şeyhlikten, diğer halifelerin verdikleri rahatsızlığa dayanamadığı için ayrıldığı bilgisini kaydetmemekle birlikte, onun, bu makamda altı ay kadar kaldığı bilgisini bizlere vermektedir. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

olmuş Şeyh Hamidüddîn Aksarâyî ile görüşmüştür. Ayrıca, kendisine hayran kalıp müridi olmak isteyen Karamanoğlu'nun bu isteğini kabul eden Şeyh Bedreddin, burada da fazla kalmamış, Germiyan, Aydın ve Tire'ye giderek yeni müritler kazanmıştır. Uğradığı Sakız adasında da, Sakız Bey'i ile görüşmüş ve buradaki bazı papazların gizlice İslam'ı kabul etmelerine vesile olmuştur. Böylece, yaklaşık bir yıl süren yolculuğundan sonra Edirne'ye giderek, anne ve babasına kavuşmuştur.¹³⁰

Görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin'in, şeyhliği bırakarak Mısır'dan ayrılmasından Edirne'de anne-babasına kavuşuncaya kadar geçen yaklaşık bir yıllık süre içinde oldukça hareketli günler geçirdiği ortadadır. Buradan hareketle, onun Edirne'ye bir an evvel ulaşma düşüncesinde olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumda, Şeyh Bedreddin'in Ahlâtî'nin makamında yürütemediği şeyhlik görevini, irşâd amacıyla Anadolu'da sürdürmek istediğini söyleyebiliriz.¹³¹

b. Şeyh Bedreddin'in Tarikatı ve Tarikat Silsilesi

Şeyh Bedreddin'in hangi tarikata mensup olduğu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Halil b. İsmail'in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* isimli eseri, Şeyh Bedreddin'in tarikat silsilesi hakkında verdiği bilgiler ve Şeyh Ahlâtî'nin Mevlevî olduğunu söylemesi bakımından oldukça önemli bir kaynak olarak elimizde bulunuyor olsa da, aşağıda zikredilecek görüşler, bu konuda bir kesinliğin bulunmadığını göstermektedir. Halil b. İsmail'e göre Şeyh Bedreddin'in Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar uzanan tarikat silsilesinde aşağıdan yukarıya isimleri geçen kişiler şunlardır:

Seyyid Hüseyin Ahlâtî, Ebü'l-Feth es-Saîdî, Ebû Medyen el-Mağribî, Ebû Saîd el-Endelûsî, Ebü'l-Fadl el-Bağdâdî, Ahmed Gazzâlî, Ebûbekr en-Nessâh, Ebü'l-Kâsım el-Gürgânî, Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Ali er-Rûdbârî, Cüneyd-i Bağdâdî, Seriyy-i Sakatî,

¹³⁰ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 83-84.

¹³¹ Uzunçarşılı, Şeyh Bedreddin'in Anadolu'daki yolculuğu esnasındaki faaliyetlerini, bâtûnî akidesini yayma çabası olarak tanımlamakta ve "irşâd"ın bu amaç için bir yöntem olarak kullanıldığını söylemektedir. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

Marûf-ı Kerhî, İmam Ali er-Rızâ, İmam Musa el-Kâzım, İmam Cafer es-Sâdık, İmam Muhammed el-Bâkır, İmam Ali Zeyne'l-Âbidîn, Hz. Hüseyin, Hz. Ali.¹³²

Bu silsilede, Seyyid Hüseyin Ahlâtî ile Ebû Medyen el-Mağribî arasında sadece Ebû'l-Feth es-Saîdî'nin zikredilmesi, arada bir boşluğun bulunduğunu göstermektedir. Nitekim, Ebû Medyen için “586’da vefat etmiş olan bu zât ile sekizinci asr-ı hicrî evâhirinde ber-hayat olan Bedreddin’in şeyhi Hüseyin Ahlâtî arasında, iki asırdan ziyade bir zaman boşluğu vardır ki, bunu doldurmak için, arada diğer bir ve hatta iki zâtın eksikliğine hükmetmek icap eder” diyen Yaltkaya, söz konusu durumu açıklamaktadır.¹³³ Aynı husus, Yüksel tarafından da gündeme getirilmiş, fakat Yaltkaya’nın, Ebû Medyen’in vefatı hakkında verdiği h. 586 yılı yerine, h. 590 yılı gösterilmiştir.¹³⁴

Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin’de gösterilen bu silsilenin diğer bazı tarikatların silsilesi ile ortak olması dolayısıyla, Şeyh Bedreddin’in mensup olduğu tarikat hakkında yeterince bilgi vermediği ortadadır. Bununla birlikte, söz konusu silsilede Ebû Medyen el-Mağribî’nin varlığından hareketle, Şeyh Bedreddin’in tarikatı hakkında görüş beyanında bulunulduğu görülmektedir. Nitekim, Gölpınarlı’ya göre Şeyh Bedreddin, “Medyeniyye” tarikatına mensuptur ve İbn Arabî’nin bâtinî inançlarını benimsemiştir. Gölpınarlı bu düşüncesini, adı geçen tarikatın kurucusu olan Ebû Medyen el-Mağribî’nin, İbn Arabî’nin şeyhi olmasına ve İbn Arabî’nin de şeyhine karşı büyük bir saygı göstermesine, onun menkıbelerini anlatmasına ve sözlerini nakletmesine bağlamaktadır. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin ile İbn Arabî arasındaki görüş birliğini, Ebû Medyen’e bağlılığın bir delili olarak görmektedir.

¹³² Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 139-141. Aynı silsile için bk. Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 35.

¹³³ Yaltkaya’nın, Hamit Er tarafından yayına hazırlanan *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1994 baskısından alıntıladığımız bu ifadeler (bk. s. 72), İsmail Aka ve Mustafa Demir tarafından hazırlanan baskıda (İzmir 2001) bozuk bir dille yazılmıştır: “... iki asırdan fazla bir zaman boşluğu vardır ki, bunu doldurmak için, arada diğer bir boşluğu ise, iki kişinin de eksikliğine hükmetmek gerekir.” Bk. Yaltkaya, *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin* (haz. İsmail Aka, Mustafa Demir), s. 36.

¹³⁴ Yüksel, Müfid, *Şeyh Bedreddin*, s. 27.

Bunun yanında, Şeyh Hüseyin Ahlâtî ile Ebû Medyen arasında sadece Ebü'l-Feth es-Saîdî isimli kimsenin bulunmasından hareket eden Gölpınarlı, bunu, Şeyh Bedreddin'in Ebû Medyen'e bağlı olduğuna dair görüşünü güçlendiren bir delil olarak sunmaktadır.¹³⁵ Bu durumda onun, Şeyh Bedreddin'in tarikat silsilesine dair Halil b. İsmail'in verdiği sıralamayı kabul ettiği ve zikredilen görüşünü, bu sıralamaya dayandırdığı söylenebilir.

Şeyh Bedreddin'in silsilesi hakkındaki bilgilere bakıldığında, Gölpınarlı tarafından öne sürülen bu görüşün, adı geçen şahısların ölüm tarihleri bakımından tutarsızlık içerdiği görülmektedir. Nitekim 590/1194 yılında vefat eden Ebû Medyen el-Mağribî ile 790/1388 yıllarında hayatta olan Şeyh Hüseyin Ahlâtî arasında yaklaşık iki asırlık bir zaman diliminin bulunması ve bu sebeple aralarında en az üç beş kişinin daha bulunması lüzûmuna karşılık, Gölpınarlı tarafından arada sadece tek bir kişinin isminin zikredilmiş olması bir çelişkidir. Öte yandan, Gölpınarlı tarafından öne sürülen bu görüşün, yukarıda da belirtildiği gibi *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'de verilen ve Şeyh Ahlâtî'nin Mevlevî olduğunu gösteren bilgilerle çeliştiği açıkça görülmektedir.

Şeyh Bedreddin'in Mevlevî olduğu da kesin değildir. Zira Şeyh Bedreddin'in Mevlevî olduğu bilgisi, sadece *Menâkıb*'a dayanmakta, *Vâridat*'ta *Mesnevî*'den hiç söz etmemesine karşılık İbn Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem*'inden bahsetmesi, onun Mevlevî olmasını şüpheli hale getirmektedir. Şeyh Bedreddin'in bir yandan, dedesi tarafından Mevlevîlere, diğer yandan Osmanlı döneminde sünnî ve resmî olarak kabul edilen tasavvuf anlayışına bağlı olduğunu söyleyen Balivet ise, mürşitlerinin bir yandan Bektâşîlerle, diğer yandan Bayramîlerle olan sıkı ilişkilerinden dolayı, onun Mevlevî-Bektâşî-Bayramî tarikatlarının kesişme noktasında yer aldığını söylemektedir.¹³⁶

¹³⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 5.

¹³⁶ Balivet, *a.g.e.*, s. 117.

Görüldüğü kadarıyla, Şeyh Bedreddin'in hangi tarikata bağlı olduğu konusu, mevcut kaynaklardaki bilgilerle, henüz yeterince açıklığa kavuşturulamamış bir şekilde kapalılığını sürdürmeye devam etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Şeyh Bedreddin'in sadece "isyan eylemi" bakımından dar bir çerçeve içinde ele alınıp değerlendirilmesi, olumlu veya olumsuz karşılanması bir yana, onun yalnızca bu alanda popüler olmasına, gerçek kişiliği ve kimliğinin örtülü kalmasına yol açmaktadır. Bu sebeple, Şeyh Bedreddin'in çeşitli yönlerini ele alıp, ilmî usûllere göre inceleyen nokta çalışmalara ihtiyaç vardır. Sonuçta, bütüncül bir yaklaşım içinde hareket etmek suretiyle bu parçalar bir araya getirilecek ve Şeyh Bedreddin daha iyi tanınmış olacaktır.

G. Şeyh Bedreddin'in Padişaha İsyan Ettiği İddiaları

1. Kaynakların Durumu

İsyanın hareketinin gerçekleştiğini kabul eden Osmanlı kaynaklarında, Şeyh Bedreddin, daha çok, "baş olma sevdası uğruna saltanat davası güden bir isyancı" görünümündedir. Kaynaklardaki bu durum, günümüzdeki birtakım araştırmacılar tarafından "anakronik" bir yaklaşımla ele alınarak, Şeyh Bedreddin sadece "ihtilalci" kimliğiyle ön plana çıkarılmış, onun diğer yönleri adeta yok sayılacak derecede abartılı bir tavır sergilenmiştir. Bu tür çalışmalarda, kaynaklardaki bilgiler gerçeğin ortaya çıkarılması için tahlil edileceğine, daha baştan kabul edilmiş peşin kanaatlerin temellendirilmesi amacıyla kullanılmış ve sonuçta ideolojik söylem seviyesinden öteye geçilememiştir.

Kronolojik olarak tetkik edildiğinde, kaynakların birbiriyle çelişen bilgileri ihtiva ettiği, bunun yanında, bir önceki kaynak gurubunda yer almadığı halde, sonrakilerde ilave ayrıntıların bulunduğu ve bunlar arasında da uyumsuzlukların görüldüğü âşikârdır. Buna göre, kronolojik sıra bakımından ilk el kaynaklar arasında yer alan, İbn Arabşâh'ın *Ukûdü'n-nâsiha* ve Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserlerinde hâkim olan genel kanıya göre, Şeyh Bedreddin, bir isyan hareketine öncülük

ve bilfiil liderlik yapmıştır. Birincisine göre, Şeyh Bedreddin tek başına, ikincisine göre ise, Börklüce Mustafa ile ittifak ederek Osmanlı'ya karşı hurûc etmiştir.¹³⁷ Dikkat edilecek olursa, İbn Arabşâh'ta, Şeyh Bedreddin'in isyancı müritleri olarak gösterilen Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'den hiç bahsedilmemektedir. Âşıkpaşazâde'de ise, sadece Börklüce Mustafa'nın adı geçmektedir. Dukas'ın *Bizans Tarihi* ile Şükrullâh b. Şihâbüddîn'in *Behçetü't-tevârih* adlı eserlerinde ise, Börklüce Mustafa'nın isyanından bahsedilmekle birlikte, Şeyh Bedreddin'in ve Torlak Kemal'in adından dahi söz edilmemektedir.¹³⁸

Günümüz araştırmacılarından Necdet Kurdakul, birinci el kaynaklar arasında yer alan İbn Arabşâh ve Âşıkpaşazâde'nin, Şeyh Bedreddin ile ilgili bu son derece olumsuz tutumlarını, onların şahsî durumlarına bağlayarak açıklamaktadır. İbn Arabşâh'ı, "Şam'lı bir tarihçi ve mutaassıp bir fıkıhçı" olarak tanımlayan Kurdakul'a göre İbn Arabşâh, Osmanlı Türkiyesi'ne geldiğinde, Çelebi Mehmed'in sarayına sığındığı için Şeyh Bedreddin'in ilmini "derya gibi payansız" bulduğu halde, sultana yaranmak amacıyla onun idamını meşrûlaştırmaya çalışmıştır.¹³⁹ Yine Kurdakul'a göre Âşıkpaşazâde'nin söz konusu tutumunda, onun Baba İshak'ın şeyhi olan Baba İlyas'ın torunlarından olmasının çok büyük etkisi vardır. Çünkü Baba İshak, daha önce Konya Selçuklularından Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev'e isyan hareketine girişmiş ve bu hareket, tarihte "Bâtınî hareketi" olarak gösterilmiştir. Bu durumda Kurdakul'a göre Âşıkpaşazâde'nin yaptığı, Osmanlı hanedanına yaklaşıp kendine sağlam bir ortam oluşturabilmek amacıyla, dedelerinden farklı bir görüşte olduğunu göstermek ve her vesileyle bunu ispatlamaktan ibarettir.¹⁴⁰ Gerçekten de, birbirine çok yakın zaman dilimlerini içeren süreçte dönemin diğer kaynaklarında sadece Börklüce'nin adından bahsedilmesi ve zikredilen tarih kaynaklarının müelliflerinin özel durumları sebebiyle,

¹³⁷ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, vr. 284a. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 153.

¹³⁸ Bk. Dukas, *a.g.e.*, s. 67; Şükrullâh b. Şihâbeddîn, *a.g.e.*, (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 76.

¹³⁹ Kurdakul'a göre, İbn Arabşâh'ın Şeyh Bedreddin'i övmesi, karışık duygular içinde olduğunu göstermekte ve Şeyh Bedreddin'e karşı işlemiş olduğu suçunu hafifletmek ister gibi bir tavır takınmasına sebep olmaktadır. Bk. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, s. 38.

¹⁴⁰ Kurdakul, *a.g.e.*, s. 38.

Şeyh Bedreddin'in bilfiil isyan ettiğine dair bilgilerin doğruluğu şüpheli hale gelmektedir.

Kronolojik sıra bakımından ikinci el kaynaklar arasında yer alan Oruç Bey ve Neşrî'ye gelince, bunlar ittifak ve isyan konusunda Âşıkpaşazâde'nin yolunu takip etmişlerdir.¹⁴¹ Farklı olarak, Âşıkpaşazâde'ye ve Neşrî'ye göre Şeyh Bedreddin'i kendi adamları yakalayarak Sultan Mehmed'e getirirken, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* isimli eserde ise, genel kanının aksine, Şeyh Bedreddin'in isyan etmediği ve iftiraya uğradığı ifade edilmektedir.¹⁴²

Üçüncü el kaynaklardan Taşköprizâde'nin verdiği bilgilere göre Rumeli'deki dostları, Şeyh Bedreddin'in etrafında toplanınca bazı müfsitler, saltanat istiyor diye onu sultana şikâyet etmişler, sultan da onu yakalamış ve Haydar Acemî'nin fetvasıyla öldürtmüştür.¹⁴³ Börklüce'nin isyanını “fesat”, “tuğyân”, “bağiy” gibi kelimelerle tanımlayan Solakzâde'nin düşünceleri de aynı doğrultudadır. Nitekim *Solakzâde Tarihi*'nde belirtildiğine göre “bunca ‘kütüb-i şer’iyye’ sahibi Şeyh Bedreddin, böylesine bir isyan hareketinden gayet uzaktır ve bütün bunlar Börklüce yüzünden Şeyh Bedreddin'in başına gelmiştir.”¹⁴⁴

Dördüncü el kaynaklara gelince, bunların bir kısmı (mesela, Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, Hammer, *Devlet-i Osmâniye Târîhi*, Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* gibi Osmanlı dönemi tarihçileri ile Cumhuriyet devri tarihçilerinin çoğu) Âşıkpaşazâde'yi takip etmişlerdir. Örneğin, Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre bazı dostlarıyla beraber Zağra'ya giden Şeyh Bedreddin, bu sırada Börklüce Mustafa adındaki müridinin baş kaldırması sebebiyle töhmet altında kalmış, düşmanlarını kendisini çekiştirdiklerini bildiğinden, düştüğü korku sonunda kimi dostlarının yardımı ile o da baş kaldırmıştır.

¹⁴¹ Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, s. 76; Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, II, 546.

¹⁴² Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 15.

¹⁴³ Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekaik*, III, 51.

¹⁴⁴ Solakzâde, Mehmed Hemdemî, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1297, s. 136.

İşin sonunda da padişahın askerleri tarafından yakalanmış ve Haydar Acemî'nin fetvasıyla idam edilmiştir.¹⁴⁵ Bu gruptaki kaynakların diğer bir kısmı ise (mesela, Müneccimbaşı *Câmiu'd-düvel*, Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühü'l-ahbâr* gibi) Dukas ile Şükrullâh b. Şihâbüddîn'in yolundan gitmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin, Müneccimbaşı'nın *Câmiu'd-düvel* adlı eserinde, Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusuleyn* ve *et-Teshîl* gibi fetva kitaplarının müellifi olduğu vurgulanarak ilmî hüviyeti öne çıkarılmakta ve onun böyle bir isyan hareketine kalkışmış olması uzak bir ihtimâl olarak görülmektedir.¹⁴⁶

2. Şeyh Bedreddin'in Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal İle İlişkisi

Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini kabul eden kaynaklara bakıldığında, öncelikle Şeyh Bedreddin'in müridi olarak gösterilen Börklüce Mustafa'nın ve Şeyh Bedreddin ile ilişkisi kesin olarak tespit edilememiş bir kişi olan Torlak Kemal isyanlarının anlatıldığı görülmektedir. Bu kaynaklarda daha sonra "Şeyh Bedreddin isyanı" diye tanımlanan olaylardan bahsedilmekte ve en sonunda, bağlantıları henüz tam olarak ispatlanamamasına karşılık, Şeyh Bedreddin ile bu iki şahsın isyanı arasında irtibat kurmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, isyanla ilgili düşünce ve faaliyetlerin tamamına yakın bir kısmının, Börklüce ve Torlak Kemal'den kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Bu durumda, öncelikle söz konusu isyanların Şeyh Bedreddin ile alâkalı olup olmadığını ortaya koymanın daha doğru olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple burada, önce yukarıda adı geçen isyanların başını çeken Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in Şeyh Bedreddin ile olan ilişkilerinden, bu kişilerin isyanlarından ve bunların Şeyh Bedreddin isyanı diye isimlendirilen olaylar dizisiyle alâkalarından bahsedilecek, daha sonra da, Şeyh Bedreddin'in idam edilmesine kadar devam eden serüvenin safhaları hakkında bilgi verilecektir.

¹⁴⁵ Hoca Sâdeddîn, *Tâcü't-tevârih*, V, 34.

¹⁴⁶ Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-düvel* (trc. İsmail Erünsal), İstanbul 1975, s. 123.

Şeyh Bedreddin'in fikir yapısı ve faaliyetleriyle ilgili olarak yukarıda adı geçen kişilerle olan bağlantısı ya da bağlantıları, onunla ilgili en karmaşık yönü oluşturmaktadır. Zira, kaynaklarda Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal ile ilgili çok ciddi ithamlar yer almakta, buna karşılık söz konusu kişilerin Şeyh Bedreddin ile olan ilişki düzeyleri hakkında kesin ve kabul edilebilir ortak bir görüş bulunmamaktadır. Öte yandan, bu kişiler ile Şeyh Bedreddin arasında bir "halifelik bağı"nın kurulamamış olması da dikkatten kaçmamalıdır. Eğer böyle bir bağ kurulabilmiş olsaydı, isyan hareketlerinin Şeyh Bedreddin ile bağlantılandırılması, halifelik ilişkisinin varlığı sayesinde çok daha kolay olacaktı. Ancak, elimizdeki kaynaklardan edinilen bilgiler buna imkân vermemekte, Şeyh Bedreddin ile Börklüce arasında ilişkinin, hizmetkârlık veya müritlik ilişkisi şeklinde olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, "O dahi benim hizmetkârumdur"¹⁴⁷ ifadesinin kullanıldığı *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde ve "Börklüce Mustafa benim hizmetkârımdı"¹⁴⁸ denen *Oruç Bey Tarihi*'nde verilen bu bilgilere bakıldığında, Börklüce Mustafa, Şeyh Bedreddin'e ev ve kadılık işlerinde hizmet eden güvendiği bir adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık, "Ol dahi benim müridimdir, benim için huruc etmiştir" ifadesini kullanan Neşrî'ye göre, Şeyh Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki ilişki, hizmetkârlığın çok daha ötesinde ve ileri bir düzeydedir.¹⁴⁹

Torlak Kemal'e gelince, onun Şeyh Bedreddin ile ilişkisi olup olmadığı konusunda söz söyleyebilmek için bile yeterli bilgiye sahip olmadığımızı söylemek zorundayız. Elimizdeki kaynaklar, Torlak Kemal'in isyan hareketini ve yakalanıp asıldığını anlatmakla birlikte, Şeyh Bedreddin ile ilişkisinin varlığı veya yokluğu konusunda hiçbir bilgiye yer vermemektedir. Yalnızca Halil b. İsmail, Şeyh Bedreddin'in Domaniç'te bir alay gezgin dervişle (torlak) karşılaştığını, suallerine karşı verdiği cevaplarla onları etkilediğini ve onların da Bursa'ya kadar saygılı bir şekilde

¹⁴⁷ *Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osmân*, s. 153.

¹⁴⁸ *Oruç Bey, Oruç Bey Tarihi*, s. 76.

¹⁴⁹ *Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ*, II, 546.

Şeyh ile birlikte gittiklerini anlatmaktadır.¹⁵⁰ Görüldüğü üzere, ne Börklüce Mustafa'nın ne de Torlak Kemal'in isyan eylemlerinin Şeyh Bedreddin adına gerçekleştirilmesini gerektirecek bir "halifelik" ilişkisi mevcut değildir.

Bu arada Halil b. İsmail tarafından, çevresine topladığı adamlarıyla siyasi iktidarı ele geçirmek amacıyla Kazova'da isyan eden, sonuçta yakalanıp idam cezasına çarptırılarak başı kesilen "Aygıloğlu" isimli bir başka kişiden daha bahsedilmektedir.¹⁵¹ Bu bilgi diğer Osmanlı kaynaklarında yer almaması bakımından önemlidir. Zira bu bilginin varlığı, isyan eden ve Şeyh Bedreddin ile bağlantılı oldukları söylenenlerin sayısını üçe çıkarmaktadır. Ancak kaynaklarda bunu destekleyecek bir delil bulunamadığı için bu konu üzerinde durulmayacaktır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, bölge halkından çok sayıda kişiyi yanına çekmeyi başaran Börklüce Mustafa, Karaburun ve Aydın civarında isyan etmiş, kendine peygamber dedirtmiş ve halkı ibâhîlik mezhebine davet etmiştir. Ancak Sultan Çelebi Mehmed, oğlu Murad Han ile birlikte veziri Bayezid Paşa'yı onun üzerine göndermiş, şiddetli çarpışmalardan sonra Börklüce yakalanmış ve idam edilmiştir. Yine Bayezid Paşa tarafından bir veya iki bin kişi halinde sazlı sözlü bir şekilde şehir şehir gezip duran torlak müritleri dağıtılmış, elebaşları ve şeyhleri olan Torlak Kemal de Manisa civarında ele geçirilerek asılmıştır.¹⁵²

Bu arada Âşıkpaşazâde tarafından, faaliyetlerini ilerlettikten sonra isyan eden, ancak Çelebi Mehmed'in gönderdiği Bayezid Paşa ve Murad Han tarafından Karaburun civarında kanlı bir savaştan sonra mağlup edilerek öldürülen Börklüce Mustafa'nın, daha önceden Şeyh Bedreddin ile ittifak kurduğuna dair öne sürülen görüşün¹⁵³ ispatlanmaya muhtaç bir iddia olarak algılanması gerektiğini söylemekte bir mahzur görmüyoruz. Zira, burada bir hizmet ilişkisinin varlığı açık olmakla birlikte, isyan

¹⁵⁰ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 93.

¹⁵¹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 117

¹⁵² Âşıkpaşazade, *a.g.e.*, s. 153; Neşrî, *a.g.e.*, II, 544-545; Oruç Bey, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹⁵³ "Ben hurûc itdüm, bu vilâyette ben halifeyim. Mustafa, Aydın ilinde hurûc itdi. O dahî benim hizmetkârumdur" şeklindeki iddia için bk. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 153.

ittifakı konusu, şüpheli olma durumunu sürdürmektedir. Bu ibârelerde, ne söz konusu isyanın mâhiyetinden bahsedilmekte, ne de ittifakın varlığına dair bir delil gösterilmektedir. Ayrıca, *Behçetü't-tevârih*'te, sûfî görünümlü ve ibâhacı bir karaktere sahip olduğu söylenerek isyanın mâhiyeti hakkında bilgi verilmekle beraber, isyanla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in adı geçmemektedir.¹⁵⁴ Aynı şekilde, olayların geçtiği yıllarda hayatta olan ve Börklüce Mustafa'yı "Perkliçia Mustafa" diye adlandıran Bizans tarihçisi Dukas, onun isyanının mâhiyeti hakkında bilgi vermekte, ancak Torlak Kemal'den ve Şeyh Bedreddin'den söz etmemektedir. Dukas'a göre, müridlerinin "Dede Sultan" diye hitap ettikleri Perikliçia Mustafa, Hristiyanlıkla Müslümanlık arasında hiçbir farkın bulunmadığını, Hristiyanların Allah'a inandığını inkâr eden her Türk'ün bizzat kendisinin dinsiz olacağını söyleyerek, kadınlar hariç olmak üzere erzak, elbise, hayvan ve arazi gibi diğer başka her şeyin müştereken ortaklaşa kullanılması tavsiyesinde bulunmuş ve bu sûretle etrafına bir çok Müslüman ve Hristiyan halkı toplayarak Karaburun'da (Stylarion) isyan etmiştir. Son derece dağlık olan bu bölgede Aydın Bey'i yenen Perikliçia Mustafa, en sonunda bu dağlık mıntıkanın geçitlerinde tutunarak, üzerine gelen Osmanlı kuvvetlerine epeyce zayıat verdirmiş, ama en sonunda mağlup edilerek ele geçirilebilmiştir.¹⁵⁵ Görüldüğü gibi, verilen bilgilerde söz konusu isyan ile Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini söylemeye varacak kadar bağlantı kurmaya yarayacak bir ipucu bulunmamaktadır. Ancak Dukas'ın, diğer kaynaklarda yer almamasına karşılık Börklüce Mustafa'nın yapmış olduğu propagandadan bahsetmesi, onu Osmanlı kaynakları karşısında özel ve farklı bir yere oturtmaktadır.

Osmanlı kaynaklarında verilen bilgilerin genelinden anlaşıldığına göre, Şeyh Bedreddin İznik'teki mecburî ikâmetini sürdürürken, hizmetkârı olan Börklüce Mustafa,

¹⁵⁴ Şükrullâh b. Şihâbeddîn, *Behçetü't-tevârih*, s. 60.

¹⁵⁵ Dukas, *Bizans Tarihi*, s. 67-69. Ocak, Dukas'ın Börklüce Mustafa isyanından çok daha geniş çaplı olan Şeyh Bedreddin ayaklanmasını ihmal etmesinin sebebini, o sıralar Cenevizlilerin hizmetinde bulunması sebebiyle İzmir'de oturduğu için Şeyh Bedreddin'in isyanından haberdar olmamasına bağlamaktadır. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 163.

çeşitli ayak oyunları ile halkı kandırıp etrafına altı ilâ on bin kadar adam toplamış ve daha sonra peygamber olduğunu söylemiştir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp isyan eden, geçtiği yerleri yağmalayarak etrafta epeyce bir üstünlük sağlamayı başaran Börklüce Mustafa'nın bu isyanı, Bayezid Paşa ile Şehzâde Murad'ın komutasındaki Osmanlı kuvvetleri tarafından Manisa yakınlarında uzun ve kanlı bir mücadeleden sonra bastırılmıştır. Esir düşerek ele geçirilen Börklüce Mustafa'nın adamları, onun gözünün önünde öldürüldükten sonra, kendisi de idam edilmiştir. Kısa bir süre sonra, bu defa da Manisa yöresinde Torlak Kemal ve emrindeki iki ilâ üç bin derviş isyan etmiş, bu isyan da bastırılmış ve Torlak Kemal adamlarıyla birlikte yakalanıp öldürülmüştür.¹⁵⁶

İsyan düşüncesi ve hareketi bakımından, Şeyh Bedreddin ile Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal arasında bir ittifakın bulunması, isyan emrini bizzat Şeyh Bedreddin'in vermesi, bize göre, uzak ihtimâldir. Zira, Şeyh Bedreddin gibi hem fakih hem de devlet idaresinin üst kademelerinde bulunmuş birinin, strateji bilgisinden mahrum olduğunu düşünmek zordur. Döneminin siyâsî, askerî ve iktisâdî hususiyetleri hakkında stratejik malûmâtı olan birinin, farklı yerlerde farklı zamanlarda harekete geçmesinin makul bir açıklamasını yapmak ise, daha da zordur. Çünkü, aynı zamanda farklı yerlerde harekete geçilseydi, Osmanlı ordusu aynı anda Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu ile çarpışmak zorunda kalacak ve bu sûretle, Osmanlı kuvvetleri üçe bölünmüş olacaktı. Öte yandan, kaynaklarda belirtildiği üzere Börklüce Mustafa, Aydın ve Karaburun civarındaki halkı kendi yanına çekmeyi başararak büyük bir gücün kontrolünü ele geçirdiğine göre, Şeyh Bedreddin'in, onun yanına gitmek yerine Osmanlı ülkesi dışına gitmeyi yeğlemesi pek anlamlı görünmemektedir. Ayrıca kaynaklar, Börklüce'nin kendine peygamber dedirttiğini de belirtiyorlar ki, bu da Şeyh Bedreddin'e nispet edilen “Benim hizmetkârımdı, benim müridimdi, benim için hurûc etti”¹⁵⁷ gibi sözlerle bağdaşmamaktadır. Zira, peygamberlik iddiasında bulunan bir

¹⁵⁶ Olay hakkında ortak bilgiler veren kaynaklarla ilgili olarak bk. Dukas, *a.g.e.*, s. 69; Şükrullâh b. Şihâbüddîn, *a.g.e.*, s. 60; Neşrî, *a.g.e.*, II, 545; Hoca Sâdeddin, *a.g.e.*, V, 34.

¹⁵⁷ Bk. Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 153.

kimsenin, başka bir şeyh adına isyan etmesi, makul karşılanabilir bir durum değildir. Sonuç olarak, söz konusu isyanların Şeyh Bedreddin'in haberi olmadan meydana geldiğini ve bunların birbirlerinden bağımsız geliştiğini söylemek mümkündür.

3. Şeyh Bedreddin'in İznik'ten Kaçması

Şeyh Bedreddin'in hangi sebep ya da sebeplerden dolayı İznik'i bırakarak İsfendiyaroğulları'nın yanına kaçtığı ve başka yeri değil de özellikle burayı seçmiş olduğu henüz açıklığa kavuşturulamamış bir meseledir. Şeyh'in isyan düşüncesi içinde olduğunu ve bu doğrultuda icraatlarda bulunduğunu kabul eden kaynaklar, kendi içinde birbiriyle çelişkili bilgiler verdiği gibi, tabii olarak isyan düşüncesi ve icraatını kabul etmeyen kaynaklarla da farklı doğrultudadır. İznik'ten kaçıp Kastamonu'ya, Osmanlılar'ın hasmı olan İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınması esnasında isyan niyeti içinde olduğu kesin bir şekilde ortaya konabilseydi, Şeyh Bedreddin'in bu kaçıışı, isyan iddialarının safhaları arasında kesin olarak zikredilebilirdi. Ne var ki, aşağıda zikredilecek olan ihtimâllerden bazıları bu kesinliğe izin vermemektedir.

İbn Arabşâh ve Oruç Bey hariç olmak üzere, Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini anlatan Osmanlı kaynaklarındaki bilgiler, bu konuda Âşıkpaşazâde'nin takip edildiğini ve dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçıp Kastamonu'ya, Osmanlılar'ın hasmı olan İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmasının, Börklüce Mustafa'nın gerçekleştirdiği isyan hareketinin hemen akabinde gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Arabşâh ise, Şeyh Bedreddin'in Eflak'a gitmeden önce etrafına pek çok kimse toplayıp padişah olmak hevesine düştüğünü ve o tarihte hükümdar olarak bulunan Çelebi Mehmed aleyhine hurûc eylediğini, ancak başarısız olması üzerine İsfendiyar'a geldiğini söylemektedir.¹⁵⁸ Oruç Bey de Şeyh Bedreddin'in daha İznik'teyken Börklüce Mustafa'nın isyan işini ilerlettiğini haber aldıktan sonra isyan teşebbüsü içine girdiğini, buradan sürülüp Samsun'a götürüldüğünü ve oradan da İsfendiyaroğlu'na vardığını söylemektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁸ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, vr. 284a.

¹⁵⁹ Oruç Bey, *a.g.e.*, s. 76.

Elimizdeki kaynakların hiçbirinde Şeyh Bedreddin'in Eflak'a gitmeden önce böyle bir hareket içinde bulunduğuna dair kayıt bulunmadığı için, İbn Arabşâh'ın ve Oruç Bey'in verdiği bu tarihî bilgileri doğrulayacak herhangi bir delile sahip bulunmadığımızdan dolayı, her iki kaynaktaki bilgilerin şüpheyile karşılanması gerektiğini söyleyebiliriz.¹⁶⁰ Âşıkpaşazâde ise, Börklüce Mustafa'nın Aydın ili ve Karaburun civarında yaptıklarını anlattıktan sonra "Elhâsıl, kendüye nebî dedirdi. Simavna Kadısıoğlu işitdi kim, Börklüce'nin hali terakkî etdi. İznik'den kaçdı, İsfendiyar Bey'e vardı" demektedir.¹⁶¹ Neşrî de, Börklüce'nin, söz konusu yerlerde velâyet davasına kalkışarak halkı ibâha mezhebine davet ettiğini söyledikten sonra, "Simavna Kadısıoğlu, anı işiterek kaçıb, İsfendiyar'a varıb..." şeklinde, Âşıkpaşazâde'nin verdiği bilgilere katılmaktadır.¹⁶² Cumhuriyet dönemi tarihçilerinden Uzunçarşılı da, çocuklarını İznik'te bırakarak Kastamonu'ya kaçtığını söylediği Şeyh Bedreddin'in bu kaçışını, Karaburun taraflarında halifesi Börklüce Mustafa'nın faaliyetlerini ilerlettiğini haber almasına bağlamaktadır.¹⁶³

Şeyh Bedreddin'in isyan hareketi içinde olmadığını düşünen tarihçilerin genel kanaati, onun, Börklüce'nin yaptıklarından dolayı er geç hesaba çekileceğinden ve sorumlu tutulacağından korktuğu için İznik'ten kaçtığı şeklindedir. Müneccimbaşı, bu kaçışı "komşunun yaptıklarından dolayı kişinin de sorumlu tutulacağı tevehhümü"ne bağlarken,¹⁶⁴ Börklüce'nin yaptıklarını anlattıktan sonra "muâheze ihtimâlini tezekkür idüb firar mesleğini ihtiyâr etdi" diyen Hoca Sâdeddîn Efendi de aynı kanaati paylaştığını dile getirmiş olmaktadır.¹⁶⁵ Şeyh Bedreddin'in âlim ve fâzıl kişiliğinden bahsettikten sonra, "Börklüce'nin fesâd ve tuğyânı ve bağıy ve isyanı âkıbet Şeyh'in

¹⁶⁰ İbn Arabşâh'ın verdiği bilgilerin inandırıcılıktan uzak bulunması ve onun bazı tarihi olayları birbiriyle karıştırdığı düşüncesi hakkında bk. Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, s. 40.

¹⁶¹ Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 153.

¹⁶² Neşrî, *a.g.e.*, II, 545.

¹⁶³ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 363.

¹⁶⁴ Müneccimbaşı, *a.g.e.*, s. 123.

¹⁶⁵ Hoca Sadedin Efendi, *a.g.e.*, I, 297.

başına bu hali getürdü” ifadesini kullanan Solakzâde de aynı kanaat gurubu içinde yer almıştır.¹⁶⁶

Halil b. İsmail göre, İznik’te gözetim altında tutulan Şeyh Bedreddin, burada *et-Teshil* isimli eserini bitirdikten sonra, onu Çelebi Mehmed’e takdim etmek, bu vesileyle ailesiyle birlikte hacca gitmek ve hac dönüşü Kahire’de Şeyh Hüseyin Ahlâtî’nin tekkesine yerleşmek üzere izin istemiştir. Ancak, Sultan tarafından bu isteği yerine getirilmeyince, Şeyh Bedreddin’in bundan böyle artık yapacak bir şeyi kalmamış ve dolayısıyla Şahruh’un yanına gidip orada görev yapmak isteğiyle yola çıkmıştır.¹⁶⁷ Halil b. İsmail tarafından yapılan bu açıklamalar, onun daha önce verdiği bilgilerle çelişmektedir. Zira, bizzat kendisi, dedesinin Kahire’deki Şeyh Hüseyin Ahlâtî’nin tekkesinde istenmediği için oradan ayrıldığını söylediği halde, yine bizzat kendisi, Şeyh Bedreddin’in oraya yerleşmek için izin istediğini belirtmektedir. Öyleyse, hac farzasından sonra, Şeyh Bedreddin’in istenmediğini bildiği bir yere gitmek için izin istemesinin makul bir açıklaması yapılmış olmalıydı. Ama böyle bir açıklama yapılmamıştır.

Görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin’in İznik’ten kaçış sebebi olarak pek çok ihtimâl akla gelmektedir. Buna göre, eğer daha önceki isyanları başlatma emrini bizzat kendisi vermişse, sorumlu tutularak cezalandırılmaktan korkmuş olabileceği gibi, tam aksine, daha önceki isyanlardan haberi olmamasına rağmen yine de karşıdakileri buna ikna edemeyip cezalandırılacağını düşünmüş de olabilir. Öte yandan Osmanlılar ile aralarının iyi olmadığını bildiği İsfendiyaroğulları’nı ileride gerçekleştirmeyi düşündüğü isyana ortak etmek gibi bir kanaati taşıması da bir iddia olarak ortada durmaktadır.¹⁶⁸ Sonuç olarak, eldeki bilgilerin yetersizliği ve tutarsızlığı yüzünden, Şeyh Bedreddin’in İznik’ten kaçışı, yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır.

¹⁶⁶ Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297, s. 136.

¹⁶⁷ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 102.

¹⁶⁸ Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak tarafından dile getirilen bir ihtimâle göre Şeyh Bedreddin, Çelebi Mehmed’in merkeziyetçi politikasına karşı olduğu için, bu politikayı ortadan kaldırmanın yollarını

4. Şeyh Bedreddin'in Yakalanması

Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçtıktan sonra İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığındığı konusunda hemen bütün kaynakların görüş birliği içinde olduğu söylenebilir. Yine elimizdeki kaynaklara göre Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçtıktan sonra yakalanıp Edirne'de idam edilmesine kadar adı geçen yerler Eflak, Dobruca ve Ağaçdenizi (Deliorman) olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsyan ettiği görüşünü kabul eden kaynaklara göre Eflak ve Dobruca'da fazla kalmayan Şeyh Bedreddin, sık ormanlık bir arazi olduğu için "Ağaçdenizi" diye adlandırılan bölgeye gelip burada hazırlıklarını tamamlamıştır. Bu grupta yer alan Uzunçarşılı'ya göre hacca gitmek bahanesiyle İznik'ten kaçan Şeyh Bedreddin, Sinop-Kefe-Eflak-Rumeli güzergâhını takip etmiştir. Bu arada Börklüce Mustafa İzmir'de, Urla yarımadasının kuzey tarafındaki Karaburun'da, Torlak Kemal de Manisa'nın kızılbaşlarla meskûn mıntıkalarında, kısacası onlar Anadolu tarafında Şeyh Bedreddin de Rumeli'de bir isyan hazırlığına girişmişlerdir.¹⁶⁹ Ahmet Yaşar Ocak'a göre ise Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının başarısızlığını görmüş, daha önce isyanı tatbik alanına koymayı planladığı ve bu yüzden Kahire'den ayrılır ayrılmaz Edirne'ye gitmeyip iyice dolaştığı Batı Anadolu'nun artık uygun bir alan olmadığını anlamış, muhtemelen isyan hareketini ancak Balkanlar'da gerçekleştirebileceğini düşünmüş ve buna en uygun yer olarak gördüğü Eflak'a özellikle gitmiş, Musa Çelebi'yle yakınlığı bulunan Eflak Prensi Mirça'nın kendisine sağladığı imkanlarla burada bir müddet ikâmet etmiştir.¹⁷⁰

Şeyh Bedreddin'in takip ettiği güzergâh, hareket sebebi gibi konularda farklı bilgiler veren tarih kaynaklarına bakıldığında, yakalandığı yer ve yakalanış şekli

aramış ve bunun, onu iktidardan alaşağı etmekle mümkün olacağını düşündüğünden dolayı, zamanını henüz kararlaştırmadığı isyanı, bizzat başlatmak zorunda kaldığına inanmış olabilir. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 164-165.

¹⁶⁹ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 363.

¹⁷⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 166-177. Bu düşünceye göre Şeyh Bedreddin, Çelebi Mehmed'in saltanatı eline geçirmesine ve yürüttüğü merkeziyetçi politikasına karşı isyan etme kararını burada pekiştirmiş olabilir. Bk. Ocak, *a.e.*, s. 177.

konusunda da farklı bilgilerin verildiği görülmektedir. Aşağıda da görüleceği üzere, Şeyh Bedreddin'in ele geçirildiği yer olarak "Ağaçdenizi", "Zağra" ve "Edirne kırı" gibi yer isimlerinin zikredildiği kaynaklarda, isyan hareketinin kabulüne paralel olarak, "bizzat padişahın yakaladığı", "etrafında toplananların onu yakalayıp padişaha götürdükleri", "padişahın gönderdiği kapıcıbaşı komutasındaki askerî birlik tarafından ele geçirildiği" gibi görüşlere yer verilmiştir.

İbn Arabşâh, Şeyh Bedreddin'in isyan ve yakalanma yeri olarak "Edirne kırı" ifadesini kullanmıştır. Ona göre Şeyh Bedreddin, Edirne kırsalına ulaştığı zaman, onun gelişi kısa sürede halk tarafından duyulmuş ve etrafına her taraftan pek çok kimse toplanmıştır. Bilumum halkın kendisiyle birleşmesine ramak kala bizzat Sultan Çelebi Mehmed'in sıkıştırmasıyla mağlup edilmiştir.¹⁷¹

Âşıkpaşazâde'ye göre Ağaçdenizi'ne giren Şeyh Bedreddin, şimdiden sonra padişahlığın kendisinde olduğunu, hurûc ettiğini, ne dileği olan varsa geldiğinde verileceğini, kendisinin halife olduğunu ilan etmiş, halkın durumdan haberdâr olması amacıyla illere kendi adamlarını göndermiş, sancaklar ve subaşılıklar adayarak etrafında bir hayli kuvvet topladığı için kazaskerlik yaptığı sırada timar verdiği kimseler de kendisine katılmışlar, ama gelenler, bu işte hayır olmadığını görmüşler ve onu tutup yakalayıp, Serez'de bulunan Sultan Mehmed'e götürmüşlerdir.¹⁷²

Şeyh Bedreddin'in takip ettiği güzegâh için İsfendiyaroğlu, Kefe, Eflak, Silistre, Ağaçdenizi bölgelerini sıraladıktan sonra, Âşıkpaşazâde'de olduğu gibi Şeyh Bedreddin'in mâiyetinin çoğaldığını ve çeşitli kesimlerden pek çok kimsenin onun etrafında toplandığını söyleyen Oruç Bey'e göre ise, Şeyh Bedreddin'in etrafındakiler bu işte bir hayır görmeyip dağılmışlar, padişah da durum kendisine haber verilince,

¹⁷¹ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, vr. 284a.

¹⁷² Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 153. Bu konuda Mehmed Neşrî'nin verdiği bilgiler, Âşıkpaşazâde ile aynı doğrultudadır. Bk. Neşrî, *a.g.e.*, II, 545.

kapıcıbaşı ile iki yüz kişi göndermiş ve bunlar da Zağra'da yakaladıkları Şeyh Bedreddin'i alıp, buradan Sultan'a götürmüşlerdir.¹⁷³

Görüldüğü gibi, söz konusu kaynaklardaki bilgiler, Şeyh Bedreddin'in yakalanma şekli bakımından birbirine uymamaktadır. Bu arada, İbn Arabşâh'ın "Bizzat Çelebi Mehmed'in sıkıştırmasıyla mağlup edilmiştir" şeklinde verdiği bilgiyle "kapıcıbaşı komutasındaki birliğin yakaladığını" söyleyen Oruç Bey'in verdiği bilginin arasını bulmak mümkün gibi görünse de, "padişahın bizzat mağlup" etmesi, bunu zorlaştırmaktadır.¹⁷⁴ Öte yandan, Şeyh Bedreddin'in kendi adamlarınca yakalanıp teslim edildiğine dair Âşıkpaşazâde tarafından verilen bilgi ise, doğru görünmemektedir. Bu bilginin, "padişahın emri üzerine harekete geçen birliğin, Şeyh Bedreddin'in etrafına toplanıp da aradığını bulamayan kişilerden yardım görmesi" şeklinde bir varsayıma dayandığı farzedilse bile, kaynaktaki ifadenin tarzından dolayı aşağılayıcı bir tavır içinde bulunduğu açıkça görülmektedir.

Başta Halil b. İsmail olmak üzere, Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini kabul etmeyen kaynaklara göre Şeyh Bedreddin, aslında iftiraya kurban gitmiş masum bir kişidir. Halil b. İsmail'e göre Şeyh Bedreddin'in asıl amacı, Timur ülkesine gitmek iken İsfendiyar Bey, Şahruh'un zalim ve Osmanlılar'a düşman biri olması dolayısıyla buna razı olmadığı için onu Kırım'a göndermiş, bu arada deniz yolu Cenevizliler tarafından kesilmiş olduğundan, Şeyh Bedreddin Eflak sahilinde karaya çıkmak zorunda kalmıştır. Daha sonra *Nûru'l-kulûb* adlı tefsirini padişaha sunmak için Edirne'ye dönmeye karar veren ve önce Ağaçdenizi'ne, buradan da Zağra'ya geçen Şeyh Bedreddin'in etrafında kendisinden iyilik gören pek çok kişi toplanmıştır. Her ne kadar verdiği nasihatlerle etrafındakilerin dağılıp gitmesini sağlamış olmasına ve aslında isyan gibi bir niyet içinde bulunmamasına rağmen, fesatçıların kışkırtmaları sebebiyle kendisine karşı bir

¹⁷³ Oruç Bey, *a.g.e.*, s. 76.

¹⁷⁴ Eğer, Çelebi Mehmed'in "bizzat" sıkıştırıp mağlup ettiği söylenmeseydi, "padişahın emriyle hareket eden bir komutanın eyleminin, sonuçta padişaha mal edilmesi" gereğince, iki bilginin arasını bulmak mümkün olabilirdi.

kastı olabileceği düşüncesine kapılan padişah tarafından gönderilen Kapıcıbaşı Elvan Bey komutasındaki iki yüz kişilik bir kuvvet yola çıkarılmış, bunlar Şeyh Bedreddin'in saltanat peşinde olmadığını görünce yaptıklarından pişman olmakla birlikte, padişahın emrini yerine getirmek için, onu alıp Serez'e götürerek bir evde hapsetmişlerdir.¹⁷⁵

İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Halil b. İsmail'e göre Şeyh Bedreddin'in asıl amacı Timur ülkesine gitmek iken, Şahruh'un zâlim biri olması ve Osmanlılarla arasında düşmanlık bulunması gibi sebeplerden dolayı, İsfendiyar Bey tarafından Kırım'a gönderilmiştir. Halbuki bir çok konuda Halil b. İsmail'i takip eden Taşköprizâde'ye göre Şeyh Bedreddin'in asıl amacı, Tatar ülkesine gitmektir. Nitekim Şeyh Bedreddin, İsfendiyar Beyi'nden böyle bir talepte bulunmuş, fakat Osmanlı Padişahından çekindiği için İsfendiyar Beyi buna izin vermemiş, onu Zağra'ya gitmeye sevk etmiştir. Kendisini sevenlerin Zağra'da onun etrafında toplanmalarını çekemeyen bazı müfsitler, Şeyh Bedreddin'i kiskandıkları için, "saltanat istiyor" diye, onu padişaha ihbar etmişlerdir.¹⁷⁶

5. Şeyh Bedreddin'in Yargılanması ve İdam Edilmesi

Osmanlı kaynaklarında, idam fetvasının bizzat Şeyh Bedreddin'in kendisi tarafından verildiği, yargılamanın Mevlânâ Haydar tarafından yapıldığı ve idam fetvasını da yine onun verdiği, Şeyh Bedreddin'in Sultan Mehmed'in emriyle bir heyet tarafından sorgulandığı, her ne kadar yargılamayı Mevlânâ Haydar yapsa da, Şeyh Bedreddin'i suçsuz bulduğu için idam fetvasının Fahreddîn Acemî tarafından verildiği gibi bilgiler yer almaktadır. Söz konusu bilgiler arasındaki çelişkiler, Şeyh Bedreddin'in yargılanması konusunda kaynaklar arasında görüş birliğinin bulunmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, elimizdeki kaynaklar her ne kadar içeriği hakkında detaylı bilgi verme hususunda yetersiz bulunsa da, mahkemenin yürürlükteki hukuk usulüne ve kurallarına göre oluşturulduğunu da göstermektedir. Ayrıca Şeyh

¹⁷⁵ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 111-114.

¹⁷⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51.

Bedreddin'in hem kendini savunmasına izin verilmesi, hem de sultan ile münakaşa edebilmesi, mahkemenin, onun ilmine hürmeten ne denli müsâmahakâr ve âdil olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁷⁷

İbn Arabşâh'a göre Sultan Çelebi Mehmed, Şeyh Bedreddin'i mağlup ettikten sonra onu tutuklayarak hakkındaki fetvayı bizzat kendisinin vermesini istemiş, o da "malının haram, kanının helâl olduğu" hakkında fetva vermiş, bunun üzerine "isyan (bağy)" suçu işlediği sâbit görülmüş ve kendi fetvasıyla çıplak bir şekilde asılarak idam edilmiştir.¹⁷⁸ Âşıkpaşazâde'nin ifadelerine göre yakalandıktan sonra Serez'e getirilen Şeyh Bedreddin, âlim bir kişi olduğu için onun durumu, burada Sultan Çelebi Mehmed'in yanında bulunan ve Acem'den yeni gelmiş olan Mevlânâ Haydar'a sorulmuş, "malı haramdır, ama kanı helaldir" fetvasının verilmesi üzerine pazar içinde bir dükkanın önünde asılmıştır.¹⁷⁹ Neşrî'ye göre Sultan Mehmed, yanında bulunan Mevlânâ Haydar'a, Şeyh Bedreddin'in âlim bir kişi olduğunu söyleyerek durumunun ne olacağını sormuş, o da "şer'an katli helal, ama malı haramdır" demiştir. Şeyh Bedreddin de aynı şekilde fetva vermiş ve onu pazar yerine götürüp bir dükkanın önünde asmışlardır.¹⁸⁰ Oruç Bey'e göre, Acem elinden gelen Mevlânâ Haydar, Şeyh Bedreddin ile bir hayli tartışmış, arada pek çok suâl gidip gelmiştir. Nihayet, Mevlânâ Haydar'ın sözü üstün gelmiş, o da "kanının helal malının ise haram olduğu" fetvasını vermiştir. Şeyh Bedreddin de bu fetvaya uygun bulmuş ve her ikisinin ittifâkıyla Serez'de bir yerde asılmıştır.¹⁸¹ Dânişmend'in Kronoloji'sinde ise, Şeyh Bedreddin'in, Sultan

¹⁷⁷ Şeyh Bedreddin ile sultan arasındaki diyalogu aktaran Halil b. İsmail, bu hususu açık olarak belirtmektedir. Bk. *Menâkıb*, s. 117 vd. Şeyh Bedreddin'e âdil davranıldığını söyleyen Anıl ile onun yakalanınca hemen idam edilmemesini ve sultanın huzurunda mahkeme edilmesini ulemâdan olmasına bağlayan Mumcu da, zikredilen hususu teyit etmektedir. Bk. Anıl, Yaşar Şahin, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul 1995, s. 89 vd.; Mumcu, *Siyaseten Katil*, Ankara 1985, s. 127.

¹⁷⁸ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, v. 284a. Bu arada, Necdet Kurdakul'un "İbn Arabşâh ise, açıkça dinsiz olarak idam edildiğine işaret etmektedir" şeklindeki iddiasına, yukarıdaki satırlarda rastlanamamaktadır. Bk. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, s. 56.

¹⁷⁹ Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 154.

¹⁸⁰ Neşrî, *a.g.e.*, II, 546-547.

¹⁸¹ Oruç Bey, *a.g.e.*, s. 76.

Mehmed'in emriyle bir heyet tarafından sorgulandığı söylendikten sonra, idam fermanını yine kendisinin imzalaması, pek tuhaf bir rivâyet olarak değerlendirilmiştir.¹⁸²

Serez'de ev hapsinde tutulan Şeyh Bedreddin'e "saltanat ve peygamberlik davasında bulunduğu" şeklinde ithamların yöneltildiğini, fakat onun bütün bu iddiaları reddettiğini söyleyen Halil b. İsmail'e göre Çelebi Mehmed, saltanatının elden gideceği kaygısıyla, Şeyh Bedreddin'in etrafına çok sayıda kişinin toplanmasından (kesret-i ahhâb) çekinmiş ve onu ortadan kaldırmaya karar vermiştir. Yine Halil b. İsmail'in verdiği bilgilere bakılırsa, Şeyh Bedreddin, Çelebi Mehmed'in "niçin İznik'te kalmayıp kaçtığı" sorusu üzerine, hacca gitmek için defalarca izin istediği halde buna izin verilmediğini ve kendisine bu konuda bir cevap da verilmediğini, halbuki hacca gitmek isteyen bir kimseye engel olmanın dînen haklı görülemeyeceğini, bunun bir "cevr" olduğunu ve böyle bir yerden gitmeyi zorunlu gördüğünü söylemiştir. Daha sonra, ilk başta Şahrüh'un yanına gitmek istediği halde, bunu uygun görmediği için vazgeçip İsfendiyar Bey'inin yanına gittiğini ifade eden Şeyh Bedreddin, Kırım'a gidemeyince Eflak'a geçtiğini, oradan da Çelebi Mehmed ile görüşmek için memleketine döndüğünü, ancak fesatçıların dedikoduları yüzünden yakalandığını anlatmıştır.¹⁸³ Yine aynı kaynağa göre, mahkemede yargılamak için görevlendirilen Haydar Herevî, sultandan müsaade isteyerek iki gün boyunca Şeyh Bedreddin ile özel görüşme yapmış, onun ilmî derecesini takdir etmiş ve idam edilmemesi gerektiğini söylemiş, fakat sultanı ve çevresindekileri ikna edememiştir. Başta Bayezid Paşa ve Fahreddin Fenârî olmak üzere, Sultan Çelebi Mehmed'in, Şeyh Bedreddin'i ortadan kaldırma isteği içinde olduğunu gören münafıklar, Şeyh Bedreddin'e bazı sorular sormuşlar, fakat o, bunlara cevap vermek yerine kendisine haksızlık edenlere beddua etmeyi tercih etmiştir. Sonuçta, idam cezası kesinleşen Şeyh Bedreddin, yakınlarıyla görüşüp birtakım vasiyette bulunmuş, hapsedildiği evden çıkarılarak meydana getirilmiş ve hemen idam edilmiştir. Bütün gün boyunca cesedi darağacında bırakılan Şeyh Bedreddin, vasiyeti

¹⁸² Danişmend, *Kronoloji*, I, 180.

¹⁸³ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 117-118.

gereği önce yıkanmış ve orada defnedilmiştir. Halil b. İsmail’e göre Şeyh Bedreddin’in idamı “şer’an” değil, devlete isyan suçundan dolayı “örfen” infaz edilmiştir.¹⁸⁴

Görüldüğü gibi, Halil b. İsmail’e göre “ictihâd ehli” kabul edilen Şeyh Bedreddin’in İznik’ten kaçıışı, hacca gitmeye engel olmanın “cevr” sayılması ve “cevr olan yerden intikâlin gerekli görülmesi” şeklindeki bir ictihâdın sonucudur. Bu durumda hacca gidemediği gibi, İznik’te de kalamayacak olan Şeyh Bedreddin’in başka yerlere gitmesi meşrû görülmektedir. Öte yandan, idam edilmesini gerektirecek şekilde şeriata aykırı düşüncelere sahip olmadığı mahkeme tarafından tescil edilmiş olmakta, idam cezasının şer’î hukûka göre değil, örfî hukûka göre infaz edildiği ortaya çıkmaktadır. Bu arada, Halil b. İsmail’in bahsettiği ve Şeyh Bedreddin’in idam fetvasını veren kişi olarak gösterdiği Fahreddîn’in kim olduğu tam olarak belli değildir. Meşhur Molla Fenari’nin (751/834-1350/1431) adının Fahreddîn değil de Şemseddin Muhammed olarak bilinmesi sebebiyle, buradaki kişinin başka biri olması gündeme gelmekte ve bunun, Molla Fenarî’den sonra ikinci Osmanlı Şeyhülislâmı olan ve Edirne’de hurûfleri yaktırmakla ünlenen Mevlânâ Fahreddîn el-Acemî (ö. 860/1460) olduğu ihtimâli üzerinde durulmaktadır.¹⁸⁵

Şeyh Bedreddin’e bu cezanın verilmesinde şeriatın hükümlerine karşı gelmek gibi suçlamadan bahsetmeyen Uzunçarşılı, devlete isyan suçundan dolayı idam edildiği şeklindeki görüşe katılmaktadır.¹⁸⁶ Şeyh’i fıkıh ilminin en büyüklerinden biri kabul eden ve onun, fikirleri geliştikçe İslam esaslarından sıyrılarak daha serbest bir dünya görüşüne ulaştığını söyleyen Ahmet Mumcu’nun düşünceleri de aynı yöndedir. Mumcu’ya göre, Şeyh Bedreddin, İslam-Hıristiyan-Musevi ayrılığını kaldırmış ve bazı sosyalist iktisâdî kurallar ortaya atmıştır. Her ne kadar kazaskerliği döneminde bunları uygulamak istemişse de, Çelebi Musa’nın devleti kısa bir süre sonra yıkılınca, Çelebi Mehmed’e karşı ayaklanmış ve çömezleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal

¹⁸⁴ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 130, 132-134.

¹⁸⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁸⁶ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 366.

aracılığıyla yeniden kurulan Osmanlı Devleti'nin başına ciddi bir tehlike çıkarmıştır. İdamında yargılamanın yapılması ve fetva alınması, servetinin de müsâdere dışı tutulması son derece dikkate değerdir.¹⁸⁷ Sonuç olarak Şeyh Bedreddin, aykırı inanç ve fikirlerinden dolayı değil, devlete karşı giriştiği öne sürülen hareket sebebiyle idam edilmiştir.

6. Şeyh Bedreddin'in İdam Tarihi

Şeyh Bedreddin'in idam hükmünün Edirne'deki Serez çarşısında, bir dükkânın önünde infaz olunduğu konusunda hemfikir olan kaynaklarda, infazın tarihi konusunda farklı bilgiler sunulmaktadır. Nitekim, elimizdeki kaynaklarda, bu konudaki ilk bilginin, Şeyh Bedreddin'in 820/1417 yılında asıldığını söyleyen İbn Arabşâh'a ait olduğu ve Oruç Bey ile Taşköprizâde'nin de onu takip ettiği görülmektedir.¹⁸⁸ Şeyh Bedreddin'in idam tarihi hakkındaki diğer bir bilgi, Halil b. İsmail tarafından kaydedilen "İnnehû meczûbun hû (Şüphesiz o, Allah'ın bir meczûbudur)" şeklindeki tarih terkiibinde bulunmaktadır.¹⁸⁹

Gölpınarlı, Halil b. İsmail tarafından idam tarihi olarak düşülen bu terkiibin, cifr hesabına göre, 27 Şevval 818 Cuma gününü gösterdiğini söylemektedir. Bahsedilen yılda hilalin görünmemesi sebebiyle bir iki günlük tefâvüt meydana geldiği için, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'in verdiği tarih bakımından, Şeyh Bedreddin'in idam tarihinin 20 Ocak 1415 Cuma günü olması gerektiğini söyleyen Gölpınarlı'nın hesabına göre, idamı esnasında Şeyh Bedreddin 56-57 yaşlarında olmaktadır. Halbuki Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl* isimli eserini 8 Şevval 816 Pazartesi günü yazmaya başlamış ve 27

¹⁸⁷ Mumcu'ya göre halk tarafından bu hareketin geniş ölçüde desteklenmesini, merkezin gittikçe kuvvetlenen Sünnî ve otoriter karakterine karşı sınır eyaletlerinde ve göçebeler Türkmenler arasında kendini gösteren huzursuzlukta aramak gerekir. Mumcu, *a.g.e.*, s. 126 vd.

¹⁸⁸ İbn Arabşâh, *a.g.e.*, v. 284a; Oruç Bey, *a.g.e.*, s. 77; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 50. *eş-Şekâik*'teki "takrîben" kaydından dolayı Taşköprizâde'nin, Şeyh Bedreddin'in idam tarihi hakkında kesin bir fikre sahip olmadığı söylenebilir.

¹⁸⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 135.

Cemâziyelâhir 818 Salı günü bitirmiştir. Buna göre, Halil b. İsmail'in verdiği idam tarihi (27 Şevval 818) ile Şeyh Bedreddin'in eserini tamamladığı tarih (27 Cemâziyelâhir 818) arasında sadece üç ay yirmi üç gün bulunmaktadır. Bu durumda, Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçması ile idam edilmesi arasında geçen olayların bu kadar kısa bir zamana sığmasının mümkün olmamasından dolayı, Gölpınarlı'ya göre, idam tarihinin 820/1417 ile 823/1420 yılları arasında olması daha doğru görünmektedir.¹⁹⁰

Halil b. İsmail'in verdiği tarih terkihi, Ahmet Yaşar Ocak tarafından da değerlendirmiş ve söz konusu terkihin, ebced hesabıyla, hicrî tarih olarak 27 Şevval 818 Cuma, miladî tarih olarak 30 Aralık 1415'e takâbül ettiği söylenerek, kaydedilen tarihin tam olarak doğru bulunmadığı belirtilmiştir. Ocak'a göre, Halil b. İsmail'in verdiği tarih gerçekte cumaya değil, pazartesiye rastlamakta, cuma gününe denk gelen tarih ise, 2 Zilkâde 818 / 2 Ocak 1416 günü olmaktadır. Halil b. İsmail'in verdiği h. 818 tarihinin, ebced hesabıyla kayıt düşürüldüğü için yanlışlığının söz konusu olamayacağını söyleyen Ocak, Halil b. İsmail'in, h. 818 tarihini doğru bilmediği ihtimâline değindikten sonra, 27 Şevval'in yahut cuma gününün yanlış olması üzerinde durmaktadır. Ocak'a göre idam tarihi, 27 Şevval doğru kabul edildiğinde 30 Aralık 1415, cuma günü doğru kabul edildiğinde ise, 2 Zilkâde 818 / 2 Ocak 1416 olmalıdır. Bütün bunlardan sonra, "İbn Arabşâh gibi Şeyh Bedreddin'le karşılaştığı tarihi çok iyi kaydeden bir müellifin şahâdeti göz önüne alındığında, idamın 1415'in sonlarında infazı mümkün değildir" diyen Ocak'ın ulaştığı kanaat, Şeyh Bedreddin'in 1416 yılının sonlarında idam edilmiş olmasıdır.¹⁹¹ Bu durumda Ocak'ın, Şeyh Bedreddin'in idam tarihi konusunda Oruç Bey ve Taşköprizâde gibi İbn Arabşâh'ı takip ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

¹⁹⁰ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 2-3.

¹⁹¹ Ocak, "İsyanın hazırlıkları ve süresi de göz önüne alınırsa, idamın 1416 sonlarından önce gerçekleşmesi imkânsızdır. 1420 ise, olayların gelişme çizgisine aykırı olduğu için çok geç bir tarihtir. Bu sebeple, bizce idam tarihi, büyük bir ihtimâlle 1416 sonları olmalıdır" demektedir. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 178. Görüldüğü gibi, Taşköprizâde'deki "takrîben" kaydı, burada

Gölpınarlı ve Ocak'ın yaptığı gibi, Halil b. İsmail'in verdiği tarih terkiibini değerlendiren Müfid Yüksel'e göre, bu terkiibin gösterdiği h. 818 tarihi, Şeyh Bedreddin'in idam tarihini belirtmekten uzak görünmektedir. Yüksel, *et-Teshîl* adlı eserinde Şeyh Bedreddin'in bu eserini İznik'te hapis ve gurbet sıkıntıları içinde h. 818 yılının Cemâziyelâhir ayında bitirmesini, bu ayın sonlarıyla aynı yılın 27 Şevval'i arasında dört ay civârında bir zamanın söz konusu olmasını ve Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçıışı sonrasındaki olayların çok daha fazla zaman diliminde vukû bulmuş olmayı gerektirmesini gerekçe göstererek, idam tarihinin h. 820 olmasının daha kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir. Bunun yanında, Yüksel, Osmanlı kaynaklarında Çelebi Mehmed'in, Şeyh Bedreddin'in idamından çok kısa bir süre sonra (h. 820-824 arası) öldüğünün bildirilmesinden hareketle, idamın, h. 820 ya da daha ileri bir tarihte olması ihtimâlini kuvvetli bulmaktadır.¹⁹²

Uzunçarşılı, Samsun ve havalisinin alınmasına ilişkin tarihten yola çıkarak Şeyh Bedreddin'in idam tarihi hakkında görüş belirtmektedir. Uzunçarşılı'ya göre, söz konusu yerlerin alınmasına dair tarih kaydına ilişkin terkiib, h. 823 yılını gösterdiğine ve Şeyh Bedreddin'in, buraların alınmasından sonra idam edildiği bilindiğine göre, idamın 823/1420 tarihinde infaz edilmiş olması gerekmektedir.¹⁹³ İdam tarihi hakkında herhangi bir gerekçe belirtmeyen Dânişmend'e göre, Şeyh Bedreddin'in idam tarihi yaklaşık olarak 822-823/1421-1422 yıllarına tekâbül etmektedir.¹⁹⁴ Mehmed Süreyya

“ihtimâl” kaydı şeklinde yeniden karşımıza çıkmakta ve kanıt olmadıkça bu hususta kesin konuşmanın ne denli zor olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁹² Şeyh Bedreddin'in idam tarihi hakkında h. 818 yılını pek mümkün görmeyen, h. 820 yılını ve daha ilerisini kabul eden Yüksel, bu konuda kesin bir sonuca ulaşamadığını da ifade etmektedir. Bk. Yüksel, *a.g.e.*, s. 59-60.

¹⁹³ Uzunçarşılı, *OT.*, I, 365.

¹⁹⁴ Danişmend, *Kronoloji*, I, 180. Dânişmend, “Şeyh Bedreddin takrîben 770/1368-1369 tarihinde doğduğuna göre, idam esnasında 52 yaşında olması lazım gelir” diyerek, doğum tarihi hakkındaki görüşünü de dile getirmiş olmaktadır. Bk. a.y. Öte yandan bu sözlerin, idam tarihi bakımından bir gerekçe ortaya koymadığı da ortadadır.

da, Dânişmend gibi herhangi bir gerekçe belirtmemekte ve “şer’an ömri hitâma erdirilmiştir” diyerek 825/1422 yılını idam tarihi olarak göstermektedir.¹⁹⁵

Görüldüğü üzere, “cifr/ebced hesabı” “*et-Teshîl*’in yazım tarihiyle ilgili bizzat Şeyh Bedreddin’in kendi ifadeleri”, “Çelebi Mehmed’in ölüm tarihi”, “Samsun ve havalisinin alınış tarihi” gibi ölçütlerden hareketle, Şeyh Bedreddin’in idam zamanı ile ilgili olarak 818-825 (1415-1422) yılları arasında değişen çeşitli tarihler ortaya atılmıştır. Burada, henüz kesin bir bilgiye ulaşamadığı için tam bir tarih vermenin doğru olmayacağını düşünmekle birlikte, h. 820 veya sonrasındaki bir zaman diliminin Şeyh Bedreddin’in idam tarihi olarak sunulabileceğini söyleyebiliriz. Bu konudaki düşüncemiz, özellikle *et-Teshîl* isimli eserin yazımının h. 818 yılı Cemâziyelâhir ayında bitirilmiş olmasına dayanmaktadır. Zira, bu eserin yazılmasından sonra yaşanan olaylar, aradan birkaç yılın geçmiş olmasını makul hale getirmektedir.

7. Çeşitli Faktörler Bakımından İsyân İddialarının Değerlendirilmesi

Şeyh Bedreddin’e yöneltilen isyan iddiaları, geniş kapsamlı olma, toplumsal yapıyı etkileyebilme ve dinî-sosyal yankılar meydana getirecek bir niteliğe sahip olabilme bakımından, karşılaştırıldığı diğer hareketlerden çok ileridedir. Bu sebeple, söz konusu iddiaların gerçekleşebilme imkânı bakımından, çeşitli faktörlerin etkisinin varlığından yararlanıldığı da müşâhede edilmektedir. Bu arada, dönemin şartları göz önüne alındığında, iddiaların dayandırıldığı pek çok faktörün mevcudiyeti doğal karşılanmalıdır. Zira, Osmanlı’nın mağlubiyeti ile sonuçlanan 1402 Ankara Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan toplumsal bunalım ortamı, bunun sebep olduğu otorite boşluğu, yine buna bağlı olarak nüfuz ve çıkar mücadeleleri, kısaca “fetret devri” adı verilen dönemin kendine has şartlarının içerdiği faktörler, büyük oranda Şeyh Bedreddin olayı ile yakından alâkalı olarak görülebilir.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 10.

¹⁹⁶ Akdağ, *a.g.e.*, I, 270 vd.

Bunun dışında, saltanat mücadelesi veren rakiplerini saf dışı bırakarak, Osmanlı iktidarını ele geçiren Çelebi Mehmed'in, otoritesini pekiştirmeye başlamasından sonra meydana gelmesi sebebiyle, Şeyh Bedreddin olayının zamanlaması da ipucu verecek niteliktedir. Saltanat kavgaları bittiğine ve iktidar makamı sahibini bulduğuna göre, bu olayın tanımlanması ve iddia edilen hareketin altında yatan sebebin açıklanması, daha önce iktidara tâlip olan diğer rakiplerle karşılaştırıldığında, farklı olacak demektir. Çünkü, diğer şehzadeler açısından bir iktidar kavgası söz konusudur. Halbuki, aynı şey burada, Şeyh Bedreddin için söylenemez. Zira, ortada hâkimiyetini sağlamış bir idareci vardır. O halde, hareketin tanımı "isyan" şeklinde olacaktır. Bu durumda, pek çok Osmanlı kaynağı tarafından dile getirilen "saltanat davası" iddiası, isyan ile saltanat mücadelesi arasındaki ayrımı ortaya koyamadığı için olayı izah etmekten uzak görünmektedir.

Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre, Şeyh Bedreddin'in başkaldırısı, başlangıçta herhangi bir saltanat iddiasıyla ortaya çıkmış değildir. Bu durum, belki hareketin ileri aşamaları için söz konusu olabilir. Zira, bazı dostlarıyla beraber Zağra'ya giden Şeyh Bedreddin, bu sırada Börklüce Mustafa adındaki müridinin baş kaldırması sebebiyle töhmet altında kalmış, düşmanlarının kendisini çekiştirdiklerini bildiğinden, düştüğü korku sonunda, kimi dostlarının yardımı ile baş kaldırmıştır ve işin sonu bilinen âkıbetle neticelenmiştir.¹⁹⁷ Bu durumda, Şeyh Bedreddin'i planlı bir şekilde hareket ederek saltanat peşinde koşan bir isyancı olarak görmediği anlaşılan Hoca Sâdeddin Efendi'nin verdiği bilgilerin, söz konusu hareketin oluşumundaki faktörleri "töhmet"e ve "korku"ya indirgediği söylenebilir.

Şeyh Bedreddin'in Selçuklu soyundan geldiğini öne süren görüşlerin savunulduğu tez, onu harekete geçiren faktör ya da bunlardan biri olarak görülebilir mi? Bu soruya verilecek cevabın olumlu olması, onun, kendini yöneticiliğe lâyık, yüksek sınıfa mensup biri olarak görmesi anlamına gelir. Ulemâ ailesinden gelen saygın bir kişiliğe sahip olması da buna eklenince, ortaya üzerinde düşünülmesi gereken bir

¹⁹⁷ Hoca Sâdeddin, *a.g.e.*, V, 34.

ihtimâl çıkar. Uzunçarşılı ise, bu hususun, siyasal iktidar talebiyle meydana çıkanların, bu hareketlerini meşrû göstermek için, hep eski hükümdar sülâlelerinden birine mensup olduklarını ileri sürerek, sahte şecereler uydurmaları kâbilinden olduğunu söylemektedir.¹⁹⁸

Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini ve bu isyanın, mehdîlik (mesiyânîk) davasıyla ortaya çıkan bir hareket mâhiyeti taşıdığını ifade eden Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'den önce meydana gelen aynı karakterdeki benzer hareketlerin kısaca tarihçesini verdikten sonra, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2813'te kayıtlı bulunan ve "Rûm ülkesi"nde, yani, Anadolu'da meydana gelecek olayları anlatan "*Sayhâtu'l-bûm fî havâdisi'r-Rûm* (Anadolu olayları hakkında baykuş çılgılığı)" isimli bir risâleden ve onun yazarı olan Abdurrahman b. Ali el-Bistâmî'den (ö.852/1431) bahsetmektedir. Bu kişinin, adı geçen kitabını Şeyh Bedreddin'e okuturken "sâhibu'z-zuhûr", "sâhibu'l-hurûc" olacağı inancını ona aşıladığı ve o zamanın âdetince, Şeyh Bedreddin'in "ulûmu garîbe"ye ait kitaplarla uğraşmış da olabileceğini düşünen Gölpınarlı, Timur akınının meydana getirdiği iktisâdî ve ictimâî çöküntünün, onun şuuraltı inancını kuvvetlendirdiği ve kıyâm etme zamanının geldiğine onu inandırdığı kanaatini taşımaktadır.¹⁹⁹

Şeyh Bedreddin'in isyan ettiğini düşünen ve bunu önce sosyal birtakım rahatsızlıklardan doğmuş, fakat daha sonra siyâsî bir amaca yönelmiş bir hareket olarak gören Ocak, bu isyanın büyük ölçüde 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Fetret Devri denilen 1402-1412 yılları arasındaki dönemde, Osmanlı devletinin maruz kaldığı siyâsî, içtimâî ve iktisâdî buhranların bir ürünü olarak kabul eden görüşe katılmakta²⁰⁰ ve olayı, bir çok yönüyle ele alarak değerlendirmeyi tercih etmektedir. Bu bakış açısına göre Şeyh Bedreddin, sırf Osmanlı iktidarına el koymak için değil, hudut boylarındaki köklü

¹⁹⁸ Uzunçarşılı'ya göre aslında ortada böyle bir şecere yoktur. Bunu Halil b. İsmail uydurmuştur. O halde bu düşünceye göre, Şeyh Bedreddin'in böyle bir tezle öne çıkması mümkün görünmüyor demektir. Bk. Uzunçarşılı, *OT.*, I, 362.

¹⁹⁹ Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin*, s. 9-10. Burada söz konusu edilen iddiaya, kaynakların çoğu tarafından açık ve kesin bir şekilde belirtilmemesi sebebiyle ihtiyatla yaklaşmak daha uygun olacaktır.

²⁰⁰ Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul 1996, s. 154.

gazi geleneğinden, üstelik bir de ulemâ ailesinden gelen yüksek sınıfa mensup biri sıfatıyla, merkeziyetçi bir yönetim tarzını arzu etmediği için, merkezkaç gücü temsil eden biri olarak bu gücü elinden bırakmamak amacıyla isyan etmiştir.²⁰¹

Şeyh Bedreddin'in Çelebi Mehmed'e karşı çıkışının altında yatan asıl sebep ya da sebeplerden biri olarak "saltanat karşıtlığı" gösterilebilir mi? Bu soru, anakronik bir yaklaşımla makul gibi görünse de, bunun böyle olmadığını gösteren birtakım ipuçları mevcut bulunmaktadır. Musa Çelebi'nin kazaskerliğini kabul etmesi ve bu suretle üst düzey saltanat bürokrasisinde yer alması, o devirde saltanat rejiminin genel geçerliliğinin olması ve kendisinin böyle bir fikre sahip olduğunu gösteren kesin delillerin bulunmaması gibi sebeplerden dolayı, söz konusu soruya müspet cevap vermek uzak bir ihtimâl olarak görünmektedir.²⁰²

Bazı kaynaklarda, kronolojik olarak, daha öncesine ait bir kaynak tespit edilemediği sürece Dukas'a dayandığı kesin olan "eşitlikçi ve paylaşımcı" bir ideolojinin, Şeyh Bedreddin tarafından benimsendiği söylenmekte ve bu, isyana götürücü bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, Danişmend'e göre Şeyh Bedreddin, felsefesinin esasını panteizmin oluşturduğu şiddetli bir materyalist ve komünisttir. Çünkü, madde âleminin ezelî ve ebedî olduğunu müdâfaa etmekte ve buna karşılık âhiret hayatını reddetmektedir. Üstelik, cemiyeti alâkadar eden fikirleri mevzûata aykırıdır. Ayrıca, arazi ve malların taksimini Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki farkların kaldırılmasını, bunlar arasında eşitlik olmasını ve haramların helâl sayılmasını istemektedir.²⁰³ Benzer iddiaları dillendiren Raif

²⁰¹ Bu görüşe göre, Şeyh Bedreddin'in, Musa Çelebi'nin tarafını tutmasının ve kazaskerliğini kabul etmesinin altında yatan asıl sebep, onun, merkeziyetçiliğin değil, yerel güçlerin, feodallerin çıkarlarını temsil ediyor olmasıdır. Onun kafasındaki doğru siyasal düzen budur. Şeyh Bedreddin'in karşı çıkışı, devrin bunalımlarının ortaya çıkardığı aksaklıkların giderilmesinde merkeziyetçi devletin yetersizlikleriyle ilgilidir. Bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 169-170.

²⁰² Şeyh Bedreddin'in kendi zamanında iktidarı elinde bulunduran hükümdarlar hakkındaki görüşleri daha sonra değerlendirilecektir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusuleyn*, I, 17.

²⁰³ Danişmend, *Kronoloji*, I, 162. Benzer fikirler İ. Hakkı Konyalı tarafından da paylaşılmaktadır. Bk. "Stalin Şeyhi Şeyh Bedreddin-i Simavî", *TH*, İstanbul 1950, sy. I, s. 3-7.

Yelkenci'ye göre, Şeyh Bedreddin'in akîdesinde ibadet mecburiyeti olmadığı gibi, haramlar mübâh sayılmış, ahlâkî kâideler ise kaldırılmıştır.²⁰⁴

Burada iddia edilen ideoloji, Akdağ'a göre üç yönlü bir bileşim içinde anlam kazanmaktadır. Birbirine sebep-sonuç ilişkisiyle bağlı olan siyâsî karışıklık, iktisâdî hercümerç ve içtimâî buhrân, birinci yönü; tarikat yolundan gelmek suretiyle temin edilen manevi şöhret, ikinci yönü; devlet ricâlinden (Osmanlı siyasi kadrosu) olması ve bu sûretle, hem mevcut siyâsî-içtimâî nizâmın yabancıları olmak gibi bir mahzurdan kurtulması, hem de bu kadrodan, davasına arkacı olanların bulunması, üçüncü yönü oluşturmaktadır. Buna göre, düzeni bozulmuş olan bu çevrede türeyen Türkmen bekârlarının çokluğu ve bilhassa Anadolu'dan öte yakaya geçen Türklerin Rumeli'de meydana getirdikleri izdihâm, buralarda bir iş darlığı ve dolayısıyla iktisâdî hercümence sebep olmuştur. Sonuçta, bilhassa bekâr kitlelerine sunulan mal yağması, istikbâl vaadi ve hatta birçok içtimâî ahlâk kaidelerinden kurtulma gibi çözümler, iktisâdî ve içtimâî buhrânın doğurduğu rûhî buhrânı atlatma yolları olarak heyecanlı bir ayaklanmanın en müsâit zeminini teşkil etmiştir.²⁰⁵

Şeyh Bedreddin'e mal edilmeye çalışılan ideolojinin, sosyal ve siyâsî karışıklıklar sonucunda, iktisâdî düzenin bozulmasına ve buna bağlı olarak sosyal sınıf ve tabakalar arasındaki ahengin altüst olmasından kaynaklanan menfaat çatışmasına bağlanmasına yönelik düşünce, Fındıkoğlu ve Cerrahoğlu tarafından da dile getirilmiştir. Bunlara göre, Osmanlılar tarafından Anadolu'da Türk birliğini kurmak amacıyla yapılan çalışmalar sonuç vermek üzereyken, Ankara Savaşı ve Moğol istilası sebebiyle düzen bozulmuş, Musa Çelebi ve Mehmed Çelebi, farklı gurupların ekonomik ve siyâsî menfaatleri için mücadele etmişlerdir. Böyle bir mücadele ortamında haklarının çiğnendiği düşüncesiyle zaten hazır hale gelmiş halkı, eşitlik ve bağımsızlık gibi sloganlarla harekete geçirmek pek de zor değildir.²⁰⁶

²⁰⁴ Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *TD.*, İstanbul 1951, sy. 21, s. 889 vd.

²⁰⁵ Akdağ, Mustafa, *a.g.e.*, I, 276.

²⁰⁶ Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Sosyalistler II: Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1965, s. 33; Cerrahoğlu, A., *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul 1966, s. 28 vd.

Sosyal ve siyâsî karışıklıklar sonucunda iktisâdî düzenin bozulması düşüncesinden hareket eden ve “Şeyh Bedreddin hareketi” şeklinde yaklaşımını tanımlayan Yalçın’a göre bu hareketin ortaya çıkmasındaki etken, “mülkiyet dengesizliği”dir. Zira Selçuklular devrinden itibaren ortaya çıkan dînî hareketlerde, hep bu etken müessir olmuştur.²⁰⁷

Musa Çelebi ile Mehmed Çelebi arasında farklı gurupların menfaatinin sağlanması için gerçekleştiği söylenen mücadelede söz konusu olan guruplar, Yetkin tarafından bir yanda Sırp kralı, Bizans ve Osmanlı aristokrasisi; diğer yanda durumundan memnun olmayan halk kitlesi şeklinde açıklanmaktadır. Bu durumda Yetkin’e göre Musa Çelebi’nin iktidarı, toplumsal hoşnutsuzluk içindeki halk kitlelerinin desteğiyle elde edilmiş olduğu için, ona göre Şeyh Bedreddin’in de içinde bulunduğu hareket, halkçı niteliğe sahip olmaktadır.²⁰⁸

Görüldüğü gibi, yukarıdan beri üzerinde durulan ideoloji, burada iktisâdî temellere dayalı, fakat siyâsî amaca yönelik hareketin başarıya ulaşmak için kullandığı vasıtalarından biri olarak takdim edilmektedir. Ortada gözle görünür bir kargaşa vardır ve bunun sebebi, birbirine bağlı sosyal-siyâsî-iktisâdî etkenlerdir. Burada, Mehmed Çelebi’nin aristokratik tavrına karşı Musa Çelebi’nin halkçı niteliği öne çıkarılmakta, halk kitlelerini peşine takabildiğine göre Şeyh Bedreddin’in de aynı sloganları kullandığı düşünülmektedir. Bu düşüncenin temelinde ise, babası kadılık yapmış ve halkın içinde bulunduğu şartları tahlil etmiş olan Bedreddin’in, halk kitlelerinin meselelerine çare düşünmüş olması ihtimâlidir.²⁰⁹ Dolayısıyla, diğer iddialarda olayın meydana gelişinde etkin olan faktörlerden biri olarak ideoloji, burada dînî olmanın ötesinde, farklı bir konumda yer almaktadır.

²⁰⁷ Yalçın, Aydın, *İktisâdî Doktrinler ve Sistemler Tarihi*, Ankara 1976, s. 116. Fındıkoğlu’nun konuyla ilgili ifadelerine bakılırsa Yalçın’ın yukarıdan beri zikredilen düşüncüyü devam ettirdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bk. Fındıkoğlu, *a.g.e.*, s. 33.

²⁰⁸ Yetkin’in bu konudaki düşünceleri için bk. Yetkin, Çetin, *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, İstanbul 1974, I, 122.

²⁰⁹ Bk. Fındıkoğlu, *a.g.e.*, s. 30 vd; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 24 vd.

Bütün bu iddiaların kaynağı olan Dukas'ta, söz konusu fikirlerin sadece Börklüce Mustafa'ya izafe edildiği ve Şeyh Bedreddin'den hiç bahsedilmediği açıktır. O halde, buradaki iddiaların esasını Börklüce ile Şeyh Bedreddin arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Ancak, biz bu ilişkinin zikredilen iddia için yeterli olmadığını düşünüyoruz. Zira, müellifinin Şeyh Bedreddin'le bizzat görüştüğü, onun ilmüne hayran kaldığını söylediği, kronolojik olarak Dukas'tan önce yer alan *Ukûdü'n-nâsiha*'da böyle bir bilgi yoktur. Burada, o vakitte Şeyh Bedreddin'in henüz böyle bir düşünceye sahip olmadığı yahut varsa bile bunu açığa vurmadığı ihtimâli akla gelse bile, bunun pek bir önemi yoktur. Çünkü, Dukas'tan sonra telif edilen ve Şeyh Bedreddin'in Sakız Adası'ndaki rahiplerle görüştüğü ve onları müslüman ettiğini zikreden eserlerin hemen hiçbirinde, buradaki iddiaya yer verilmemiştir.

Ahmet Mumcu'ya göre Şeyh Bedreddin olayı, bize kuruluş devrinde bir fikrî hoş görmenin mevcut bulunduğunu göstermiştir ve bu hoş görmeyi fikir hürriyeti olarak yorumlamağa imkân yoktur. Bu hoş görme, ancak merkezin, dolayısıyla teokratik kuvvetin henüz tam otoritesini kuramaması sebebiyle, feodal unsurların nisbî bir serbestlik içinde olmasıyla açıklanabilir. Zaman geçip merkez kuvvetlenince, "Doğu"nın teokratik anlayışı devlete yerleşince, artık, şeriatın temsilcilerinin dogmatik sünnî düşüncesine aykırı görüşler yaşayamazdı. Zira egemenlik, sünnî anlayışa dayanıyor ve bu dogmatizme göre yönetilen devletin kanun yorumcularının (ulemânın) da, bu sistemi kuvvetlendirmesi gerekiyordu. Böylece, bu anlayışa aykırı düşünenlere yaşama hakkı tanınmamıştır.²¹⁰

Ahmet Refik'e göre Şeyh Bedreddin, aslında âlim ve fâzıl bir kimse olmakla birlikte, Osmanlı'da devlet idaresini yıkmak için ilk dinî kıyâmı başlatan kişidir.²¹¹ Ahmed Reşid'e göre de Şeyh Bedreddin, Osmalı'daki hürriyet kafilesinin başındaki

²¹⁰ Mumcu, *a.g.e.*, s. 128.

²¹¹ Ahmed Refik, "Osmanlı Devleti'nde Rafizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM.*, İstanbul 1932, c. 9, sy. 2, s. 21.

kimsedir.²¹² Yaltkaya ise Şeyh Bedreddin'i, "tehlikeli bir ihtilalci" olarak tasvir etmiştir.²¹³ Bu arada, düşüncesini "Bedreddin hareketi" şeklinde ortaya koyan Kaygusuz tarafından bu hareket, Vehhâbî hareketiyle karşılaştırılarak, ona nispetle idealinin yüksekliği ve samimiyeti itibarıyla eşsiz olduğu söylenmiş,²¹⁴ Mevlüt Uyanık tarafından ise, benzer bir karşılaştırma, Hâricî hareketi esas alınarak yapılmıştır.²¹⁵ İsmet Zeki Eyüboğlu'na göre "Şeyh Bedreddin hareketi" tamamen bir etki-tepki olayıdır ve Şeyh Bedreddin'in öldürülmesinin veya yandaşlarının ayaklanmasının, onun dinî fikirleriyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddin İznik'e sürülünce, çevresindekiler buna tepki göstererek etrafında toplanmışlar ve onun sürgüne gönderilmesine karşı direnmeye başlamıştır. Onların bu davranışları çok ağır bir karşı tepkiyle karşılanınca, olaylar büyümüş ve bir ayaklanma haline dönüşmüştür. Esasen Şeyh Bedreddin'in ve etrafındakilerin böylesine cezalandırılması, aslında Çelebi Musa'ya yakın olmalarından kaynaklanmaktadır.²¹⁶

Bütün bu açıklamalardan sonra ve sonuç cümlesinden önce, Şeyh Bedreddin'in kendi zamanındaki siyâsî otoriteye bakışı ve bunun meşrûiyetini değerlendirmesiyle ilgili ipuçlarını yakalamamıza imkan veren cümlelerine bakıldığında, söz konusu dönemde çeşitli yerlerde hükümdarlıklarını ilan eden iktidar sahiplerinin, meşrûiyet sorunu ile karşı karşıya oldukları söylenebilir. Zira, Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre Hz. Ali (r.a.) ve ona tâbi olanlar "ehl-i adl", hasımları ve onlara tâbi olanlar ise "bâğî" konumundadırlar. Bu düşüncenin temelinde, devlet başkanlığına seçilecek olan

²¹² Ahmed Reşid'in ifadelerinde, dönemin "anâsır arasında özgürlük ve eşitlik" gibi gözde düşüncelerin havasının yansımaları görülmektedir. Ahmed Reşid'e göre, "Şeyh Bedreddin'in meslek-i mahsûsu, beyne'l-anâsır hürriyet ve müsâvât gibi bir fikr-i ahrarâneye müstenîd olduğundan, ona uyanlar arasında gayri müslim kimseler de vardı. Bu sebeple o, ser kâfile-i ahrarân-ı Osmaniyye olarak kabul edilmelidir." Bk. Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Târih-i Osmânî*, İstanbul 1328, s. 91.

²¹³ Yaltkaya, "Bedreddin Simavi", *İA*, II, 446.

²¹⁴ Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 23.

²¹⁵ Uyanık, Mevlüt, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili", *T.T.K. Belleten*, Ankara 1991, c. 55, sy. 213, s. 343.

²¹⁶ Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul 1987, s. 153 vd.

kişinin ümmetin en faziletlisi olması, bundan başkasının seçilmesinin meşru sayılamayacağı, ümmetin en faziletlieleri olmaları bakımından, dört halife (Hulefâ-i Râşidîn) hakkında ümmetin icmâ ettiği şeklindeki kabuller yer almaktadır. Bu kabulden hareketle, aralarında geçen mücadele sonucunda iktidarı Hz. Ali'den (r.a.) alanların dayanabilecekleri tek meşruiyet kaynağı, elde ettikleri gâlibiyet ve dolayısıyla, gâlip gelenin, iktidarı hak ettiği (el-hükmü li'l-gâlib) düşüncesidir. O halde, Şeyh Bedreddin'in, kendi döneminde iktidara gelme yolu olarak sadece "galip gelme" ölçüsünün esas alınmasından ve iktidar sahiplerinin hepsinin dünyayı istemelerinden dolayı, hangisinin âdil, hangisinin bâğî olduğunun tam olarak bilinmemesinden şikâyetçi olması, aynı zamanda, yukarıda zikredilen meşrûiyetsizliğin de ifadesi olmaktadır.²¹⁷

Şeyh Bedreddin'in burada sözü edilen düşüncelerinin alıntılandığı *Câmiu'l-fusuleyn* isimli eserin, Musa Çelebi'nin kazaskeri iken kaleme alındığı dikkate alınınca, yukarıdaki ifadelerden oldukça ilginç sonuçlar çıkmaktadır. Bilindiği üzere, Musa Çelebi de diğer kardeşleri gibi "fetret dönemi" adı verilen karmaşa yıllarında kendi siyasal otoritesini kurmaya yönelik iktidar mücadeleleri içinde yer almış şehzadelerden biridir. O da, diğerleri gibi galip gelerek hüküm sahibi olmuştur. Ayrıca, dünyayı talep etmeyle ilgili ifadenin genelliği, onu da içine almaktadır. Dolayısıyla, adil mi yoksa bağı mi olduğu, diğer bir ifadeyle, meşrû olup olmadığı sorusu, onun için de sorulabilmektedir. Öte yandan, Şeyh Bedreddin'in böylesine meşruiyet sorunuyla karşı karşıya olan bir iktidarın sunduğu kazaskerlik teklifini kabul ederek böyle bir kişiden görev aldığı bilinen bir gerçektir. Bu durumda, Hz. Ali'nin (r.a.) âdil olmasını ve hükmün sahibi olarak görülmesini, onun galip gelip gelmemesine bağlamayan, meşrûiyetlerinin kaynağını galip gelmelerini sağlayan güçte bulmaları ve bu gücü yine

²¹⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 16-17. Burada Şeyh Bedreddin, Hz. Ali'nin (r.a.) ehl-i kible ile savaşa bulaşmamış olması temennisini dile getirerek belki de bu mücadelenin, yukarıda zikredilen meşruiyet anlayışının en faziletli olmadan galip gelmeye doğru anlam sapmasına uğramasında etkili olduğunu ifadeye çalışmış olmakta ve bundan esef duymaktadır. Nitekim "Ali (r.a.) ve ona tabi olanlar ehl-i adl, hasımları ve onlara tâbi olanlar bâğî idiler" cümlesi, bir bakıma "bir zamanlar bâğî olanlar şimdi iktidarı ellerinde tutuyorlar" teessüfünü dile getirir gibidir.

Emevîler’de olduğu gibi sırf dünyevi maksatlar için kullanmaları sebebiyle, kendi devrindeki idarecileri tenkit eden Şeyh Bedreddin’in bu tutumu, çelişkili gibi görünmektedir. Zira Şeyh Bedreddin, meşrû görmediği bir çarkın en üst düzey dışlilerinden biri olarak görev yapmayı kabul etmiştir.

Şeyh Bedreddin’in “sahâbenin, Muâviye ve Yezid’den, tabiûn’un da Haccac’dan görev kabul etmeleri”ne ve “âsîlerin istilâ ederek ele geçirdikleri bir şehre tayin ettikleri hâkimin verdiği yargı kararlarının uygun olanlarının geçerli kabul edildiği”ne ilişkin açıklamaları ve yukarıda zikredilen tavrı yan yana getirildiğinde, söz konusu tavır, fıkıh geleneği bakımından olumlu karşılanmalıdır. Zira sahâbe, Hz. Ali (r.a.) haklı olduğu halde iktidar koltuğuna oturan Muaviye’nin, günahkâr ve zorba olduğu herkesçe bilinen Yezid’in verdiği görevleri kabul etmişlerdir. Tâbiûn da, zamanının en günahkârı olmasına rağmen Haccac’ın verdiği görevleri almışlardır. Dolayısıyla, Musa Çelebi’nin iktidarının meşruiyeti ile Şeyh Bedreddin’in kazaskerlik görevinin meşruiyeti birbirinden ayrı ele alınmalıdır. O halde, buraya kadar anlatılanlar, Şeyh Bedreddin’in bu görevi kabul etmesinin, onun açısından Musa Çelebi’nin hükümdarlığının meşrûiyeti için genel geçer bir delil teşkil etmediğini de göstermektedir.²¹⁸

Şeyh Bedreddin’in söz konusu kazaskerlik görevini kabul etmesi, bu konuda kendini ehil görmesinin de bir ifadesidir. Nitekim söz konusu tavır, onun, “İlmi ve adâleti sebebiyle yargı işine en uygun olduğu ortaya çıkan kişinin, yargı görevini talep etmesi ona farz olur. Böyle yapmaz da görevden kaçınır ve câhil yahut günahkâr bir kimse tayin edilirse, görevden kaçınan kişi günahkâr olur” şeklindeki ifadeleriyle de paralellik arz etmektedir. Şeyh Bedreddin’e göre, âdil, kitap-sünnet bilgisine ve re’y ictihâdına sahip olan kişi için, bu tür görevlerde ruhsat söz konusu olabilir. Daha lâayık olanı varken bir başkasına görev verilmemelidir. Zira, Hz. Peygamber (s.a.), “halkı

²¹⁸ Şeyh Bedreddin, *a.g.e*, I, 17. Burada zikredilen yargı kararı meselesi şöyledir: Asiler bir şehri istilâ ederek alsalar ve orada bir hâkim tayin etseler, sonra da âdil olanlar şehri ele geçirse, âsiler tarafından tayin edilen hâkimin kararları, âdil olanların hâkimince incelenir, uygun yahut ihtilâflı (muhtelefün fih) olanlar sâir hâkimlerde olduğu gibi geçerli olur. Bk. a.y.

içinde daha lâıyk olan varken, başka birini göreve atayan kimsenin, Allah’a ve peygamberine ihânet etmiş olacağını” bildirmektedir.²¹⁹

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin’le bağlantılı olup olmaması bir yana, sözü edilen iddiaların dinî olmaktan çok, siyasi yönünün ağır bastığı görülmektedir. Dönemin şartları dikkate alındığında, bu husus daha bâriz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zaten, zikredilen iddialarla alâkalı olarak kesin bir tarihî delil de bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddin, belki kendine daha yakın bulduğu için veya ortam ve koşulların tesiriyle yahut bu konuda derinlemesine tarih araştırmaları ile ortaya çıkacak başka bağlantılardan dolayı, siyasal mücadele ortamında Musa Çelebi’nin yanında yer almış, Çelebi Mehmed’in galip gelmesiyle göz hapsine alınmış, karizmatik kişiliğinin etkisine kapılarak çevresine toplanan insanların çokluğu sebebiyle, mevcut iktidar açısından muhtemel bir tehlike arz ettiği için de asılmıştır. O halde, buraya kadar anlatılanlar doğrultusunda, birçok faktörün Şeyh Bedreddin hakkında etkin olabileceğini söylemek mümkündür. Zira görülüyor ki, ister “olay” ister “isyan” adı verilsin, bütün boyutlarıyla bu tarihi gerçek, tek bir faktörle izah edilemeyecek ölçüde karmaşık bir niteliktedir.

II. ŞEYH BEDREDDİN’İN ESERLERİ

A. Genel Bilgiler

Şeyh Bedreddin’in başta fıkıh olmak üzere tefsir, tasavvuf, felsefe, dilbilgisi gibi çeşitli disiplinlere ait eserleri olduğu bilinmekle birlikte,²²⁰ kaynaklarda adı geçen eserlerin bazılarının mevcut nüshasına henüz rastlanamamıştır. Bu sebeple burada, tezimizin esas kaynaklarını teşkil eden *Letâifü’l-işârât*, *Câmiu’l-fusûleyn* ve *et-Teshîl*

²¹⁹ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid* (thk. Ahmed Şakir), I, 165. Şeyh Bedreddin’e göre, bu hadis gereğince, şâyet daha lâıyk olanı varken, idâreciliğe bir başkasının tayin edilmesi sebebiyle günah işlenmiş sayılmasa da, hata edilmiş olur. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 14.

²²⁰ Şeyh Bedreddin’in eserleri için bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 111; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 566 vd.; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 127; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 39; Ziriklî, *el-A’lâm*, VII, 166; Brockelmann, *GAL*, II, 291; a.mlf. *Suppl*, II, 314; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 588.

(*Letâif* in şerhi) isimli fıkıh eserleri²²¹ tanıtılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ele alınacağı için, fıkıh konularının işlenmesine dair yöntemler üzerinde çok fazla durulmayacak ve bunlara, söz konusu eserlerin yapı, kullanılan kaynaklar, muhtevâ gibi şekil bakımından incelenmesi esnasında örnek kabilinden yer verilecektir. Böylece, incelenen fıkıh eserleri bir yandan tanıtılmış, diğer yandan bunların şekil ve muhteva bakımından baştan sona bir bütünlük ve tutarlılık arz ettiği ortaya konmuş olacaktır. Şeyh Bedreddin'in diğer eserleri hakkında ise, kaynaklarda bunlardan bahsedildiği kadarıyla, genel bilgiler vermekle yetinilecektir.

B. Şeyh Bedreddin'in Fıkıh Eserleri

1. Letâifü'l-İşârât

Letâif, Şeyh Bedreddin'in fûrû-ı fıkha dair ilk telif eseridir. Dili Arapça olan eser, 27.9 x 18.3 (19.6 x 11) cm, 235 varak, 21 satır, nesih hattıyla 825/1422 yılında istinsâh edilmiş olup, cildi siyah meşin, cilt kenarları çerçevesiz, şîrâzeli, yaldızlı miklebli, kağıdı kalın, cildi ve sayfaları yer yer kurt yenikli, sayfa kenarları notlu bir şekilde Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Bölümü, nr. 540'da kayıtlı bulunmaktadır.

²²¹ Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu bl., nr. 400'de kayıtlı bulunan ve Mustafa b. Ahmed b. Himmet tarafından 1147/1702'de istinsâh edilen *Câmiu'l-fetâvâ* adlı eser, katalog kaydında Şeyh Bedreddin'e nispet edildiği için bu eserin ona ait olduğu izlenimi ortaya çıkmışsa da (bk. Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, s. 106-108), eserin asıl yazarının Şeyh Bedreddin değil, Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî (ö. 880/1475) olması daha doğru görünmektedir. Nitekim, İsmail Paşa (*Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 410) dışında eserleri hakkında bilgi veren kaynaklarda bu eserin Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu gösteren bir ifade bulunmadığı gibi, eserin diğer bazı nüshaları (Süleymaniye Ktp., Fatih bl., nr. 2286, Çelebi Abdullâh bl., nr. 406, Kadızâde Mehmed bl., nr. 248, 249, Hafid Efendi bl., nr. 94 gibi) ile söz konusu nüsha karşılaştırıldığında, bunların hepsinin birbirinin aynısı olduğu görülmektedir. Bu konuda aynı sonuca ulaşılan benzer bir krş için ayrıca bk. Özen, Şükrü, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *TALİD*, İstanbul 2005, c. 3, sy. 5, s. 348.

Şeyh Bedreddin besmele, hamdele ve salveleden sonra mukaddime kısmında²²² bu eserin, “mutavvelât” adı verilen uzun hacimli kitapların özelliğinden uzak olduğunu, rivâyetler konusunda bir hatırlatma olsun diye telif edildiğini, eserde anlaşılamayacak kadar kısaltmaktan, bıktıracak kadar uzatmaktan kaçınarak kolay ve kısa ibârelerle usûl ve fûrûu topladığını, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarına (hilâfiyât) dair çeşitli yöntemler kullandığını söylemektedir. Söz konusu özellikleri bakımından muhtasar tarzda telif edilmiş olan bu eserde Şeyh Bedreddin, kaynak olarak Mevsîlî’nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li’l-fetvâ*²²³, Tâcüşşerîa’nın (ö. 693/1294) *Vikâyetü’r-rivâye fi mesâili’l-Hidâye*,²²⁴ İbnü’s-Sââtî’nin (ö. 694/1294) *Mecmau’l-bahreyn ve mülteka’n-*

²²² Şeyh Bedreddin, *Letâif*’in mukaddime kısmında, eser ve eserde kullandığı yöntemler hakkında bilgi vermeden önce, hamdele ve salve için şunları söylemektedir: “Saâdet ve rıdvân ehli için delil, şekâvet ve tuğyân ehli için huccet olsun diye, her asırda ve zamanda hikmeti gereğince insanı mükemmel yapan, onu hikmetiyle zinetlendiren, içini Kur’ân’ın nuruyla aydınlatan Allah’a hamd, nebîsi Muhammed’e (s.a.), onun âline, ashâbına, hulefâsına, sâir nebilerine ve velilerine salât olsun.” Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 1b.

²²³ Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, 29 Şevval 599 (11 Temmuz 1203) tarihinde Musul’da (Mevsîl) dünyaya gelmiş, mezhepte kuvvetli görüşleri zayıflardan ayırt edebilecek (ashâb-ı temyîz) fakihlerden sayılmış ve 19 Muharrem 683 (7 Nisan 1284) tarihinde Bağdat’ta vefat etmiştir. Buradaki *el-Muhtâr li’l-fetvâ* adlı eser, Ebû Hanîfe’nin görüşleri doğrultusunda yazılmış, Ebû Yûsuf’un, İmam Muhammed’in ve İmam Şâfiî’nin muhâlif görüşleri rumuzlarla gösterilmiştir (Ebû Yûsuf için “س”, İmam Muhammed için “م”, İmam Şâfiî için “ف” gibi). Bu eser, yine müellifi olan Mevsîlî tarafından *el-İhtiyâr li-ta’lîlî’l-Muhtâr* adıyla şerh edilmiştir. Bu eser ve eserin müellifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaylalı, Davut, “Mevsîlî”, *DİA.*, XXIX, s. 487.

²²⁴ “Burhânüşşerîa” adıyla da meşhur olan Mahmûd b. Ahmed b. Sadrüşşerîati’l-evvel Ubeydullâh b. İbrahim el-Mahbûbî el-Hanefî, kızının oğlu olan ikinci Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd için *el-Hidaye* kitabından önemli gördüğü yerleri alarak, kısaca *Vikâye* adı verilen *Vikâyetü’r-rivâye fi Mesâili’l-Hidâye* adlı kitabı yazmıştır. Bu eser üzerine yapılmış şerh ve hâşiye çalışmaları bulunmaktadır. Örneğin, müellifin torunu Sadrüşşerîa es-Sânî tarafından yazılan *Şerhu’l-Vikâye* (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kâhire 1318) ve Ahîzâde Yûsuf Efendi’nin *Zahîretü’l-ukbâ* ismiyle bu şerh üzerine yazdığı hâşiye (Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpûr 1878; Lahor 1879; Kalkûta 1245) bilinen çalışmalar arasında başta gelmektedir. Sadrüşşerîa’nın, *Vikâye*’yi ihtisâr ettiği *en-Nukâye* adlı eseri (Kazan 1260; Kalkûta 1274; 1858; Leknev 1873, 1881, 1884, 1888, 1889; Delhi 1885, 1891, 1900; Lahor 1314, 1323, 1326, 1329; Kâhire 1318) üzerine Muhammed b. Hüsâmeddîn el-Kuhistânî tarafından *Câmiu’r-rumûz* adıyla yazılan şerh (Kalkûta 1858; İstanbul 1289, 1291; Kazan 1890, 1902; Leknev 1874) ve Aliyyü’l-Kârî tarafından *Fethu bâbi’l-inâye fi şerhi kitâbi’n-Nukâye* (Beyrut 2005) adıyla yazılan şerh, burada zikredilmesi gereken önemli çalışmalardır. Literatür için bk. Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi”, *DİA.*, XVI, 22. *Vikâye* ve *en-Nukâye* üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 468-469; a.mlf. *Suppl.*, I, 646-648.

neyyireyn,²²⁵ ve Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*²²⁶ isimli eserlerini zikretmektedir. *Letâîf*'in fasıllarını *Mecmau'l-bahreyn*'in tertibini esas alarak düzenlediğini ve yukarıda da belirtildiği gibi bu eserde görüş ayrılıklarına (hilâfiyât) yer verdiğini söyleyen Şeyh Bedreddin, İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'e ait görüşleri belirtmek üzere çeşitli yöntemler kullandığını ifade etmektedir.²²⁷ İlgili görüşlerin belirtildiği cümle kalıplarının, diğer bir ifadeyle, özne ve zaman bakımından fiil kiplerinin kullanımına dayanan yöntemlerin, Şeyh Bedreddin tarafından "kâide" şeklinde isimlendirilmiş olmasından dolayı, onun yöntemini mümkün mertebe aslî şekliyle gösterebilmek amacıyla söz konusu yöntemler, bu çalışma boyunca yine "kâide" şeklinde ifade edilecektir.

Şeyh Bedreddin'in *Letâîf*'te kullandığını söylediği ilk üç kâide, sırasıyla Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in, yani Hanefî mezhebinin ilk üç imamın hangi görüşe sahip olduğunu gösterme amacına yöneliktir. Bundan sonraki üç kâide ise,

²²⁵ İbnü's-Sââtî diye meşhur olan Muzafferuddîn Ahmed b. Ali, 10 Zilkâde 651 tarihinde Bağdat'a bağlı "Dertenk" adlı bir yerde dünyaya gelmiştir. Babasının astronomi ile ilgilenmesi ve saat imalatçısı olması sebebiyle "İbnü's-Sââtî" diye anılmıştır. Fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetişmiş olan Muzafferuddîn, Muvaffakiyye ve Mustansiriyye medreselerinde müderrislik yapmış, 4 Cemâziyelevvel 694 (22 Mart 1294) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Burada söz konusu olan *Mecmau'l-Bahreyn* isimli eseri, Hanefi fıkıh literatüründe Mevsilî'nin *el-Muhtâr*, Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin *Kenzü'd-dekâik* ve Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'si ile beraber "mütûn-i Erbaa" diye anılan dört temel kitaptan biridir ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar* ve Ebû Hafs en-Neseî'nin *el-Manzûmetü'n-Neseîyye* adlı eserinin bir araya getirilmesiyle telif edilmiştir. Önsözünde, zikredilen iki kaynağının birer deniz ve ışık, kendi kitabının da bunların birleştiği ve birbirine kavuştuğu yer olduğu belirtilmiştir. Bu eserin birçok şerhi ve bunların da değişik kütüphanelerde çok sayıda yazması bulunmaktadır. Müellif ve eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özel, Ahmet, "İbnü's-Sââtî", *DİA.*, XXI, 190 vd. Bu eser üzerinde İlyas Kaplan tahkik çalışması yapmış ve bu çalışma 2005 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

²²⁶ Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310), Hanefi mezhebi içinde "mezhepte müctehid" sayılan bir fakihdir. Burada söz konusu olan *Kenz* adlı eseri, yine kendi eseri olan *el-Vâfi*'nin özetidir. *Kenz*, Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu muhtasar eserin temel özelliği, mezhepte tercih edilen görüşün, delilleri zikredilmeden verilmesidir. Bu eserin yazma ve matbû halde ez-Zeylaî (ö.743/1342) *Tebyînü'l-hakâik*, Zeyneddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik* gibi birçok şerhi bulunmaktadır. Müellif ve eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, Ahmet, "Kenzü'd-Dekâik", *DİA.*, XXV, s. 261 vd.

²²⁷ Şeyh Bedreddin'in tertip ve kâidelerle ilgili sözleri için bk. *Letâîf*, vr. 1b-2a.

sırasıyla Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un ortak görüşlerini, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in ortak görüşlerini ve Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in ortak görüşlerini anlatmayı amaçlamaktadır. Görüldüğü gibi son üç kâide, yine Hanefî mezhebinin ilk üç imamı hakkındadır ve aşağıda açıklanacağı üzere, asıl itibarıyla yukarıdaki kâideler kullanılarak, farklı düşünenin zikredilmesi yoluyla, diğer iki imamın görüşünün ortaya konması veya farklı düşünenlerin zikredilmesi yoluyla, diğer imamın görüşünün belirtilmesi gibi bir mantığa dayanmaktadır. Buna göre, örneğin Ebû Hanîfe'ye ait görüşe yer verildikten sonra tesniye (ikil) şeklindeki fiilin [“ikisi şöyle dedi (قالا)”] veya zamirin [“ikisine göre (لهما)”] kullanılması, Ebû Yûsuf'a ve İmam Muhammed'e ait farklı bir görüşe delâlet etmektedir.

Buna göre, Şeyh Bedreddin'in uyguladığı ilk kâide, Ebû Hanîfe'ye ait görüşler için “isim cümlesi”nin kullanılmasıdır. Örneğin, “Kitâbu't-tahâret” başlığı altında abdest konusu işlenirken kullanılan “Başın meshedilmesinde olduğu gibi, sakalın farzı, dörtte birinin meshedilmesidir (فرض اللحية مسح ربعها كالأرأس)” şeklindeki isim cümlesiyle, Ebû Hanîfe'ye göre abdest alırken yüzün yıkanması esnasında, sakalın tamamının meshedilmesinin gerekli olmadığı anlatılmaktadır.²²⁸ Aynı şekilde, zekât konusunda, “Ebû Hanîfe'ye göre, sâime türünde olan mehir, kabzedilmeden önce zekâtan muaftır (سائمة المهر عفو قبل القبض)”²²⁹ cümlesi, “isim cümlesi” şeklindeki kâidenin uygulanmasını

²²⁸ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b. Bu meselede, Ebû Hanîfe'nin söz konusu sonuca, sakalı başa benzeterek ulaştığı anlatılmaktadır. *et-Teshîl*'de ise, bu konuda daha geniş açıklama yapılmaktadır: “Başın mesh edilmesinde olduğu gibi sakalın mesh edilmesinde de dörtte bir ile yetinmek yeterlidir. Zaten, dörtte birden maksat, suyun bu kadarlık bir kısma ulaşmasıdır. Yoksa yüz bölgesinden sayılmadığı için çenenin altında kalan kısma suyun ulaştırılması gerekli değildir.” Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 3b. Bu ifade tarzı, normalde sadece Ebû Hanîfe'ye ait bir görüşü belirtmekten ziyade, bahsedilen “farz (فرض)” kelimesinin üzerindeki “ع” harfi, ele alınan meselede İmam Şâfiî'ye de cevap verilmiş olduğunu göstermektedir. Şâfiî mezhebine göre, sakal, bıyık ve kaş gibi yüz sınırında bulunan her şeyin yıkanması gerektiği hakkında bk. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 53. Harflerin rumuz olarak kullanılması hakkında ileride bilgi verilecektir.

²²⁹ Bu örnek, senenin yarısından fazla bir müddetle meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak, üremelerini veya semizlenmelerini sağlamak amacıyla otlatılan hayvan (sâime) türünde olan mehir mallarının, Ebû Hanîfe'ye göre, kabzedilmeden önce zekâta tabi olmadığını göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin buradaki delili “mülkiyet hakkının sağlam olmaması (لوهاء ملكها)” şeklinde zikredilmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 35a. “Sâime” için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 394.

göstermektedir.²³⁰ Bu arada Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ortak görüşlerini gösteren altıncı kâideden farklı olarak bu ikisinin muhâlefeti, Ebû Hanîfe'ye ait farklı bir görüşe delâlet etmiş olmaktadır. Nitekim altıncı kâidede Ebû Hanîfe'ye ait görüş, bu ikisinin muhâlif görüşünden önce anlatılırken, vereceğimiz örnekte Ebû Hanîfe'nin görüşü daha sonra yer almaktadır. Buna göre, “şart muhayyerliği” konusunda İbn Ömer'den (ö. 73/692) gelen habere²³¹ ve ihtiyaç gerekçesine binâen, taraflarca belirlenecek malum bir süreye kadar muhayyerliğin geçerli olduğunu söyleyen Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu görüşüne karşılık, Ebû Hanîfe'ye göre, haberden dolayı²³² muhayyerlik süresinin üç günle sınırlı olduğu ve bundan fazlasının muhayyerlik hakkını fâsit kılacağı anlatılmıştır.²³³ Yine, “yemin” konusuyla ilgili bir örnekte, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, “Mescid-i Haram'a yürümek üzerime borç olsun” diye yemin eden kimse, hacca veya umreye gitmekle yükümlü olurken, Ebû Hanîfe'ye göre ise, böyle bir yükümlülüğün olmadığı belirtilmiştir.²³⁴

²³⁰ Diğer örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 3a, 9a, 21b, 29b, 38a, 42a, 49a, 62a, 78b, 103a, 110b, 115a, 118a, 124a, 154b, 163a, 167a, 168a, 201a, 204a, 209a, 213a, 228b, 233a.

²³¹ *Letâif*'te (vr. 42a) “Abdullâh b. Ömer'den gelen haberden dolayı (لخبر عن ابن عمر)” şeklinde belirtilen hadiste, iki aya kadar muhayyerlik süresine izin verildiği rivâyet edilmektedir. Bu rivâyet ve rivâyet hakkında “cidden garîb” diyen ez-Zeylâî için bk. *Nasbu'r-râye*, IV, 8.

²³² Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağı olan haber, Habbân b. Munkız (r.a.) ile alâkalıdır. Habbân, yaptığı alışverişlerde aldandığı için Hz. Peygamber (s.a.) ona: “Alışveriş yaptığın zaman 'aldatma yok, benim için üç gün süreyle muhayyerlik hakkı vardır' de” buyurdu. Bk. Buhârî, büyü, 48; Müslim, büyü, 48; Ebû Dâvûd, büyü, 66.

²³³ Şeyh Bedreddin, Ebû Hanîfe'nin görüşünün kıyâsın zıttına olduğunu, fakat onun söz konusu haberden dolayı bu görüşü benimsediğini söylemektedir. Bk. *Letâif*, vr. 43a. Bu görüş, diğerine göre daha uygun bulunduğu için Mecelle tarafından kanun haline getirilmiştir. Buna göre, satıcı veya alıcı yahut her ikisi birden belirli bir süre içinde satışı feshetmek veya icâzet vermek suretiyle muhayyer olabilirler. Bk. *Mecelle*, md. 300.

²³⁴ Bu mesele Şeyh Bedreddin tarafından şu şekilde anlatılmıştır: “Bir kimse 'Beytullâh'a, Kabe'ye veya Mekke'ye yürümek üzerime borç olsun' diye yemin ederse, hacca veya umreye gitmekle yükümlü olur. Örfen dolayı, Safâ ve Merve için edilen yeminde de durum aynıdır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, Mescid-i Haram için edilen yemin de aynı şekilde hac veya umre yapmayı gerektirir. Çünkü bu yemin, Beytullâh veya Kâbe şeklinde isimlendirilen mekanı içinde bulundurması bakımından, Mekke'ye gitmek için edilen yemin ile aynı anlamı taşımaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre ise, Haram veya Mescid-i Haram kelimesiyle yapılan yemin, örfen hac veya umre için çıkıp gitmeyi ve bu arada Safâ ile Merve'ye yürüme manasını içermediğinden dolayı ne hacca ne de umreye gitmek

İkinci kâide, Ebû Yûsuf'un görüşlerini belirtmek için "muzârî cümlesinin (üçüncü tekil şahıs, geniş zaman kipi)" kullanılmasıdır.²³⁵ Örneğin, abdesti bozan şeyler anlatılırken kullanılan "temiz sayıyor (يجعل طاهرا)" ifadesiyle, Ebû Yûsuf'un, abdesti bozmayan kustumuk vs şeyleri necis saymadığı ve bunları temiz (tâhir) kabul ettiği anlatılmaktadır.²³⁶ Yine bey' konusunda, safka birliğinden dolayı paranın tamamı ödenmedikçe, iki müşteriden birinin kendi başına gidip kabz işlemini yapamayacağı anlatıldıktan sonra, "emreder (يأمر)" fiili kullanılarak, Ebû Yûsuf'a göre müşterilerden birinin kendi payını kabzetmesi için diğerine emredebileceği belirtilmektedir.²³⁷

Üçüncü kâide, İmam Muhammed'in görüşleri için "mâzî cümlesinin (üçüncü tekil şahıs, geçmiş zaman kipi)" kullanılmasıdır.²³⁸ Örneğin, namaz konusuyla ilgili olarak kullanılan "kıraatin sünneti saydı (جعله سنة قراءة)" ifadesi, İmam Muhammed'e göre el bağlama fiilinin kıyâmın değil, kıraatin sünneti olduğunu göstermektedir.²³⁹ Yine, havâle konusu anlatılırken, asıl borçlunun (muhîl) ödeme yapması durumunda alacaklının (muhâl leh) ödemeyi teslim almaya icbâr edileceği söylenmiş, "câiz saydı

lâzımdır." Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 190b. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 96b, 99b, 103a, 108a, 114b, 137b, 144a, 159b, 183a, 200a, 203a, 204a, 207a.

²³⁵ Şeyh Bedreddin bu kâideyi "Ebû Yûsuf'un görüşü için fâili müstetir (öznesi gizli) muzârî cümlesi (الجملة المضارعة المستترة فاعلها لقول أبي يوسف)" şeklinde göstermektedir. Bk. *Letâif*, vr. 1b.

²³⁶ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 3a. Şeyh Bedreddin, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü, "abdestin devam ediyor olmasından dolayı, temiz olma hükmünün verilmesi (لبقاء الوضوء فطهر حكمه)" şeklinde delillendirmektedir. Bk. *Letâif*, a.y.

²³⁷ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 42a. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 113b, 114a-b, 115b, 122b, 129a, 138b, 150a, 165b, 174a, 193b, 201a, 215a.

²³⁸ Bu cümle "Muhammed'in görüşü için fâili müstetir mâzî cümlesi (والماضية المستترة فاعلها لقول محمد)" şeklinde zikredilmiştir. Bk. *Letâif*, vr. 1b.

²³⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 11b. İmam Muhammed'in, bu görüşü "el bağlamayı mesnûn bir okuyuşun bulunduğu kıyâmın değil, kıraatin sünneti saydı (جعله سنة قراءة لا قيام فيه ذكر مسنون)" şeklinde açıklanmıştır. Daha sonra gelen "bayram namazı tekbirlerinin arasında elleri salıverir" ifadesi ise, okunacak bir şey olmadığında ellerin de bağlanmayacağı sonucunu ifade eder tarzdadır. Bunun yanında, İmam Muhammed'in görüşünü belirten mâzî cümlesinden sonra, yukarıda zikredilen kâide gereğince, diğer iki imamın görüşleri tesniye zamiriyle gösterilmeliyken, el bağlamayı kıraatin sünneti sayan İmam Muhammed'in görüşüne ilişkin mâzî cümlesindeki "kıyâm" kelimesinin üzerine Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait rumuzların (Ebû Hanîfe için "ح", Ebû Yûsuf için "س") konması yoluyla, zamir kullanılmadan, bu ikisinin farklı görüşte olduğu belirtilmiş olmaktadır. Bk. *Letâif*, a.y.

” (أجازه) fiili kullanılarak, alacaklının havaleyi kabul edeni (muhâl aleyh) ibrâ etmesinin İmam Muhammed’e göre câiz olduğu anlatılmıştır.²⁴⁰

Dördüncü kâide, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’un ortak görüşlerini belirtmek için kullanılmıştır. Buna göre, İmam Muhammed’in görüşünü belirten mâzî cümlesinden sonra gelen “ikisine göre (لهما)” şeklindeki tesniye (ikil) zamiri Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’a ait bir görüşe delâlet etmektedir. Örneğin, İmam Muhammed’e göre bir batında iki doğum yapan kadının loğusalığının, ikinci çocuğun doğumundan itibaren (جعله من (الولد الأخير), buna karşılık, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre (لهما), iki doğum arasında kırk gün de bulursa, ilk doğumdan itibaren başlayacağı anlatılmıştır.²⁴¹

Beşinci kâide, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in ortak görüşlerini belirtmektedir. Buna göre, Ebû Yûsuf’un görüşünü belirten muzârî cümlesinden sonra gelen “ikisine göre ise (لهما)” şeklinde tesniye zamiri, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed’in ortak görüşüne delâlet etmektedir. Örneğin, abdestin farzları hakkında bilgi verilirken “çıkarıyor (يخرجه)” fiili kullanılarak, Ebû Yûsuf’a göre kulak ile sakal arasında kalan bölgenin (îzâr) farz kılınan yıkamaya dâhil olmadığı, daha sonra gelen “لهما” şeklindeki zamirle, Ebû Hanîfe’ye ve İmam Muhammed’e göre ise, bu bölgenin yıkanması gerektiği anlatılmıştır.²⁴² Yine, sözün yemin veya nezir sayılması meselesiyle ilgili olarak, bir kimsenin “Allah’a yemin ederim ki, şu kadar süre oruç tutmak üzerime borç olsun (لله على صوم كذا)” sözünü söylemesi ve bununla hem yemine hem de nezre

²⁴⁰ Burada Şeyh Bedreddin, “zamamı gelince borcu isteme hakkının (hakkul-mutâlebe) intikâl etmesi”ni gerekçe göstererek İmam Muhammed’in görüşünü delillendirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 108a. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 108a, 113a, 127a, 138a, 154a, 156a, 178b, 196b, 213a.

²⁴¹ Burada Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un görüşü “لهما أنه من الرحم يقينا فلو بينهما أربعون” şeklinde anlatılmıştır. Buna göre, ilk doğumdan itibaren görülen kanın rahimden geldiği kesin olarak bilindiği için, loğusalık da ilk doğumdan itibaren başlamaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7b. *et-Teshîl*’deki açıklamaya göre, doğum yapan bir kadın nasıl aybaşı halini göremiyorsa, loğusa da olamadığı için, İmam Muhammed’e göre nifas, ikinci doğumla başlamaktadır. Zira, her iki kan da rahimden gelmektedir. Bk. *et-Teshîl*, vr. 16a. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 95b, 115b, 116a, 123a-b, 129a, 130b, 131a, 140a, 143a, 154a, 156a.

²⁴² Ebû Yûsuf’a göre îzârın yıkamaya dâhil olmamasının sebebi, sakalın söz konusu bölgeyi örtmesidir. Diğer ikisine göre ise, bu bölge sakalın çıkış yeri değildir ve dolayısıyla “yüz” kelimesinin kapsamına dâhildir. O halde yıkanması gerekir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

niyet etmesi halinde Ebû Yûsuf'un, bu sözü nezir olarak kabul ettiği (يجعله لنذر), Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in ise, her iki manada da geçerli saydıkları söylenmiştir.²⁴³

Altıncı kâide, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in ortak görüşlerini belirtmek için kullanılmıştır. Buna göre, Ebû Hanîfe'ye ait görüşten sonra gelen “ikisi şöyle dedi (قالا)” fiili veya “ikisine göre (لهما)” şeklindeki zamir, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in ortak görüşüne delâlet etmektedir. Örneğin, güneş tam tepedeyken oluşan gölge (fey) hariç, gölgenin iki misline ulaşmasının Ebû Hanîfe'ye göre ikindinin giriş vakti olarak belirlendiğini söyleyen Şeyh Bedreddin, “sâhibeyn (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) ise, ‘gölgenin bir mislidir’ demiştir (قالا مثله)” ifadesini kullanmaktadır.²⁴⁴ Yine, alacağına karşılık satın alma işlemi yapmak isteyen kimsenin, satın alacağı malı (mebî) veya satıcıyı tayin etmesi halinde, Ebû Hanîfe'ye göre bu akdin sahih olacağını söyleyen Şeyh Bedreddin, buna karşılık Ebû Yûsuf'a ve İmam Muhammed'e göre ise (لهما), sahih olmayacağını anlatmaktadır.²⁴⁵

Letâif'te, Hanefî mezhebinin ilk üç imamı dışındaki imamların görüşlerini belirtmek için de çeşitli kâideler kullanılmıştır. Buna göre, yedinci sıradan itibaren

²⁴³ *Letâif*'te anlatıldığı kadarıyla, Ebû Yûsuf'a göre şayet bu kişi yemine niyet etseydi, hakikat ve mecaz mananın ictimâ etmemesi için “yemin” manası geçerli olurdu. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise, “nezir” yoluyla helâlin haram kılınması sebebiyle, sözün yemin veya nezir olması bakımından her iki mana da geçerlidir. Bu, lafzın tecvüzünden (mecaz yoluyla konuşma) dolayı değildir. Çünkü burada cem yoktur. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 29b. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 98a, 101b, 102a, 103a, 104b, 105a, 115b, 124b, 131a, 144a.

²⁴⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 9b. Yine aynı tarzda Ebû Hanîfe'ye göre “şafak” kelimesinin ufuktaki beyazlık için, sahibeyne göre ise ufukta görülen kırmızılık için kullanıldığı belirtilmektedir. Bk. *Letâif*, a.y. Tesniye şeklinde fiilin kullanımına dair diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 92b, 93a, 94b, 99a, 110a, 108a, 110b, 123b, 124a, 125a, 135a, 139b vd.

²⁴⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 98a. Şeyh Bedreddin'in ifadesine göre Ebû Hanîfe, buradaki görüşünü, alacağını hibe eden ve kabzetmesi için kendisine hibe edilene (mevhûbun leh) vekâlet veren kişinin bunu yapmasının sahih olmasına kıyaslamakta ve gerekçe olarak, alacağın hibe edilmesi örneğindeki satıcının, tayin yoluyla kabza vekil kılındığını söylemektedir. Diğer iki imama göre ise “akitlerde nakit taayyün etmez” gerekçesinden dolayı zikredilen akit sahih değildir. Bk. *Letâif*, a.y. Tesniye zahirinin kullanılmasına dair diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 97a, 98b, 99b, 102b, 103a, 105a, 108a, 110a, 110b, 112b, 114b, 118b, 123a, 137a,

zikredilecek olan kâideler; İmam Züfer'in, İmam Şâfiî'nin ve İmam Malik'in muhâlif görüşlerine delâlet eden kalıpları gösterecektir.

Yedinci kâide, İmam Züfer'in muhâlif kaldığı görüşü belirtmek üzere, “fiil-i mâzî nef-s-i mütekellim maa'l-gayr (birinci çoğul şahıs, geçmiş zaman kipi)” şeklinde gösterilmiştir.²⁴⁶ Örneğin, topukların ve dirseklerin yıkanmasının abdestin farzına dâhil edildiğini ifade etmek için kullanılan “ikisini dâhil ettik (أدخلناهما)” sözü, bu konuda İmam Züfer'in, Hanefî mezhebinin ilk üç imamına muhâlif kaldığını göstermektedir. Nitekim daha sonra gelen “ona göre (له)” zamiriyle, İmam Züfer'in görüşünün gerekçesi anlatılmıştır.²⁴⁷ Bu arada, verilen örnekteki “له” zamiri her zaman kullanılmamakta ve bahsedilen cümle kalıbı yeterli görülmektedir. Örneğin, “Teyemmümlü imamın arkasında namaza duran abdestli kişinin, suyu gördüğünde namazını iptal ettik (أبطلنا)” cümlesinde, İmam Züfer'in bu konuda farklı görüşte olduğunu göstermek için ayrıca zamir kullanılmamıştır.²⁴⁸

Sekizinci kâide, İmam Şâfiî'nin muhâlif görüşünü belirtmek üzere, “fiil-i muzârî nef-s-i mütekellim maa'l-gayr (birinci çoğul şahıs, geniş zaman kipi)” şeklinde gösterilmiştir.²⁴⁹ Örneğin, Hanefîlere göre başın dörtte birinin mesh edileceğini belirtmek için kullanılan ve “takdir ediyoruz (نقدره)” fiiliyle başlayan cümleden sonra

²⁴⁶ İmam Züfer'in muhâlif kaldığı görüş için kullanılan “fiil-i mâzî nef-s-i mütekellim maa'l-gayr” kaidesinin “على خلاف زفر الجملة الماضية للمتكلم مع الغير” şeklinde tanıtılması hakkında Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

²⁴⁷ Bu meselede Züfer'in muhâlif görüşü, onun gâye-mugayyâ konusundaki düşüncelerine dayanmaktadır. İlk üç Hanefî imama göre “geceye kadar orucu tamamlayın” âyetindeki (Bakara, 2/187) “gaye”nin amacı, hükmün uzatılması için değil, bilakis dirsek ve topuklardan sonraki kısımların abdest organı olmaktan iskât edilmesi amacına yöneliktir. Diğer yandan, söz konusu âyetin burada zikredilmesi, Züfer tarafından kendi görüşüne delil olarak kullanılmış olmasından dolayıdır. Zira, İmam Züfer, dirseklerin ve topukların yıkanmamasını, oruç ibadetinin süresinin geceye dâhil olmamasına kıyâs etmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a. Gâye-mugayyâ konusu *et-Teshil*'de (vr. 1b) ve *Câmiu'l-fusuleyn*'de (II, 9) detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.

²⁴⁸ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 6a. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, vr. 99a, 100b, 109b, 114b, 128b, 138a, 140a, 143a vd.

²⁴⁹ İmam Şâfiî'nin muhâlif kaldığı görüşler için kullanılan “fiil-i muzârî nef-s-i mütekellim maa'l-gayr” kâidesinin “على خلاف الشافعي الجملة المضارعة للمتكلم مع الغير” şeklinde tanıtılması hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

gelen “ona göre (له)” zamiriyle, İmam Şâfiî’ye göre üç tane saç kılının bu iş için yeterli olacağı ifade edilmekte ve böylece onun bu konuda farklı görüşte olduğunu anlatılmaktadır.²⁵⁰ İmam Züfer’le ilgili örnekte de görüldüğü gibi, söz konusu “له” zahirinin İmam Şâfiî için de her zaman kullanılmadığı görülmektedir. Örneğin, bir kimsenin sâime türünden malı olması ve zekât vermekten kaçınması durumunda, zekâtın bir ibadet olması ve fakirlerin bunda haklarının bulunması gerekçe gösterilerek “onu cebren alırsınız (نأخذها جبراً)” ifadesiyle, bir yandan Hanefî görüş anlatılmış, diğer yandan söz konusu zamir kullanılmaksızın bu meselede İmam Şâfiî’nin muhâlif görüşüne işaret edilmiş olmaktadır.²⁵¹ Yine “Kitâbü’l-bey” başlığı altında rücû muhayyerliğinden bahsedilirken, Hanefî mezhebine göre, kabulden önce icaptan rücû etmenin sahih olduğu söylenmiş, kabulün tamam olmasından sonraki rücû için ise “ilgâ ediyoruz (نلغي)” ifadesi kullanılmış ve böylece İmam Şâfiî’nin bu konuda farklı görüşte olduğu söylenmiş olmaktadır.²⁵²

Dokuzuncu kâide, İmam Mâlik’in muhâlif görüşünü belirtmek üzere “fiil-i muzârî cem-i müzekker gâip (üçüncü çoğul şahıs, geniş zaman kipi)” şeklinde gösterilmiştir.²⁵³ Örneğin, gusûl abdesti alırken bedenin ovulmasının Hanefî mezhebine göre şart olmadığını belirtmek için, “şart koşmadılar (لم يشترطوا ذلك)” şeklinde kullanılan ifade, aynı zamanda İmam Mâlik’in bu meselede farklı görüşe sahip

²⁵⁰ Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre, İmam Şâfiî’nin bu konuda Hanefî görüşten farklı düşünmesinin sebebi, “ب” harfinin kullanım amacıyla yakından ilgilidir. Zira ona göre bu harf, “teb’îz” içindir. Dolayısıyla üç saç kılı yeterli olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a. Ayrıca, Hz. Peygamber’in (s.a.) sadece başının ön kısmını ve sarığını mesh ettiğini gösteren rivâyetten dolayı (Müslim, salât, 81) İmam Şâfiî’ye göre, başın sadece ön kısmı gibi az bir yerin meshedilmesi yeterlidir. Bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 53.

²⁵¹ Aynı şekilde, meselenin devamında kullanılan “Vasiyet olmadan terekeden zekât almayız” şeklindeki cümleye göre, böyle bir durumda İmam Şâfiî’ye göre zekât alınabileceği anlatılmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 35a.

²⁵² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 39. Diğer örnekler için bk. *Letâif*, vr. 84a, 97a, 102b, 105a, 108a, 109b, 116b, 117b, 118b, 121a, 122b, 128a, 130b, 135b, 137a.

²⁵³ İmam Mâlik’in muhâlif kaldığı görüş için kullanılan “fiil-i muzârî cem-i müzekker gâip” kâidesinin “على خلاف مالك جمع المذكر الغائب” şeklinde tanıtılması hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a

olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁴ Yine, “nafaka faslı”nın hemen başlangıcında, Hanefi mezhebine göre zevcenin yeme-içme gibi nafakasının ve giyim masraflarının sadece kocaya ait olduğu ve fetvanın da bu şekilde verildiği belirtildikten sonra, “gerekli kıldılar (أوجبوا)” ifadesiyle, Hanefi mezhebine göre, bu nafaka konusunda kocanın ekonomik durumunun dikkate alınmasının gerekli olduğu söylenmekte ve böylece, İmam Mâlik’in farklı görüşte olduğu anlatılmış olmaktadır.²⁵⁵

Eserin yöntemi bu şekilde belirlenmiş olmakla birlikte, Şeyh Bedreddin, ortaya çıkabilecek birtakım karışıklıların önlemesi ve eserden daha kolay bir şekilde istifade edilebilmesi amacıyla cümlelerin başında veya sonunda yahut kelimenin üstünde olmak üzere, görüş sahibinin kırmızı mürekkeple rumuzunu, bazen de kelimenin altında olmak üzere daha küçük harflerle isimlerini yazdığını söylemektedir. Buna göre, Ebû Hanîfe için “ح”, Ebû Yûsuf için “س”, İmam Muhammed için “م”, Züfer için “ز”, İmam Şâfiî için “ع”, İmam Mâlik için “ك” ve Ahmed b. Hanbel için “ل” harfi kullanılmıştır.²⁵⁶

Söz konusu harflerin cümle başında kullanılmasını gösteren uygulamalara bakıldığında, görüşlerin çoğunlukla rivâyet tarzında aktarıldığı görülmektedir. Örneğin, Ebû Hanîfe için kullanılan “ح” harfinin cümlelerin başına konması, bu harften sonra anlatılacak olan görüşün Ebû Hanîfe’den rivâyet edildiğini belirtmektedir. Meselâ, “Ebû Hanîfe’den gelen bir rivâyete göre (فى رواية عن ح), abdest alırken başın en az üç parmakla meshedilmesi gerekir”²⁵⁷ ve “Ebû Hanîfe’den, itikâfa girilecek mescidin, beş

²⁵⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 3b. Abdeste organların ovularak yıkanması (delk) hakkında da aynı şekilde “ovmayı şart koşmadılar (لم يشترطوا الدلك)” cümlesi kullanılarak, mesele hakkında İmam Malik’in farklı görüşte olduğuna işaret edilmiştir. Bk. a.y.

²⁵⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 150a. Diğer örnekler için bk. vr. 102b, 104b, 106a, 112b, 114b, 117a, 119b, 122b, 124a, 142a, 148a.

²⁵⁶ Harflerin rumuz olarak kullanılmasıyla ilgili açıklama için bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

²⁵⁷ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b. Şeyh Bedreddin’in *et-Teshîl*’de yaptığı açıklamaya göre, burada “be” harfinin başa dâhil olması, meshederken elin tamamının kullanılmasını (istiâb) gerektirir. Zira, meshedilecek yere dâhil olması halinde “be” harfi, meshetme âletini de kapsar. Bu da âdeten meşrû değildir. Elde asıl olan parmaklardır, avuç içi ise tâbidir. O halde, çok (üç parmak) bütün (beş parmak) yerine ikâme edilir. Burada “hükmi kü”, “hakikî kü”lün yerine kâim olmuştur. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1b.

vakit namazın cemaatle kılındığı bir yer olması gerektiği görüşü rivâyet edilmiştir (وعن)²⁵⁸ şeklindeki örneklerde rivâyet tarzı kullanılmıştır.²⁵⁹ Bu tür uygulama, diğer mezhep imamlarının bazı görüşleri için de söz konusudur. Örneğin Şeyh Bedreddin, hamileliğin en uzun müddeti meselesinde İmam Mâlik’ten beş veya yedi sene gibi iki ayrı görüşün rivâyet edilmiş olduğunu, “İmam Mâlik’ten rivâyet edilmiştir (عن ك) ” şeklinde anlatmaktadır.²⁶⁰ Yine, “kitâbü’l-havâle” başlığı altında, havâlenin “ihale” manasına geldiğini anlatılıp, bu akdin sahih olabilmesi için havâle edenin (borçlu/muhâl) rızasının bulunması gerektiğini söyleyen Şeyh Bedreddin, kendi hakkından dolayı alacaklının da (muhâl leh) rızasının bulunması gerektiğini ifade ettikten sonra Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivâyete göre (في رواية عن “ا”), onun, bunu şart koşmadığını anlatmaktadır.²⁶¹

Harflerden oluşan rumuzlar sadece rivayet tarzında kullanılmamış, görüş ayrılıklarına yer verme düşüncesi dışında, ilgili görüşün kime ait olduğunu belirtmek için bazen müstakil bir kelime gibi satır içinde yer almıştır. Örneğin, müşterinin satın aldığı mala hak sahibi birinin ortaya çıkması durumuna karşı, paranın kurtarılabilmesi için kefil olan kimse, böyle bir durumun ortaya çıkması halinde müşteri lehine karar verilmeden önce tazmin etmekle yükümlü değildir. Ebû Yûsuf’a göre (...س...), ödenen

²⁵⁸ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 30b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 50b. İtikâf’ın cemaatle namaz kılınan bir mescitte yapılması, Abdullâh b. Mes’ûd’dan gelen rivâyete dayanmaktadır: “İtikâf ancak cemaatle namaz kılınan yerde yapılır.” Bk. ez-Zeylâi, *Nasbu’r-râye*, II, 490.

²⁵⁹ Diğer örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 104b, 105a, 110a, 113a, 115a, 117b, 123a, 128a, 153a, 164a-b, 213a.

²⁶⁰ Şeyh Bedreddin’in verdiği bilgiye göre, hamileliğin en az süresinin altı ay kabul edilmesi hakkında Hanefî mezhebinde icmâ bulunmaktadır ve Hanefî mezhebinde hamileliğin en uzun süresi iki yıldır. Bk. *Letaif*, vr. 149b. İmam Mâlik ile ilgili diğer örnekler için bk. *Letaif*, vr. 103a, 108a, 115a, 117a-b, 120a, 123a, 128a, 132a, 137a.

²⁶¹ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 108a. Ahmed b. Hanbel hakkındaki diğer uygulama örnekleri için ayrıca bk. *Letâif*, vr. 117a, 118b, 119b, 122b, 128a, 130b, 136b, 155b.

bedeli yargı yoluyla almak, akdin bozulmuş olduğunun delilidir. Böyle bir kararın varlığı halinde akit feshedilmiş olur.²⁶²

Harf rumuzlarının kullanılması, cümle kalıplarıyla oluşturulan kâidelerin uygulanmasına çok yönlü işlerlik kazandırıldığını göstermektedir. Örneğin, İmam Şâfiî'nin muhâlif kaldığı görüş için düzenlenen “farz saymadık (لم نرض)” fiilinin üzerine konan “ك” harfi, başın meshedilmesi meselesinde İmam Şâfiî'nin yanında İmam Mâlik'in de Hanefî görüşüne muhâlif olduğunu belirtmektedir.²⁶³ Kezâ, “bozuyoruz (نتقض)” fiilinin üzerinde bulunan kırmızı renkli “ز” harfi, teşehhütten sonra kahkaha ile gülmenin, namazın yanında abdesti de bozup bozmayacağı hakkında İmam Şâfiî ile İmam Züfer'in muhâlefetini göstermektedir.²⁶⁴

Anlaşıldığı kadarıyla, aslında belli bir imamın muhâlif görüşü olarak düzenlenen kalıpla verilen bilgilerin, söz konusu harflerin rumuz olarak kullanılması sayesinde, başka bir imamın muhâlif görüşünü ortaya koyması da sağlanmış olmaktadır. Bu arada, belli bir imam için düzenlenen kalıbın üzerine birden fazla harften oluşan rumuzların konulmuş olduğu da görülmektedir. Örneğin, üzerinde İmam Şâfiî'nin rumuzu olan “ع” harfinin ve Ahmed b. Hanbel'in rumuzu olan “ا” harfinin ortak rumuz olarak (عا) bulunduğu “farz saymadık (لم نرض)” fiiliyle, Hanefî mezhebine göre, aslın yerine geçen halefin (yüz yerine sakal) farz olmadığı söylenmektedir.²⁶⁵ Böylece, aslında İmam

²⁶² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 106b. Diğer bazı örnekler için bk. *Letâif*. vr. 117a, 119b, 125a, 128b, 138a, 139b, 152b, 170a, 182b, 192b.

²⁶³ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 2a. İmam Şâfiî'nin görüşünün delilleri hakkında bilgi için, sekizinci kâideye bakılabilir. İmam Mâlik'e gelince, ona göre, “başlarınızı meshedin (وامسحوا برؤوسكم)” (Mâide, 5/6) şeklindeki âyetteki “be” harfi, meshedilecek yerin bir kısmını (teb'iz) belirtme anlamında kullanılmadığı için başın tamamını meshetmek farzdır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 9.

²⁶⁴ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 3b. Hanefî mezhebine göre, Hz. Peygamber'in (s.a.) “Sizden her kim kahkaha ile gülerse hem namazı hem de abdesti iâde etsin” (ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 47-54) şeklindeki hadisinden dolayı bir kimsenin yanındakilerin duyabileceği şekilde gülmesi hem abdestini hem de namazını bozar. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 66.

²⁶⁵ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 2b. Hanefî mezhebine göre sakalın tamamı, abdest alırken yıkanması farz olan yerden sayılmaz. Çünkü görünen yer yıkanır, sakalın içi ise görünmemektedir. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 13. Şâfiî mezhebine göre, yüz sınırında bulunan her şeyi yıkamak gerekir. Kaş, bıyık ve sakal kılları diplerine kadar yıkanmalıdır. Çünkü bunlar, yüzün cüzlerindendir. Ancak, sık ve gür

Şâfiî'nin muhâlif görüşünü belirtmek için düzenlenmiş olan kalıbın zikredilen şekilde kullanılmasıyla, Ahmed b. Hanbel'in de bu konuda Hanefî görüşe muhâlif olduğu söylenmiş olmaktadır.²⁶⁶ Keza, aslında İmam Mâlik'in muhâlif görüşü için düzenlenen ve üzerinde “ك” şeklinde “ك” ile “ا” harflerinin bulunduğu “abdesti bozmadılar (لم ينقضوه)” fiiliyle, Hanefilere göre organına veya karısına dokunmakla, bu dokunma şehvetle de olsa, abdestin bozulmayacağı anlatılırken, bu meselede abdestin bozulacağını düşünen İmam Mâlik'e ve aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'e cevap verilmiş olmaktadır.²⁶⁷

Buraya kadar zikredilen kâidelerden sonra, *Letâif* in fasıllarını İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1294) *Mecmau'l-bahreyn* isimli eserinin tertibine göre düzenlediğini, oradaki meselelerin hepsini anlattığını, ayrıca her fasılda Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebûbekir'in (ö.428/1037) *Muhtasaru'l-Kudûrî*, Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Manzûmetü'n-Nesefî* ve yukarıda zikredilen *Mecmau'l-bahreyn*'de zikredilmeyen, fakat o faslın içine girecek cinsten olan meselelere yer verdiğini söyleyen Şeyh Bedreddin, “tekmile”, “müteferrika”, “şettâ” gibi lafızlarla oluşturduğu konu başlıklarında verdiklerinin ise, zikredilen nüshalarda bulunmayan meseleler olduğunu belirtmektedir. Nitekim, “rehinde tasarruf” başlığını taşıyan kısımdan sonra “tekmile” şeklinde konan başlık altında bir önceki kısımda yer verilmeyen bazı meseleler ele alınmıştır. Mesela, meyve suyunun şaraba dönüşmesi halinde rehin olarak kalmaya devam edeceği; birinci rehin yerine verilen ikinci rehnin de emânet hükmünde olduğu; kabzedilenin miktarı, vasfı gibi konularda kabzedenin, rehin ile ilgili ihtilafta ise râhinin doğrulanacağı gibi meseleler anlatılmıştır.²⁶⁸

sakalın dibine su ulaştırmak güç olursa, sadece üst kısmının yıkanması yeterlidir. Bk. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 53.

²⁶⁶ Benzer örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 134a, 135a, 143b, 152a vd.

²⁶⁷ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 3b. Bu mesele hakkında mezhep görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 28-29.

²⁶⁸ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 68a. Yine “tekmile” başlığı altında (vr. 93a) mudârabeyle ilgili meseleler, diğer bir yerde (vr. 138b) ise talâkın vâkî olacağı sözlere dair meseleler ele alınmıştır.

Yukarıda zikredilen eserleri kaynak olarak kullandığını söyleyen fakat meseleleri ele alırken bunları zikretmeyen Şeyh Bedreddin, son olarak, talep edene kolaylık olsun diye diğer konularla ilişkili bazı meseleleri tekrar ettiğini, “esah”, “akvâ” olana işaret ederek “fetvâyâ esas alınan görüşe (mâ aleyhi’l-fetva)” dikkat çektiğini ifade etmektedir. Örneğin, mefkûd konusu işlenirken, bu durumda olan bir kimsenin aradan doksan sene geçmesi durumunda ölümüne hükmedilmesi fetvâyâ esas olan görüş şeklinde (به يفتي) gösterilmekte,²⁶⁹ çocuğun küçük olması halinde babanın akarı satıp bunun parasından nafakayı alması “sahih” ifadesiyle dile getirilmektedir.²⁷⁰

Eserde görüş ayrılıkları kimi zaman kısa da olsa delillendirilirken kimi zaman sadece kimin hangi görüşte olduğu zikredilerek başka bir konuya geçilmektedir. Mesela, “düşük şeklinde de olsa çocuktan sonra gelen kan” şeklinde loğusalığın tarifi yapıldıktan sonra, Hanefilere göre rahme bağlı olarak bunun asgarî süresi bulunmadığı, buna karşı İmam Şâfiî’ye göre bir lahza, yani kanın bir defa gelmesinin nifas olduğu bilgisi verilmekte ve tarafların delillerinden bahsedilmemektedir.²⁷¹ Ayrıca bu eserde yukarıda zikredilen imamların dışında kalanlara da cevap mahiyetinde ifadeler bulunmaktadır. Mesela, “haram kıldılar” ifadesiyle hayız ve veya loğusalık halindeki kadınların tilâvetinin Hanefî imamlara göre haram sayıldığı belirtildikten sonra, bunun bir ayetten daha az miktar okumaya cevâz veren Tahâvî (ö. 321/933) aleyhine hüccet olduğu söylenmektedir.²⁷²

²⁶⁹ Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 123a.

²⁷⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 151b-152a. Aksine bir ifade bulunmadıkça, mezhep içindeki görüşler hakkında kullanılan “sahih”, “akvâ” vb ifadelerin, Şeyh Bedreddin’in tercih için kullandığı yöntemlere dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla tezimizin ilerleyen bölümlerinde Şeyh Bedreddin’in tercih yöntemleri hakkında bilgi verilirken bunlara orada da değinilecektir.

²⁷¹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7b. Şeyh Bedreddin’in, zikredilen ifadeleri bir mesele olmaktan çok, ilgili bir tanımın verilmesi yönüyle değerlendirdiği için delillere yer vermediği düşünülebilir.

²⁷² Burada “hüccet oldu” şeklinde karşı cevap bildiren cümle, kadınların bu haldeyken mescitten geçişine izin veren İmam Şâfiî aleyhine bir delil olarak da kullanılmıştır. Bk. *Letâif*, vr. 4a.

İmamların görüş ayrılıklarına dair kâideler bakımından, *Mecmau'l-bahreyn*'de kullanılan yöntemlerle *Letâif*'te kullanılan yöntemler karşılaştırıldığında, Şeyh Bedreddin'in asıl itibarıyla İbnü's-Sââtî'yi²⁷³ takip ettiğini, onun kullandığı yöntemleri benimseyip geliştirdiğini ve buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Şeyh Bedreddin'in son derece sistematik bir düşünce yapısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, modern araştırma yöntemlerinin de hedefi olan; karışıklığa yol açmayacak kadar açık ve net, bütünlüğü bozmayacak şekilde kısa ve anlamlı ifade tarzı, bundan yıllar hatta asırlar önce Şeyh Bedreddin tarafından oldukça başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

2. Câmiu'l-Fusûleyn

Şeyh Bedreddin, bu eserini, Edirne'de saltanatını ilan eden Musa Çelebi'nin kazaskerliğini yaparken yazmıştır. Ebü'l-Feth b. Ebûbekir el-Merginânî es-Semerkandî'nin (ö. 651/1254) kırk fasıldan oluşan *Fusûlü'l-İmâdî* ve Muhammed b. Mahmûd el-Üstrûşenî'nin (ö. 636/1239) otuz fasıldan meydana gelen *Fusûlü'l-Üstrûşenî* isimli eserlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu eserin, 1300/1883 tarihinde Mısır'daki Ezheriyye matbaasında yapılan baskısının yanında, pek çok yazması da mevcuttur.²⁷⁴ Eserin yazımı h. 813 Cemâziyelevvel ayında başlamış ve h. 814 Safer ayında eserin yazımı tamamlanmıştır. Şeyh Bedreddin'in ifadesiyle, bu eserin yazılması on aydan daha az bir sürede tamamlanmış, o da bu kadar kısa bir sürede tamamlamayı nasip ettiği için Allah'a şükretmektedir.²⁷⁵

Şeyh Bedreddin, eserine başlarken hamdele ve salveleden sonra yukarıda zikredilen iki eseri cem ettiğini, birtakım tekrarlar ve el-İmâdî'nin *Ferâiz* bölümü hariç

²⁷³ Kâidelerin uygulanmasına dair ayrıntılı bilgi için bk. İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, (thk. İlyas Kaplan), s. 60-68.

²⁷⁴ Yazmalar için bk. Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa bl., nr. 418, 502, 503, 504, 505, Bağdatlı Vehbi Efendi bl., nr. 582, 583, Fatih bl., nr. 1558, 2288, Lâleli bl., nr. 1252, Hacı Mahmûd Efendi bl., nr. 968, Veliyyüddin Efendi bl., nr. 1066, 1067.

²⁷⁵ Şeyh Bedreddin'in mukaddime kısmındaki ifadeleri için bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 2.

olmak üzere (bunun yerine Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *el-Ferâiz*'ini aldığını söylemektedir) söz konusu iki eserdeki hiçbir meseleyi bilerek dışarıda bırakmadığını, kolayca anlaşılabilirliğin sağlanması bakımından *Hülâsatü'l-fetâvâ* (Tâhir b. Abdürreşîd el-Buhârî, (ö. 542/1142), *Kâfî* (Ebü'l-Berekât Hafîzuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, (ö. 710/1310) ve fıkha dair ilk eseri olan *Letâîfü'l-işârât*'tan eklemeler yaptığını belirtmektedir. Yine kendi ifadesine göre bu eser hacim bakımından el-İmâdî ile el-Üstrûşenî'nin dörtte biri oranında yer tutan kırk fasıldan meydana gelmektedir.²⁷⁶

Çalışmamızda kullandığımız 1300 tarihli Mısır/Ezheriyye baskısı iki ciltten oluşmaktadır.²⁷⁷ Birinci cilt 355, ikinci cilt ise 360 sayfadan oluşmaktadır. Satır sayısı 32 ile 33 arasında değişmektedir. Üsrûşenî'nin *Câmiu's-sağîr* (*Ahkâmu's-sığâr*) Zenbilli Ali Efendi'nin *Âdâbu'l-evsiyâ* adlı eserleri²⁷⁸ ve Necmeddin er-Remlî'nin *el-Leâliü'd-dürriyye fi'l-fevâidi'l-hayriyye*²⁷⁹ adlı hâşiyesiyle birlikte basılan eser, ofset yoluyla çoğaltılmıştır. Eserin ikinci ve üçüncü sayfalarında “tenbih” başlığı altında Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn* ve Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye* adlı eserlerinden derlenerek Şeyh Bedreddin'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Dördüncü ve beşinci sayfalarda eserde atıf yapılan kaynakların rumuzlarına yer verilmiştir. Altıncı ve yedinci sayfalarda ise bir çizelge halinde birinci ciltte yer alan konuların fihristi bulunmaktadır. Bizzat Şeyh Bedreddin'in kendisi, hangi fasılda nelerden bahsedeceğini ayrıntılı bir şekilde hamdele ve salveleden sonra belirtmiş, diğer

²⁷⁶ Eserin yazımıyla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in açıklamaları için bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 2.

²⁷⁷ *Câmiu'l-fusûleyn*'in yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 402. *Câmiu'l-fusûleyn* ile ilgili olarak ayrıca bk. Bardakoğlu, Ali, “*Câmiu'l-fusûleyn*”, *DİA*, VII, 108-109.

²⁷⁸ Üsrûşenî'nin bu eseri mukaddime kısmından sonra “مسائل أخبار الصبي” (I, 4) başlığıyla başlayıp “مسائل الأوصياء” (II, 81) başlığıyla sona ermektedir. Zenbilli Ali Efendi'nin eseri ise başlangıç kısmından (خطبة الكتاب) sonra “فصل في الإيضاء” (II, 83) başlığıyla başlayıp “فصل في تصرفه بعد الخروج و إيضاء الوصي” (II, 358) başlığıyla sona ermektedir.

²⁷⁹ Bu hâşiye, Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmiu'l-fusûleyn* kenarına yazdığı notlara dayanmaktadır. Necmeddin er-Remlî babasının notlarını temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiş ve ona bu adı vermiştir. Bk. Bardakoğlu, Ali, “*Câmiu'l-fusûleyn*”, *DİA*, VII, 108-109.

bir ifadeyle, birinci fasıldan önce ayrıntılı bir fihrist açıklaması yapmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi 40 fasıldan meydana gelen eserin ilk 16 faslı kazâ ve muhâkemeye, diğer fasılları ise muâmelâta ilişkin konulara aittir.

Muhteva hakkında bir fikir vermesi için eserin bazı fasıllarının içeriğini kısaca şöylece belirtmek mümkündür: 1. Hâkimin, vasînin, vekîlin, memurun, elçinin azledilmesi, vasî ve mütevellî tayini, dâru'l-İslâm'ın dâru'l-harbe dönüşmesi, mürtedin durumu, ictihâdın tanımı; 2. İctihâdî konular ve damân çeşitlerinin (damânü'l-halâs, damânü'l-uhde) tarifleri;²⁸⁰ 4. Hasım olmayla ilgili meseleler; 5. Gâip hakkında hüküm verme; 6. Davanın sıhhat şartları; 10. Davalarda tenâkuz ve def' davaları; 13. Vakıf davaları; 15. Yemin ve yeminle ilgili meseleler; 16. İstihkâk davaları ve bununla ilgili meseleler; 17. Nakitlerin muayyen hale geldiği ve gelmediği akitler; 20. Nikâh, mehir ve nafaka davalarıyla ilgili meseleler; 24. Fuzûlînin tasarrufları ve icâzet; 25. Muhayyerlikler; 26. Akitlerin şarta bağlanması; 28. Tereke, vârisler ve deyn; 30. Fâsit tasarruflar; 34. Sükûtun, işâretin ve sarhoşluğun hükümleri; 38. Bilerek veya bilmeyerek küfür lafızlarını söylemek; 40. Siciller ve çeşitli meseleler.

Eserin ilk onaltı faslının doğrudan, geriye kalan diğer fasılların dolaylı olarak yargı hukukunu ilgilendirmesi (mesela, yirminci fasılda nikâh, mehir, nafaka vb. konularla ilgili olarak açılan davalarla ilgili meseleler ele alınmaktadır) ve yazıldığı zaman dilimi içinde eserin müellifinin Edirne'de saltanatını ilan eden Musa Çelebi'nin kazaskerliğini yapması, dönemin hukuk ve yargı anlayışı çerçevesinde bakıldığında *Câmiu'l-fusuleyn*'in mahkeme işlerinde kullanılmak üzere yazılmış bir hukuk kitabı olduğu söylenebilir.

²⁸⁰ Damân (ضمان); başkasının ödemekle sorumlu olduğu bir hakkı üstlenmek, bir şeyin misliyâtan ise mislini, kıyemiyâtan ise kıymetini vermektir. Zarar ve ziyana karşı kefâlet, garanti anlamına da gelmektedir. Damânü'l-halâs; satılan malın, hiçbir hak sahibinin bulunmadığına ve müşteriye kesin olarak teslimine kefil olmak demektir. Damânü'l-uhde; satıcının, sattığı malın başkasına ait olduğunun ortaya çıkması (istihkâk) ya da kusurlu bulunması halinde müşterinin zararını ödemeyi üstlenmesidir. Buna "damânü'd-derek" veya "damânü'l-istihkâk" adı da verilmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk terimleri Sözlüğü*, s. 67.

Câmiu'l-fusûleyn'de çok sayıda kaynak kullanılmıştır. Kaynakların eser içinde rumuzlar halinde verilmesi ilk başta biraz zorluk çıkarsa da, eserin başında rumuzların açılımına dair alfabetik olarak verilen bilgiler, bu konuda kolaylık sağlamaktadır. Kaynak olarak kimi zaman sadece fakih isminin karşılığı olan rumuzlar zikredilmiş, kimi zaman da sadece eserin ya da müellifi ile eserinin karşılığı olan rumuzlar kullanılmıştır. Bu durumda rumuzların üç türlü kullanımı söz konusu olmaktadır. Burada rumuzların ne şekilde kullanıldığına dair bilgi vermek amacıyla ilk olarak sadece fakih isimlerini gösteren rumuzlar, ikinci olarak sadece eser isimlerini gösteren rumuzlar ve üçüncü olarak da eser ile yazarının ismini gösteren rumuzlar alfabetik sırayla gösterilecektir.

a) Sadece fakih isimlerini belirten rumuzlar:

Attâbî, Ahmed b. Muhammed (ö. 586/1190) “ع”; Ebûbekir er-Râzî, Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessas, (ö. 370/980) “ز”; Hâherzâde, Ebûbekir Muhammed b. Hüseyin (ö. 433/1041) “ه”; Halvânî, Abdülaziz b. Ahmed (ö. 448/1056) “مح”; Hinduvânî, Ebû Cafer (ö. 326/938) “حر”; Kâdîhân, Fahreddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî (ö. 592/1196) “خ”; Kerhî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin (ö. 340/952) “خى”; Kudûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed (ö. 428/1037) “قى”; Merginânî, Burhâneddîn (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 616/1219) “شين”; Merginânî, Zahîruddîn Ali b. Abdülazîz (ö. 506/1112) “ظه”; Özcendî, Fahreddîn Hasan b. Mansûr (ö. 592/1196) “مز”; Pezdevî, Ali b. Muhammed (ö. 438/1090) “بز”; Sadru's-Şehîd, Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz (ö. 536/1141) “صش”; Saffâr, Ebû'l-Kâsım (ö. 326/938) “صفار”; Semerkandî, Alâeddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 540/1146) “شسع”; Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed (ö. 373/983) “ث”; Serahsî, Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090) “شخ”, Suğdî, Kâdî el-Îmâm Ali (ö. 461/1069) “سغد”.

b) Sadece eser adlarını belirten rumuzlar:

Akdıye (Zahîrûddîn el-Merginânî, ö. 506/1112) “قظه”; *Asl* (İmam Muhammed, ö. 189/805) “صل”; *Câmiu’l-fıkh* (Attâbî, ö. 586/1190) “جق”; *Câmiu’s-sağîr* (İmam Muhammed, ö. 189/805) “جغ”; *el-Ecnâs* (Nâtîfî, ö. 446/1054) “جن”; *Edebü’l-Kâdî* (Hassâf, ö. 261/875) “بق”; *Gunye* (Necmeddîn el-Muhtâr, ö. 658/1259) “غن”; *el-Hidâye* (Ebûbekir el-Merginânî, ö. 593/1197) “هد”; *Hulâsa* (Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, ö. 542/1147) “صه”; *Kâfî* (Ebü’l-Berekât en-Nesefî, ö. 710/1310) “فی”; *Letâifü’l-işârât* (Şeyh Bedreddin, ö. 820/1417) “لط”; *Mebsût*, (Serahsî, ö. 483/1090) “بس”; *Müntekâ* (Ebûbekir el-Merginânî, ö. 593/1197) “می”; *Nevâzil* (Ebü’l-Leys es-Semerkindî ö. 373/983) “ن”; *Siyeru’l-Kebîr* (İmam Muhammed, ö. 189/805) “سك”; *Tavdîh* (Sadru’s-şerîa, ö. 747/1346) “طح”; *Te’sîsü’n-nazar* (Debbûsî, ö. 430/1039) “تسن”; *Tecnîs* (Hâherzâde, ö. 433/1041) “جنس”; *Tecrîd* (Muhammed b. Burhâneddîn, ö. 616/1219) “يد”; *Tuhfe* (Alâeddîn es-Semerkindî, ö. 539/1144) “تح”; *Zehîra* (Muhammed b. Burhâneddîn, ö. 616/1219) “ذ”; *Ziyâdât* (İmam Muhammed, ö. 189/805) “ت”; *Ziyâdâtü’z-Ziyâdât* (İmam Muhammed) “تة”.

c) Eser ve yazarını belirten rumuzlar:

Ecnâsü’n-Nâtîfî (ö. 446/1054) “جن”; *Fetâvâ Attâbî* (ö. 586/1190) “فع”; *Fetâvâ’l-Bezzâziyye* (ö. 827/1424) “بز”; *Fetâvâ Ebi’l-Leys* (ö. 373/983) “فتس”; *Fetâvâ Kâdîhân* (ö. 592/1196) “فته”; *Fetâvâ Sâhibü’l-Muhît* (Serahsi, ö. 544/1149 veya Burhâneddîn el-Merginânî, ö. 616/1219) “فتصط”; *Fetâvâ Zahîrûddîn* (ö. 506/1112) “قظه”; *Fetâvâ Zahîrûddîn el-Velvâlicî* (ö. 540/1146) “فظو”; *Fevâidiü Şeyhülişlâm Burhâneddîn* (ö. 600/1203) “ففسبن”; *Fevâidü Ebî Hafsi’l-Kebîr* (ö. 537/1142) “فعج”; *Fevâidü Nizâmüddîn* (ö. 600/1203) “فيم”; *Fevâidü Sadrülişlâm Tâhir b. Mahmûd* (ö. 542/1147) “فص”; *Fevâidü Üsrûşenî* (ö. 632/1234) “فمل”; *Fevâidü Zahîrûddîn* (ö. 506/1112) “فظ”; *Fusûlü İmâdüddîn* (ö. 651/1254) “صع”; *Fusûlü’l-Üsrûşenî* (ö. 632/1234) “شنى”; *Keşfü’l-Gavâmız li-Ebî Cafer el-Hindüvânî* (ö. 326/938) “کشغ”; *Muhtasaru’l-Cessâs* (ö. 370/980) “مخص”; *Muhtasaru’l-Kerhî* (ö. 340/952) “مخى”; *Muhtasaru’l-Kudûrî* (ö.

428/1037) “مقى”; *Muhtelifâtü Ebi'l-Leys* (ö. 373/983) “فس”; *Sâhibü'l-Akdıye* (el-Merginânî, (ö. 506/1112) “صقطه”; *Sâhibü'z-Zehîra* (Burhâneddin (ö. 616/1219) “صد”; *Şurûtu Ebi'n-Nasri'd-Debbûsî* (ö. 430/1039) “طبد”; *Şurûtu'l-Halvânî* (ö. 448/1056) “طح”; *Şurûtu'l-Hassâf* (ö. 261/875) “طح”; *Şurûtu Zahîruddîn el-Merginânî* (ö. 600/1203) “لحظه”.

Câmiu'l-fusûleyn'de oldukça sık bir şekilde kaynak gösterme yoluna gidilmiştir. Konu başlıkları altındaki fikhî bilgilerin mümkün mertebe hangi kaynaktan alındığının gösterilmesi çabası, burada kendini çok bâriz bir şekilde göstermektedir. Öyle ki, bazen bir satırda iki,²⁸¹ hatta üç²⁸² ayrı kaynak kullanılmakta, kimi zaman da tek bir kaynağın adı verilerek birkaç satır bazen de yarım sayfaya yakın uzunlukta bilgilerin verildiği görülmektedir.²⁸³ Konu başlıklarından sonra bazen hemen bir kaynak zikredilerek meselelere geçilmekte,²⁸⁴ bazen de ilgili konuya dair açıklamalara ve bazı meselelere yer verildikten sonra kaynak zikredilmekte ve böylece devam edip gitmektedir.²⁸⁵ Yukarıda liste halinde gösterildiği gibi, kaynakların isimleri açıkça zikredilmeyip, parantez içinde ve rumuzlar halinde gösterilmekte, söz konusu rumuzlar, sadece müellif, sadece eser veya müellif ile birlikte eseri gösteren rumuzlar olmak üzere üçlü bir tasnif

²⁸¹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 27, 42, 43, 49, 50, 56, 58, 65, 67, 68, 70, 73, 84, 85, 105, 107, 273, 344, II, 7, 11, 18, 27, 29, 43, 47, 53, 56, 67, 72, 79, 83, 88, 95, 101, 109, 116, 121, 127, 132, 141, 157, 166, 173, 179, 180 vd.

²⁸² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17, 30, 32, 37, 39, 43, 50, II, 43, 102, 105, 137, 155, 209, 210, 232, 234, 243, 286 vd.

²⁸³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 24, 25, 29, 52, 59, 76, 95, 142, 157, 165, 204, 241, 273, 294, 327, II, 53, 63, 111, 163 vd.

²⁸⁴ Örneğin, kazâ ve ictihâdî konularla ilgili ikinci faslın başında “ن” rumuzuyla Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Nevâzil* adlı eserine başvurulduktan sonra meselelere geçilmiştir. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27. Yine, miras davasından önce kaynak zikredilmiş sonra meselelere yer verilmiştir. Bk. *a.e.*, I, 51. Buna karşılık şâhitliğin dinlenmesine ilişkin fasılda (I, 168) ise, kaynak zikredilmeksizin doğrudan ilgili meselelere geçilmiştir. Diğer örnekler için bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 47, 51, 53, 66, 89, 103, 117, 123, 159, 174, 189, 207, 234, 248, 251, II, 15, 32, 47, 90, 108, 112, 115, 117, 121, 122, 123, 127, 128, 132, 134, 138, 142, 155, 180, 186, 296.

²⁸⁵ Örneğin birinci fasılda konu başlığından sonra başlayan üç sayfa uzunluğundaki açıklamalardan sonra kaynak zikredilmeye başlanmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 13-16. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 34, 36, 70, 168, 193, 226, 270, 282, 324, II, 2, 43, 82, 144, 145, 150, 153, 154, 159, 171, 293, 317, 324.

içinde kullanılmaktadır. Bu rumuzlar, sırf kullanılan kaynakların gösterilmesi amacıyla alt alta sıralanmamış, çoğu zaman bunların başına getirilen “müellif şöyle demiştir [(...) قال]”, “müellif şöyle zikretmiştir [(...) ذكر]”, “müellif şöyle fetva vermiştir [(...) افقى]” “kaynakta şöyle zikredilmiştir [(...) فى ذكر]”, “aynı şekilde kaynakta şöyledir [(...) كذا فى]”, “aynı şekilde kaynakta şöyle zikredilmiştir [(...) فى ذكر كذا]” tarzında ilavelerle, meselelerin peşi peşine sıralanmasından ziyade kompozisyon bütünlüğü içinde sunulması sağlanmıştır. Böylece ilgili meselenin hükmü hakkında aynı sonucu paylaşan birden çok kaynağın şâhitliğine başvurulmuş veya tam aksine önceki ve sonraki kaynaklar arasındaki farklılığa dikkat çekilmiş olmaktadır. Örneğin hâkimin rüşvet almasıyla ilgili mesele, “Bir hakim rüşvet alır ve daha sonra hüküm vermeye devam ederse, rüşvet almadığı davada verdiği karar geçerlidir. Rüşvet aldığı davadaki kararı ise geçerli değildir. Bezzâzî (ö. 827/1424) her iki durumunda da bu hâkimin verdiği kararın geçerli olduğunu söylemiştir (قال ’بز’). Bazı meşâyih, her iki durumda verilen kararın bâtıl olacağını söylemiştir (قال ’ض’). Serahsî (ö. 483/1090) ise, birinci görüşü kabul etmiştir (أخذ بالاول ’سخ’)” şeklinde anlatılmıştır.²⁸⁶

Eserin kendine özgü sistemiği içinde meseleler sıralanırken aralara serpiştirilen kaynak rumuzlarının, konunun akışını yönlendirdiği de söylenebilir. Zira, bir kaynaktan alınan bilginin ardından zikredilen sonraki kaynak ve bundaki bilgiler, ya aynı hükmü devam ettirici mahiyette, diğer bir ifadeyle genel kuralın ve buna ilişkin hüküm veya hükümlerin farklı uygulama sahalarını açıklayıcı tarzda, ya da başka bir kurala ait meselelere geçiş yapmayı sağlayıcı özelliktedir. Farklı meselelere uygulanabilecek genel bir hükmün, çeşitli kaynakların şâhit gösterilmesi yoluyla devam ettirilmesi, daha çok “aynı şekilde (كذا)” lafzının kullanılmasıyla gerçekleştirilmiştir. Nitekim, bir kaynağa dayalı olsun veya olmasın, ele alınan meselenin hükmü belirtildikten sonra bu kalıbın kullanılmasıyla, aynı hükmü ihtiva eden meseleler dizisi, farklı kaynaklardan aktarılmış olmaktadır. Örneğin, hâkimin sultan tarafından ayrıca bir yetki verilmeden

²⁸⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 17.

sadece kadı olarak tayin edilmesi durumunda, doğrudan (sarâhaten) veya dolaylı (delâleten) bir izin bulunmadıkça yerine başka birini geçiremeyeceği bilgisi verildikten sonra, “aynı şekilde *Zehîra*’da şöyledir [كذا (ذ)]” denerek, Muhammed b. Burhâneddîn’in (ö. 616/1219) fûrû-ı fıkha dair *Zehîra* adlı eserine atıfta bulunulmuş ve bu kaynaktan, kâdîlkudât tarafından atanan hâkimin, kendi yerine bir başkasını geçirebilmesi (istihlâf) için ayrıca yetkiye sahip olması gerektiği bilgisi alınmıştır.²⁸⁷

Câmiu’l-fusûleyn’de, özellikle Hanefî mezhebi imamlarının isimleri; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed şeklinde açıkça yazıldığı gibi, kimi zaman bunlar için birtakım rumuzların kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe için “ح”, Ebû Yûsuf için “س”, İmam Muhammed için “م”, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed için “سم” rumuzları kullanılmıştır.²⁸⁸ İmam Züfer ve diğer mezhep imamları ise, “Züfer”, “Şâfiî”, “Mâlik” gibi bizzat kendi isimleriyle zikredilmişlerdir.²⁸⁹

Mezhep içi tartışmalarda zamirin kime âit olduğunun cümlelerin akışından rahatça anlaşılabilirdiği hallerde, “ona göre (عنده)” ve “ikisine göre (عندهما)” şeklindeki lafızlara sıkça yer verilmiştir.²⁹⁰ İmam Züfer dâhil, diğer mezhep imamlarının görüşlerine karşı kullanılan “bize göre (عندنا)” şeklindeki lafız ise hem mezhep görüşünü

²⁸⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 18. Yine, bir kimse, tasarrufları kısıtlanmış küçük çocuktan (mahcûr sabî) alacağı olduğunu iddia ettiğinde, vâsîsinin mahkemede hazır bulunması halinde çocuğun da hazır bulunmasının şart olmadığı bilgisi verildikten sonra, “Aynı şekilde *Fevâidü Zahîruddîn*’de (ö. 506/1112) şöyle zikredilmiştir [كذا نكر في (فظ)]” şeklinde kaynağa başvurulmuş ve borcun, çocuğun doğrudan bir fiili (mübâşeret) sebebiyle vacip hale gelmesi halinde de vâsîsinin gelmesinin yeterli olacağı bilgisi aktarılmıştır. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 43.

²⁸⁸ Bu arada, imamların görüşlerini belirtmek için bu harflerden oluşan rumuzların kullanımı esnasında “İmam Muhammed’in görüşü (قول ’م)”, “Ebû Yûsuf’un mezhebi (مذهب ’س)” gibi izâfelerin yapıldığı da görülmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 290.

²⁸⁹ Örneğin, nikâh akdiyle ilgili bir meselede “bu, Züfer’in de mezhebidir” ifadesi kullanılmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 31. “Züfer” ismi için ayrıca bk. I, 24, 30, 34, 89, 128, 227, 230, 256, 317, 330, II, 7, 9, 15, 44, 45, 47, 52, 80, 85, 173, 211, 213. “Şâfiî” ismi için bk. I, 27, 29, 30, 32, 59, 133, 170, 223, 227, 272, 314, 317, 324, 330, II, 40, 45, 52, 67, 76, 134, 158, 164, 165, 205, 227, 231. “Mâlik” ismi için bk. I, 27, 32, 38, 39, 40, 55, 59, 61, 71, 132, 330, II, 231.

²⁹⁰ Örneğin, icâre davasında ücretin îfâ yerinin beyân edilmesinin şart koşulup koşulmaması meselesi hakkındaki uygulama için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 346. Diğer örnekler için bk. a.e., I, 15, 23, 56, 71, 103, 105, 110, 120, 137, 141, 300, 327, II, 7, 9, 14, 157 vd.

hem de Şeyh Bedreddin'in tercihini göstermektedir.²⁹¹ Bu arada, mezhep içi ve mezhepler arası görüş ayrılıklarında kullanılan “muhâlefet (خلاف)” kelimesinin, “ikisinin aksine (خلفا لهما)”,²⁹² “Züfer'in aksine (خلفا لزفر)”,²⁹³ “Şâfiî'nin aksine (خلفا للشافعي)”,²⁹⁴ gibi örneklerde görüldüğü üzere görüş sahipleri ve mesele açısından ele alınarak kullanıldığı müşâhede edilmektedir.

Şeyh Bedreddin'in kişisel değerlendirmelerini yapıp görüşlerini ortaya koymak için en sık kullandığı ifade tarzı “ben derim ki (أقول)” şeklindedir. Bu ifade, daha eserin başında, ictihâd konusunda dile getirdiği ve eleştiri oklarına hedef olan görüşlerinin bulunduğu sayfada tam üç defa yer almıştır.²⁹⁵ Bu ifade tarzı Şeyh Bedreddin tarafından farklı amaçlarla kullanılmıştır: a) Özellikle “bunda düşünmeye ihtiyaç vardır (فيه نظر)” ifadesi eklenerek, ele alınan meselede geçen görüşe karşı onu reddeden farklı bir görüşü beyan etmek için,²⁹⁶ b) Aynı meselenin hükmü hakkında kaynaklar arasındaki farklılığa

²⁹¹ Örneğin, bülûğ muhayyerliğini kullanarak evliliği sona erdirmek isteyen ve bu amaçla “nikâhı reddettiğine” dair delil getiren kadının bu iddiasına karşı, onun reddetmeyip sükût yoluyla nikâha rıza gösterdiğine dair koca da delil getirirse, Züfer'in görüşünün aksine, kocanın sözü kabul edilmelidir. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 257. Diğer örnekler için bk. a.e., I, 13, 19, 28, 52, 105, 129, 202, 224, 230, 234, 257, 272, 315, 324, II, 8, 15, 44, 61, 67, 76, 134, 165, 195, 205, 226, 232.

²⁹² Örneğin, ictihâdî bir konuda hâkimin kendi görüşüne muhâlif bir hükümle karar vermesi konusundaki görüş ayrılığı “verdiği hüküm, diğer ikisinin (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) aksine, Ebû Hanîfe'ye göre geçerlidir (نفذ حكمه عند ح خلفا لهما)” şeklinde anlatılmıştır. bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. Diğer örnekler için bk. a.e., I, 136, 137, 346, II, 13, 25, 51, 105, 131, 181.

²⁹³ Abdest konusuyla ilgili olarak, “Züfer'in görüşünün aksine bize göre dirseklerin yıkanması, abdestteki yıkama emrine dâhildir” ifadesi örnek olarak zikredilebilir. bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 7. İmam Züfer'le ilgili bu uygulama için ayrıca bk. a.e., I, 257, II, 80.

²⁹⁴ Örneğin, kocanın nafaka sorumluluğunu yerine getirmemesi meselesindeki görüş ayrılığı “Şâfiî'nin aksine, bize göre nafakayı ödeyememek ayrılığı (firâk) gerektirmez. Muaccel mehri ödeyememekteki görüş ayrılığı da böyledir” şeklinde anlatılmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 29. Diğer örnekler için bk. a.e., I, 171, 227, 332, II, 40, 45, 52, 205.

²⁹⁵ Şeyh Bedreddin'in, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15. Şeyh Bedreddin'in ictihâd hakkındaki görüşleri için tezimizin üçüncü bölümündeki “Şeyh Bedreddin'in İctihâd Anlayışı” şeklindeki başlığa bakılabilir.

²⁹⁶ Şeyh Bedreddin bu lafzı kullanarak, hâkimin kendi görüşüyle Hanefî imamlara muhâlefet edememesini kabul etmemekte (*Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15), mürtedin sadece düşman ülkesine iltihâk etmesi sebebiyle tasarruflarının bâtıl sayılmasına karşı çıkmakta ve buna dair yargı kararının mevcut olmasını şart koşmaktadır (*Câmiu'l-fusûleyn*, I, 23). Diğer örnekler için bk. I, 130, 135, 141, 149, 166, 192, 285, 331, II, 57, 212.

dikkat çekmek için,²⁹⁷ c) Özellikle “uygun olur (ينبغي)” ifadesi eklenerek zikredilen veya zikredilecek olan bir görüşün kabul edilmesi yahut edilmemesi gerektiğini söylemek için,²⁹⁸ d) “Buna göre uygun olur (هَذَا يَنْبَغِي)” kalıbının eklenmesiyle zikredilen meselenin hükmünü zikredilecek olan başka bir meseleye aktarmak için,²⁹⁹ e) Açıklama ve değerlendirme yapmak için,³⁰⁰ f) Özellikle “daha önce geçmişti (مَرَّ)” ifadesiyle, daha önce geçmiş bir hükme veya kâideye dikkat çekmek için,³⁰¹ g) “Açık (ظاهر), “doğru (صحيح)”, “daha güzel (أحسن)”, “daha uygun (أَرْفَق)” gibi ifadelerle özellikle tercih belirtmek için,³⁰² h) Ele alınan meseleden sonra kullanılan “Bu göstermektedir (هَذَا يَدُلُّ)” veya “Bu işaret etmektedir (هَذَا يُشِيرُ)” ifadeleriyle sonuç çıkarmak için,³⁰³ i) “Bağdaştırmak mümkündür (يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ)” veya “ayırmak mümkündür (يُمْكِنُ الْفَرْقُ)” ifadeleriyle teâruzu gidermek yahut delil veya hüküm bakımından meseleler arasındaki farklılığı belirtmek³⁰⁴ ve j) “Kısacası (الْحَاصِلُ)” ifadesiyle özetleme yapmak için.³⁰⁵

Camîu’l-fusûleyn’in bir özelliği de bazı konuların ele alınması esnasında *Letâifu’l-İşârât*’tan iktibaslar yapılmış olmasıdır. Örneğin, akıl hastalığı (cünûn)

²⁹⁷ Örneğin, hâkimin hediye alması konusunda önceden tanışıklığın şart olup olmaması hakkında kaynaklar arasındaki farklılıklar için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 25. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 72, 149, II, 7, 261.

²⁹⁸ İmam Muhammed’in görüşüne dayanarak, hâkim hatırlamasa veya öyle bir hüküm vermediğini söylese dahi iki kişi şahitlik ettiğinde bu şahitliğin geçerli sayılmasını gerekli gören bir örnek için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 26. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 39, 43, 46, 47, 62, 70, 73, 76, 80, 94, 101, 104, 109, 134, 136, 138, 140, 155, 211, 213, 298, 312, 319, II, 181, 196.

²⁹⁹ Şahitlerin bir davada yalancı sayılmamaları halinde benzer bir davada aynı tür şahitlik sebebiyle tazminle sorumlu olmamaları hakkındaki örnek için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 98. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, 106, 107, 146, 158, 168, 209, 212, 295, 312, 341, 342, II, 202, 299.

³⁰⁰ Taklitte faydanın olmaması hakkındaki açıklamalar için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 29. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 32, 44, 45, 50, 55, 56, 58, 66, 71, 85, 90, 109, 114, 132, 147, 152, 197, 202, 219, 288, 350, II, 5, 46, 58, 181, 183, 201, 248, 296.

³⁰¹ Hanefî ashâbının Mâlikî mezhebinin ihtilâftan çok cumhûrun ihtilâfını dikkate almış olduğunun hatırlatıldığı bir örnek için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 31-32. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 49, 57, 59, 75, 92, 95, 111, 134, 137, 142, 151, 177, 270, 293, II, 201, 279.

³⁰² Bu tür örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 59, 63, 112, 137; II, 13, 30, 196, 279.

³⁰³ Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 137, 154, 201, 339, II, 201, 299.

³⁰⁴ Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 72, 88, 97, II, 291.

³⁰⁵ Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 61, 137, II, 299.

anlatılırken, bu hâlin devamlı sayılabilmesi (mutbık) hakkında Hanefî imamlar arasındaki görüş ayrılıklarına yer verildikten sonra *Letâif*’e atıfta bulunularak, hastalığın devamlı olması ile ölüm arasında benzerlik bağı kurulmuştur.³⁰⁶ Yine vekâlet konusuyla ilgili olarak “vekilin vekilinin, birincinin ölümüyle değil, azliyle azledilmiş olacağı” bilgisini aktaran Şeyh Bedreddin, *Letâif*’te ise “ne azliyle ne de ölümüyle azlolunur” şeklinde yazdığını söylemektedir.³⁰⁷

Câmiu’l-fusûleyn, özellikle Hanefî mezhebinin ilk üç imamın görüşlerinin çoğunlukla delilleriyle birlikte verilmesi, bu delillerin yorumlanmasından doğan görüş ayrılıklarının sebeplerini bulma gayreti, sadece görüşlerin nakledilmeyip mezhep içinde tercihler yapılması gibi özelliklerin yanında, kimi zaman bazı görüşlerin eleştirilmesi ve özellikle Şeyh Bedreddin’in kendi kanaatlerinin belirtilmesi bakımından önemli ve özgün bir yere sahiptir. Nitekim, “boşama yetkisinin koca tarafından kadına verilmesi” meselesiyle ilgili olarak Pezdevî’ye (ö. 438/1090) yöneltilen eleştiri, yukarıda zikredilen eleştiri-kanaat belirtme hususuna örnek teşkil edecek niteliktedir. Pezdevî’ye göre, “kocası tarafından boşama yetkisinin kendisine verildiğini ve bunun üzerine kendisinin de boşanmayı tercih ettiğini iddia eden kadının bu iddiasının koca tarafından inkâr edilmesi durumunda, kocaya, karısına boşanma yetkisini verip vermediğini söylemesine ve evlendiği günden bu yana karısının boşanmayı tercih ettiğini bilmediğine dair yemin ettirilir. Yine koca, önce yetkiyi ikrâr eder sonra da nikâhlısı

³⁰⁶ Akıl hastalığının “devamlı (mutbık) sayılabilmesi için, bu durumun İmam Muhammed’e göre bir sene sürmesi gerekir. Zira, burada esas, ibadetleri düşürecek kadar bir zamanın geçmiş olmasıdır. Zekât da ibadet olduğuna ve bunun için bir yıl geçmesi gerektiğine göre, söz konusu süre bir yıldan az olmamalıdır. Ebû Yûsuf’a göre, bu hâl bir ay sürmelidir. Ebû Hanîfe’den gelen bir rivâyete göre, devamlı akıl hastalığı hâli, orucun düşmesine kıyasla bir ay, diğer bir rivâyete göre ise namazın düşmesine kıyasla bir gece ve gündüzden fazlasıdır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 23. Şeyh Bedreddin, bu bilgileri verdikten sonra “ط” rumuzuyla işaret ettiği *Letâif*’te “devamlı cünun hali ölüm gibidir” ibaresinin bulunduğunu söylemektedir. Bk. ay.

³⁰⁷ *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 24. Yine, vekilin, müvekkilin bilgisi olmadan vekâleti, vasînin de mûsînin bilgisi olmadan vesâyeti reddetmesi halinde, her ikisinin de görevlerinde kalacağını söyleyen Şeyh Bedreddin, *Letâifu’l-işârât*’a atıfta bulunarak, tayin edilen vasînin önce vasiyeti reddetmesi sonra da hâkimin bu reddinden dolayı onu vasiyetten çıkarmasından önce kabul etmesi halinde, vasî olarak kalacağını belirtmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, a.y.

olduğunu iddia ederse, tasdik edilmez; talâk bağlayıcı olur ve kocaya bir önceki gibi aynı şekilde yemin ettirilir.” Halbuki Şeyh Bedreddin’e göre verilmesi gereken hüküm farklıdır: “Karısının boşanmayı tercih ettiğini bilmemesi durumunda kocaya yemin ettirmeye ihtiyaç yoktur. Bilakis, “evlendiği günden bu yana ...” şeklindeki sözü söylemesi yeterlidir. Çünkü, tercih etme işi, yetki işinin sâbit olmasından sonra meydana gelmiştir. Söz konusu işi söylemediğine dair yemin ettiğinde maksat gerçekleşmiş olmaktadır. Ayrıca, kocanın ikrâr etmesinden ve talâkın bağlayıcı olmasından sonra yemin ettirilmesinin herhangi bir gerekçesi yoktur.³⁰⁸

Câmiu’l-fusûleyn, “fasıl” başlıkları altında muâmelât ve yargılama hukuku alanlarındaki kazâ ve fetva meselelerinin bir tür hukuk kodu gibi sistemli ve özet bir şekilde incelenmiş olması sebebiyle, uzun süre müftü ve kadıların müracaat kitabı olmuş ve daha Osmanlı zamanında bu eser üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Süleyman b. Ali el-Karamânî’nin (ö. 924/1518) *el-Es’ile ve’l-ecvibetü’l-müteallika bi-Câmi’l-fusûleyn*,³⁰⁹ Zeynüddîn İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) *Haşiyetü alâ Câmi’l-fusûleyn*,³¹⁰ Nişancızâde Muhammed b. Ahmed’in (ö. 1031/1622) *Nûru’l-ayn fî islâhı Câmi’l-fusûleyn*³¹¹ ve Necmeddîn er-Remlî’nin *el-Leâliü’d-dürriyye fî’l-fevâidi’l-hayriyye*³¹² isimli eserleri bilinen önemli çalışmalardır. Bu çalışmalardan el-Karamânî, İbn Nüceym ve er-Remlî’de Şeyh Bedreddin’in özellikle ictihâd ve taklit konularındaki görüşlerine yönelik tenkitlerde bulunmaktadır.³¹³ Nişancızâde ise,

³⁰⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 197-198.

³⁰⁹ Bu eser, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan bl., nr. 97’de kayıtlı olup, 102 varak ve 21 satırdan meydana gelmektedir.

³¹⁰ Bu eser, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi bl., nr. 610’da kayıtlı olup, Zeynüddîn İbn Nüceym’in oğlu Ahmed tarafından, babasının yazdığı hâşiyenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş küçük hacimli (66 varak) bir çalışmadır.

³¹¹ Bu eser, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi bl., nr. 127’de Eserin baş tarafında 3 sayfa halinde rumuzlar, 36 sayfa ayrıntılı fihrist bulunmaktadır ve eser toplam 416 varaktan oluşmaktadır.

³¹² Bu hâşiye, Hayreddîn er-Remlî’nin (ö. 1081/1670) *Câmiu’l-fusûleyn* kenarına yazdığı notlara dayanmaktadır. Necmeddin er-Remlî babasının notlarını temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiş ve ona bu adı vermiştir. Bk. er-Remlî, a.g.e., I, 13 (*Câmiu’l-fusûleyn* ile birlikte).

³¹³ Recep Cici, Fahreddîn Yahya b. Abdullâh er-Rûmî (ö. 864/1460) tarafından telif edilen *Ferâidü’l-Leâli* adlı eserin, *Câmiu’l-fusûleyn*’e cevap mahiyetinde yazıldığını söylemekte ve söz konusu eserin

Câmiu'l-fusûleyn'de tertip bakımından yerli yerince bulmadığı bazı başlıkların yerini değiştirmek, gereksiz ayrıntı olarak gördüğü bazı meseleleri çıkarmak, yeterince açıklanmadığını düşündüğü konulara ilaveler yapmak suretiyle eserini yazmıştır.

3. et-Teshîl

Şeyh Bedreddin'in bilinen son fıkıh telifi olan bu eser, 27.2 x 18.3 (20.8x12.8) cm, kahverengi meşin ciltli, şîrâzeli, orta şemseli, cildin ön yüzü kurt yenikli, yaldızlı miklebli, miklebi hasarlı, kağıdı kalın, cilt ortası şemseli, 338 varak ve 25 satır olmak üzere, Sinan Bekir b. Abdullâh tarafından 846/1442 yılında ta'lik hattıyla istinsâh edilmiş olup, Süleymâniye Ktp., Râşid Efendi bl., nr. 213'de kayıtlı bulunmaktadır. Birçok yazma nüshası³¹⁴ ve tespit edebildiğimiz bir hâşiyesi³¹⁵ mevcut bulunan *et-Teshîl*, Şeyh Bedreddin'in fûrû-ı fıkha dair ilk telifi olan *Letâifu'l-işârât* isimli eserinin şerhidir. Mukaddime kısmında da belirttiği üzere Şeyh Bedreddin, bu eseri yazmaya h. 8 Şevval 816 Pazartesi günü Edirne'de yazmaya başlamış ve h. 27 Cemâziyelâhir 818

mukaddimesinde bu amacın yazılı olduğunu belirtmekteyse de (bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, I, 166), eserin son kısmındaki (vr. 145b-146a) iftâ usûlüne dair bilgiler dışında, içerik ile bahsedilen amaç arasında doğrudan bir bağlantı kurulamamıştır. Bu sebeple, *Atmmtâ fî أطوال الیالی وسمیتها بفرائد اللالی وذلک بعد ما کتبت حاشیة لشرح الوقایة الإمام صدر الشریعة وغب ما جمعت مشتمل أنممتها فی أطوال الیالی وسمیتها بفرائد اللالی وذلک بعد ما کتبت حاشیة لشرح الوقایة الإمام صدر الشریعة وغب ما جمعت مشتمل* şeklindeki ibarede de görüldüğü üzere eserin mukaddime kısmında geçen "cevaplar (ecvibe)" kelimesini, bunun ayrı bir eserin telifi olduğu şeklinde anlamak daha doğru görünmektedir. *Ferâidü'l-Leâlî* için bk. Süleymaniye Ktp., Kara Çelebizade Bölümü, nr. 177.

³¹⁴ Örneğin, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa bl., nr. 837'de kayıtlı bulunan nüsha; 25.8x17.9 (21.3x12.7) cm, 407 varak, meşin kahverengi ciltli, cilt kenarı çerçevesi, ortası şemseli miklebli, cildi ve sayfaları kurt yenikli, sayfa kenarları nadiren notlu, fihristli ve sonu "Şehit Ali Paşa" mühürlü bir şekildedir. Süleymaniye Ktp., Fatih bl., nr. 1749'da kayıtlı bulunan nüsha; 27.6 x 18.3 (22.2 x 13.7) cm, 354 varak, 33 satır, meşin kahverengi ciltli, şemseli miklebli, yaldızsız, cilt kenarı çerçevesi, kalın kağıtlı, rutubet lekeli, kenarları notsuz, fihristli bir şekildedir. Bu arada, diğer nüshalar sadece "*et-Teshîl*" başlığını taşıırken Süleymaniye Ktp., Yeni Camii bl., nr. 598'de kayıtlı bulunan bir nüshanın başlığı *Teshîlü'l-fetvâ* şeklindedir. Abdülgaffâr Ahmed b. Ebûbekir tarafından 27 Ramazan 1001/1593 tarihinde istinsâh edilen bu nüsha, 30,7x20,5 (20,5x11,3) cm, 448 varak, siyah meşin yer yer hasarlı ciltli, ortası şemseli yaldızlı miklepli, 33 satır, metin kırmızı mürekkeple, şerh ise siyah mürekkeple yazılmış haldedir. Diğer nüshalar için bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa bl., nr. 107; Âtîf Efendi bl., nr. 885, 887 ve 888; Turhan Vâlide bl., nr. 124; Hacı Beşir Ağa bl., nr. 217; Kasîdecizâde bl., nr. 221; Damat İbrahim bl., nr. 553; Cârullâh bl., nr. 698-699; Esat Efendi bl., nr. 878.

³¹⁵ *et-Teshîl* ile ilgili açıklamaların sonunda bu hâşiyeden kısaca bahsedilecektir.

Salı günü İznik'te eserin yazımını tamamlamıştır. Yine, mukaddime kısmındaki ifadelerine bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in İznik'teyken çok sıkıntılı günler geçirdiği anlaşılmaktadır. Eserini türlü belalar, zorluklar, hapis, gurbet, hüzn ve keder içinde tamamladığını söylemesi, böyle bir eseri telif etmenin mutluluğunu yaşayamadığını ortaya koymaktadır.

Elimizdeki *et-Teshîl* nüshasının baş tarafındaki “mufasssal fihrist”te, konu başlıkları “kitap” ve “fasıl” şeklindeki tasnife tâbi tutularak ilgili başlıkların hangi varak numaralarında bulunduğu hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre örneğin, “Abdesti Bozan Şeyler Faslı (فصل ناقض الوضوء)” vr. 4, “Gusül Faslı (فصل الغسل)” vr. 5, “Teyemmüm Faslı (فصل التيمم)” vr. 9, “Hayz Faslı (فصل الحيض)”, vr. 15 gibi on bir fasıldan oluşan “tahâret” başlığı (كتاب الطهارة), birinci varaktan itibaren yirminci varaka kadar devam etmektedir. Bu fihriste göre en sonda (vr. 145) “Şarttan Dolayı Fasit Olanlar (فصل تفسد بالشرط)” başlığı bulunmaktadır. Halbuki bir sonraki sayfada yer alan ve sadece “kitap” başlıklarına göre düzenlenen fihristte göre en sonda, diğer başlıklardan farklı olarak “bâb” şeklinde verilen “Çeşitli Meseleler (المترقات)” başlığı bulunmakta ve bu başlık vr. 334'de yer almaktadır. Bu arada, sayfa olarak sayıldığında, kapaktan itibaren yedinci sayfada *Muhît*³¹⁶ ve *Fetâva'l-Bezzâzî* (ö. 827/1424) isimli eserlerden nakledildiği belirtilen iki pasaj,³¹⁷ sekizinci ve dokuzuncu sayfalarda da ise birer pasaj daha bulunmaktadır.³¹⁸ Nihayet, onuncu sayfada *Kitâbü't-Teshîl* şeklinde eserin ismi, Abdürreşîd Muhammed'in vakfı olduğunu belirten ve nr. 214'ü gösteren mühür ile Millet Genel Ktp., Râşid Efendi

³¹⁶ Adı geçen *Muhît*'in yazarı, Serahsî (ö. 544/1149) veya Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz Burhâneddin el-Merginânî (ö. 616/1219) olabilir.

³¹⁷ Muhît'ten nakledilen pasaj, “harâcü'l-mukâseme” konusuna dair olup “sûratuhû” şeklindeki ifadeyle giriş yapılarak, konunun mahiyetine ilişkin bilgiler verilmiştir. Diğer pasaj ise “kadîm-hâdis” konusuyla ilgili olup, “kadîm”e dair delilinin diğer delile karşı evleviyet üstünlüğüne sahip olduğu ifade edilmektedir.

³¹⁸ Sekizinci sayfadaki pasajda cünüplük ve abdesti bozan durumlardan bahsedilerek tahâretin anlamı ve sebepleri anlatıldıktan sonra *Şerh-i Hidâye* şeklinde kaynak belirtilmiştir. Dokuzuncu sayfadaki pasajda ise, asıl itibarıyla her ikisi de ibadet olmasına karşılık niçin zekâtın oruçtan daha önce ele alındığının cevabı verilmekte ve *en-Nihâye li-Şerhi'l-Hidâye* şeklinde kaynak verilmektedir.

bl., nr. 219 numarayı gösteren kaşe yer almaktadır. Buna göre, incelemekte olduğumuz eserin bu nüshasını, sayfa ve varak sayısı bakımından başlangıçtan itibaren X1-X10, vr. 1b-338a şeklinde göstermek mümkündür.

Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*'in mukaddimesinde “Âlemlerin rabbine hamd, gönderilenlerin en faziletlisi olan nebîsi, onun âli ve bütün ashâbı üzerine salâtü selam olsun” şeklinde hamdele ve salvelede bulunduktan sonra, “bu zayıf kul, Simavna Kadısıoğlu Mahmûd b. İsrâîl” ifadesiyle kendini tanıtmakta ve “Allah Teâlâ, kendisini zâlimlerin ve onların yardımcılarının ellerinden kurtarsın, ayıplarını gizlesin, sıkıntılarını ortadan kaldırsın” diyerek, kendisi için dua etmekte, *et-Teshîl*'in telif edilme sebebini “Allah, beni fıkıhın fîrû, usûl, ma’kûl ve menkûl bölümlerini toplayan *Letâifu’l-işârât*’ı telif etmeyi muvaffak kılıp da talebeler bunu anlamakta güçlük çekince, maksatları kolay anlaşılсын ve tılsımlarına muttalî olunsun diye rumuzlarının bağını çözmeyi, hazinelerinin anahtarlarını açmayı istedim” şeklinde açıklamaktadır. Şeyh Bedreddin, eserin orijinalliğini, sırf nakilden ibaret olmadığını ise şu sözleriyle anlatmaktadır: “Vereceği bıkkınlıktan dolayı kitaptan uzaklaşılmasın diye abartmaktan (itnâb) kaçınarak yazmaya başladım. Bu eserde, mizacımın neticesi olarak bine yakın nükteyi zikrettim. 'Ben derim ki' lafzıyla sadır olan bütün sözler, engel olacak bir delil bulunmadıkça, bana aittir. Tevârüd (görüşlerin peşi peşine sıralanması) yoluyla iştirâkin vâkî olduğu hususları nâdiren kendime nispet ettim. Bil ki, her bir ilmin metninde ve her bir sanatın belkemiğindeki âlimlerin tabakaları birbirine yakın, sanatkârların dereceleri de birbirine yakın veya eşittir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) de dediği gibi, zeki kişiler, rivâyetleri ezberlemek ve aktarmakla değil, bu gibi sözleriyle aptal kişilerden ayırt edilirler.”³¹⁹

Kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şeyh Bedreddin, bu eserini pedagojik maksatlarla yazmıştır. Nitekim, eserin yazılma amacı, talebelerin anlamakta güçlük

³¹⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1a-b.

çektikleri ve muhtemelen okuyucunun güçlük çekebileceği düşünülen yerleri açıklamaktır. Bazı meselelerde *Letâif* metninin aynen zikredilip geçilmesine karşılık, diğer bazı meselelerde kimi zaman kısa, kimi zaman daha uzun açıklamalar yapılması da bunu göstermektedir. Örneğin, imamdan önce veya sonra rükû yahut secde meseleleri (vr. 29b), ikrâhın tanımı ve geçerli olup olmadığı yerler (vr. 120b), şuf'anın tanımı ve şuf'a hakkı sahiplerinin kimler olduğu hakkındaki bilgiler (vr. 150b) açıklanmadan geçilmiş; mestler üzerine meshin nasıl yapılacağı hakkında yarım sayfa (vr. 13b), sahipsiz yerlerin ihyâsı başlığı altında ele alınan ve akarsuyun harîmi³²⁰ hakkında suyun her iki kenarı içinde su yatağının genişliğini esas kabul eden İmam Muhammed ile bu genişliğin yarısını esas kabul eden Ebû Yûsuf'un görüşleri hakkında yaklaşık bir sayfa (vr. 201a), belli bir zamana kadar yapılan kira (icâre) akdine ilişkin meselelerdeki gâye-mugayyâ konusunda bir sayfa (vr. 65a), alım-satım akdi (bey') hakkında yaklaşık dört sayfa (vr. 57a-58b) açıklama yapılmıştır.

et-Teshîl'de, "kitap" ve "fasıl" türü başlıklar kırmızı renkli mürekkeple yazılarak kolayca ayırt edilebilir hale getirilmiş, her sayfada olmasa da, birkaç sayfada bir veya daha fazla olmak üzere metnin kenarında (hâmiş) açıklamalarda bulunulmuştur. Aynı şekilde, nakledilen metin (*Letâif*) ibâreleri de üstü kırmızı çizgiyle çizilmek suretiyle şerhten ayırt edilmiştir. Bu çizgiler, açıklama yapmak amacıyla araya ibâre konmadığı sürece devam ettirilmiş, böylece *et-Teshîl* ibâresi ile *Letâif* ibâresi arasındaki muhtemel karışıklıklar önlenmiştir.

Bu eserde Şeyh Bedreddin, *Letâif* metnini olduğu gibi naklettikten sonra, şerh kısmında ayrıntıya inerek, delilleriyle birlikte meseleleri ele almakta, daha önceki eserlerinde olduğu gibi, burada da özellikle Hanefî mezhebinin ilk üç imamının

³²⁰ Harîm; çevre, başkalarının girmemesi için tayin edilen alan, belediye meskûn mahalleri dışında kalan ve tarıma müsâit olan alanlar, belediye sınırı çevresi gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Şafak, Ali, *Hukuk ve Emniyet Tedbirleri Sözlüğü*, s. 165-166. Kuyu için harîm, her taraftan kırk zirâ, ağaç için beş zirâ, ırmaklar için her iki kıyısından ırmak yatağının yarısı kadar alandır Bk. Mecelle, mad. 1281, 1282, 1283 1289). Bu tür yerlere "harîm" denmesi, sahibinden başkasının tasarrufta bulunmasının haram ve yasak olması sebebiyledir. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 141.

görüşlerine ve bu görüşler arasındaki farklılıklara yer vermektedir. Bu arada müellif, diğer mezhep imamlarının görüşlerini de zikredip, daha önceki metodunu bozmayarak konuyu yeterince ortaya koyduktan sonra, hemen her sayfada “ben derim ki (اقول)” lafzıyla kendi değerlendirmelerini yapmakta ve bu arada “kapalılık var (إشكال)” lafzıyla itirazlarını, “cevaba dikkat çektim (نبهت علي الجواب)” lafzıyla da muhtemel itirazlara cevaplarını belirtmektedir.³²¹

Bu eserde, görüşlerinden yararlanan âlimler ve nakil yapılan kaynaklar çoğunlukla gösterilmemekle birlikte, bazen kaynak adının zikredildiği de görülmektedir. Az da olsa kaynakların zikredildiği yerlerdeki uygulamalar, Şeyh Bedreddin’in diğer fıkıh eserlerinde görülen kaynak zikretme yöntemlerinin *et-Teshîl*’de de kullanıldığını ve bu bakımdan *et-Teshîl* ile diğer eserleri arasında bir fark olmadığını ve tutarlılık bulunduğunu göstermektedir. İktibas yapılan kaynaklara başvurulurken, örneğin, “Kaynakta şöyledir [(...) في]”,³²² “Kaynağın sahibi şöyle demiştir [(...) قال صاحب]”,³²³ “Kaynakta zikredilmiştir [(...) ذكر]”,³²⁴ “Kaynakta da böyledir (كذا)”³²⁵ gibi lafızların kullanılması yöntemi bu eserde de bulunmaktadır. Örneklerde de görüldüğü üzere, söz konusu yöntem, Şeyh Bedreddin tarafından bir yandan bilgi iktibas, diğer yandan görüşlerinin teyit edilmesi amacıyla kullanılmıştır.

et-Teshîl’in tanıtımına başlarken adı geçen hâşiyeye gelince, ilk sayfasında “Merhûm Fâzıl Efendi hazretlerinin *et-Teshîl*’e kendi hattıyla şerhidir” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bu eserin müellif nüshası elimizde mevcut demektir. Bu hâşiyeye, 21.2

³²¹ Burada bahsedilen uygulamalara dair örnekler için çalışmamızın ikinci bölümüne bakılabilir.

³²² Vasıfları itibariyle suyun temiz veya necis sayılması konusunda “*Hulâsâ*’da şöyledir (في الخلاصة)” ifadesi için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 6a. Bu kaynakla ilgili söz konusu kullanım şekli hakkında ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 8a, 11b, 41b vd.

³²³ Yırtıcı hayvanların derilerinin temiz olup olmaması konusu anlatılırken kullanılan “*Dirâye* sahibi şöyle demiştir (قال صاحب الدراية)” ifadesi için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 10b.

³²⁴ Şu’fa akdindeki taleb-i müvâsebe hakkında bilgi verilirken kullanılan “*el-Hidâye* ve *el-Kâfi*’de zikredilenler söylediklerimize delâlet etmektedir (يدل علي ما قلنا ما ذكر في الهداية و الكافي)” ifadesi için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 151b. Taleb-i müvâsebe için bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 435.

³²⁵ İrtidat sebebiyle amelin sevabının düşmesi konusunda “*en-Nihâye*’de de böyledir (كذا في النهاية)” ifadesi için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 11a.

x 15.3 (18.2 x 11.3) cm, 107 varak, meşin kahverengi ve oldukça yıpranmış ciltli, ortası şemseli, miklebsiz, sayfaları çok fazla kurt yenikli bir şekilde Süleymaniye Ktp., Cârullah Veliyyüddîn bl., nr. 617’de kayıtlı bulunmaktadır. İlk sayfasındaki kayda göre, bu eser 1149/1736 tarihinde yazılmıştır.

Eserini *Haşiyetü alâ Şerhi Letâifi’l-işârât* şeklinde isimlendirildikten sonra *et-Teshîl*’in fâzıl bir kitap olduğunu kaydeden Fâzıl Efendi, Şeyh Bedreddin’i, araştırıp soruşturan (muhakkik) âlimlerin sonuncusu olarak nitelendirmekte, *et-Teshil*’in faydalı bir eser olduğunu, fakat müellifinin tenkit eğiliminde ve ictihâd ashâbı hakkındaki sözlerinde aşırıya gittiğini söylemektedir. Kendisine “Emir Fâzıl” adının verildiğini söyleyen, kendisini “âciz” ve “fakir” olarak vasıflandıran Fâzıl Efendi, sırf Allah rızası için bu esere başladığını belirterek, bu iş için Allah’tan yardım dilemektedir.³²⁶

Bu eserde Emir Fâzıl, Şeyh Bedreddin’in kendi değerlendirmelerini yaptığı sözleri, “Onun ‘ben derim ki’ dediği sözleri şöyledir (... قوله أقول)” tarzında naklettikten sonra, “Biz deriz ki (نقول)” lafzıyla kendi açıklamalarını yapmaktadır.³²⁷ Emir Fâzıl tarafından yapılan açıklamalar genelde birkaç satırı geçmemektedir. Konu başlıklarının varak numaraları üzerinden yapılan bir gözlemle, bu hâşiyenin oldukça küçük hacimli bir açıklama anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Örneğin, Kitâbü’t-Tahâret vr. 2a, Kitâbü’s-Salât vr. 3b, Kitâbü’z-Zekât vr. 7a, Kitâbü’s-Savm vr. 9a, Kitâbü’l-Hac vr. 10a’da yer almaktadır. Görüldüğü gibi, namaz ile zekât arasında altı sayfa vardır ve bunun içinde ezân, namazda hades, nâfileler, hastanın namazı, sefer ve cuma namazı gibi fasıllar bulunmaktadır. Bu arada, hâşiyedeki ifadelerin açıklama özelliği kadar, hatta daha fazlasıyla eleştirel mâhiyette olduğu görülmektedir. Burada, hâşiyedeki

³²⁶ Emir Fâzıl, *Haşiyetü alâ Şerhi Letâifi’l-işârât*, vr. 1a-b.

³²⁷ Bu yönüyle Emir Fâzıl’ın eseri, Şeyh Bedreddin’in ictihâd anlayışına yönelik tenkitlerle ilgili bilgi verilirken geçecek olan ve Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö. 924/1518) tarafından yazılan *el-Es’ile ve’l-ecvibetü’l-müteallika bi-Câmi’l-fusûleyn* adlı esere benzemektedir. Tezimizin üçüncü bölümünde de görüleceği üzere Karamânî, benzer bir yöntemle Şeyh Bedreddin’in *Câmiu’l-fusûleyn*’deki görüşlerini ele almaktadır.

açıklamaların mâhiyeti hakkında örnek olması bakımından Kitâbu's-Salât ve Kitâbu'l-Büyû' başlıklarındaki ilk mesele, önce Şeyh Bedreddin'in *et-Teshîl*'deki sözlerine, sonra da Emir Fâzıl'ın ifadelerine yer vermek suretiyle ele alınacaktır.

Şeyh Bedreddin, namazın inkâr ve terk edilmesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bize göre, namazı inkâr eden kimse kâfir olur, kasten terk eden tekfir edilmez, fakat hapsedilir. Kan çıkıncaya kadar dövülür de denmiştir. Diğerlerine göre, Hz. Peygamber'in (s.a.), ‘Namazı bilerek terk eden kâfir olur ve bu sebeple öldürülür (من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فيقتل)’ şeklindeki³²⁸ hadisinden dolayı, böyle bir kişi tekfir edilir ve öldürülür. Kaç defa terk ederse katlolunacağı hakkında Şâfiî mezhebinde ihtilâf vardır. Bize göre hükmün dayanağı, Hz. Peygamber'in (s.a.), ‘Bir müminin kanı, ancak şu üç şeyden biri sebebiyle helâl olur: İman ettikten sonra tekrar kâfir olmak, zina etmek ve haksız yere cana kıymak (لا يحل دم امرئ مسلم الا بإحدى معان ثلاثة كفر بعد الايمان وزنا وقتل نفس) (بغير حق)’ şeklindeki hadisidir.³²⁹ Ben derim ki, bu hadis, namazı bilerek terk edenin kâfir sayılmamasına delâlet etmez. Çünkü, inkâr etmemiş olsa bile, bilerek namazın terk edilmesinin küfür sayılması câizdir. Zira, Hz. Peygamber'e (s.a.) şaka yollu, ciddî olmayan bir şekilde söven kimse, onun peygamberliğini inkâr etmemiş olsa bile, kâfir sayılır. Bu durumda, namazı terk eden kimse, Hz. Peygamber'in (s.a.) ‘imandan sonra küfür’ sözüne dâhil olmuş demektir.”³³⁰

³²⁸ Şeyh Bedreddin'in yukarıda gösterildiği şekilde zikrettiği hadis, lafız olarak hadis kitaplarında bulunmamakla birlikte, “Kişi ile küfür arasında namazı terk etmek vardır.” (Müslim, salât, 82), “Bilerek namazı terk eden kimseden Allah ve Rasûlünün zimmeti kalkar.” (Tirmizî, salât, 77; Ahmed b. Hanbel, V, 238) gibi hadislerin, bilerek namazı terk edenlerin dinden dönmüş (mürted) sayılacağı ve “Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim, onun elçisi olduğuma şahitlik eden bir müslümanın kanı ancak üç şeyden biri sebebiyle helâl olur: Zina eden dul, cana karşı can, dinini terk edip cemaatten ayrılan” (Müslim, kasâme, 25) hadisinden dolayı bu gibi kimselerin sonuç itibariyle söz konusu cezaya çarptırılacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, “Namazı kasten terk eden kimse kafir olur; bundan dolayı öldürülür (من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فيقتل)” şeklindeki rivâyetin sonundaki “öldürülür” ifadesinin mana bakımından bu sonucu bildirdiği söylenebilir.

³²⁹ Buhârî, diyât, 6; Müslim, kasâme, 25; Ebû Dâvûd, hudûd, 1.

³³⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 20b.

Emir Fâzıl, namazın terk edilmesinin küfür sayılıp sayılmayacağıyla ilgili olarak, “Bu hadis, onun (namazı bilerek terk edenin) tekfir edilmeyeceğine delâlet etmez. Çünkü, inkâr etmemiş olsa bile, bilerek namazın terk edilmesinin küfür sayılması caizdir” şeklinde Şeyh Bedreddin’in sözlerinin bir kısmını aktardıktan sonra, kendi açıklamalarını şöyle yapmaktadır: “Biz deriz ki, onun bu kıyâsı, kıyâs maa’l-fârıkır.³³¹ Çünkü, ne şekilde olursa olsun Hz. Peygamber’e (s.a.) sövmek sahâbe, tâbiûn ve selef-i sâlihîn tarafından küfür olduğunda ittifak edilen konulardandır. Nasıl olur da, namazın terk edilmesi buna kıyâs edilir? Kalbi imanla dolu olan bir kimse, anlayış (izân) ehlidir, yüz­süz günahkârın (fâsık) teki bile olsa, sövmeye cüret etmez ve öyle kelimeleri söylemez. Ancak, yaratılışında bozukluk olanlar bundan müstesnâdır. Velhâsıl, bu şekilde sövme, aslî ve hakîkî rükün olan imanın yokluğuna delâlet eder.³³²

Satım akdiyle ilgili örneğe gelince, “Kitâbü’l-büyû” başlığında bey‘ kelimesinin sözlük ve terim anlamlarıyla ilgili açıklamalar yapan Şeyh Bedreddin, icap ve kabulle ilgili mâzî ve muzârî fiil kiplerinden bahsettikten sonra şunları söylemektedir: “Bey’ akdinin hilâfına, nikâhta emir kipi geçerli sayılmaktadır. Velisine ‘Beni evlendir’ diyen bir kimsenin bu sözü üzerine velinin, ‘Seni evlendirdim’ demesi halinde nikâh akdi gerçekleşmiş olur. Burada fark, normalde nikâhın öncesinde nişanlılık hâlinin bulunması ve bunun, evlenme maksadına delâlet etmesidir. Bey’ ise, belli bir süreç olmaksızın (بغته) vâkî olmaktadır. Dolayısıyla, bey’ akdi konusunda ‘sana satıyorum’ sözünü, mevcuda delâlet etmeyen bir söz olarak kabul ediyoruz. Bu hüküm, niyetin olmadığı zaman böyledir. Ama, icapta şu an satma (hâl) niyeti varsa, her iki lafız veya sadece biri gelecek zaman kipiyle (istikbâl) olsa da akdin gerçekleşmesi (inikâd) câiz olur. Bu durumda, gelecek zaman kipiyle kullanılan lafız, hâl manasına yorulur. Ben derim ki, kabulde değil de sadece icapta şu âna niyet edilirse, gelecek zaman bildiren lafızla akdin gerçekleşmemesi gerekir. Çünkü, kabul tarafı ihtimâl taşımaktadır. Dolayısıyla, hâl niyeti, icapta ve kabulde beraber bulunmadıkça, her iki lafız da gelecek

³³¹ Kıyâs maa’l-fârık, asıl ile fer’ arasında illet benzerliği bulunmaksızın yapılan kıyâsa denir. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 247.

³³² Emir Fâzıl, *Haşiye alâ Şerhi Letai’i’l-işârât*, vr. 3b.

zaman kipinde ise akit gerçekleşmez. Şâyet, ‘bin karşılığında onu al’ denmesi halinde, lafız mâzî olmasa bile, müşterinin kabul etmesi halinde akit gerçekleşir denirse, şöyle cevap verilir: Bin karşılığında almasını emretmiştir. Halbuki, bu kimsenin bey‘ akdi dışında böyle bir emir verme yetkisi (velâyet) yoktur. O halde, ‘şu kadar karşılığında sana sattım’ örneğinde olduğu gibi, söz konusu meselede bey‘ akdi, kullanılan lafızlar gereğince (iktizâ) sâbit olmaktadır.³³³

Emir Fâzıl, Şeyh Bedreddin’in sözlerini, “her iki lafız da gelecek zaman kipinde ise akit gerçekleşmez” kısmına kadar aktardıktan sonra, şunları söylemektedir: “Biz deriz ki, o, *Tuhfe*’de³³⁴ ve bunun şerhi olan *Bedâiu’s-Sanâi*’de,³³⁵ icap ve kabulün gelecek zaman lafızlarıyla olması durumunda, her iki tarafın hâl niyetini taşımalarının bağlayıcı olduğunu görmemiş. Bu sebeple, kesin söylemiyor ve rivâyet tarzında zikrediyor. Bey‘ akdinde gelecek zaman kipi, şu âna delâlet etmez. Burada şer’î hakikat, geçmiş zaman kipidir (mâzî sıgası). Gelecek zaman kipi ise mecazdır. Bu sebeple, niyete ihtiyaç duyulmaktadır.³³⁶

C. Şeyh Bedreddin’in Diğer Eserleri

Şeyh Bedreddin hakkında bilgi veren biyografi kaynakları, buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız fıkıh eserleri dışında, onun daha başka teliflerinin de

³³³ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 57a. Şeyh Bedreddin’in açıklamaları bu minval üzere devam etmekte ve daha sonra akdın hukuku, cehâletin ortaya çıkması, akdın fâsit olması gibi konularla ilgili örnek meseleler zikredilmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *a.e.* vr. 58a vd.

³³⁴ Asıl isimi *Tuhfetü’l-fukahâ* olan bu eser, Hanefi fıkıh literatürüne ait olup Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından telif edilmiştir.

³³⁵ Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından yazılmıştır. Bu eser, ayrıntılı bilgileri genel kaidelere ve esaslara bağlamak amacıyla her konunun başında bir ana plan verilerek meselelerin bu plana göre sistemli bir şekilde işlenmesi bakımından ayrı bir yere sahiptir. Delillerin tartışmasına muhalif görüşlerden başlaması ve daha sonra esas aldığı görüşün delillerine geçmesi ve bu arada İmam Şafii ve İmam Malik’in görüşlerinin zikredilmesi bakımından metodu çağdaşı Burhâneddin el-Merginânî’nin *el-Hidâye* isimli eserindekiyle aynıdır. Geniş bilgi için bk. Ünal, Halit, “Bedâiu’s-Sanâi”, *DİA*, V, 294.

³³⁶ Emir Fazıl, *a.g.e.*, vr. 10b. Bu arada her ne kadar Emir Fazıl, “rivâyet tarzında zikrediyor”, şeklinde ifadeler kullanıyorsa da, Şeyh Bedreddin’in yukarıda zikredilen sözleri içinde böyle bir ibâre yer almamaktadır

bulunduğunu göstermektedir.³³⁷ Burada, Şeyh Bedreddin'in diğer eserleri, ilgili oldukları alanlara göre tasnif edilerek gösterilecektir.

1. Tasavvuf-Felsefe Eserleri

a. Vâridât

İçinde felsefe ve tasavvufa dair görüşlerin yer aldığı *Vâridât*, Şeyh Bedreddin'e âidiyeti konusunda birtakım şüphelerin söz konusu olduğu bir eserdir. Mevcut pek çok yazma nüshası bulunan³³⁸ ve bu arada farklı kişiler tarafından Türkçe'ye de çevrilen³³⁹ *Vâridât*'ın bilinen nüshalarında kullanılan dil, üslûp, tertîp vb. özellikler, Şeyh Bedreddin'in telif anlayışına uymayacak ve hatta yakışmayacak derecede düzensizdir. Zira, incelediğimiz fıkıh eserlerine bakıldığında, son derece açık ve akıcı bir dille yazılan konular arasında baştan sona kadar bir bütünlük olduğu görülmektedir. Buna karşılık, Gölpınarlı'nın da ifade ettiği gibi, *Vâridât*, birbiriyle ilgili olmayan ve çeşitli meclislerde sorulan sorulara verilen cevapların, sohbetlerde herhangi bir münâsebetle girilen izâhların, söz arasında akla gelen bazı olayların, bazı müşâhedelerin nakillerinin toplanmasından meydana gelen bir kitaba benzediği için, bu kitabın, birbiriyle ilgili bâblara, bölümlere ayrılmış tam bir tasnif olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁴⁰ Aynı kanaati paylaşan Yüksel'in ifadelerine göre, ders notları ve şifâhî olarak söylenmiş birtakım sözlerin, rastgele ve düzensizce derlenmesinden oluşan *Vâridât*'ın bazı nüshalarında yer alan “Şeyh şöyle dedi”, “Şeyh Rahimehullâh Hazretleri şöyle buyurdu” gibi, kendi içinde konu bütünlüğü olmayan ifadeler çelişkilerle

³³⁷ Şeyh Bedreddin'in eserleri hakkında genel bir bilgi için bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 110-111; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 566-68, II, 1173, 1676; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, s. 127; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 39; Brockelmann, *GAL*, II, 291, a.mlf., *Suppl*, II, 314; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 167; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 366-67; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 588.

³³⁸ *Vâridât*'ın birçok yazma nüshasından bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., İzmirli bl., nr. 304; Hâşim Paşa bl., nr. 14; Hüsnü Paşa bl., nr. 794; İzmirli İsmail Hakkı bl., nr. 1222; Esad Efendi bl., nr. 1441; Cârullah bl., nr. 1683; Hacı Mahmûd Efendi bl., nr. 2727, 2841, 3052; Yazma Bağışlar bl., nr. 3000.

³³⁹ *Vâridât*'ın Türkçe çevirileri için bk. Kaygusuz, B. Nusret, *Şeyh Bedrettin Simâvenî*, İzmir 1957; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin*, İstanbul 1966; Yener, Cemil, *Şeyh Bedrettin, Varidat*, İstanbul 1970; Eyüboğlu, İ. Zeki, *Şeyh Bedrettin ve Varidat*, İstanbul 1980; Timuroğlu, Vecihi, *Şeyh Bedrettin, Varidat*, İstanbul 1982.

³⁴⁰ Gölpınarlı'nın değerlendirmeleri için bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 30.

doludur.³⁴¹ Görüldüğü gibi elimizdeki bilgiler, sohbet tarzında söylenen sözlerden oluşan *Vâridât*'ın, başka şahıslar tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Dolayısıyla, bu eserin Şeyh Bedreddin tarafından yazıldığını, eserin şekil ve muhtevâ bakımından tamamen ona ait olduğunu söylemek doğru değildir.

b. Hâşiyetü Fusûsi'l-hikem

Kaynaklarda *Hâşiyetü Fusûsi'l-hikem*³⁴² şeklinde geçen bu eserin tam adı, *Hâşiyetü Matla'î Husûsi'l-Kelâm fî Meânî Fusûsi'l-hikem*'dir. Bu eserin yazma bir nüshası İstanbul Üniversitesi Halis Efendi Ktp., nr. 2985'te kayıtlı bulunmaktadır.

c. Meserretü'l-kulûb

Henüz mevcut bir nüshasına rastlanamayan bu eser hakkında, tasavvufî alâkalı olmasının³⁴³ dışında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2. Dilbilgisi Eserleri

a. Çerağ el-Fütûh

Cirâhu'l-Futûh şeklinde de isimlendirilen bu eserin, Arap diliyle alâkalı “sarf-nahiv” türünde bir kitap olduğu söylenmekle³⁴⁴ birlikte, henüz mevcut bir nüshası bulunamamıştır.

b. Unkûdü'l-Cevâhir

Arapça dilbilgisiyle alâkalı “sarf” ilmine mahsus olan *Kitâbu'l-Maksûd*'un şerhi olduğu bildirilmektedir.³⁴⁵ Bunun da mevcut nüshası henüz bulunamamıştır.

³⁴¹ *Vâridât*'ın çeşitli nüshalarını incelediğini söyleyen Yüksel'in ifadelerine göre, *Vâridât*'ın bazı nüshalarında “mukaddime” ve “hâtime” kısımları bulunmamaktadır. Bk. Yüksel, Müfid, Şeyh Bedreddin, s. 104.

³⁴² Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 127. Uzunçarşılı'nın “Muhyiddin-i Arabî'nin *Füsûs-ül-hikem* isimli meşhur telifine haşiyesi” şeklindeki ifadesi için bk. OT., I, 367.

³⁴³ Taşköprizâde, *a.g.e.* s. 51; Leknevî, *a.g.e.*, s. 127; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 166, Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, II, 10; Uzunçarşılı, OT., I, 366.

³⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1173, 1676; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 39.

3. Tefsir Eseri

a. Nûru'l-kulûb

Bilmen'in ifadesiyle, bunun, iki ciltlik "gayet latîf bir tefsir" kitabı olduğu, etrafında hâmişleri bulunduğu rivâyet edilmiştir.³⁴⁵ *Nûru'l-kulûb*'un henüz mevcut bir nüshası bulunmamaktadır.

³⁴⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 51. Taşköprizâde, *Unkûdü'l-cevâhir* hakkında "عنقود الجواهر شرح كتاب المقصود في الصرف" diyerek, daha fazla bilgi vermemektedir. Bk. a.y. Ayrıca bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*; II, 10; Uzunçarşılı, *OT.*, I, 367.

³⁴⁶ Bilmen'in "gâyet latîf bir tefsir olduğu mervîdir" şeklindeki sözleri, onun, bu tefsiri, en azından söz konusu satırları yazıncaya kadar, inceleme şansını yakalayamadığını göstermektedir. Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 589. Ayrıca bk. Halil b. İsmail, *Menâkıb*, s. 110.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKİH KONULARINI İŞLEYİŞ VE TERCİH YÖNTEMİ

I. GENEL BİLGİLER

A. Şeyh Bedreddin Zamanında Osmanlı'daki İlmî Durum

Şeyh Bedreddin'in fıkıh eserlerinde kullanılan yöntemlerin incelenmesinden önce, onun nasıl bir ilmî ortam içinde bulunduğu hakkında bilgi verebilmek amacıyla burada, Osmanlı'daki ilmî durumun genel yapısından kısaca bahsedilecek, kuruluşundan itibaren Osmanlı'daki ilmî faaliyetler ve Osmanlı'nın bunlara yaklaşımına dair bir fikir verebilmek için ilk üç hükümdar dönemindeki bazı faaliyetlere değinilecek, daha sonra medreseler ve buralarda okutulan usûl ve fîrû kitapları hakkında kısaca açıklamalar yapılacaktır.

Osmanlılar, daha kuruluş devrinden itibaren ilmî çalışmalara önem vermişler, kurdukları müesseselerde aklî ve naklî ilimlerin okutulmasını sağlamışlardır. Bu arada, Osmanlılar'ın şer'î hukuku benimsemiş olmalarından³⁴⁷ dolayı, ilmî faaliyetlerinde naklî ilimlere daha fazla ağırlık verdiklerini söylemek mümkündür.³⁴⁸ Osman Bey'in (ö. 742/1324), o devrin önde gelen âlimlerinden ve Âhi teşkilatının reislerinden olan Şeyh Edebâlî'nin (ö. 726/1326) kızıyla evlenmesi, akrabalık bağının kurulmasının ötesinde, ilk dönemlerden itibaren, bir yandan Osmanlı Uç Beyliği'nin nüfuz kazanarak yayılmasını, diğer yandan ulemâyı himâyeye yoluyla ilmî faaliyetlerin geliştirilmesini sağlamıştır.³⁴⁹ Böylece, fütüvvet teşkilatının³⁵⁰ askerî gücü ve ulemânın ilmî dirâyeti

³⁴⁷ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 276; Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 1989, I, 115. Osmanlı'nın şer'î hukuku benimsemiş olması hakkında farklı görüşler de öne sürülmüştür. Bk. Köprülü, Fuad, "Fıkıh", *İA*, IV, 616 vd; Barkan, Ömer Lütfi, "Kanunname", *İA*, VI, 185. Osmanlıların şer'î hukuku benimsemeleri meselesiyle ilgili karşılıklı görüşler için ayrıca Vecdi Akyüz'ün editörlüğünü yaptığı *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri* (İstanbul 1999) adlı çalışmaya bakılması bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek isteyenler için faydalı olacaktır.

³⁴⁸ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 16.

³⁴⁹ Osman Bey'in, Türkmenler arasında büyük nüfuza sahip olan Şeyh Edebali ile akrabalık bağı kurması, onun sadece Âhilerin değil, uç bölgelerde yaşayanlar arasında da meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Bu konuda bk. Uzunçarşılı, *OT*, I, 99 vd. Edebâlî hakkında bk. Şahin, Kamil, "Edebâlî", *DİA*, X, 393-94.

³⁵⁰ Fütüvvet teşkilatı hakkında bk. Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, 261-263.

sayesinde Osman Bey, fethettiği yerlerde ilmî ve sosyal müesseseleri tesis etme imkânına kavuşmuştur.³⁵¹ Bu yönde bir faaliyet olarak, Karaman'dan Osmanlı topraklarına getirilmiş olan Dursun Fakih'e³⁵² (ö. 726/1326'dan sonra) Karacabey'de Osman Bey adına ilk hutbe okutturulmuş ve kadılık görevi verilmiştir.³⁵³ Böylece, yeni bir devletin temelleri atılmış olmaktadır. Zira, adına hutbe okutmanın, o kişinin devlet başkanı sayılması ve devletin bağımsızlık alâmeti olarak kabul edilmesi dolayısıyla, her ne kadar bir ibadet olsa da, hutbenin siyasî yönünün bulunduğu bilinmektedir.³⁵⁴ Ayrıca, Osman Bey tarafından kadılık görevinin Dursun Fakih'e verilmiş olması, hukûkî işlerin düzenlenmesi ve yürütülmesi görevinin ulemâya verildiğini göstermekte, bu bağlamda fıkıh ilmine ve âlimine atfedilen önemi ortaya koymaktadır.³⁵⁵

Osman Bey'in ölümünden sonra onun yerine geçen Orhan Bey (ö. 781/1362), bir yandan fetih hareketlerini yürütürken, diğer yandan Osmanlı Beyliği'ni aşîret olmaktan çıkarıp devlet konumuna yükseltecek idârî, askerî, ictimâî ve adlî düzenlemeler yapmıştır. İznik Medresesi'nin inşâ ettirilip başına Dâvûd-ı Kayserî'nin (ö. 751/1350) getirilmesi, ilmî anlamda önemli bir adımdır.³⁵⁶ Orhan Bey'in vefatından sonra sultan olan I. Murad (809/1389) da, fetih faaliyetlerinin³⁵⁷ yanısıra İznik'te Dâru'l-hadis, Edirne'de ve Bursa'da medreseler yaptırarak, ilmî çalışmalara katkıda

³⁵¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 1.

³⁵² Hayatı hakkında bilgi için bk. Aksoy, Hasan, "Dursun Fakih", *DİA.*, X, 7-8.

³⁵³ Şeyh Edebâlî ve Dursun Fakih'in fetva makamındaki kişiler olması hakkında bk. Atar, Fahreddin, "Fetva", *DİA.*, XII, 490.

³⁵⁴ Anadolu beyliklerinden bağımsız olanlarda hutbe, lider konumundaki bey adına okunmuştur. Karacahisar Osman Bey tarafından fethedilip (1291) kilisesi camiye çevrilerek ulemâdan Dursun Fakih ilk defa hutbede Osman Bey'in adını andığında Osmanlı Beyliği henüz Selçuklu Devleti'ne tâbi idi. Bk. Baktır, Mustafa, "Hutbe", *DİA.*, XVIII, 426-427.

³⁵⁵ Uzunçarşılı, *OT*, I, 103; Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, s. 21.

³⁵⁶ Uzunçarşılı, *OT*, I, 126. Ayrıca, Vezir Alâeddîn Paşa'nın ve Bursa Kadısı Kara Halil'in görevlendirilerek divanlar oluşturulması, yeni vezirlerin ve kadıların atanması, idârî ve askerî alandaki düzenlemeleri göstermektedir. Bk. Uzunçarşılı, *a.e.*, I, 127. Dâvûd-i Kayserî için bk. Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA.*, IX, 32-35.

³⁵⁷ I. Murad dönemindeki fetih faaliyetleri hakkında bk. Şahin, İlhan, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (red. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1989, X, 151.

bulunmuştur.³⁵⁸ Görüldüğü kadarıyla İznik, Bursa ve Edirne başta olmak üzere Osmanlı'da kuruluşundan itibaren sultanların desteğiyle birçok medrese inşâ edilmiş, medreselerle beraber tesis edilen cami, imârethâne gibi müesseseler sayesinde, şehirler birer ilim ve kültür merkezi haline gelmeye başlamıştır.³⁵⁹

Osmanlı'daki medrese müessesesi, yapı ve işleyiş bakımından Selçuklu'ya dayanmaktadır. Bazı medreselerde dinî ve aklî ilimler, diğer bazı medreselerde ise sadece dinî veya aklî ilimler okutulmuştur. Her iki tür ilimlerin okutulduğu ve “umumî medreseler” adı verilenler daha çok kadı, müftü ve müderris yetiştirmek amacıyla kurulmuş, sadece bir ilmin okutulduğu medreselere ise “ihtisas medreseleri” adı verilmiştir. Osmanlı'daki ihtisas medreseleri “Dârülhadis”,³⁶⁰ “Dârüttıb”³⁶¹ ve “Dârülkurrâ”³⁶² şeklindedir. İlk Dârülhadis, Suriye'de açılmıştır.³⁶³ Diğer yandan medreseler, müderrislerin aldığı yevmiyeye göre derecelendirilmiştir. Medreseler, müderrisin yevmiyesi 20-25 akçe ise “Yirmili”, müderrisin yevmiyesi 30-35 akçe ise “Otuzlu”, 40-45 akçe ise “Kırkılı” şeklinde isimlendirilmiştir.³⁶⁴

Şeyh Bedreddin'in tahsil serüveni örneğinde de görüldüğü gibi, kuruluş devrinde bir fakihin ilk tahsil adımları, hocalık yapacak biri varsa aile içinde atılmakta, ailede böyle birisi yoksa, eğitim-öğretim işlevinin yerine getirildiği en yakın kuruma

³⁵⁸ Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984, s. 13.

³⁵⁹ Medreselerin himâye altına alınması ve kuruluş devri medreseleri hakkında bk. Bilge, *a.g.e.*, 55 vd; Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 2005, I, 60 vd; Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 20 vd.

³⁶⁰ Dârülhadis hakkında bilgi için bk. Bilge, *a.g.e.*, 13; Baltacı, *a.g.e.*, I, 82. Selçuklular'daki ve Osmanlılar'daki “dârülhadis” hakkında bilgi için ayrıca bk. Yardım, Ali, “Dârülhadis”, *DİA.*, VIII, 529-532.

³⁶¹ Dârüttıb hakkında bilgi için bk. Baltacı, *a.g.e.*, I, 83.

³⁶² Dârülkurrâ hakkında bilgi için bk. Baltacı, *a.g.e.*, I, 81-82. Ayrıca bk. Bozkurt, Nebi, “Dârülkurrâ”, *DİA.*, VIII, 543, 545.

³⁶³ Bilge, *a.g.e.*, s. 13; Baltacı, *a.g.e.*, I, 69 vd. Ayrıca bk. Yardım, Ali, “Dârülhadis”, *DİA.*, VIII, 530.

³⁶⁴ Medreselerin bu şekilde sıralanması hakkında bk. “Baltacı, *a.g.e.*, I. 121 vd. Bu arada “Yirmili” medrese “Haşiye-i Tecrid”, “Otuzlu” medrese “Miftâh”, “Kırkılı” medrese “Telvîh” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 11 vd.

başvurulmaktadır. Şeyh Bedreddin'in yaşadığı devirde (14. yy), Osmanlı'da yüksek tahsil imkânı bulunmadığı için Suriye, Mısır, İran gibi ilim merkezlerine seyahat etmek zorunda kalınmıştır.³⁶⁵ Örneğin Şeyh Edebâli³⁶⁶ (ö. 726/1326) ve Hattâb Karahisârî³⁶⁷ (ö. ?) Suriye'ye; Dâvûd-i Kayserî³⁶⁸ (ö. 768/1350), Molla Fenârî³⁶⁹ (ö. 834/1431) ve Şeyh Bedreddin (ö. 820/1417) Mısır'a; Alâeddîn Esved³⁷⁰ (ö. 800/1397), Alâeddîn er-Rûmî³⁷¹ (ö. 841/1437) ve Ali Tûsî³⁷² (ö. 887/1482) İran'a gitmişlerdir.³⁷³

Bu seyahatler, kuruluş dönemindeki ilim hayatını canlandıran en önemli unsurlardan biridir. Çift yönlü işleyen bu akademik seyahatler sayesinde bir yandan çeşitli ilim merkezlerine öğrenciler gönderilmiş, diğer yandan meşhur ilim merkezlerindeki âlimlerin Osmanlı ülkesine misafir hoca olarak gelip ders vermeleri sağlanmıştır. O günlerin güç ulaşım ortamında fevkalâde bir hareketliliğin yaşandığı, medrese hocalarının ve talebelerinin belirli zaman dilimleri halinde İslâm dünyasının bütün büyük ilim merkezlerini gezdikleri görülmektedir. Böylece belli seviyeye gelen talebeler, tanınmış ilim merkezlerinde tahsillerini tamamlayıp, İslâm dini, kültürü ve medeniyeti hakkında yetişmiş birer âlim olarak dönmüşlerdir.³⁷⁴

Medreselerde okutulan fıkıh eserlerine gelince, yöntem bakımından öncekilerin usûlünün takip edildiği ve genel olarak Hanefî fıkının okutulduğu Osmanlı

³⁶⁵ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 227; Cici, *a.g.e.*, s. 36 vd.

³⁶⁶ Hayatı hakkında bilgi için bk. Şahin, Kamil, "Edebâli", *DİA.*, X, 393-94.

³⁶⁷ Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 7.

³⁶⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA.*, IX, 32-35.

³⁶⁹ Hayatı hakkında bilgi için bk. Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA.*, XXX, 245-46. Düşüncesi hakkında bk. Görgün, Tahsin, "Molla Fenari", *DİA.*, XXX, 247-48.

³⁷⁰ Hayatı hakkında bilgi için bk. Özel, Ahmet, "Alâeddîn Ali Esved", *DİA.*, II, 319.

³⁷¹ Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 31.

³⁷² Hayatı hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 60-62.

³⁷³ Âlimlerden bazıları zikredilen yerlerin birkaçına birden seyahat etmiştir. Bk. Cici, *a.g.e.*, s. 37.

³⁷⁴ Bu seyahatlerde, hangi şehrin hangi sahada meşhur olduğunun ve buradaki ilim çevrelerinin daha önce gidip dönenler ve oralardan gelen misafir hocalar tarafından bilinip akademik seyahate çıkan öğrenciye tavsiye edilmesi etkili olmuştur. Bk. İpşirli, Mehmet, *Osmanlı Devleti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, I, 253.

medreselerinde, fıkıh usûlünden İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-Müntehâ*,³⁷⁵ el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Muğnî*,³⁷⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*,³⁷⁷ Mahbûbî'nin (ö. 747/1347) *Tenkîh* ve *Tavdîh*,³⁷⁸ Taftâzânî'nin (ö. 792/1389) *et-Telvîh*,³⁷⁹ fûrû-ı fıkıhtan ise, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasaru'l-Kudûrî*,³⁸⁰ Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*,³⁸¹ Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *Ferâizü's-Sirâciyye*,³⁸² Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (710/1310) *Kenzü'd-*

³⁷⁵ Mâlikî fıkıh, kelâm ve dil âlimlerinden olan Cemâleddîn Ebû Amr Osman b. Ömer b. Hâcib'in kendi eseri olan *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'den ihtisâr ettiği ve *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* adıyla meşhur olan usûl kitabıdır. İbn Hâcib hakkında bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1853; Cheneb, Moh. Ben, "İbn Hâcib", *İA*, V/II, 856; Kılıç, Hulûsi, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, XXI, 57.

³⁷⁶ Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî el-Bahtiyârî el-Hucendî, bir Hanefî fakîhi ve zamanının otoritelerindendir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1749; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 51; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 70; Rıdvanoğlu, Mahmûd, "Habbâzî", *DİA*, XIV, 342-43.

³⁷⁷ Ebü'l-Berekât Hafîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Hanefî fakîhi, kelâm, tefsir ve hadis âlimidir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1823 vd; Bilmen, *Kâmus*, I, 439 vd; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 72.

³⁷⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî, Sadru's-şerîa es-Sânî veya el-Asgar diye de bilinmektedir. Adı geçen *Tavdîh*, *Tenkîh*'in şerhidir. Bilmen, *Kamus*, I, 448; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 77.

³⁷⁹ el-Mahbûbî'nin fıkıh usûlüne dair telifi olan *Tenkîhu'l-usûl* ve bunun üzerine şerh olarak yazdığı *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't-Tenkîh* isimli eser üzerine Sâdeddîn Taftâzânî (ö. 792/1389) tarafından yazılmış olan hâşiyedir. Bu eser, Osmanlı medreselerinde çok büyük rağbet görmüştür. Bk. Bilmen, *Kamus*, I, 434; Özel, *a.g.e.*, s. 87; Cici, *Osmanlı Hukuk Çalışmaları*, s. 46.

³⁸⁰ Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (ö. 428/1037) tarafından Hanefî fıkıhı üzerine yazılmış bir eserdir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 454-55; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 22; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 49.

³⁸¹ Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebûbekir b. Abdülcelîl el-Merginânî (ö. 593/1197) tarafından Hanefî fıkıhı üzerine yazılmıştır. Merginânî, önce eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) *el-Câmiu's-Sağîr* ve Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ına dayanarak *Bidâyetü'l-mübtedi*'yi yazmış, sonra da bunu, kendisinden sonraki çalışmalarda etkili olacak *el-Hidâye* ile şerh etmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 2032; Bilmen, *Kamus*, I, 342; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 29; Haffening, "Merginânî", *İA*, VII, 761; Özel, *a.g.e.*, s. 56-57; Koca, Ferhat, "Merginânî", *DİA*, XXIX, s. 182-83.

³⁸² Ebû Tâhir Sirâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdürreşîd es-Secâvendî (ö. 596/1200) tarafından yazılan miras hukukuyla ilgili eserdir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1250; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 58; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 87; Bilge, *a.g.e.*, s. 49-50; Koca, Ferhat, "el-Ferâizü's-Sirâciyye", *DİA*, XII, 367-368.

dekâik,³⁸³ Tâcüşşerîa'nın (ö. 8/14. asır) *el-Vikâye*,³⁸⁴ Alâeddîn Esved'in (ö. 800/1397) *el-İnâye*³⁸⁵ adlı eserleri ile bunların şerhleri ve hâşiyeleri okutulmuştur.³⁸⁶

B. Osmanlı'daki Fıkıh Çalışmalarının Genel Yapısı

Osmanlı'daki fıkıh çalışmalarının karakteristik özelliklerinden biri, belki en belirgin olanı, fakihlerin Hanefî mezhebine mensup olmalarıdır. Bilindiği gibi, Osmanlı'da Hanefî mezhebi resmî mezhep olarak kabul edilmiş,³⁸⁷ her ne kadar hâkimlerin (kadı) bir mezheple sınırlandırılıp sadece o mezhebe göre hüküm vermelerinin meşrûiyeti tartışmalı olsa bile,³⁸⁸ hukûkî istikrârın sağlanması zarûretinden dolayı, yargı kararlarının ve fetvaların bu mezhebe göre verilmesi istenmiştir.³⁸⁹

³⁸³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) tarafından yazılan bu eser, yine kendisinin *el-Vâfî* adlı eserinin ihtisâr edilmişidir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşf*, II, 1515; Bilmen, *Kamus*, I, 439; Özel, *a.g.e.*, s. 72.

³⁸⁴ Tâcüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa el-Evvel'in torunu Sadruşşerîa es-Sânî için telif ettiği eseridir. Bk. Bilmen, *Kamus*, I, 342; Bilge, *a.g.e.*, s. 49; Özel, *a.g.e.*, s. 77.

³⁸⁵ İznik medresesi müderrislerinden Alâeddîn Esved tarafından Tâcüşşerîa'nın *Vikâye*'si üzerine yazılmış bir şerhtir. Bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, s. 49.

³⁸⁶ Baltacı, medreselerin hangi kademesinde hangi eserlerin ders kitabı olarak okutulduğunu tablolar halinde göstermiştir. Bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 87-97.

³⁸⁷ Hanefî mezhebi içerisinde çok zengin bir hukuk literatürü meydana gelmiş, fakat aynı zamanda aynı konuda farklı görüş ve hükümler de ortaya çıkmıştır. Tanzimat öncesinde bu farklı görüşlerin hukûkî birlik ve istikrârı bozmaması için, bunlar içerisinde en kuvvetli olanın (esahh-ı akvâl) uygulaması esası getirilmiştir. Bk. Aydın, M. Akif, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul, 1996, s. 70.

³⁸⁸ Kadı olarak tayin edileceklerin derin hukuk bilgisine sahip bulunması üzerinde görüş birliği varsa da, müctehid seviyesinde âlim olması şartı tartışmalıdır. Hz. Peygamber'den (s.a.) itibaren, Abbâsîler'in ilk dönemlerine kadar, kadılar müctehidler arasından seçiliyordu. Onlar da, nasslardan hüküm çıkararak, nassların bulunmadığı konularda ictihâd edip davaları karara bağlıyordu. İctihâdlarında tamamıyla serbest idiler. İlk dönem Mâlikî, Şâfî ve Hanbelî hukukçuları, özellikle yargı alanındaki bu uygulamadan hareketle, müctehidlik şartlarını taşımayan kişilerin herhangi bir görüşe ve mezhebe göre davaları karara bağlamak üzere kadı tayin edilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefîler ile bazı Mâlikî ve Zeydiyye fakihleri ise her zaman ve her yerde ictihâd şartlarını taşıyan kişileri bulmakta güçlük çekileceğini, dolayısıyla, ictihâd derecesine ulaşamamış fakihlerin de, herhangi bir mezhebin görüşlerini veya herhangi bir müctehidin belirli bir görüşünü uygulamak üzere, kadı tayin edilebileceğini savunmuşlardır. Sonraki devirlerde yaşayan fakihlerin hemen hemen tamamı, Hanefîler'in bu görüşüne katılmıştır. Bk. Atar, Fahreddin, "Kadı", *DİA.*, XXIV, 67-68.

³⁸⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 108; Ebü'l-Ulâ Mardin, "Fetva", *İA*, IV, 83; a.mlf., "Kadı", *İA*, VI, 45; Atar, Fahreddin, "Fetva", *DİA.*, XII, 490, 495. Kazâ, aslında devletin hakkı olup kadı, devlet otoritesi adına hükmeder. Bk. Atar, a.mlf., *DİA.*, XII, s. 488. Kadı, şer'î hukuku uygulamakla vazifeli olması sebebiyle merkezî hükümet memuru olduğu kadar ahâlinin de devlet karşısındaki temsilcisi ve sözcüsü durumundaydı. Bk. Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 109; Ortaylı, İlber, "Kadı", *DİA*, XXIV, 70. Fetva için, ihtiyaç halinde diğer mezheplerden de yararlanılmıştır. Bk. İnalçık, "Mahkeme", *İA.*, VII, 151.

Kadılar, önlerine gelen şer'î davalara, fıkıh kitaplarında yer alan kuralları uygulamışlar, medreselerde okutulan Hanefî fıkıh kitaplarını bilgi ve yürürlük kaynağı olarak kullanmışlardır.³⁹⁰

Malum olduğu üzere, devlet büyükleriyle mezhebin önde gelen âlimlerinden birinin ilişkisi sonucunda, söz konusu devlette o mezhebin yayılması etkili olabilmektedir. Zira, siyâsî otoritenin benimsediği mezhep doğrultusunda çalışmalar yapmak, çeşitli yönlerden birtakım avantajları da beraberinde getirmektedir. Mesela, Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) idareciliği zamanında (786-809) Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kâdilkudât tayin edilmesi, daha sonra hoca-talebe ilişkisinin de etkisiyle, Orta Asya Türk dünyasında Hanefî mezhebinin yayılmasını sağlamıştır.³⁹¹ Abbâsîler'in Ebû Yûsuf'la başlattıkları kâdilkudatlık ve resmî mezhep uygulaması, özellikle Kûfe'nin doğusunda kalan İslâm coğrafyasında Hanefî mezhebinin tanınmasına ve benimsenmesine yol açtığı gibi, bu sonuç, söz konusu bölgelere Hanefî kadı tayinini gerekli kılacak bir sebep de teşkil etmiştir. Böylece, mezhebin yayılışı ile kadılık uygulaması arasında iki yönlü bir sebep-sonuç ilişkisine benzer etkileşim olmuştur.³⁹² Sonuç itibariyle Osmanlılar, birçok müşterek değerleri bulunan Karahanlılar ve Selçuklular'dan Hanefî mezhebini miras almışlar, fakihler de bu mezhebi benimsemişler ve telif, şerh, hâşiye vb türlerdeki eserlerinde Hanefî mezhebine bağlı kalmışlardır.³⁹³

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devirlerini kapsayan iki asırlık zaman dilimi içinde, fıkıh ilmine dair eserlerin büyük bir kısmı Arapça, pek azı da Farsça ve

³⁹⁰ Fatih devrinden itibaren Mola Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm*'ı, Kanûnî devrinden itibaren İbrahim el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eserleri bilgi kaynağı olarak dikkatleri çekmektedir. Bk. Aydın M. Akif, "Mahkeme", *DİA.*, XXVII, 342.

³⁹¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 244 ve 248. Mâlikî mezhebi Libya, Tunus, Cezayir, Fas gibi Kuzey Afrika'da; Şâfiî mezhebi Mısır, Suriye, Filistin, Filipin, Sumatra gibi Güneydoğu Asya'da; Hanbelî mezhebi ağırlıklı olarak Hicaz'da yayılmıştır. Bk. Karaman, *a.e.*, s. 248.

³⁹² Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA.*, XVI, s. 5. Selçuklu döneminden önce de var olan Hanefî-Şâfiî çatışması, Selçuklu yönetiminin Eş'arî-Şâfiî bloklaşması karşısında Mâturidî-Hanefî görüşüne destek vermesi, Mâturidîliğin ve Hanefîliğin Türkler arasında ülke genelinde yayılmasını sağlamıştır. Bk. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA.*, XVI, s. 8.

³⁹³ Bunlardan Cemâleddîn Aksarâyî ve Molla Gürânî'nin Şâfiî olup olmadığı hakkındaki ihtilâf için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm hukuku Çalışmaları*, s. 293 ve 320.

Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Kuruluştan Fatih dönemine kadar Osmanlı fıkıh faaliyetlerine dair eserlerde bu durum bâriz bir şekilde ortaya çıkmakta, Arapça'nın ortak ilim dili olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.³⁹⁴ Hatta, Türkçe'nin yeteri kadar ilim dili hüviyetini kazanamamış olmasından dolayı, bu dille yazanların özür beyan ettikleri de vâkîdir. Örneğin, Şeyh Bedreddin'in de arkadaşı olan Hacı Paşa, *Teshîlü's-şîfâ* adlı eserini herkesin anlayabilmesi için Türkçe yazmış ve bundan dolayı da *Teshîl'in* önsözünde özür dilemiştir.³⁹⁵ Bu ve diğer örnekler,³⁹⁶ o devirde ilim dili olarak Arapça'ya ne denli sıkı bir şekilde bağlanıldığını göstermektedir.

Söz konusu dönem açısından bakıldığında, telif türü çalışmalar şeklinde nitelendirilebilecek olan metinler, şerhlere; şerhler de hâşiyelere göre sayıca daha az durumdadır. Hukukun işleyişiyle ilgili pratik uygulamalardan kaynaklanan ihtiyaçlara cevap mâhiyetinde olmak üzere telif türü metin çalışmaları, daha çok ilmihâl ve fîrû-ı fıkıh alanlarında kaleme alınmıştır. Şerh türü çalışmalar ise, daha çok usûl sahasıyla ilgili metinler üzerine yazılmıştır. Aynı şekilde, usûl şerhleri üzerine yazılan hâşiyeler, diğer sahalara göre daha fazla artarak yazılmaya devam etmiştir. Bu eserlerde her ne kadar mezhep görüşü esas alınmışsa da, görüş ayrılıklarına (hilâfiyât) ve yeri geldikçe çeşitli yöntemlerle tercihlere de yer verilmiştir. Söz konusu çalışmalarda; zorluğun ortadan kaldırılması ve kolaylığın sağlanması, zamana bağlanarak dile getirilen olumsuzlukların mevcûdiyeti, örfe dayalı teâmüller vs. sebeplere bağlı olarak tercih yöntemine başvurulmuştur.³⁹⁷

³⁹⁴ Recep Cici tarafından da belirtildiğine göre eserlerin ikisi Farsça, beşi Türkçe, gerisi Arapça'dır. Bk. Cici, *a.g.e.*, s. 25.

³⁹⁵ Adivar, adı geçen çeviriyi baştan savma olarak nitelendirmiş ve zikredilen kayıt olmasa, bir başkası tarafından yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Bk. Adivar, *a.g.e.*, s. 24.

³⁹⁶ Türkçe teliften dolayı özür dilemeyle ilgili diğer örnekler için bk. Cici, *a.g.e.*, s. 25-26.

³⁹⁷ Dönemin genel bir değerlendirmesi için bk. Cici, *a.g.e.*, s. 298 vd.

C. Şeyh Bedreddin'in Osmanlı Fıkıh Çalışmalarındaki Yeri

Şeyh Bedreddin'in hayat macerası, tarih bakımından Osmanlı'nın fetret devri adı verilen bir zaman dilimine tekâbül etmektedir. Bu devirdeki fıkıh çalışmaları, yeni kurulan ve dağılma tehlikesini atlatıp tekrar toparlanmaya başlayan devlet için, aynı zamanda erken dönem fıkıh çalışmalarını da oluşturmaktadır. Bu bakımdan, Şeyh Bedreddin'in özellikle *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eseri, daha sonraki yıllarda kadılar tarafından dava meselelerini kapsayıcı en faydalı kaynaklardan biri olarak sıkça kullanılmıştır.³⁹⁸ Bu eser, her ne kadar fûrû-ı fıkıh bilgilerini içerse de, yargı işlerinde kullanılmak üzere kaleme alınmış bir hukuk kodu gibidir. Bu eser üzerine yazılan *el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmi'l-fusûleyn*,³⁹⁹ *Nûru'l-ayn fî ıslâhı Câmi'l-fusûleyn*,⁴⁰⁰ *el-Leâliü'd-dürriyye fî'l-fevâidi'l-hayriyye*,⁴⁰¹ *Hâşiyetü alâ Câmi'l-fusûleyn*⁴⁰² gibi kitapların varlığı, sonraki yıllara uzanan bir tesirin mevcûdiyetini göstermektedir. Zikredilen kitaplarda, Şeyh Bedreddin'in ortaya koyduğu bazı görüşleri bakımından eleştirildiği bilinmekle birlikte, Şeyh Bedreddin'in ilmî kişiliğinin ve bu eserinin övüldüğü de bilinen bir gerçektir. Nitekim, Süleyman b. Ali el-Karamânî, Şeyh Bedreddin'in “ben derim ki” şeklindeki ifade tarzıyla selefe itiraz ettiğini ve halefin sözlerinden yüz çevirerek bunları umursamadığını söyleyerek eleştirisinin ana noktasını belirtmiş ve daha sonra “hâlis niyetle *Câmiu'l-fusûleyn*'i mütâlaa etmeye azmettim” diyerek, bu eserin fûrû ve usûlü ihtiva ettiğini, müellifinin ilimde önde gelen kimseler arasında yer aldığını (سباق الغايات) ve kitabının da eşsiz bir eser olduğunu ifade etmiştir.

³⁹⁸ Bu konuda bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 566-67.

³⁹⁹ Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö. 924/1518) tarafından yazılan bu eser, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan bl., nr. 97'de kayıtlı olup, 102 varak ve 21 satırdan meydana gelmektedir.

⁴⁰⁰ Nişancızâde Muhammed b. Ahmed (ö. 1031/1622) tarafından yazılmış olan bu eser, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi bl., nr. 127'de kayıtlıdır. Eserin baş tarafında 3 sayfa halinde rumuzlar, 36 sayfa ayrıntılı fihrist bulunmaktadır ve eser toplam 416 varaktan oluşmaktadır.

⁴⁰¹ Hayreddin er-Remlî (ö. 1081/1671) tarafından yazılan bu eser, *Câmiu'l-fusûleyn* ile birlikte basılmıştır. Söz konusu baskı hakkında tezimizin birinci bölümündeki “Şeyh Bedreddin'in Eserleri” başlığı altındaki “*Câmiu'l-fusûleyn*” alt başlığına bakılabilir.

⁴⁰² İbn Nüceym, Zeyneddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563) tarafından yazılan bu eser, Süleymaniye Ktp., Cârullâh Efendi bl., nr. 610'da kayıtlı olup, toplam 66 varaktır.

el-Karamânî'ye göre lafzı bilmecelere benzeyen, az sözle pek çok manayı anlaşılır bir dille anlatan ve yüksek bir değere sahip olan bu eser, fûrûda benzeri görülmemiş bir şekilde gönlü ferahlatmaktadır.⁴⁰³

Şeyh Bedreddin'in bu eserinin bir tür hukuk kodu olarak algılanmasını sağlayan faktörler arasında, onun kazaskerlik gibi bir vazifeyi îfâ etmiş olması da gösterilebilir. Zira Şeyh Bedreddin, Musa Çelebi'nin hükümdarlığı esnasında onun kazaskerliğini yapmış olmakla, Osmanlı devlet idaresinin en üst kademelerinden birinde bulunmuş, dolayısıyla hukukun yapısı ve işleyişi hakkında teorik bilgilerin yanında, pratiği hakkında da malumât sahibi bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı'da Hanefî fıkhnın hukûkî işlemlerde esas alınması sebebiyle, devlet işlerinde ve gündelik hayatın hukuka yansıyan yönlerinde, İslâm Hukuku'nun uygulamaya yönelik ihtiyaçlarını karşılamak üzere, pratik olmaları bakımından fetva kitaplarının önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Belki de bu ihtiyacın bir tezâhürü olarak *Câmiu'l-fusûleyn*, sadece kendinden sonraki birçok fetva derlemelerinin kaynakları arasında yer almakla kalmamış, ayrıca, fetva kitapları arasında da sayılmıştır.⁴⁰⁴ Nitekim, Osmanlı dönemindeki fetvâ literatürü hakkında yaptığı çalışmada Şükrü Özen, "Gerçekten de *Câmiu'l-fusûleyn*, bilhassa Osmanlı muhitinde kaleme alınan fetva derlemelerinde en çok iktibâs yapılan eserlerin başında gelmektedir"⁴⁰⁵ diyerek, Şeyh Bedreddin'in Osmanlı fıkıh çalışmalarındaki yerinin önemine işaret etmektedir.

Eserin, kendinden sonraki çalışmaların kaynakları arasında yer almasını yansıtmaları bakımından, Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî'nin (ö. 880/1475)

⁴⁰³ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 1b-2a.

⁴⁰⁴ Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 62.

⁴⁰⁵ Özen, Şükrü, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *TALİD*, s. 346.

*Câmiu'l-fetâvâ*⁴⁰⁶ adlı eserinden birkaç örnek vermek suretiyle, yukarıda anlatılanlar daha açık bir şekilde ortaya konmuş olacaktır. *Câmiu'l-fetâvâ*'nın baştan sona okunmadan sadece tarama yöntemiyle incelenmesiyle bile, pek çok yerde *Câmiu'l-fusûleyn*'den nakiller yapıldığı görülmektedir. Örneğin, “evlilikte, eşler arasındaki denklik meselesiyle ilgili ihtilaf halinde, gerektiğinde zevil erhâmın da mahkemede taraf olabilecekleri”,⁴⁰⁷ “kızını evlendirip çeyiziyle beraber kocasına teslim eden ve daha sonra bu çeyizin âriyet olduğunu söyleyen babanın sözünün kabul edilip edilmeyeceği”,⁴⁰⁸ “ölüm hastalığındayken, kadının mehrini kocasına hibe ettiği iddiasının, kadının vârisleri tarafından ölüm hastalığı sebebiyle reddedilmesi”,⁴⁰⁹ “ihbârın, işâretle hâsıl olmaması”⁴¹⁰ gibi meselelerin kaynağı “*Câmiu'l-fusûleyn*'de şöyledir (في جامع الفصولين)” şeklinde gösterilmiştir.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Hamîdî, *Câmiu'l-fetâvâ*, 201 varak ve 17 satırdan meydana gelmektedir. Eser ta'lik hattıyla istinsâh edilmiş olup, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu bl., nr. 400'de kayıtlıdır. Baş tarafında bir fihristin yer aldığı eserde kitaplar, “mesâil” ve “fasıl”lardan (mesela, kitâbü't-tahâret, 1 mesâil ve 7 fasıl) meydana gelmektedir. Ayrıca, satır aralarında açıklamaların yer aldığı da görülmektedir.

⁴⁰⁷ Hamîdî, *a.g.e.*, vr. 46b. Zevil erhâm için bk. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s. 493.

⁴⁰⁸ Hamîdî *a.g.e.*, vr. 50a. Konuyla ilgili görüşlerden birine göre, burada temlikten doğan fayda baba tarafından geldiği için onun sözü kabul edilir. Genellikle çeyiz kızın olduğu için, burada babadan delil istenir. Diğer bir görüşe göre ise, baba eşrâftan ise sözü kabul edilmez. Ancak, buradaki baba çeyiz hazırlamamakla biliniyorsa sözü kabul edilir. Bk. Hamîdî, *a.g.e.*, vr. 50b.

⁴⁰⁹ Buradaki mesele gereğince kocanın, “sağlığında karım mehrini bana hibe etti” sözüne karşılık, kadının varisleri, “ölüm hastalığındayken hibe etti” iddiasında bulunurlarsa söz kocanıdır. Çünkü koca, hibenin sıhhatini iddia etmektedir ve söz sıhhati iddia edene ait olur. Ancak, buradaki borcun, sübûtunda değil iskâtında ihtilâf edilen borç olmasından dolayı, vârislerin sözünün kabul edilmesi gerektiği de söylenmiştir. Bu son görüş, “sonradan olanlar en yakın zamana izâfe edilir” kâidesine dayanmaktadır. O halde, burada “sonradan” maksat, kadının ölüm hastalığı halinde oluşu ve dolayısıyla bu halde hibe etmiş sayılmasıdır. Bk. Hamîdî, *a.g.e.*, vr. 95a. Bahsedilen kâide için bk. *Mecelle*, md. 11.

⁴¹⁰ Zeyd'deki borcunu ikrâr etmeyeceğine dair yemin eden kimsenin, Zeyd'in “Benim sende o kadar alacağım var” demesi üzerine, başıyla îmâda bulunması sebebiyle yemini bozulmuş olmaz. Çünkü bu hareket, ikrâr etmiş olduğu anlamına gelmez. Zira ikrâr, ihbâr demektir. Halbuki ihbâr, işâretle hâsıl olmaz (الاخبار لا يحصل بالإشارة). Bk. Hamîdî, *a.g.e.*, vr. 62a.

⁴¹¹ Diğer örnek meseleler için bk. Hamîdî, *a.g.e.*, vr. 58b (küçük kızın evlendirilmesi), vr. 143b (bir hâkimin verdiği kararın geçerliğinin başka bir hâkimin onayına bağlı olması), vr. 144b (ihtilâflı konularda hâkimin rey ictihâdî yaparak karar vermesi ve şuf'a meseleleri), vr. 146a (hâkimin, yeminin butlânına hükmetmesi), vr. 163a-b (mutlak mülk hakkında tarafların tarih belirtmesi), vr. 186a (başkasının küfrünü câiz ve müstahsen görmemekle beraber, Allah ondan intikam alsın diye onun kâfirken katlini veya ölmesini istemenin küfür sayılmaması).

Osmanlı dönemi fıkıh çalışmaları içinde Şeyh Bedreddin'in yerinin değerlendirilmesi bakımından, onun özgün metin (*Letâif*) ve şerh (*et-Teshîl*) olmak üzere telif, derleme/telif (*Câmiu'l-fusûleyn*) türünde eserler verdiğini söyleyebiliriz. Konu türü açısından ilk iki eseri fûrû-ı fıkıh sahasıyla alâkalıdır. Diğer eseri ise, başta fûrû-ı fıkıh olmak üzere, kısmen de fetvâ, kavâid, hilâf ve kamu sahalarıyla alâkalıdır.

Muhtevâ bakımından Şeyh Bedreddin'in eserleri, Hanefi mezhebinin prensiplerinin esas alınması yönüyle, dönemin diğer telif çalışmalarındaki karakteristik özelliklere sahiptir. Metin çalışmalarında görüşlere kısaca yer verip bunları şerhlerde genişçe ele alarak tartışmak, farklı görüşlerin dayandığı delilleri metinde kısmen zikretmek ve açıklamasını şerhte yapmak gibi bir anlayış, onun eserlerinde de bulunmaktadır. Yine, Osmanlı dönemi fıkıh çalışmalarında sıkça görülen ve şerh yazma gerekçeleri olarak karşımıza çıkan “talebelere yardımcı olmak”, “zorlukları kaldırmak ve kapalılığı gidermek”, “tafsilden bıkmış olanlara yardımcı olmak” gibi amaçlar Şeyh Bedreddin tarafından da gözetilmiştir.

Şeyh Bedreddin'in söz konusu dönem çalışmaları bakımından göze çarpan en belirgin özelliklerinden biri de, ictihâd ve taklit konularındaki düşünceleridir. Bilindiği gibi, Osmanlı fıkıh çalışmalarında her ne kadar hilâfiyâta yer verilmişse de, eserlerin çoğunda Hanefî mezhebi merkeze alınarak diğer mezhep görüşlerine cevap verme anlayışı bulunmaktadır. Delillerin incelenmesi sonucunda birtakım mülahazalarla yapılan tercihler de, yine Hanefi görüş çerçevesinde kalmaktadır. Dolayısıyla, mezhep imamlarının görüşleri dışında bir tercih ameliyesine pek sıcak bakılmamıştır. Halbuki Şeyh Bedreddin, Hanefî mezhebi imamlarından ittifakla nakledilen bir görüşe muhâlefet edilemeyeceği düşüncesini, sadece bir iyi niyet (hüsn-i itikâd) olarak değerlendirmekte ve öne sürdüğü bazı gerekçelerle reddetmektedir.⁴¹² Yine, “Ben derim ki” tabiriyle sâdır olan bütün sözlerin, engel olacak bir delil bulunmadıkça kendine ait olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin, “Zeki kişiler, rivâyetleri ezberlemek ve aktarmakla değil, bu gibi

⁴¹² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27. Şeyh Bedreddin'in ictihâd anlayışı ve buna yönelik tenkitler için çalışmamızın üçüncü bölümüne bakılabilir.

sözleriyle aptal kişilerden ayırt edilirler”⁴¹³ ifadesiyle, söz konusu anlayışı eleştirmektedir. Zaten onunla ilgili tenkitlerin ağırlıklı olduğu konular da, çalışmamızın son bölümünde ele alınacağı üzere, ictihâd-taklit meseleleriyle alâkalı mevzûlardır.

Şeyh Bedreddin’in *Câmiu’l-fusûleyn* dışında, *Letâifu’l-işârât* ve bunun şerhi olan *et-Teshîl* isimli eserlerinin, kütüphane kayıtlarında yer alan pek çok yazma nüshasının bulunması, bu eserlere verilen önemin bir ifadesidir. Örneğin, Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarına bakıldığında, *Letâifu’l-işârât* için, Şâzelî Tekkesi bl., nr. 111, Yeni Câmi bl., nr. 540, Süleymaniye bl., nr. 594, Cârullah bl., nr. 813 gibi kayıtlara rastlamak mümkündür. *et-Teshîl* ile ilgili kayıtlar ise daha fazladır. Örneğin, Beşir Ağa bl., nr. 107, Turhan Valide bl., nr. 124, Reşîd Efendi bl., nr. 213, Hacı Beşir Ağa bl., nr. 216, Kasîdecizâde bl., nr. 221, Damad İbrahim Paşa bl., nr. 553, Cârullah bl., nr. 698 gibi kayıtların varlığı, sözümüzü desteklemektedir.

II. ŞEYH BEDREDDİN’İN FIKIH KONULARINI İŞLEYİŞ YÖNTEMİ

İlmî bir disiplin içinde eser meydana getirilirken doğal olarak konuların hangi başlıklar altında ele alınacağı, öncelik sonralık durumuna göre başlıkların sıralamasının nasıl olacağı, hangi başlık altında ne gibi meselelerin inceleneyeceği, kullanılacak ifade tarzları gibi şekil ve muhteva bakımından uyulması gereken birtakım kurallar bulunmaktadır. Buna göre, bir yazarın kendinden önceki usûllerden birine uymak, önceki uygulamalardan yararlanarak karma bir tasnif oluşturmak, yeni bir yöntem geliştirerek onu uygulamak gibi takip edebileceği çeşitli yollar vardır. Tanımlayıcı bilgiler vermeden başlıktan hemen sonra çeşitli meseleleri ele almak suretiyle konunun incelenmesi veya kısa da olsa tarifler yapılması, hükümlerin dayandırıldığı delillerin ve bu arada kaynakların biteviye veya çeşitli biçimlerde gösterilmesi, metin içinde geçen kavramların zaten bilinmekte olduğu düşüncesinden hareketle açıklanmaması veya şu yahut bu anlamda kullanıldığının özellikle belirtilmesi gibi pek çok yöntem, bir

⁴¹³ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1a-b.

müellifin hareket tarzı hakkında bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle, bu başlık altında Şeyh Bedreddin'in genel olarak şekil bakımından, kısmen de muhtevaya değinmek suretiyle, konuları nasıl ele alıp incelediği hakkında bilgiler verilecektir. Bunun için ilk önce Şeyh Bedreddin'in konuları nasıl tasnif ettiğine bakılacaktır. İkinci olarak, konu başlıklarından hemen sonra tanımlayıcı bilgiler verip vermediği, veriyse bunları nasıl ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Üzerinde duracağımız üçüncü husus, Şeyh Bedreddin'in hükümlere dayanak yaptığı delilleri ne şekilde kullandığı ve hangi delillere yer verdiği olacaktır. Son olarak Şeyh Bedreddin'in tercih anlayışını ortaya koyabilmek amacıyla onun tercih yöntemi incelenecektir.

A. Konuların Tasnifi

Tasnif bakımından Şeyh Bedreddin'in fıkıh konularını işleyiş yöntemi; üst-alt başlıkların sıralanması bakımından başlık tasnifi, aralarında kurulan bağlantıları göstermesi bakımından ana başlıkların sıralanması ve konu başlıklarından hemen sonra ele alınan ilk meseleler olmak üzere üç açıdan ele alınacaktır.

Bilindiği gibi, fūrû-ı fıkıhın hemen bütün konularının ele alınmasının amaçlandığı fıkıh eserlerinde ana bölüm olarak “kitap” adı verilen üst başlık kullanılmıştır. Bu sebeple, fıkıh külliyâtındaki konuların işlenişine “kitap sistemi”nin egemen olduğu söylenebilir. Bu sisteme göre yazılan eserlerde, müstakil meseleler bir başlık altında toplanmış, anlamlı bir bütün içinde sıralanarak incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu sistem içindeki “kitap” başlığı, “müstakil kabul edilen meselelerin bir arada incelendiği bölüm” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹⁴ Bu arada, kendi içinde bir dereceye

⁴¹⁴ Kitap başlığı hakkındaki açıklamaya ilişkin olarak, “Dâmâd Efendi” ismiyle meşhur olan Şeyhîzâde, şunları söylemektedir: “Sözlükte bir araya getirip toplama (cem) anlamına gelen ‘kitap’, aslında ‘yazılan şey/yazılmış (mektup)’ diye isimlendirilen bir mastardır. Buradaki ‘mektup’ şeklindeki mef’ûl manası, yaygın kullanımdan dolayı, ‘kitap’ şeklinde masterla tesmiye edilmektedir. Kitabın terim manası ise, müstakil sayılan meseleler topluluğudur.” Yine Dâmâd Efendi’nin ifadesine göre, bütün meselelere delâlet ettiği için başlık olarak ‘kitap’ kelimesi seçilmiştir. Çünkü maksat, başlık

kadar bütünlük arz eden ve “kitap” ana başlığının altında yer alan meseleler ise, çoğunlukla “bâb”, “fasıl” gibi daha alt başlıklar halinde incelemeye tâbi tutulmuştur.

Hanefî fıkıh edebiyatında, “üst başlık-alt başlık” sıralaması bakımından her zaman aynı yöntem takip edilmemiş; bazı eserlerde ikili, diğer bazı eserlerde ise üçlü başlık sistemi kullanılmıştır. Örneğin, Hanefî fıkıh edebiyatının temel metinlerinden birini oluşturan Kudûrî’nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*’ında, üst başlık olarak “kitap”, alt başlık olarak “bab” şeklinde ikili tasnif kullanılmıştır. Yine, İbnü’s-Sââtî’nin (ö. 694/1294) *Mecmau’l-bahreyn*’inde, üst başlık “kitap”, alt başlık ise “fasıl” şeklindedir. Buna karşılık, şekil ve muhteva bakımından kendinden sonraki eserler üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Merginânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde ve temel metinler arasında sayılıp bu hususta *el-Hidâye*’yi takip ettiği anlaşılan eserlerden Mevsilî’nin (ö. 693/1294) *Muhtâr*’ında, Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) *Kenzü’d-dekâik*’inde ve Tâcüşşeria el-Mahbûbî’nin (ö. 693/1294) *Vikâyetü’r-rivâye*’sinde ise, üst başlık olarak “kitap”, alt başlıklar olarak “bab” ve “fasıl” şeklinde üçlü tasnif yöntemi kullanılmıştır.

Şeyh Bedreddin’in *Letâif* isimli eserinde ve bunun şerhi olan *et-Teshil*’de, başlıkların “üst-alt” sıralamasını nasıl tertip ettiğine bakıldığında, onun, “kitap-fasıl” tertibini kullanarak, söz konusu yöntemlerden birincisini tercih ettiği görülmektedir. Şeyh Bedreddin’in bizzat kendisi de, *Letâif* için, “fasıllarını *Mecmau’l-bahreyn*’in tertibine göre düzenledim”⁴¹⁵ diyerek, birinci yöntem içinde yer alan söz konusu kaynağın tertibine uyduğunu söylemektedir. Gerçekten de, *Letâif*’in söz konusu eser ile karşılaştırılması yapıldığında, her ikisinde de “kitap-fasıl” sisteminin mevcut olduğu görülmektedir. Konu başlığı sistemi açısından Şeyh Bedreddin’in farklı olarak yaptığı,

altındaki türün bütün meselelerini ele alıp incelemektir. Ayrıca, buradaki müstakil olma durumu, ‘kitâbü’l-lukata’da olduğu gibi, ‘bizzat müstakil’, kitâbü’t-tahâret’de olduğu gibi, ‘sonrasına tâbi’, kitâbü’s-salât’ta olduğu gibi, ‘öncesinin takip ettiği meseleler gurubu’ şeklinde de olabilmektedir. Bk. Dâmâd Efendi, *Mecmau’l-enhur fî mülteka’l-ebhur*, İstanbul 1309 (ofset baskı, İstanbul 1991), I, 8-9.

⁴¹⁵ Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

tertip bakımından esas aldığı kaynaklarda bulunmayan meselelere “tekmile” başlığı altında yer vermesi olmuştur.

Şeyh Bedreddin’in, başlıkların tertibi bakımından esas aldığını söylediği *Mecmau’l-bahreyn* ile *Letâîf*teki “fasıl” türü alt başlıklarda da sıralama bakımından büyük bir uyum vardır. Örneğin, *Letâîf*’te “kitâbu’t-tahâret” (vr. 2a) başlığından sonraki, “abdesti bozan şeyler” (vr. 3a), “gusül” (vr. 3b), “abdest alınıp alınamayacak su” (vr. 4a), “kuyular” (vr. 5a), “teyemmüm” (vr. 5b), “mesh” (vr. 6b), “hayız” (vr. 7a); “kitâbü’l-bey’” (vr. 38b) başlığından sonraki, “akde tâbi olup olmayanlar” (vr. 39b), “ehl-i zimmet ile akitler” (vr. 42b), “şart muhayyerliği” (vr. 43a), “görme muhayyerliği” (vr. 44a); “kitâbü’n-nikâh” (vr. 125b) başlığından sonraki “muharremât” (vr. 125b), “veliler” (vr. 127a), “mehir” (vr. 128b) gibi fasıllar aynı sıralama içinde *Mecmau’l-bahreyn*’de de yer almaktadır.⁴¹⁶

Görüldüğü kadarıyla, “kitap” üst başlığında ele alınan meseleler, belli bir sıraya göre dizilerek incelenmekte ve sistemin arka planında birtakım mülahazaların yer aldığı anlaşılmaktadır. Buna göre, hemen bütün fıkıh eserlerinin “temizlik, namaz, oruç, zekât ve hac” şeklinde temel ibâdet konularıyla başladığını ve bu sıralamada, önemi itibariyle öncelik verilen ibâdet konularının “umûmîlik” özelliğine göre dizildiğini söylemek mümkündür. Zira, en başta yer verilen temizlik konuları, küçük-büyük, zengin-fakir herkes için hem çok önemli hem de sorumluluk bakımından geçerlidir. Buna karşılık, mükellefiyet bakımından namazla sorumlu olanlar, oruçla sorumlu olanlara göre daha dar kapsamlıdır. Aynı durum, zekât ve hacca doğru daralarak devam etmektedir. Bu durumda, temel ibâdet konularının dizilişinde, söz konusu ibâdetin yerine getirilebilmesi için aranan şartların ve bu sebeple sorumlu olanların, bir önceki başlığa göre husûsleşmesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Bu konuda krş. için bk. İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut 2005.

⁴¹⁷ Konu başlıklarının dizilişiyle alakalı olarak bu yönde yapılan açıklamalar için bk. el-Meydânî, Abdülganî el-Ganîmî, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, Beyrut 1996, I, 196.

Hanefî fıkıh edebiyatında, temel ibâdet konularıyla ilgili başlıkların sıralanmasında, yukarıda zikredilen yönetime başvurulmakla birlikte, daha sonraki konuların sıralanmasında tek bir yöntem takip edilmemiş, özellikle ibâdetler ve muâmeleler kategorisi arasındaki ayrımı belirtme bakımından, “hac” konusundan sonra “büyü” veya “nikâh” başlığının yer alması, konu tasnifinde önem kazanmıştır. Buna göre, konuların tasnifiyle alakalı olarak kullanılan yöntemlerden biri, Hanefî fıkıh edebiyatında üç metin (mütûn-i selâse)⁴¹⁸ içinde sayılan Kudûrî’nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*’ında ve dört metin (mütûn-i erbaa)⁴¹⁹ içinde yer alan Mevsîlî’nin (ö. 693/1294) *Muhtâr*’ında görüldüğü üzere, “kitâbü’l-hac” başlığından sonra “kitâbü’l-büyü” başlığının kullanılması, diğeri ise, Merginânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* ve Nesefî’nin (ö. 710/1310) *Kenzü’d-dekâik* isimli eserlerindeki gibi, “kitâbü’l-hac” başlığını “kitâbü’n-nikâh”ın takip etmesidir.

Birinci yöntemin özelliği, “kitâbü’t-tahâret” başlığı ile başlayan ibâdet konularının “kitâbü’l-hac” ile sona erdirilmesidir. Nitekim, İslâm hukukundaki akit çeşitlerinin en tipik nümûnesi olan “satım akdi”nin (kitâbü’l-bey’), hac konusundan hemen sonra gelmesi, bunu göstermektedir. Konu başlıklarının bu şekilde birbirini takip etmesindeki gerekçe ise, bey’ akdine duyulan ihtiyacın umûmîliği, yani, küçük büyük herkesi kapsaması ve geçim kaynağı olması şeklinde açıklanmaktadır.⁴²⁰ Bu tasnif anlayışının gerekçesi olarak sunulan “umûmîlik” vasfının, temel ibâdet başlıklarından hemen sonra bey’ akdinin gelmesini sağlayacak kadar etkili ve izâh edecek kadar açık olmadığı söylenebilir. Zira, söz konusu başlıkların sıralaması bu gerekçe üzerine kuruluyorsa, “ihtiyacın umûmîliği bakımından, satım akdinin de ilk beş sıra içindeki anlayış içinde yer alması gerekmektedir. Halbuki, uygulamanın bu şekilde olmadığı, ilk

⁴¹⁸ Hanefî fıkıhındaki üç temel metin; Kudûrî’nin *el-Muhtasar*, Nesefî’nin *Kenzü’d-dekâik* ve Tâcüşşerîa’nın *Vikâyetü’r-rivâye* adlı eseridir.

⁴¹⁹ Hanefî fıkıhındaki dört temel metin; Nesefî’nin *Kenzü’d-dekâik*, Tâcüşşerîa’nın *Vikâyetü’r-rivâye*, Mevsîlî’nin *el-Muhtâr* ve İbnü’s-Sââtî’nin *Mecmau’l-bahreyn* adlı eseridir.

⁴²⁰ Hac başlığından sonra bey’ başlığının gelmesine ilişkin gerekçe açıklamasıyla ilgili bk. el-Meydânî, *el-Lübâb*, I, 196.

beş başlıktan sonra gelen konu başlığının farklı bir şekilde değerlendirildiği ortadadır. O halde, başlık tasnifinde zikredilen “tahâret-namaz-oruç-zekât-hac” başlıklarının bu sıralama içinde olmasındaki esas etken, bunların bütünüyle ibâdet niteliğini taşıyor olmasıdır. Bununla birlikte, “kitâbü’n-nikâh” başlığının bir bakıma ibâdet niteliğini taşıyor olması, “bütünüyle ibâdet” niteliğinin söz konusu sıralamada her zaman için esas teşkil edebilecek bir gerekçe sayılmasını engellemektedir. Zira, bu nitelik esas alınacak olursa, “kitâbü’l-hac”dan sonra “kitabu’n-nikâh” başlığının gelmesi gerekir. Çünkü, bu bağlamda, temel yahut bütünüyle ibâdet sayılan bir başlıktan sonra, araya bu nitelikle aynı düzlemde yer almayan bir başlık girmeden, buna uygun başka bir başlığın gelmesi lazımdır. Halbuki, bütünüyle ibâdet olan “hac”dan sonra, muâmelâtın tipik örneği olan “bey” akdine yer verilmiştir. Sonuç olarak, bu yöntemdeki ilk sırada, bütünüyle ibâdet niteliğine sahip olma özelliği yer almaktadır. Uumûmîlik vasfı ise, bunlar arasındaki sıralamayı sağlayan ikinci esastır. Nikâh konusuna gelince, ibâdet yönü ağır basmakla birlikte, bütünüyle ibâdet sayılmadığı ve bir bölümüyle muâmelâta dâhil olduğu için, ilk beş sıra içinde yer alamamakta, umûmîlik bakımından da şartları itibariyle satım akdinin gerisinde kalmaktadır.

Konuların tasnifiyle ilgili ikinci yöneme gelince, bu yöntemin asıl itibariyle “hak” kavramı temeline dayalı olduğu söylenebilir. İslâm hukuk düşüncesinde, “tekliif” ile ilgili olan fiiller ve dolayısıyla bunlara bağlanan hükümler, sırf Allah hakkı olan hükümler, sırf kul hakkı olan hükümler, kendisinde iki türlü hak birleşmekle beraber Allah hakkının gâlip olduğu hükümler ve kul hakkının ağır bastığı hükümler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Burada “Allah hakkı”, belirli bir ferdin menfaatine bakılmaksızın, toplumun menfaatini gerçekleştirmeyi ve toplumdaki kamu düzenini korumayı hedefleyen hükümleri; “kul hakkı” tabiri ise, ferde ait bir maslahatın gerçekleştirilmesine yönelik hükümleri oluşturmaktadır. Buna göre, Şâri’in nazarında toplum düzeninin temelini teşkil eden “din”in ayakta tutulmasına yönelik namaz, oruç, zekât, hac gibi bütünüyle ibâdet (ibâdât-ı hâlise) olan fiiller, sırf Allah hakkı

sayılmaktadır.⁴²¹ Dolayısıyla, burada zikredilen ikinci yöntemde, diğer yöntemde olduğu gibi öncelik sırası, adı geçen ibâdet konularına hasredilmiştir. Bununla birlikte, her iki yöntemde bu noktaya kadar olan uyumluluk, “kitâbü’l-hac” başlığından hemen sonra “kitâbü’n-nikâh”ın gelmesiyle bozulmakta, bu yöntemde, ibâdet konularının “hac” başlığıyla sona erdirilmesi anlayışının kabul edilmediği görülmektedir. Bu yöntemi esas alan eserlerde ibâdet konularından sonra “nikâh”ın ele alınmasının sebebi, nikâhın da hac gibi bir ibâdet sayılması,⁴²² diğer bir ifadeyle, “Allah hakkı” tabirinin içine giren mevzûların sırasıyla incelenmesi anlayışının devam ettirilmesidir.

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bu ikinci yöntemde “ibâdet olma” yönü, yani, Allah hakkı olma özelliği ağır bastığı için “kitâbü’l-hac” başlığını, “münâkehât” bahsi içindeki “nikâh”, “radâ” ve “talâk” başlıkları takip etmekte, bunlardan sonra “kitâbü’l-ıtâk” ve “kitâbü’l-eymân” başlıkları gelmektedir. Bunun sebebi ise, son iki başlığın bir yönüyle ceza olan, fakat ibâdet niteliği taşıdığı için “sırf Allah hakkı” sayılan hükümler arasında yer alan “keffâretler”le yakın alakasıdır. Nitekim, “kitâbü’l-ıtâk” başlığındaki keffâretlerin oruç tutmak, köle âzat etmek ve fakirleri doyurmak gibi ibâdet türünden olan fiillerle îfâ edilmesi ve buna ilâveten “kitâbü’l-eymân” başlığında keffâretlerden bahsedilmesi, söz konusu sıralamanın mantığını açıklamaktadır. Bunlardan sonra gelip had cezalarından bahseden başlığın (kitâbü’l-hudûd) muhtevasını, “tam ceza hükümleri (ukûbât-ı kâmile)” adıyla sırf Allah hakkı içinde⁴²³ yer alan konuların oluşturması da, aynı anlayışın bir göstergesi olmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra, konuların tasnifi açısından Şeyh Bedreddin’in hangi yöntemi benimsediğini ve diğer başlıklarla ilgili sıralamayı nasıl yaptığını göstermek amacıyla, *Letâîfü’l-işârât*’ın ve *et-Teshîl*’in “kitap” türü başlıkları, varak

⁴²¹ Atar, Fahreddin, *Fıkah Usûlü*, İstanbul 1992, s. 165 vd; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1996, s. 286 vd.

⁴²² Meydânî, *el-Lübâb*, I, 196.

⁴²³ Atar, *Fıkah Usûlü*, s. 165; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 289.

numarasına göre bir tablo halinde sunulacaktır. Böylece, her iki eserin kendi içinde başlıklara göre açıklama uzunluğu hakkında bir fikir edinilmesi sağlanmış olacaktır. Burada, *Letâîf*'in nesih hattıyla 21, *et-Teshîl*'in ise, ta'îk hattıyla 25 satır olduğu ve *et-Teshîl*'deki harf karakterlerinin daha sık ve küçük boyutta olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Konu	Letâîf	Teshîl
Tahâret	2a	1b
Salât	9a	20a
Zekât	24a	32a
Savm	28a	38a
Hac	31b	51b
Büyû'	38b	57a
Rehin	63a	101b
Hacr	68a	113a
Me'zûn	69b	115a
İkrâr	72b	120b
İcâre	78b	140a
Şuf'a	85a	150b
Şirket	90b	159a
Mudârebe	92b	163b
Vekâlet	96b	167b
Kefâlet	103a	180a
Havâle	108a	187a
Sulh	109b	189b
Hibe	112a	194a
Vakıf	115a	198a
Gasp	116a	200a
Vedîa	119b	204a
Âriyet	120b	205b
Lakît	121b	206b
Lukata	122a	207a
Hünsâ	122b	208b
Mefkûd	122b	209a
Âbik	123a	209a
İhyâu'l-mevât	123b	209b
Müzâraa	124a	212a
Müsâkât	125a	213b
Nikâh	125b	214a
Radâ	135a	225a
Talâk	135b	225b

İtk	153b	247b
Cinâyet	162a	261b
Diyât	166b	265a
Hudûd	176a	274a
Sayd ve Zebâih	185a	281a
Udhıye	187b	283a
Yemin	189a	284a
Kazâ	197b	289a
Şehâdât	200a	301a
Dava	205b	305b
Kısmet	212a	315a
İkrâh	213b	316b
Siyer	215a	318a
Kerâhet	223a	324b
Vasiyet	226a	327a

Şeyh Bedreddin'in yukarıda zikredilen ve *Letâif* için söylediği, “fasıllarını *Mecmau'l-bahreyn*'in tertibine göre düzenledim”⁴²⁴ ifadesinden hareketle, her iki eser arasında yapılan karşılaştırma sonucunda, onun “kitap” türü başlıklar bakımından da bu kaynağı takip ettiği görülmektedir.⁴²⁵

Konu başlıklarının varak numarasına göre sıralandığı tabloda görüldüğü üzere, ibâdetlere dair temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac başlıklarından sonra büyü' konusunun ele alınması ve dolayısıyla birinci yöntemin takip edilmesi, Şeyh Bedreddin'in, “hac”dan hemen sonra “bey” akdine yer vermenin gerekçesi sayılan “ihtiyacın umûmîliği”ni kabul etmesi demektir. Dolayısıyla, onun bu yöntemi takip etmesi, “nikâh”ın ibâdet sayılması ve “hac”dan sonra gelmesiyle, ibâdet konularının devam ettirilmesine dair anlayışa öncelik tanımaması anlamına gelmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla, Şeyh Bedreddin'in başlık tasnifini ne şekilde yaptığı hakkında yeterince bilgi verilmiş olmaktadır. Bundan sonra, onun, fıkıh

⁴²⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

⁴²⁵ *Mecmau'l-bahreyn*'in, daha önce yukarıda adı geçen tahkikli basımındaki sayfa numaralarına göre başlıklarının dizilişinin, sırasıyla tahâret (s. 69), namaz (s. 107), zekât (s. 179), oruç (s. 203), hac (s. 217), büyü' (s. 258), rehin (s. 322), hacr (s. 338), me'zûn (s. 343), ... siyer (s. 792), hazır ve'l-ibâha (s. 821), vesâyâ (s. 826) şeklinde olması söz konusu hususu teyit etmektedir.

konularını işleme yönteminin diğer bir yönünü ortaya çıkarmak amacıyla, konu başlıklarından sonra yer verdiği ilk bilgiler incelenecektir. Buradaki amaç, şekil bakımından ele alınan eserlerin bir ölçüde muhteva bakımından da değerlendirilmesini sağlamak, “metin karşılaştırma” yöntemine dayalı olarak, benzerlikleri ve farklılıkları ortaya çıkarmak için ileride yapılacak geniş kapsamlı çalışmalara ışık tutmak ve bu tür çalışmalara konu olmasını sağlamak için Şeyh Bedreddin’in fıkıh eserlerine dikkatleri çekmektir. Bu tür çalışmalarda, araştırmamanın amacına bağlı olarak, eserlerin tamamı ya da çeşitli örnekler esas alınmak suretiyle, bahsedilen karşılaştırmaların yapılması mümkündür. Böylece, tarihî süreç içindeki birçok etkene bağlanabilecek değişme ve gelişmelerin takip ettiği seyir, bir dereceye kadar gözlemlenebilecektir. Bahsedilen sonuçlara ancak müstakil çalışmalarla ulaşılabileceği için, burada “hayız-loğusalık”,⁴²⁶ “zekât” ve “vekâlet” başlıklarından hemen sonra ele alınan meselelere yer verilecek, Şeyh Bedreddin’in kaynak olarak zikrettiği eserlerle de kısaca karşılaştırma yapmakla yetinilecektir.

Letâifü’l-işârât’ta, hayız ve loğusalık konularının ele alındığı “fasıl” türü başlığa (فصل الحيض والنفاس), konu başlığından sonra ele alınan ilk meseleler örneği olarak bakıldığında; “kadının, orucunu kaza etmesi gerektiği, fakat zorluktan dolayı (harec) namazın kazasıyla sorumlu olmadığı” bilgisinin verildiği görülmektedir. İkinci mesele ise, “hayzın en az süresinin bir gün bir gece değil, üç gün olduğu” bilgisidir.⁴²⁷ Görülüyor ki *Letâif*’te, tanımdan hemen sonra hayzın en başta dînî bir yükümlülüğün edâsına geçici de olsa engel teşkil eden bir durum olduğu vurgulanmış, hayızlıyken yapılması haram olan iki şey (namaz ve oruç), aynı durumda haram olanlara (Kur’ân okumak, mescide girmek, Kâbe’yi tavaf etmek gibi) ve hayzın süresi ile ilgili bilgilere

⁴²⁶ Hayız ve loğusalık konusuna, “kitâbü’t-tahâret” başlığı altında, “başlık tanımı-ilk meseleler” tasnifine uyan ilk başlık olduğu için burada öncelik verilmiştir.

⁴²⁷ Hayzın en az süresinin bir gün bir gece sayılmasıyla alakalı olarak, üzerinde “ع” harfleri bulunan “saymadık (لم نجعل)” fiiliyle, söz konusu süreyi kabul eden Şâfiî ve Hanbelî görüşe, üzerinde “ك” harfi bulunan “belirlediler (كُتِبُوا)” fiiliyle, Hanefîler’in en az süre olarak üç günü belirledikleri söylenerek, diğer hades türlerinden biri olarak gördükleri hayız için asgari sınır olmadığını söyleyen Malikilere cevap verilmiş olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7a-b; a.mlf., *et-Teshil*, vr. 15a.

öncelenmiş, başlangıç ve bitiş zamanları bakımından hayzın süresiyle ilgili meselelere, konu bu şekilde ortaya konulduktan sonra geçilmiştir.⁴²⁸

Bu anlatım sırasıyla ilgili küçük bir karşılaştırma yapıldığında, söz konusu sıralamanın, *Mecmau'l-bahreyn*'de de aynı şekilde bulunduğu görülmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda, Şeyh Bedreddin'in söz konusu kaynağa sadece üst-alt başlıkla ilgili uygulama tarzında uymadığını, meselelerin sıralanmasında da büyük oranda bu eseri takip ettiğini söylemek mümkündür.⁴²⁹ Buna karşılık, meselâ, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ında ve Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sinde,⁴³⁰ başlıktan hemen sonra hayzın en kısa süresinin üç gün ve üç gece, en uzun süresinin ise on gün ve on gece olduğu, bundan daha kısa veya daha uzun süredeki kanın hayız değil, kadının özürlü kabul edildiği başka bir hastalık (istihâze) kanı sayıldığı anlatılmaktadır.⁴³¹

Zekât konusuyla alâkalı diğer bir örnekte Şeyh Bedreddin, “kitâbü'z-zekât” başlığındaki tanımdan hemen sonra zekâtın kimlere farz olduğunu söylemektedir. Buna göre zekât, aslî ihtiyaçlarının ve borçlarının dışında gelir getirici (nâmî) nisâba mâlik bulunan hür ve mükellef olan her müslümana farz kılınmıştır. Daha sonra, Şâfiîler'in aksine, Hanefîler'e göre yükümlünün, zekât malının telef olması halinde mahallin yok

⁴²⁸ *Letâif*'te, Hanefîler'in en kısa süre olarak üç günü belirledikleri söylenerek, asgarî sınır olmadığını söyleyen Malikîler'e, “bir gün bir gece kılmadık” sözüyle de, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e cevap verildikten sonra, Ebû Yûsuf'un bu süreyi iki gün ve üçüncü günün çoğu olarak belirlediği, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in ise bunu üç güne tamamladığı ifade edilmiştir. Yine Hanefîlere göre hayzın çoğunun on günle sınırlandırıldığı, hamileden doğum öncesi gelen kanın hayız sayılmadığı ve namazın vücûbiyeti için vaktin başının değil, sonunun vacip kabul edildiği söylenerek Şâfiîler'e cevap verildiği görülmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7a ve 9a. Mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 15a vd.

⁴²⁹ Hayız konusundaki meselelerin ve bunlara bağlı hükümlerin sıralanması için bk. İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, s. 95 vd.

⁴³⁰ Burada *el-Hidâye*'nin zikredilmesi, Şeyh Bedreddin'in, *Letâif*'in kaynakları olarak zikrettiği Nesefî'nin (ö. 730/1310) *Kenzü'd-dekâik* ve Tâcüşşerîa'nın (ö. 693/1294) *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserlerinin *el-Hidâye* ile olan yakın ilgisinden dolayıdır. Nitekim *Kenzü'd-dekâik*'de muhtevâ ve şekil bakımından *el-Hidâye* sistemi takip edilmiştir. *el-Vikâye* ise bir bakıma *el-Hidâye*'nin özeti gibidir.

⁴³¹ Kudûrî, *Muhtasar*, Beyrut 1996, s. 47; Merginânî, *el-Hidâye*, Beyrut 1990, I, 32. Merginânî, bu söylenenlerin, en kısa süreyi bir gün ve bir gece, en uzun süreyi on beş gün olarak kabul eden İmam Şâfiî aleyhine bir hüccet olduğunu ifade etmektedir. Bk. Merginânî, *a.e.*, I, 32.

olmasından dolayı, edâ mükellefiyetinden kurtulacağı anlamında “berie (برء)”⁴³² kelimesiyle anlatılmıştır.⁴³³ Bu örnekle ilgili kısa bir metin karşılaştırması yapıldığında, *Letâifu’l-işârât*’ta geçen “berî olmak” yerine, Mevsîlî’nin (ö. 693/1294) *el-Muhtâr*’ında, “zekât verme sorumluluğun düşmesi” anlamındaki “düşer (تسقط)” fiilinin, İbnü’s-Sââtî’nin (ö. 694/1294) *Mecmau’l-bahreyn*’inde ise “zekât verme sorumluluğun düşürülmesi” anlamındaki “onu düşürürüz (نسقطها)” fiilinin kullanıldığı görülmektedir.⁴³⁴ Burada, zekât verme sorumluluğun ortadan kalkması bakımından, “berî olmak” ile “düşmek/düşürülmek” arasında bir fark yoksa da, birincisinde, aynı zamanda töhmetten uzak olma anlamı da vardır.⁴³⁵ Öte yandan “ibrâ” kelimesi, “iskât” kelimesini de içine alacak şekilde bir kullanıma sahiptir. Nitekim bu kelime, Hanefî mezhebine göre “hakkın zimmetten düşürülmesi (إسقاط الحق عن الذمة)” anlamına gelmektedir.⁴³⁶

⁴³² Berie; temiz, suçsuz, töhmetten uzak anlamlarına gelmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 36. Bununla alâkalı “ibrâ” ise, aklama, bir kimseyi bir davadan, bir haktan berî kılmak, onun hakkında dava ve hak talebinde bulunmaktan vazgeçmek; cemiyetlerde ve ticaret şirketlerinde organları mesuliyetten kurtarmak demektir. Bk. Erdoğan, *a.e.*, s. 172.

⁴³³ Şeyh Bedreddin, bu hükmü “telef olduğu için mahallin yok olmasından dolayı onu berî kılıyoruz (نبرئه بتلفه لغوت المحل)” şeklinde belirtmiştir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 34a-b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 42a. Bunlara ilaveten, *et-Teshîl*’de, hür olmayanların zekâtla mükellef sayılmadığı, mahallin yok olmasından dolayı zekât ödeme yükümlüğünün kalkmasının, İmam Şâfiî’nin hilâfına olduğu gibi açıklamalara devam edilmiş ve bu hüküm, zirâî ürünlerin zekâtıyla ilgili meselelerle örneklendirilmiştir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 42a-b.

⁴³⁴ Bu meseleyle ilgili ibâre *Muhtâr*’da, “bir yılın geçmesinden sonra, nisâbın helâk olması sebebiyle düşer (وتسقط بهلاك النصاب بعد الحول)” şeklindedir. Bk. Mevsîlî, *a.e.*, I, 134. Buna karşılık, aynı meseleyle ilgili, *Mecmau’l-bahreyn*’deki ifade ise, “nisâbın helâk olması sebebiyle, zekâtı düşürürüz (ونسقطها)” şeklindedir ve bir yılın geçmiş olup olmaması hakkında bir şey söylenmemiştir. Bk. İbnü’s-Sââtî, *a.e.*, s. 179. Fiillerin bu şekilde kullanılması, söz konusu eserlerin telif maksadıyla alâkalıdır. *Muhtâr*’da Ebû Hanîfe’nin tercih edilen görüşleri esas alınmıştır ve diğer mezheplerle mukâyese hedeflenmemiştir. *Mecmau’l-bahreyn*’de ise, diğer mezheplerle mukâyeseyi gösteren yöntemler kullanılmıştır.

⁴³⁵ Kelimenin bu anlamı için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 36.

⁴³⁶ Mastar olan *ibrâ* kelimesi, Mâlikî mezhebinde, “mülkiyetin nakledilmesi ve hakkın düşürülmesi (نقل للملك وإسقاط للحق)” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin Şâfiî mezhebindeki kullanımı ise, “borçluya, zimmetinde bulunanın temlik edilmesi (تمليك المدين ما في ذمته)” anlamındadır. Bk. Saîd Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü’l-fıkhi*, Dımeşk 1982, s. 35. Bu bağlamda, Mecelle’nin 1536. maddesinin içinde yer aldığı on ikinci kitabının başlığı, “kitâbü’s-sulh ve’l-ibrâ” olup, söz konusu maddede, çeşitli kullanım şekilleriyle “ibrâ” hakkında bilgi verilmektedir. Örneğin, “ibrâ-i iskât” için, “bir kimsenin, diğer kişide olan hakkının tamamını düşürmesi yahut bir miktarını indirmesi yoluyla, o kişiyi berî

Vekâletle ilgili diğer bir örnekte ise, karşılaştırma yapılan eserlerde, “konuların tasnifi” bakımından aynı sıralamanın takip edildiği görülmektedir. Burada Şeyh Bedreddin, söz konusu başlığın tanımını yaptıktan hemen sonra, müvekkilin, tanıtımda geçen işlemleri yapabilecek ehliyeteye sahip olmasının; vekilin de, vekâlet akdinin içeriğini akledebilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Böylece, tarafların ehliyet yetenekleriyle ilgili bu açıklamadan sonra, “mâlik olamayanın temlik edemeyeceği (لا ٓ يملك) (تمليك ممن لم يملك)” anlamına gelen ifadeyle, buraya kadar anlatılanlar bir bakıma özetlenmiş olmaktadır.⁴³⁷ Ele alınan örnek meseleyle ilgili olarak, karşılaştırma yapılan Kudûrî (ö. 428/1037), Mevsilî (ö. 693/1294) ve İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1294) gibi müelliflerin de, başlıktan hemen sonra, müvekkilin söz konusu akitle ilgili tasarruf yetkisine sahip olmasının gerekliliği üzerinde durdukları görülmektedir.⁴³⁸

Görüldüğü gibi, konuların tasnifi bakımından Şeyh Bedreddin’in yöntemi hakkında bilgiler vermenin yanında, burada yapıldığı şekliyle kısa ve yüzeysel de olsa, farklı açılardan gözlemleme ve bunlara bağlı olarak çeşitli sonuçlar elde etmek bakımından, metin karşılaştırmalı bir çalışma yararlı olmaktadır.

B. Konu Başlıklarının Açıklanması

Konu başlıklarının açıklanmasından maksat, Şeyh Bedreddin’in sözlük ve ıstılâh anlamı bakımından başlığın tanımına dair bilgiler vermesidir. Başlıkların birkaç kelimeyle de olsa açıklanması önemlidir. Zira bu tanımların, başlık altında zikredilecek meselelere uygulanacak genel kuralı veya kuralları, bir dereceye kadar ifade etme özelliği bulunmaktadır. Bu durumda, zikredilecek meseleler de, belirlenmiş bir bakış açısının çerçevesini çizdiği genel kuralın farklı uygulama alanlarıyla ilgili tezâhürlerini

kılmasıdır” şeklinde bir tarif yapılmıştır. Bu maddede ibrâ, dört kısma ayrılmıştır: İbrâ-i iskât, ibrâ-i istûfâ, ibrâ-i hâs ve ibrâ-i âmm. Bunların açıklaması için bk. Mecelle, mad. 1536. Bu arada, yukarıda adı geçen Saîd Ebû Ceyb’in, Mecelle’deki bu açıklamaları olduğu gibi Arapça’ya çevirerek eserine aldığı görülmektedir. Bk. Saîd Ebû Ceyb, a.y.

⁴³⁷ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 76a; a.mlf., *et-Teshil*, vr. 168a vd.

⁴³⁸ Kudûrî, *Muhtasar*, II, 138; İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, s. 424; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 189.

oluşturuyor demektir. Bu açıdan konu başlıklarının tanımlanmasına dair açıklamalar, mezhep içi fıkıh ıstılâhlarının açılımında büyük rol oynamaktadır.

Burada, Şeyh Bedreddin'in, konu başlıklarında yapmış olduğu tanımların ve açıklamaların Hanefi fıkıh edebiyatındaki ıstılâhlar içindeki yerinin belirlenmesi ve bir dereceye kadar mukayesesinin yapılabilmesi amacıyla, başlıkta zikredilen tanımlamaya ve varsa kısaca açıklamalara yer verildikten sonra Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1147) *Tılbetü't-talebe*, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Tarifât* ve İbrahim Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli eserlerine başvurulacaktır.

Fıkıh sözlüğü türünde kaleme alınan ilk eserlerden biri olan *Tılbetü't-talebe*'de, Hanefî fukahâsının kullanmış olduğu lafızların manaları açıklanmaktadır. Yöntem bakımından eserde, “tahâret”ten başlayıp devam eden konu silsilesi takip edilmiş; namaz, oruç, zekât ve hac konularından sonra nikâh, radâ, talâk gibi konu başlıklarına yer verilmiştir. Bu eser, bir yönüyle “garîbu'l-hadis” türü kitaplara da benzemektedir. Zira, pek çok yerde, fakihlerin delil olarak gösterdikleri hadislerin içinde geçen lafızların açıklanmasıyla karşılaşılacaktır. Yine bu eser, dilbilimcilerin “garîb” diye nitelendirdikleri lafızların fakihlere göre mefhûmunu açıklaması ve ıstılâhların delâletlerinin açıklanmasında çoğu zaman Kur'ân ve Sünnet'ten şahitlerin gösterilmesi bakımından da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. “Hanefî fıkıh sözlüğü” diyebileceğimiz eserde, fakihlerin usûlü takip edilerek açıklamalar kısa tutulmuş, dilbilimcilerin uzun uzadıya açıklamalarına ve tartışmalarına girilmemiştir. Kelimenin önce sözlük anlamı verilmiş, daha sonra da fıkıh edebiyatındaki terim manası hakkında açıklama yapılmıştır. Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Tarifât* adlı eseri, mukaddime kısmında da belirtildiği üzere belli bir ilme hasredilmemiş, ilim talebelerine kolaylık olsun diye kitaplarda kullanılan ıstılâhlar cem edilmek suretiyle kaleme alınmıştır. Eserde yöntem olarak terimler hece harflerinin sırasına göre tertip edilmiştir. İbrahim Halebî'nin (ö.

956/1549) *Mülteka'l-ebhur* adlı eseri, eserin mukaddime kısmında da belirtildiği üzere, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1294) *Mecmau'l-bahreyn* ve Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserlerinden bazı ilaveler yapılmakla birlikte, asıl olarak Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*, Mevsilî'nin (683/1274) *el-Muhtâr*, Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* ve Tâcuşşerîa'nın (ö. 673/1274) *el-Vikâye* adlı eserlerindeki meseleleri, talebeler istifade etsin diye kolay bir ibâre ile anlatmakta, önce genel kabule mazhar olan görüşlere, daha sonra da diğerlerine yer vermektedir. Bu eser, Hanefî mezhebi içinde genel kabul görmüş görüşleri ve dolayısıyla tanımları da içermesi bakımından önemlidir.

Şeyh Bedreddin'in ilk telifi olan *Letâifü'l-işârât*'ın mukaddime kısmında da belirtildiği gibi, bu eserde hilâfiyâta yer verilmek suretiyle meselelerin hatırlatılması amaçlanmıştır. Bu arada, her ne kadar başlıklar hakkında bir tür tanım mâhiyetinde sözler sarf edilmişse de, bunlar için açıklamalara çok az yer verilmiş olduğu söylenebilir. Bu sebeple, başlıkları açıklama yöntemi hakkında bu eser üzerinde çok fazla durulmayacak, konuyla ilgili açıklamalar çoğunlukla *Letâifü'l-işârât*'ın şerhi olan *et-Teshîl* adlı esere dayalı olarak yapılacaktır. Bununla birlikte, *Letâif*'teki uygulama yönteminin keyfiyeti hakkında bir fikir vermesi bakımından birkaç örnek üzerinde durmak faydalı olacaktır. Burada, daha önce “başlıktan sonraki ilk meseleler” bağlamında ele alınan “hayız-loğusalık”, “zekât” ve “vekâlet” konuları, başlık açıklamasına dair örnekler olarak ele alınacaktır.

Letaif'te, “faslû'l-hayz” başlığından hemen sonra, “hasta ve yaşça küçük olmayan bir kadından gelen kan (هو دم ينفذه رحم امرأة سالمة عن داء و صغر)”⁴³⁹ şeklinde hayz; “düşük şeklinde de olsa, çocuktan sonra gelen kan (دم يعقب الولد ولو سقطا)”⁴⁴⁰

⁴³⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7a-b. *et-Teshîl*'de yapılan açıklamaya göre “hastalıktan sâlim olma (سالمة)” ifadesi, loğusa halindeki kadınları tanımın dışında bırakmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 15a.

⁴⁴⁰ Şeyh Bedreddin, loğusalığın tanımını, hayz ile ilgili ön açıklamaları ve zikredilen meseleleri anlattıktan sonra yapmıştır. Bk. *Letâif*, vr. 7b.

şeklinde de loğusalığın tanımı yapılmıştır. Hayızla ilgili olarak Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yaptığı tanımında, Şeyh Bedreddin'in tanımından farklı olarak, kadının bülûğ çağına ermiş olmasını belirtmek üzere “bâliğa (بالغة)” kelimesi bulunmaktadır.⁴⁴¹ Şeyh Bedreddin bu kelimeyi doğrudan zikretmemiş, fakat dolaylı olarak söylemiştir. *Mevkûfât*'taki hayız tanımında ise, kadının bülûğ çağına girmesini ve hasta olmamasını belirtmek üzere “hasta olmayan bâliğa kadın (إمرأة بالغة لا داء بها)” şeklinde ifade farklılığı bulunmakta ve Şeyh Bedreddin'in yaptığı loğusalık tanımındaki “düşük şeklinde olma (ولو سقط)” ibâresi burada yer almamaktadır. Ancak, çeşitli meselelerden sonra uzuvları belirmiş düşüğün çocuk sayılması sebebiyle annesinin loğusa olduğu söylenmiş ve tanımıda geçmeyen ibâre, böylece mesele olarak zikredilmiştir.⁴⁴²

Kitâbü'z-zekât başlığından hemen sonra gelen tanıma göre zekât, “mâlikin, zekât malından hiçbir şekilde faydalanamaması şartıyla, nisâbın bir bölümünün Hâşimî ve onların âzatlısı olmayan fakir bir müslümana, Allah rızası için edâ niyetiyle temlîk edilmesidir.”⁴⁴³ Karşılaştırma yapmak için bakıldığında, *Mevkûfât*'taki tanımın genel olarak aynı anlamı ihtiva etmekle beraber, farklı olarak “nisâp” kelimesi yerine “muayyen mal” ifadesini içerdiği görülmektedir.⁴⁴⁴ Ayrıca, zekâtın edâ şartını belirtmek üzere Şeyh Bedreddin'in tanımında geçen ve “niyetin edâ ile birlikte olmasını (بنية مع) (الأداء)” belirten ifade, *Mevkûfât*'ta, zekâtla ilgili çeşitli fûrû-ı fıkıh meselelerinin zikredilmesinden sonra “Edâsının şartı, niyetin edâyaya veya vacip miktarın ayrılmasına

⁴⁴¹ Cürcânî, *Tarîfât*, s. 94. Cürcânî, kendi tarifindeki “hasta olmama (سليمة)” ibâresinin, hayız sayılmayan durumları tarif dışında bıraktığına dair açıklamalar yapmaktadır. Bk. Cürcânî, a.y. Bu konuda Şeyh Bedreddin'in Cürcânî ile aynı doğrultudaki benzer açıklamaları için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 15a.

⁴⁴² Halebî, *Mevkûfât*, I, 84. Halebî, başlık tanımından sonra hayızın en az ve en uzun süreleri hakkında bilgiler verdikten sonra düşük meselesini ele almıştır. Bk. Halebî, a.y.

⁴⁴³ “تمليك جزء النصاب من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولا بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى بنية مع الأداء” Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 34a-b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 42a.

⁴⁴⁴ *Mevkûfât*'ta geçen tanıma göre zekât, “Muayyen bir malın bir kısmını fakir bir müslümana temlik etmek (تمليك جزء من المال معين من فقير مسلم)” demektir. Bk. Halebî, a.e., I, 340.

bitişik olmasıdır (و شرط أدائها نية مقارنة للاداء او لعزل المقدار الواجب) şeklinde daha açık bir üslûpla dile getirilmiştir.⁴⁴⁵

Başlık açıklamalarına ilişkin olarak “vekâlet” konu başlığında “hukûkî işlerde başkasını kendi yerine geçirmek (إقامة الغير مقام نفسه فى التصرف)⁴⁴⁶ şeklinde yapılan tanım, *Tilbetü’t-talebe*’de ve *Tarifât*’ta bütünüyle yer almamış, her ikisinde de “vekil” kelimesinden hareketle bir tanım yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre birincide, vekil için “müvekkilinin acziyetinden dolayı, kendinden başkası adına tasarrufta bulunan” şeklinde bir açıklama yapılmıştır.⁴⁴⁷ İkincide ise “vekâlet”in, “vekil”in mastarı olduğu söylenmiş ve vekil, “işin kendisine bırakıldığı, teslim edildiği kimse” olarak tanımlanmıştır.⁴⁴⁸ Vekâletle ilgili tanımlar üzerinde düşünüldüğünde, müvekkili adına hareket eden vekil ile müvekkili arasında bir güven ilişkisinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Mevsilî’nin (ö. 693/1254) “iş iihâle etmek ve güvenmekten ibarettir (وهي عبارة عن التفويض والاعتماد)⁴⁴⁹ ifadesi de, söz konusu güven ilişkisini göstermektedir.⁴⁴⁹ Bu arada, tasarruf için bir başkasını kendi yerine geçirmenin, o konuda müvekkilin de tasarruf yetkisine sahip olmasını gerektirdiği ortadadır.⁴⁵⁰ Vekâlet konusuna “müvekkil, tasarrufa mâlik olmadıkça vekâlet sahih olmaz” diyerek başlayan İbnü’s-Sââtî de bu hususu teyit etmektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Halebî, *a.g.e.*, I, 340. Halebî, zekât olarak ayrılan malın tamamının niyetsiz olarak verilmesi halinde zekâtın düşeceğini, fakat söz konusu malın bir kısmının verilmesi halinde zekât sorumluluğunun düşmeyeceğini ve bu görüşün İmam Muhammed’in hilâfına, Ebû Yûsuf’a ait olduğunu söylemektedir. Bk. Halebî, a.y.

⁴⁴⁶ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 76a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 168a vd.

⁴⁴⁷ Cürcânî’nin tanımı (هو الذي يتصرف لغيره لعجز موكله) için bk. *Târifât*, s. 254.

⁴⁴⁸ Nesefî’nin tanımı (الوكيل من وكل اليه الامر) için bk. *Tilbetü’t-talebe*, s. 284.

⁴⁴⁹ Mevsilî, bu tanımı Talâk suresindeki “Kim Allah’a tevekkül ederse, Allah ona yeter.” (Talâk, 65/5) âyetinden yola çıkarak yapmaktadır. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 188.

⁴⁵⁰ Bu manada bk. Mecelle, md. 34 (Alması yasak olan şeyin, vermesi dahi yasak olur), md. 35 (İşlenmesi yasak olan şeyin, istenmesi dahi yasak olur) ve md. 95 (Başkasının mülkünde tasarrufla emretmek bâıldır).

⁴⁵¹ İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bayreyn*, s. 424.

Bu arada, *Letâif*'in oldukça muhtasar bir tarzda telif edilmesi ve *et-Teshîl*'in onun şerhi mahiyetinde olmasıyla ilgili hususiyetler, başlıkların açıklanmasında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Özellikle, “kitâbü’l-büyû” konusundaki temel esasların metinde zikredilip, bunlarla ilgili pratik uygulama örneklerinin açıkça yazılmasının şerhe bırakılması, metin-şerh ilişkisini pekiştirmektedir. *Letâif*’te, muâmelât konularına başlangıç yapılan bey‘ akdi, “mebûin, mâlikin mülkiyetinden çıkarılması suretiyle, kasten bir malın başka bir malla mübâdele edilmesi (مبادلة المال بالمال باخراج المبيع من المالك)” şeklinde tanımlanmış,⁴⁵² bu terimin, alım-satım bakımından karşıt çift anlamlı (ezdâd) kelimeler içinde yer aldığı söylenmiş ve ardından, “satın alma (الشرى)” kelimesinin de aynı şekilde ezdâddan olduğu belirtilmiştir. Şeyh Bedreddin, kasten mebûin mâlikin mülkiyetinden çıkarılmasının bey‘ (satım), aynı şekilde iradî olarak semenin mâlikin mülkiyetinden çıkarılmasının ise şîrâ (satın alma) anlamına geldiğini söylemektedir. Bu şekildeki tanımlama ve kısaca yapılan açıklamalardan sonra, ihtimal bulunduğu gerekçesiyle mâzî dışındaki bir kalıpla, “hâl” niyeti hariç, bey‘ akdinin gerçekleşmediği belirtilmektedir.⁴⁵³ Buna karşılık *et-Teshîl*’de ise, yukarıda anlatıldığı şekliyle ortaya konan esasların, uygulamaya yönelik açıklamalarının yer aldığı görülmektedir. Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre bey‘ akdi, mâzî lafızlarla olmalıdır. Çünkü, alışveriş yaparken taraflardan birinin “sattım”, buna karşılık diğerinin “aldım” veya “kabul ettim” sözlerinde olduğu gibi, mâzî kalıplar kullanılmaktadır. Ayrıca bey‘, bir tasarrufun inşâsıdır. İnşâ ise, sadece şer’ ile bilinir. Halbuki Şârî’ Teâlâ, inşâ için bir lafız belirlememiştir. Bu sebeple inşâ için mâzîden haber veren lafız kullanılmaktadır. Mâzî lafız, haber verilenin daha önce mevcut olmasını çağrıştırmaktadır. Bu sebeple, her iki lafız da mâzî olmalıdır. Satıcının “satıyorum”, alıcının “satın aldım” şeklindeki

⁴⁵² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 38b. Cürcanî’nin tanımı ise, “Mülk edindirmek ve edinmek suretiyle mütekavvim bir malı mütekavvim bir malla değiştirmek (مبادلة المال المتقووم بالمال المتقووم تمليكاً وتملكاً)” şeklindedir. Bk. Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 47.

⁴⁵³ Şeyh Bedreddin, satın alma manasında kullanılan “şîrâ” kelimesinin anlamıyla ilgili olarak Yûsuf sûresinin 20. âyetini, “Onu değersiz bir bedele sattılar (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ)” şeklinde iktibas ederek şâhit göstermektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 38b.

sözlerinde olduğu gibi, lafızların birinin mâzî, diğerinin muzâî olması halinde akit gerçekleşmez. Bununla birlikte, satım akdinin hilâfına nikâh konusunda emir kalıbı geçerli sayılmaktadır. Çünkü, nikâhın öncesinde nişanlılık vardır ve bu lafız, hâle delâlet etmektedir. Bey‘ akdi ise, genel olarak bir anda (süreçsiz) meydana gelmektedir ve bu lafzın çeşitli manalara (mâzî, hâl, istikbâl) gelme ihtimâli vardır.⁴⁵⁴

Letâif ile *et-Teshîl* arasındaki metin-şerh ilişkisini gösteren bu açıklamalardan sonra, konu başlıklarının açıklanmasında “tanım, özet açıklama, örnek meseleler” sıralaması şeklinde bir yöntemin takip edildiğini söylemek mümkündür. Örneğin, “muhâfaza etmesi için güvenilir bir kimsenin yanına emânet olarak bırakılan maldır (مال ترك عند امين لحفظه)” şeklinde vedîayı tarif eden Şeyh Bedreddin, bunun teberrû hükmünde olduğunu söylemekte ve meseleleri bu hükme göre değerlendirmektedir.⁴⁵⁵

Başlık ve kavram açıklaması bakımından Şeyh Bedreddin’in diğer eseri olan *Câmiu’l-fusûleyn*’de de birtakım ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin, “ehl-i bağı”i, “hak olan imama haksız yere başkaldıranlar” şeklinde tarif eden Şeyh Bedreddin, bunun açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: “Müslümanlar bir kişi üzerinde karar kıldıktan sonra, başa geçen kişinin kendilerine yaptığı bir zulümden dolayı yine müslümanlardan bir gurup baş kaldırırsa, bu kimseler isyankâr (bâğî) sayılmazlar. Şâyet, onların baş kaldırması, kendilerine yapılan zulümden dolayı değil de, iktidarı ele geçirme amacıyla yapılmışsa, bunlara ‘biz haklıyız’ denir. Zira, âsî olmuşlardır.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 57a. Şeyh Bedreddin’in açıklamaları bu minval üzere yaklaşık bir sayfa kadar devam ettikten sonra akdin hukûku, cehâletin ortaya çıkması, akdin fâsit olması gibi konularla ilgili örnek meseleler üzerinde sürdürülmektedir. Bk. *a.e.*, vr. 57b vd.

⁴⁵⁵ Buradaki ifadeye göre, teberrû olması sebebiyle vedîa, kaçınılması imkansız durumlar dışında telef edilmesinden dolayı tazmin edilmez. Buna karşılık, kaçınılması mümkün olan hallerde ise tazmin edilir. Akdin ücret karşılığında olması halinde de aynı hükümler geçerlidir. Emânetin ev halkına bırakılması meselesinde ise, söz konusu ev halkının emânet bırakılan kişi tarafından nafakasının karşılanıyor olmasının değil, o evde oturuyor olmasının dikkate alınması gerekir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 204a.

⁴⁵⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 18. Şeyh Bedreddin, başkaldıranların “isyancı (bâğî)” sayılmaması durumunda, “Sultanın zulmü terk etmesi ve onlara âdil davranması lazımdır. Bu şekilde baş kaldıranların aleyhine olacak şekilde insanların imama yardım etmemeleri gerekir. Çünkü bu,

Câmiu'l-fusûleyn'in kırkinci faslının başlığındaki ifadeler de başlık ve kavram açıklamaya dair uygulamaya örnek olarak gösterilebilir. Şeyh Bedreddin, sicillere ve kayıt defterlerine tahsis ettiği kırkinci faslın hemen başında, “ben derim ki” tabiriyle giriş yaparak, “siciller”in “sicil” kelimesinin çoğulu olduğunu ve sözlük olarak, “hâkimin yazdığı şey (kitap)” anlamına geldiğini söylemektedir. Aynı şekilde, “mehâzır”ın, “mehzar” kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin, “mahzar”ı; “iki hasmın, hâkimin huzurunda bir araya gelmesinin, davalının ikrârının veya inkârının, şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde delile veya yemine yanaşmamaya (nükül) dayanan hükmün vs yazıldığı şeydir. ‘Sicil’ kelimesi de böyledir” diyerek açıklamaktadır.⁴⁵⁷

C. Hükümlerin Delillendirilmesi

Hükümlerin delillendirilmesi konusu, önce şekil, daha sonra da kullanılan deliller bakımından incelenecektir. Şekil bakımından iki husus üzerinde durulacaktır. Birincisi, meseleler ele alınırken kullanılan ve hükmün gerekçesi olarak sunulan delilin “nass” veya “haber” şeklinde isimlendirmesidir. İkincisi ise, Kur’ân ve Sünnet lafızlarının ibâre içinde nasıl iktibâs edilmiş olduğudur. Böylece, Şeyh Bedreddin’in fıkıh eserlerinde Kur’an ve Sünnet gibi iki temel delilin, şekil itibariyle incelenmesi tamamlanmış olacaktır. Daha sonra, “Kitap”, “Sünnet”, “İcmâ”, ... sıralaması takip edilerek çeşitli örnek meselelerden hareketle, söz konusu eserlerde hükümlerin hangi delillere dayandırıldığı hakkında bilgiler verilecektir.

zulme yardım etmek anlamına gelir. Öte yandan, imama karşı bu guruba da yardım etmemelidirler” şeklinde açıklama yapmaktadır. Başkaldıranların “bağı” sayılması halinde ise, “Bu durumda gücü yeten herkes bâğîlere karşı imama yardım eder” demektir. İsyâna azmetmemiş olanlar için ise, “İmam onlara taarruz etmez. Çünkü cinâyete azim, henüz mevcut değildir” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, a.y.

⁴⁵⁷ Burada, “sakk” kelimesini, “bey”, rehin, ikrâr, vs’nin yazıldığı şeydir” diye açıklayan Şeyh Bedreddin, “hüccet” ve “vesika” kelimelerinin ise, “sicil”, “mahzar” ve “sakk” kelimelerinin üçünü birden ihtivâ ettiğini söylemektedir. İlgili açıklamalar ve bunlarla bağlantılı örnek meseleler için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 324.

1. Şekil Bakımından Deliller

a. Nass-Haber Ayrımı Bakımından Deliller

Sözlükte; “doğma”, “vahiy ile sabit ifade”, “Kur’ân âyetlerinin ve hadislerin ortak adı” anlamına gelen nass kelimesi, fıkıh usûlünde; “söyleyen tarafından ileri gelen bir sebeple, manası zâhirden daha açık olan lafız” anlamlarında kullanılmakta,⁴⁵⁸ nassın, “lafzın manasının, kelâmın siyâkının, yani sözün söylenmesinin aslî gayesi”⁴⁵⁹ ve “tevîl ve tahsîs ihtimaline açık bulunan bir lafız”⁴⁶⁰ olduğu belirtilmektedir. Haber ise, “doğruya ve yalana ihtimali olan söz”, “herhangi bir kimseden rivâyet olunan söz”, “şehâdet sözcüğü zikredilmeksizin, bir kimseye ait diğeri üzerinde bir hak olduğunu söyleme” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶¹ Hadis usûlünde, haber kelimesi ile hadis kelimesi eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Fakat, haber ile hadis arasında umûmîlik-husûsîlik ilişkisi vardır; her hadis haberdır, ama her haber hadis değildir. Buna göre, Hz. Peygamber’e (s.a.) ulaşan hadisleri (merfû), sahâbeye (mevkûf) ve tâbiîne (maktû) dayanan nakilleri haber şeklinde isimlendirmek mümkündür.⁴⁶²

Bütün bu açıklamalardan sonra Şeyh Bedreddin’in, nass kelimesini “Kur’an”, “âyet”, “Kur’an ve sünnet”, “sünnet”, “tevil ve tahsis ihtimali olan delil karşıtı” gibi çeşitli anlamlarda, haberi de, umûmî ve husûsî manalarıyla, yani, Hz. Peygamber’den (s.a.) veya sahâbeden gelen rivâyetler anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Aşağıda zikredilecek olan örnek meselelerdeki uygulamalarla, nass ve haber kelimelerinin hangi anlamlarda kullanıldığı gösterilecek ve böylece kullanım bakımından bu ikisi arasındaki ayrım ortaya konmuş olacaktır.

⁴⁵⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 362.

⁴⁵⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 210. Sözü söyleyenin bu sözden maksadı “nass”, bu sözden tabîi olarak anlaşılan tâlî mana ise, “zâhir” olarak adlandırılmaktadır. Bk. Atar, *a.e.*, s. 209.

⁴⁶⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kafi Dönmez), s. 371. Nassın hükmü zâhirin hükmü gibi delil bulunduğu, açıkça anlaşılan manasından çıkarılıp tevil edilmesidir. Fakat tevil edilebilme ihtimali zâhire göre daha azdır. Bk. Şaban, *a.y.*

⁴⁶¹ Saîd Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü’l-fıkhiyye*, s. 111; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁶² Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılâhları* (trc. Yaşar Kandemir), İstanbul 1988, s. 7-8.

Buna göre, ictihâdî konularda verilen farklı hükümlerin geçerliliğine dair zikredilen örnek meselede nass kelimesi, “nassu’l-Kitab” şeklinde âyet anlamında kullanılmıştır. Şöyle ki, Ebû Yûsuf’a göre bir hâkimin, babanın zina ettiği kadınla oğlun veya oğlun zina ettiği kadınla babanın nikâhlanmasına cevâz veren hükmünden dolayı nikâh akdedilmiş olmaz. Çünkü, hâdisе hakkında Kitap nassı vardır. Buna karşılık, İmam Muhammed’e göre akit meydana gelmiştir. Zira, İbn Abbas’tan merfû ve mevkûf olarak “haramın, helâli haram kılmayacağı” rivâyet edilmiştir. Bu rivayet, İmam Muhammed’i teyit etmektedir. Dolayısıyla, mesele ictihâdî (مجتهد فيه) olmuştur ve verilen hüküm geçerlidir.⁴⁶³

Nâfiz olup olmaması bakımından yargı kararlarının incelenmesi esnasında geçen nass kelimesi, Kur’ân ve Sünnet anlamında kullanılmıştır. Şeyh Bedreddin, hâkimlerin verdikleri yargı kararlarının üç kısma ayrıldığını söylemiş ve bunları a) Nass ve icmâya aykırı olan hâkim kararları, b) İhtilâflı konularla ilgili olan hâkim kararları, c) Verildikten sonra ihtilafın ortaya çıktığı hâkim kararları şeklinde sıralamıştır. Fıkıh usûlünde şer’î deliller, sırasıyla Kitap, sünnet, icma... şeklinde isimlendirildiğine göre, “nass ve icmâya aykırı olan hâkim kararları” ibâresindeki nass kelimesinin, Kur’ân ve Sünnet anlamında kullanıldığı açıktır.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 29. *Letâif*’te, teyemmüm konusu işlenirken, toprak cinsinin şart koşulması meselesi, “nassın mutlak oluşu” şeklinde dile getirilerek nass, âyet anlamında kullanılmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 5b. Aynı şekilde Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl* isimli eserinde, başın mesh edilmesi konusunu ele alırken, ilgili âyetin (Mâide, 5/6) nass, Hz. Peygamber’in (s.a.) perçemini mesh etmesiyle ilgili olarak Muğîre’den gelen rivâyetin ise haber-i vahid olduğunu söylemiştir. Bk. *et-Teshîl*, vr. 1b.

⁴⁶⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 33. Yukarıda zikredilen yargı kararlarından birincisi, yani, nass ve icmâya aykırı olan kararlar bâtıldır. Kendilerine getirildiğinde bütün hâkimler bunu iptal eder, hiç kimse bunu geçerli kılamaz. İhtilâflı konularla ilgili olan kararları ise kimse bozamaz. Karardan sonra ihtilafın ortaya çıktığı hâkim kararları ise, hükmün dayandığı delilin kesin olmaması örneğindeki gibi hilâf, hükmün bizzat kendisinde ise geçerli olur. Bu durumda, bir hâkim başka hâkimin imzasını bekler (tevakkuf). Bu ikinci hâkim karar verince, sanki ihtilâflı bir konuda karar vermiş gibi olur. Dolayısıyla, üçüncü bir hâkim bunu bozamaz. Ancak, ikinci hâkimin iptal ettiğini kimse nâfiz kılamaz. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 33-34.

Yiyecek türü dışında bile olsa, menkûl mallarda kabzedilmeden önce tasarrufta bulunmanın, “hadis”ten⁴⁶⁵ ve “malın helâk olması halinde aldanmanın (garar) ortaya çıkmasından” dolayı yasak olduğu belirtildikten sonra, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre helâk olma durumunun nâdiren gerçekleşmesi sebebiyle aldanmanın mevcut olmayacağı söylenmiştir.⁴⁶⁶ Burada adı geçen hadiste Hz. Peygamber (s.a.), menkul malların alışverişinde bedellerin elden ele olmasını, yani her iki bedelin de peşin ödenmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, bu örnekte nass kelimesi, sözlü sünnet delili (hadis) için kullanılmış olmaktadır.

Satışa zorlanan kişinin daha sonra müşteri ile pazarlık yapmasının satışa izin verme anlamına gelip gelmemesine dair zikredilen örnek meselede nass kelimesi, te’vîle ve tahsîse ihtimali olan “delil” karşıtı anlamında kullanılmıştır. Örnek meselede şuf’a hakkı sahibi, müşteriyle pazarlık yapmakta ve onun bu amelinin, satışa icâzet ve pazarlık yaptığı müşterinin mülkiyetini ikrâr demek olduğu söylenmektedir. Ancak, bu durumdaki kişinin muhtemelen kendi için olan mala ulaşmak istediği, zaten başka yolu da olmadığı belirtilmekte ve en sonunda bunun da şuf’a konusu malın satışına icâzet sayılmaması gerektiği ifade edilmektedir. Zira, mesele hakkında nass bulunmadığı, delillerin ise çatışma halinde olduğu ve bu meselenin, yukarıdaki anlamıyla “delil” ile amelin cevâzını gösterdiği söylenmiştir.⁴⁶⁷

Haber kelimesine gelince, Şeyh Bedreddin’in hem Hz. Peygamber’den (s.a.) hem de ashâbtan gelen rivâyeti “haber” olarak nitelendirerek, hadis ve haber kelimesini aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Buna örnek olarak, onun, bedelli boşanma

⁴⁶⁵ “قال عليه السلام فيه يدا بيد”. Hadis için bk. Müslim, müsâkât, 76.

⁴⁶⁶ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 55a.

⁴⁶⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 33-34. Şeyh Bedreddin’in, “delille amelin cevâzını” göstermeye ilişkin sözü, adı geçen delillerin kesinlik taşıması sebebiyle konunun ictihâdî sahaya girdiğini göstermektedir. İctihâdî konularda farklı görüşlerin geçerli olduğu düşünüldüğünde, buradaki nass kelimesinin farklı görüşleri ortadan kaldıracak kadar güçlü delil anlamında kullanıldığı söylenebilir. Aynı şekilde *Letâif*’te, bir kişinin abdest organlarını yıkamasının nassla sabit olup, kıyasa dayanmadığının söylenmesi, bu kelimenin hem söz konusu delil karşıtı, hem de kitap ve sünnet anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bk. *Letâif*, vr. 3a.

(hulû‘) konusundaki ifadelerini göstermek mümkündür. Nitekim, Şâfiî mezhebindeki görüş ayrılığına dikkat çekmek için “bize göre (عندنا)” kaydını kullanarak, Hanefî mezhebinde bedelli boşanmanın bâin sayıldığını söyleyen Şeyh Bedreddin, Hz. Peygamber’den (s.a.) ve bir kısım sahâbeden gelen haberin buna göre vârit olduğunu belirterek söz konusu görüşünü delillendirmekte ve böylece haber kelimesini merfû ve mevkûf rivayet için kullanmış olmaktadır.⁴⁶⁸ Aynı şekilde, Hanefî mezhebine göre, besmelenin de eûzü (teavvüz) gibi gizli okunmasının gerekli görülmesinin İbn Mes’ûd’dan gelen habere dayandığının söylenmesi, haberin mevkûf rivayet için kullanılmasının bir başka örneğini teşkil etmektedir.⁴⁶⁹

b. İktibâs Şekli Bakımından Deliller

Bu başlıkta, Şeyh Bedreddin’in ele aldığı meseleleri delillendirirken kullandığı âyetleri ve hadisleri ne şekilde iktibâs ettiği hakkında bilgiler verilecektir. Burada maksat, alıntılanan âyetlerin ve hadislerin asıl yapıları göz önünde bulundurulduğunda, ne kadarına yer verildiğini göstermek ve böylece şekil itibariyle Şeyh Bedreddin’in fıkıh eserlerinin değerlendirmesini yapmayı sağlayacak bilgi bütünüünün bir kısmını ortaya çıkarmaktır. Bu maksatla, öncelikle âyetlerin, sonra da hadislerin iktibâs şekline yer verilecektir.

ba. Âyetlerin İktibâsı

Fıkıh eserlerinde meseleler ele alınırken hükümlerin dayandığı delillerin her zaman Kur’ân’da veya hadis kitaplarındaki esas şekliyle değil, bazen ilgili hükme dayanak olduğunu göstermeye yetecek kadarıyla iktibas edildiği bilinmektedir. Özellikle muhtasar olarak yazılan eserlerde ibâreyi uzatmaktan kaçınılması ve okuyucunun bunalmasını önleme gibi bir gâyenin varlığı, bu tür uygulamayı kaçınılmaz

⁴⁶⁸ Şeyh Bedreddin, İmam Şâfiî’nin bu tür boşamayı fesih kabul ettiğini ve ona göre bu boşamayla talâk adedinin bozulmayacağını bildirmekte ve onun, bu görüşü İbn Abbas’tan (r.a.) gelen rivâyete dayandığını söylemektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 272.

⁴⁶⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 12a.

hale getirmektedir. Nitekim, Şeyh Bedreddin'in fıkha dair ilk telifi olan *Letâifü'l-işârât* isimli eserinin mukaddime kısmındaki "Bu eseri, rivâyetler konusunda bir hatırlatma olsun diye telif ettim. Eserde, anlaşılamayacak kadar kısaltmaktan, bıktırarak kadar uzatmaktan kaçınarak kolay ve kısa ibârelerle usûl ve fûrûu topladım"⁴⁷⁰ şeklindeki sözleri, bu gerçeği belirtmektedir. Aynı şekilde, *Letâif*'in şerhi olan *et-Teshîl*'de de, söz konusu gâyenin mevcûdiyeti açıkça ortaya konmuştur.⁴⁷¹ Örneğin, *Letâif*'te gusûl abdesti hakkında bilgi verilirken Mâide sûresinin altıncı âyetine âtıfta bulunularak, "Allah Teala'nın 'iyice temizlenin (فاطهروا)' sözündeki mübâlağadan dolayı, mazmaza ve istinşâkı sünnet değil, farz saydık" ifadesiyle, bir yandan Hanefi görüş dile getirilirken, diğer yandan hem öteki mezheplere cevap verilmiş, hem de hükmün delili zikredilmiş olmaktadır.⁴⁷² Burada, konumuzla ilgili olarak dikkati çekmesi gereken husus, âyetin sadece zikredilen kadarının alınmış olmasıdır. Bu kelime, yaklaşık sekiz satır uzunluğundaki bir âyetin, "Eğer cünûp olduysanız iyice temizlenin (وان كنتم جنباً) (فاطهروا)" şeklindeki cümlesinin sonunda yer almaktadır. Görüldüğü gibi, birden çok cümleden meydana gelen âyetin bir cümlesinin tek bir kelimesi iktibâs edilmiştir. Bununla birlikte, burada verilen iktibâs örneğinde anlaşılmayı zorlaştıracak derecede bir kapalılık yoktur. Zira, Şeyh Bedreddin'in *Letâif* adlı eserinin mukaddime kısmında belirttiği hedef kitleyi oluşturan ve belli bir fıkıh kültürü içinde yetişmiş olan talebeler açısından sadece sözü geçen kelimeyi alıntılanmış olması yeterlidir.

Anlam bütünlüğünün ve anlaşılabilirliğin sağlanması, birden fazla kelimenin iktibâs edilmesini gerekli kılabilir. Örneğin, abdesti bozmayan kusmuğun temiz sayılıp sayılmaması meselesinde, İmam Muhammed'in görüşünün aksine,⁴⁷³ "abdestin devam ediyor olması"ndan dolayı bu kusmuğun hükmen temiz olduğunu savunan Ebû

⁴⁷⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 1b.

⁴⁷¹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1b.

⁴⁷² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a.

⁴⁷³ İmam Muhammed'e göre necâset konusunda hüküm, "akıcı olma" özelliği üzerine kuruludur. Bu özelliği taşıyan kusmuğun çoğu necis olduğuna göre azı da böyledir. Zira, ta'lîl göstermektedir ki, eğer azı temiz olsaydı, çoğu necis olmazdı. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 12a.

Yûsuf'un görüşünün dayanağı olan ayet,⁴⁷⁴ “De ki: Bana vahyolunanda bulamıyorum (قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ)” şeklinde iktibâs edilmiştir. Burada, âyetin başlangıç kısmının verilmesiyle yetinilmiş, haram kılınanlar olarak sıralanan “leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvanın eti”ne yer verilmemiştir. Aynı şekilde, “nakitlerden birinin vâdeli olması ve faizin gerçekleşmesi” bağlamında, âyetin “Allah alışverişi helâl kılmıştır (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)” şeklinde iktibâs edilmiş olması ve faizin haram kılınışını ortaya koyan ikinci cümlelerin zikredilmesine gerek duyulmamış olması, yukarıda anlatılanların başka bir örneğini teşkil etmektedir.⁴⁷⁵

bb. Hadislerin İktibâsı

Şeyh Bedreddin’in, hadisleri ne şekilde iktibâs ettiğine geçmeden önce, hadis usûlü ilminde bir hadisin yapı itibarıyla nasıl incelendiği ve ne şekilde rivâyet edildiği hakkında kısaca bilgi verilecek ve böylece, onun iktibâs yöntemiyle alâkalı örneklerin hadis ilmi açısından değerlendirilmesi yapılmış olacaktır.

Hadis usûlü ilminde, hadislerin sened ve metin olmak üzere iki ana kısımdan meydana geldiği anlatılmaktadır. Birinin, diğerinden alıp başkasına nakletmesi şartıyla hadisi rivâyet eden kişilerin Hz. Peygamber’e (s.a.) kadar sıralandığı kısma “sened”, senedde yer alan kişilere ise “râvî” denmektedir. Bu durumda sened, râvîlerin isim zincirinden oluşmaktadır. Hadis senedlerinde geçen ve hadisin hangi yollarla alındığını gösteren “bize tahdîs etti (حدثنا)”, “bize haber verdi (أخبرنا)”, “falancadan (عن)” gibi lafızlara ise “rivâyet lafızları” denmektedir. Hadisin yapısına sonradan ilave edilmiş olan sened, hadisin sıhhatinin kontrol edilebilmesi bakımından önem arz etmektedir.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ “De ki: Bana vahyolunanda, yiyecek olan kimseye, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti-ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum.” Enâm, 6/145.

⁴⁷⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 39a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 57a.

⁴⁷⁶ Burada zikredilen rivayet lafızları, “hadis alma yollarından biriyle elde edilen hadislerin talebelere rivayet edilmesi” anlamına gelen “eda sîgaları” başlığı altında incelenmektedir. Bk. Yücel, Ahmet, *Hadis İstılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 81 vd.

“Metin” kısmına gelince, bu, senedin kendisinde son bulduğu sözlü kısımdır. Aslında hadis, burada zikredilen metinden ibarettir. Sened, söz konusu metnin Hz. Peygamber’e (s.a.) ait olup olmadığı konusunda tetkiklerde bulunma imkânı veren râviler zinciridir.⁴⁷⁷ Bir hadis, ya olduğu gibi (lafzen) ya da manasıyla (mânen) rivayet edildiği gibi, hadis ilimlerinde “ihtisâru’l-hadîs (hadisin kısaltımı)” başlığı altında incelenen ve “takdîu’l-hadîs (تقطيع الحديث)” adı verilen şekilde de rivâyet edilebilmektedir. Taktî‘, bir hadisin içerdiği hükümlere göre ayrıştırılıp her bir bölümünün ilgili konular ele alınırken zikredilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷⁸ Böylece, özellikle fıkıh meselelerinin her bâbında, yalnızca o mesele ile ilgili kısmın belirtilmesiyle yetinilmekte ve ibâreyi uzatmaktan kaçınılmış olmaktadır. Hadis usûlü ilminde her ne kadar sened zikretmenin önemi üzerinde çokça durulmuş olsa da, zamanla çeşitli unsurların (rivâyetlerin yazıyla kayıt altına alınması gibi) etkisiyle, bu yola başvurulmuştur. Bu yöntem, âlimler arasında uzun süren tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte, özellikle İmam Mâlik, Buhârî, Ebû Dâvûd, Neseî gibi büyük hadis âlimlerinin söz konusu yöntemi kullanmaları delil gösterilmiş ve taktî‘ yönteminin, ehil olan kimseler tarafından yapılmasında bir sakınca olmadığı belirtilmiştir.⁴⁷⁹

Hadislerin iktibâsı hakkında Şeyh Bedreddin’in kullandığı yöntemlere gelince, bunların, hadisin sadece ilgili yerinin alınması ve herhangi bir kısmı aktarılmadan sadece hadise atıfta bulunulması gibi şekillerde olduğu görülmektedir. Ele alınan meseleyle alâkalı kısmının iktibâs edilmesine dair örneklerde de görüleceği üzere, bazı hadisler diğerlerine göre daha kısa veya uzun bir şekilde zikredilmiştir. Örneğin, abdest alırken bileklerin yıkanması meselesindeki hadis, rivâyetin bir bölümünün alınması yöntemiyle gösterilmiştir. Abdest alırken ilk olarak ellerin bileklere kadar yıkanmasının

⁴⁷⁷ Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Usûlü*, İstanbul 1989, s. 29 vd.

⁴⁷⁸ Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 452.

⁴⁷⁹ Zebîdî, Zeynüddin Ahmed, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (trc. Ahmed Naim), Ankara 1984, I, 469 vd.

sünnet kılındığı, bileklere kadar olan elin, abdest esnasında kullanılacak olan yıkama âleti sayıldığı anlatıldıktan sonra bu hükmün dayanağı olan hadis, “Çünkü onun sünnet olması 'sizden biri uyandığında ...' haberinden dolayıdır (إذ سنيته بالخبر استيقظ احدكم الخ)” şeklinde iktibâs edilmiştir.⁴⁸⁰ Ağzın ve burnun yıkanmasının hükmünün sünnet olmasına dair “on şeyin fıtrattan sayıldığı”nı belirten hadis ise,⁴⁸¹ “له الخبر عشرة من الفطرة” şeklinde iktibâs edilmiş ve böylece rivâyetin bir kısmı alınmıştır.⁴⁸² Başın meshedilmesi konusunda Hanefî mezhebine göre takdir edilen en az miktarın, başın dörtte biri olduğu ve bundan daha azını yapanın mesh etmiş sayılmayacağı söylenirken, delil olarak Hz. Peygamber’in (s.a.) “perçemini (nasıye) mesh etme” uygulamasına dayanılmıştır. Bu meselede delil olarak kullanılan hadis, “Hz. Peygamber’in (s.a.) perçemini mesh etmesinin açıklaması sebebiyle (لبيان مسح عليه السلام علي ناصيته)” şeklinde sunulmuştur.⁴⁸³

İbadetler hukukunun dışındaki konularda ise, hadislerin yukarıda anlatılanlara göre daha uzun bir şekilde iktibâs edildiği görülmektedir. Örneğin, daha fazla fiyat için pazarlığı kızıdırma (neceş), başkasının satışı üzerine satış yapma, köylüyü yolda karşılayıp pazara varmadan malını satın alma gibi işlerin mekruh sayılmasına delil olarak kullanılan hadis, “Şehirli köylü adına satış yapmasın. Bırakın insanları, Allah onları birbirinden rızıklandırsın (لا يبيع حاضر لباد وذروا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)” şeklinde iktibâs edilmiştir.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 2b. Hadis için bk. Buhârî, vüdû, 26; Müslim, tahâret, 87; Ebû Dâvûd, tahâret, 50, Tirmizî, tahâret, 19; Nesâî, tahâret, 72; İbn Mace, tahâret, 40.

⁴⁸¹ Hadisin tamamı şu şekildedir: “On şey yaratılıştandır: Bıyıkları kesmek, sakalı uzatmak, misvak kullanmak, burna su çekmek, tırnakları kesmek, parmak aralarını hilallemek, koltuk altındaki kılları yolmak, kasık tıraşı yapmak, abdest bozduktan sonra su vb. ile temizlik yapmak ve abdest alırken suyu ağızda çalkalamaktır.” Bk. Müslim, tahâret, 56; Ebû Dâvûd, tahâret, 44-45.

⁴⁸² Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 3b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 7a.

⁴⁸³ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 2a-2b; a.mlf., *et-Teshîl* vr. 3b. Muğîre b. Şu’be (ö. 51/671) tarafından haber-i vahid yoluyla rivayet edilen hadis için bk. Müslim, tahâret, 75. Burada delil, rivâyetin delâleti (beyân) yönünden iktibâs edilmiş olmaktadır. Nitekim Şeyh Bedreddin, söz konusu hadisi mücmelin beyânı olarak tavsif etmiştir. Bk. Şeyh Bedreddin *et-Teshîl*, vr. 3b.

⁴⁸⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâîf* vr. 53b. Hadis için bk. Müslim, büyû, 20.

Hadislerin ihtisar yapılmadan iktibas edilmelerine dair uygulamalar *Camîu'l-fusûleyn*'de daha bâriz bir şekildedir. Örneğin, yargı işini yüklenmenin mekruh sayılmasının delili olan hadis⁴⁸⁵ “yargı işine bulaşan kişi, sanki bıçaksız boğazlanmış gibidir (لقوله عليه السلام من ابتلى بالقضاء فكأنما ذبح بغير سكين)” şeklinde,⁴⁸⁶ yalnızca âdil, Kur'ân'ı ve sünneti bilen, re'y ictihâdına sahip olan kişi için bu konuda ruhsat verilebileceğine ve en lâıyk olan (evlâ) kimsenin idareciliğe getirilmesi lüzûmuna dair hadis ise,⁴⁸⁷ “halkı içinde daha layık olan varken başka birini göreve atayan kimse, Allah'a ve peygamberine ihanet etmiştir (لقوله عليه الصلاة والسلام من قلد غيره عملا وفي رعيته من هو) (أولي به منه فقد خان الله ورسوله)” şeklinde iktibas edilmiştir.⁴⁸⁸ Ayrıca, kimlerin isyancı (bâğî) sayılıp sayılmayacağı hakkında bilgiler verilirken isyancılar, “hak olan imama haksız yere başkaldıranlar” şeklinde tarif edildikten sonra, baş kaldırmanın kendilerine yapılan zulümden dolayı olmaması durumunda gücü yeten herkesin bâğîlere karşı imama yardım etmelerinin gerekli olduğuna dair delil teşkil eden hadis⁴⁸⁹ “fitne uykudadır, onu uyandırana Allah lanet etsin (يقوله عليه الصلاة والسلام الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها)” şeklinde iktibâs edilmiştir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁵ Hadis için bk. Tirmizî, *ahkâm*, 1; Ebû Dâvûd, *akdiye*, 1, İbn Mâce, *ahkâm*, 1.

⁴⁸⁶ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 198a; *et-Teshîl*, vr. 298b; *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14. Şeyh Bedreddin, görev talebinde bulunan kişiyi, devlet başkanının hâkim olarak atamasının doğru bulunmadığını söylemekte, talep edilmeksizin bu görevin verilmesi durumunda mecbur edilmedikçe göreve başlamanın helal olmayacağını “İrak âlimleri”nin görüşü olarak sunmaktadır. Konu hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

⁴⁸⁷ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Ahmed Şakir), I, 165.

⁴⁸⁸ Şeyh Bedreddin'e göre, bu hadis gereğince, şâyet daha lâıyk olanı varken idâreciliğe bir başkasının tayin edilmesi sebebiyle günah işlenmiş sayılmasa da hata edilmiş olur. Vâli tayini işi de böyledir. Halife seçme işine gelince, Müslümanlar, en faziletli olandan başkasını seçemezler. İlmi ve adâleti sebebiyle yargı işine en uygun olduğu ortaya çıkan kişinin, yargı görevini talep etmesi ona farz olur. Böyle yapmaz da görevden kaçınır ve câhil yahut günahkâr bir kimse tayin edilirse, görevden kaçınan kişi günahkâr olur. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

⁴⁸⁹ Hadis için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 78 (hadis no: 7181). Hâdimî, Muhammed Ebû Saîd, *Berîka* (trc. Bedreddin Çetiner ve arkadaşları), İstanbul 1991, IV, 269.

⁴⁹⁰ Şeyh Bedreddin, başkaldırının kendilerine yapılan bir zulümden dolayı olması durumunda, bu şekilde baş kaldırınların aleyhine olacak şekilde insanların devlet başkanına yardım etmemeleri gerektiğini, çünkü bunun, zulme yardım anlamına geleceğini, devlet başkanına karşı bu guruba da yardım edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17.

Şeyh Bedreddin, herhangi bir kısmını aktarmadan sadece hadise atıfta bulunmayı, “Hz. Peygamber’in (s.a.) uygulamasından dolayı (لَفْعُهُ عَلَيْهِ السَّلَام)” veya “Haberdan dolayı (لِلْخَبَرِ)” şeklinde uygulamıştır. Örneğin, abdest alırken dişlerin misvakla fırçalanmasının sünnet olduğu, zarûret durumu hâriç, misvak yerine parmakların kullanılamayacağına dair hadis, “Hz. Peygamber’in (s.a.) uygulamasından dolayı (لَفْعُهُ عَلَيْهِ السَّلَام)” şeklinde zikredilmiştir.⁴⁹¹ Abdest alırken parmak aralarının ovma (tahlîl) yöntemiyle yıkanması meselesinde ise, sadece delile atıfta bulunulmuştur. Nitekim parmak aralarının ovulmasının, farzı ikmâl ettiği için sünnet sayıldığını söyleyen Şeyh Bedreddin, bunun delilini “haberdan dolayı (لِلْخَبَرِ)” şeklinde göstermiştir.⁴⁹²

Görüldüğü gibi, bu örneklerde “falancadan rivâyet edilmiştir” veya “falanca rivâyet etmiştir” gibi bir rivâyet biçimine yer verilmemiştir. Sonuç olarak, birinci gurup örneklerde Hz. Peygamber’in (s.a.) sözü veya fiili zikredilirken, ikinci gurup örneklerde doğrudan söylenmeyen, fakat konunun akışı itibariyle zaten ne olduğu bilinen söze veya fiile atıfta bulunmakla yetinilmiştir.

2. Hükümlerin Dayandırıldığı Deliller

Fıkıh usûlü bakımından delil kavramı, “kendisinden şer’î hüküm istinbat olunan”, üzerinde sıhhatli bir şekilde düşünülünce haber cinsinden istenene (şer’î

⁴⁹¹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b. Bunun dışında, boynun mesh edilmesinin (vr. 3a), gusûlde vücudun üç kere yıkanmasından sonra en son olarak ayakların yıkanmasının (vr. 4a), İmam Malik’e göre namazda ellerin serbest bırakılmasının (vr. 11a) sünnet olması gibi meselelerin delilleri “Hz. Peygamber’in (s.a.) öyle yapmasından dolayı (لَفْعُهُ عَلَيْهِ السَّلَام)” şeklinde belirtilmiştir.

⁴⁹² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b. Bunun dışında, örneğin, hayızlı ve loğusa halindeki kadına tilâvetin haram kılınması (vr. 4a), cünüplük veya loğusalık sebebiyle de olsa teyemmüm alınırken yüzün ve dirseklere kadar ellerin iki vuruşla mesh edilmesi (vr. 5a), mestlerin kullanım süresinin mûkim için bir gün ve bir gece, misafir için hades vaktinden itibaren üç gün ve üç gece olması (vr. 6b), hayız süresinin en fazla on gün olarak takdir edilmesi ve loğusalığın bittiğine dair kadına soru sormanın gerekli olmadığı (vr. 7b), yatsı ve vitrin vaktinin şafağın kaybolmasından fecre kadar olması (vr. 9b), görme muhayyerliğinin satım, icare, sulh gibi akitlerde geçerli olması (vr. 43a), şart muhayyerliğinde sürenin üç gün olması (vr. 43b), zimmînin şufa hakkının bulunması (vr. 85a) gibi meselelerin delilleri “haberdan dolayı (لِلْخَبَرِ)” şeklinde gösterilmiştir.

hüküm) ulaşmayı mümkün kılan şey” anlamında kullanılmaktadır.⁴⁹³ İslam hukuk düşüncesinde şer’î hükümle şer’î delil arasında sıkı bir bağın mevcut olduğu bilinmekte ve literatürde “şer’î delil” deyince genelde İslam şeriatına ait hükümlerin doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği deliller akla gelmekte, meselenin delilini gösteren ifadelerle çok defa şer’î hükme kaynaklık eden tafsîlî delil, bazen de icmâlî ve küllî delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metot ve kâideler kastedilmektedir.⁴⁹⁴ Öte yandan “delil” kelimesiyle, yeni bir hükme götüren veya onu destekleyen belli ölçüde doğrulanmış bir önceki hüküm ve önermelerin kastedildiği de olur. Diğer bir ifadeyle, delil ile ulaşılan sonuç, başka yeni bir sonuç için delil olabilmekte ve bu ileriye doğru böylece devam etmektedir.⁴⁹⁵

Şer’î deliller, çeşitli şekillerde ayrımlara tabi tutulmuştur. Örneğin, duyulara ve zihnin muhâkemesine dayanması bakımından aklî; Allah’tan (c.c.) ve Hz. Peygamber’den (s.a.) nakledilmiş olması bakımından naklî; sadece doğru haber verenden işitilmekle bilinmesi sebebiyle sem’î; lafızları bulunması bakımından nass olan (Ku’rân ve Sünnet); lafızları bulunmaması bakımından nass olmayan (icmâ, kıyâs, istihsân gibi); aslî deliller (Kur’an, Sünnet, icmâ, kıyâs); fer’î deliller (istihsân, istishâb

⁴⁹³ Seyyid Bey, *Usûlû Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1338/1918, s. 44 vd.; Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1992, s. 23; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh*, Beyrut 1996, s. 147; Şa’ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ. Kafi Dönmez), İstanbul 1996, s. 45; Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *DİA*, IX, 138.

⁴⁹⁴ Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139. Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin *Menâr* isimli eserinde, “Ahkâmın izâfe edildiği sebepler vardır” şeklindeki sözünü açıklayan İbn Melek, “sebeb” kavramıyla ifade edilmek istenenin “şer’î illetler” olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, İstanbul 1965, s. 203. Sebeb kavramı Gazzali tarafından “Mülzim sebep aslında bir tanedir, o da Allah Teâlâ’nın hükmüdür” şeklinde açıklanarak, zikredilen delil kavramının bütün içeriğinin aslında tek bir delile râci olduğu anlayışı ifade edilmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min usûli’l-fıkh*, Beyrut 1997, s. 190.

⁴⁹⁵ Âyet ve hadislerin fikhî meselelerde delil olarak anılması ve kullanılmasının yanı sıra âyet ve hadislerden hüküm elde etmede kullanılan istihsân, istislâh, sedd-i zerâî, örf, aslî ibâha gibi metot ve kâidelerin de delil olarak adlandırılması bu sebepledir. Çünkü hukukçu burada, bu nevi yöntem ve usûl kurallarını yeni bir hükme götüren bir araç olarak değerlendirmektedir. Bk. Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 138-139.

vb.); icmâlî (Kitap, Sünnet, icmâ gibi); tafsîlî deliller (âyet, hadis) şeklindeki ayrımlar bu hususu ortaya koymaktadır.⁴⁹⁶

Görüldüğü gibi bir fıkıhçının faaliyet alanı, bir bakıma şer’î deliller, şer’î hükümler ve bunlar arasındaki irtibattan oluşmaktadır. Bu bakımdan burada, Şeyh Bedreddin’in *Letâif, et-Teshîl* ve *Câmiu’l-fusûleyn* adlı fıkıh eserlerindeki uygulama örneklerinden hareketle, hükümlerin doğruluğunu veya yanlışlığını göstermek için kullandığı delillerin neler olduğu ele alınacaktır. Bu arada, delillere dair örnek açıklamaların Hanefi mezhebi içinde bir anlam ifade edebilmesi için, Şeyh Bedreddin’in fıkıh eserleri ile Merginânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eseri arasında, yeri geldikçe mukayeselere yer verilecektir. Bu arada, yine Şeyh Bedreddin tarafından başvuru kaynağı olarak gösterilen *Kenzü’d-dekâik* ve *Mecmau’l-bahreyn* isimli eserlere de, mukayese amacıyla bazen değinilecektir.⁴⁹⁷

a. Kur’an (Kitap)

Şeyh Bedreddin’in, hükümlerin delillerini şekil bakımından ele alış yöntemi hakkında daha önce bilgi verildiği için burada âyetlerin iktibâs şekli üzerinde durulmayacak, daha ziyade bir âyetin örnek meselenin delilini teşkil etmesine ağırlık verilecektir. Âyetlerin delil olarak kullanılmasına ilişkin olarak temizlik, ibadet ve muâmele konusuyla ilgili birer örnek üzerinde durulacaktır. Birinci örnek, dinden

⁴⁹⁶ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 23-27; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA.*, IX, 139. Gazzâlî’nin ifadesine göre, söz konusu ayırım içinde aklın, deliller arasında sayılması câiz olmakla birlikte, akıl, bizzat şer’î hükümlere değil, sem’î delilinin bulunmaması halinde ahkâmın nefyine delâlet etmektedir. Bu itibarla, ona göre bir konuda dayanak teşkil edecek şer’î delil mevcut değilse, şer’î ahkâm da yok demektir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 189-190.

⁴⁹⁷ Burada mukayese için *el-Hidâye*’nin seçilmesi, Şeyh Bedreddin’in, *Letâif*’in kaynakları olarak zikrettiği Nesefî’nin *Kenzü’d-dekâik* ve Tâcüşşeria’nın *Vikâyetü’r-rivâye* adlı eserlerinin *el-Hidâye* ile olan yakın ilgisinden dolayıdır. Nitekim *Kenzü’d-dekâik*’de muhtevâ ve şekil bakımından *el-Hidâye* sistemi takip edilmiştir. *Vikâye* ise zaten bir bakıma *el-Hidâye*’nin özeti gibidir. Şeyh Bedreddin tarafından *Letâif*’in diğer kaynağı olarak gösterilen İbnü’s-Sââtî’nin *Mecmau’l-bahreyn* adlı eserinde ise, *Kenzü’d-dekâik*’te olduğu gibi meseleler ele alınırken hükümlerin delilleri tartışma konusu yapılmamıştır.

dönme (irtidât) halinde abdestin veya teyemmümün bozulup bozulmayacağı; ikinci örnek, namazın şartları içinde yer verilen beden-elbise-çevre temizliği ve örtünmenin ölçüsü; üçüncü örnek ise, sükût ve inkâr yoluyla gerçekleşen sulh akdinin câiz sayılıp sayılmayacağı hakkındadır.

Birinci örnekte Şeyh Bedreddin, irtidât eden bir müslümanın teyemmümünün Hanefi mezhebine göre bozulmayacağını, İmam Züfer'in bu görüşe muhalif olduğunu söylemekte, fakat gerekçesini belirtmemekte,⁴⁹⁸ ancak daha sonra “şöyle söylenirse (فإن قيل)” tarzında aynı konudaki muhtemel bir karşı görüşü dile getirmektedir. Söz konusu muhtemel muhalif görüşün iddiası, “Kim inanmayı kabul etmezse, onun ameli boşa gitmiştir”⁴⁹⁹ âyetinden dolayı, “irtidât eden müslümanın amelinin düşeceği, abdest ve teyemmüm de bir amel olduğuna göre bunların da sâkıt olacağıdır.” Bu muhtemel itiraza karşı Şeyh Bedreddin, “şöyle denir (يقال)” tabiriyle cevap vermekte ve irtidât etmenin, amelin kendini değil, sevabını düşüreceğini, sevabın düşmesinin ise hadesin ortadan kalkmasına engel teşkil etmeyeceğini ve buna göre abdest alan kişi her ne kadar sevap alamasa da hadesin ortadan kalkmış olacağını söylemektedir.⁵⁰⁰

Bu ifadeler, Şeyh Bedreddin'in ibadet ile ibadetin sevabı arasında bir ayrım gözettiğini ortaya koymakla birlikte, bundan sonra anlatılacaklar, onun asıl itibariyle sırf ibadet olanla böyle olmayan arasındaki ayırmadan hareket ettiğini ve zikredilen amel-sevap ayrımının da buna dayandığını göstermektedir. Namaz kıldıktan sonra dinden dönen ve aynı vakitte tekrar müslüman olan kimsenin sevabı düşmüş olsa bile, namazı iade etmesi gerektiğini söyleyen Şeyh Bedreddin, aksi halde, namaz ile abdest

⁴⁹⁸ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 11a. Bununla birlikte İmam Züfer'in bu görüşünün temelinde “teyemmümle inkârın bir arada olamayacağı” düşüncesinin yattığı malumdur. İmam Züfer'e göre, teyemmüm ettikten sonra dinden dönen bir müslümanın teyemmümü bozulur. Zira, yakın akrabalıktan dolayı birbirleriyle evlenmeleri câiz olmayan bir kadınla erkeğin evlilikleri nasıl hem başlangıçta hem de devamında bâtil ise, teyemmümden önce veya sonra dinden dönenlerin teyemmümleri arasında da bir fark yoktur. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 28.

⁴⁹⁹ “Kim inanmayı kabul etmezse, onun ameli boşa gitmiştir (ومن يكفر بالايمن فقط حبط عمله)”. Maide 5/5.

⁵⁰⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 11a. Ayrıca krş. için bk. Merginânî, *a.g.e.*, I, 16. İrtidatla ilgili hükümler için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’-fusûleyn*, I, 23-24, 193, 226.

arasında bir fark kalmayacağını ifade etmektedir. Bu durumda, ona göre namaz ve abdest arasında tefrik mümkündür. Şöyle ki: İrtidât başkasını değil, sırf ibadet olanı düşürür. Namaz, sırf ibadet olduğu için sevap ve amel bakımından düşmüş olur. Dolayısıyla, buradaki meselede namazın iadesi lazımdır. Abdest ise, namaz için şart kılınmış özel bir temizliktir, sırf ibadet değildir; fakat niyetle ibadet olur. O halde, irtidât sebebiyle ibadet olarak düşer, ama temizlik olarak devam eder. Velhâsıl, sırf ibadet olmayan abdest ve teyemmüm, temizlik olma bakımından düşmeyeceği için, bu ikisiyle namaz kılmak sahihtir.⁵⁰¹

Şeyh Bedreddin'in bu ifadeleri, Hanefî mezhebinde abdest ve teyemmüm gibi ibadetlerde niyet etmenin hükmü hakkındaki açıklamaların bir uzantısıdır. Abdestte ve teyemmümde niyeti farz kabul eden İmam Şâfiî'nin hilâfına olmak üzere, Hanefî mezhebinde, niyet etmeksizin alınan abdestin her ne kadar sevabı yoksa da, ibadet olması bakımından böyle bir abdestle namaz kılınabileceği kabul edilmiştir. Su, temizlik içindir ve abdest su ile alındığı için her ne kadar niyet edilmese de, temizlik hâsıl olmuştur. Yine Hanefî mezhebine göre abdest ve teyemmüm, sırf ibadet olmama bakımından her ne kadar aynı ise de, niyet bakımından farklıdır. Çünkü, temizliğin hâsıl olması bakımından toprak, su gibi değildir. Teyemmüm, toprakla yapılmakta ve toprakla temizlik hâsıl olmadığı için, niyet sayesinde bir anlam kazanmaktadır.⁵⁰²

Âyetlerin delil olarak kullanılmasıyla ilgili ikinci örnek, “namazın şartları” faslında geçmektedir. Burada, elbise temizliğinin namaz kılmak için lüzûmu dile getirildikten sonra, “*elbiseni tertemiz tut*”⁵⁰³ âyeti delil olarak gösterilmiştir. Daha sonra, elbisenin temizlenmesine dair emirden, beden ve mekânın da temizlenmesinin gerekli

⁵⁰¹ Şeyh Bedreddin burada görüşlerini anlatırken çoğu kez başvurduğu yöntem olan “ben derim ki (اقول)” lafzını kullanmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 11a.

⁵⁰² Ayrıntılı bilgi için bk. Merginânî, *a.g.e.*, I, 13 (abdestte niyet) ve I, 28 (teyemmüm). Su ve toprakla yapılan temizliğin farkı ve teyemmümün abdestten farklı olarak aslında “kast” manasına gelmekle beraber, niyet sayesinde şer’î bir muktezaya sahip olacağı hakkındaki benzer açıklamalar için bk. Aliyyülkari, *Fethu bâbi’l-inâye*, I, 104.

⁵⁰³ “وَتَبَايَكَ فَطَهِّرْ”. Müddessir, 74/4. Burada ayrıca “قال تع” şeklinde âyetin zikredilmesinden önce “Allah Teâlâ” ifadesinin nasıl kısaltıldığına dair bir örnek sunulmuştur.

olduğu sonucunun çıktığı söylenmiş, akabinde beden ve mekân temizliğinin delili olarak “eğer cünüpseniz iyice temizlenin”⁵⁰⁴ ve “Mescitlere gidişinizde, güzel elbiselerinizi giyinin” âyetleri⁵⁰⁵ zikredilmiştir.⁵⁰⁶

Şeyh Bedreddin, yukarıda zikredilen âyette “elbise” anlamı verilen “ziynet” kelimesinin, kastedilen mananın beden olması ve kadının yaratılış açısından bütün bedeninin ziynet sayılması sebebiyle aslında bütün vücudun örtünmesini ifade ettiğini, kadınların örtünmeleriyle ilgili âyette “Görünen kısımları hariç olmak üzere zinetlerini teşhir etmesinler” buyurulduğu için, namaz kılarken örtünmesi gereken yerlerden yüz ve ellerin hariç tutulduğunu, zira gerekçe olarak gösterilen “Görünen kısımları hariç (الا ما ظهر منها)”⁵⁰⁷ âyetinin, bu kısımların açıkta kalabileceğini beyan ettiğini söylemektedir.⁵⁰⁸

Âyetlerin delil olarak kullanılmasına dair “sükût ve inkâr yoluyla gerçekleşen sulh akdinin câiz sayılıp sayılmaması” şeklindeki üçüncü örnekte Şeyh Bedreddin, sulh akdini, “nizâyı kaldıran bir akit, musâlaha anlamına gelen bir isimdir”⁵⁰⁹ şeklinde tarif

⁵⁰⁴ “فان كنتم جنباً فاطهروا”. Mâide, 6/5.

⁵⁰⁵ “خذوا زينتكم عند كل مسجد”. A’raf, 7/31. Yukarıda bir kısmı zikredilen âyetin tamamı “Ey Ademoğulları! Mescide her gidişinizde güzel elbiselerinizi giyinin, yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez” şeklindedir.

⁵⁰⁶ Burada ayrıca bir âyetten çıkan sonucun diğer başka âyetlerle de delillendirildiğinin iki örneği sunulmuş olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 22a.

⁵⁰⁷ Nur, 24/31. Âyetin başlangıcı “Mümin kadınlara söyle: Gözlerini harama bakmaktan korusunlar, namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları hariç olmak üzere (الا ما ظهر منها) zînetlerini teşhir etmesinler” şeklindedir.

⁵⁰⁸ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 22b. Zikredilen âyetin tefsirinde istisna edilme hususuyla ilgili olarak Hamdi Yazır şunları söylemektedir: “Ancak zâhir olanı başka –o zîynetlerden dışa gelen örtülse bile, zuhûru tabî olanı, bu hükümden müstesnâ ve başka bir hükme tâbidir ki, bunlar, örtünün dış tarafıyla el ve yüz zîynetleridir. Zira, örtünün kendisi de kadının bir zîynetidir. Tabiidir ki, bunun dışı zâhir olacaktır. El ve yüzün de namazda zuhûru âdettir. İş yaparken, lazım olan eşyayı tutarken ve hatta örteceğini örterken bile elin açılması lâbüdd olduğu gibi, zarûrî olan ru’yet ve teneffüs hasebiyle, yüzün diğerleri gibi setrinde harec vardır. Bir de, şehâdette, muhâkemede, nikâhta yüzün açılmasına ihtiyaç vardır. Binaenaleyh, zarûretler kendi miktarınca takdir olunmak üzere, bunların zuhûrunda beis yoktur. Fakat bunlardan maadasının açılması, görünmesi, bakılması haram, namahremden setri lazımdır.” Bk. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, ts., V, 3505.

⁵⁰⁹ “عقد يرفع النزاع وهو اسم بمعنى المصالحة” şeklindeki tanım için bk. *et-Teshîl*, vr. 189b.

ettikten sonra Allah Teala'nın “sulh daha hayırlıdır (والصلح خير)”⁵¹⁰ sözünün umûmundan dolayı sükût ve inkâr yoluyla gerçekleşen sulhün câiz sayıldığını söylemekte⁵¹¹ ve daha sonra irtidât sebebiyle amelin boşa gidip gitmemesi meselesindeki gibi, muhalif görüşü öne süren muhtemel soruya cevap vermektedir. Burada söz konusu olan muhalif görüş, “iddia edilen evin bir bölümü üzerine yapılan sulh” veya “şuf'a hakkından vazgeçmek suretiyle yapılan sulh” gibi, sulh akdinin câiz olmadığı konularda mezkur âyetin umûmu ile istidlâlde işkâl bulunduğunu öne sürmektedir. Şeyh Bedreddin'in verdiği cevap, sulhün butlânına dair delil bulunmayan yerde âyetteki lafzın umûmu ile istidlâl edilebileceğidir. Bu durumda yapılış şekli bakımından sulh akdinin bâtil olacağına dair bir delil varsa, o zaman bu âyetin umûmu ile istidlâl edilemeyecek, aksi durumda ise böyle bir sorun ortaya çıkmayacak demektir. Zaten Şeyh Bedreddin, ev, şuf'a gibi örneklerde butlâna dair delilin bulunduğunu, fakat sükût ve inkâr yoluyla sulhta böyle bir delilin olmadığını söyleyerek bu hususu belirtmiş olmaktadır.⁵¹²

⁵¹⁰ “Eğer bir kadın, kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir sulh yapmalarında onlara günah yoktur. Sulh daha hayırlıdır. Nisâ, 4/128.

⁵¹¹ Burada Şeyh Bedreddin'in, söz konusu yollarla yapılan sulhün câiz sayılmasıyla ilgili ifadesi “câiz sayıyoruz (نجيز)” şeklindedir. Dolayısıyla mezhep görüşünü aynı zamanda kendi tercihi olarak da sunmuş olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 189b; a.mlf. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. Şeyh Bedreddin, “Haber, bu ikisi (sulh ve inkâr) hakkında butlâna delâlet etmemektedir” diyerek Şâfiî görüşüne cevap vermekte ve bahsedilen haberin onun görüşünden farklı bir manaya yorulduğunu ifade etmektedir. Şeyh Bedreddin'in “haber” dediği delil, “Haramı helâl, helâli de haram kılan sulh dışında müslümanlar arasında her türlü sulh câizdir (كل صلح جائز فيما بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا)” şeklindeki hadistir. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, akdiye, 12; Tirmizî, ahkâm, 17; İbn Mâce, ahkâm, 23. Şeyh Bedreddin'in ifadesine göre haramı helâl kılmayla ilgili hadis, Nisâ suresinin 128. âyetinde geçen “sulh daha hayırlıdır” şeklindeki mutlak ifadeyi, “haramı helâl, helâli haram kılmak” bakımından takyit etmektedir. İmam Şâfiî'ye göre inkâr ve sükûtle yapılan sulh akdinin bâtil olmasının sebebi, bu tür sulhla yapılan anlaşmalarda haramın helâl, helâlin da haram kılınmasıdır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 190a. Ayrıca krş. için bk. Merginânî, *a.g.e.*, III, 214.

⁵¹² Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, vr. 190a. Neseffî'nin ifadelerine göre, “Sulh, nizâyı ortadan kaldıran bir akittir. Sulhün ikrâr, sükût ve inkâr yoluyla yapılması câizdir. İkrâr yoluyla, malın bedeli olan maldan sulh yapılırsa bu işlem bey' sayılır. Bu durumda şuf'a, kusurdan dolayı iâde, görme ve şart muhayyerliği gibi haklar sabit olur. Bk. Neseffî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 96. Ayrıca, aynı tartışma, söz konusu deliller kullanılarak Aliyyülkârî tarafından da ele alınmıştır. Bk. Aliyyülkârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, IV, 203.

Şeyh Bedreddin'in bahsettiği ev meselesindeki butlân hükmü, “bir kimsenin bir evi iddia etmesi halinde davalının, iddia edilen evin bir kısmıyla sulh yapmasının sahih sayılmaması” meselesi ile bağlantılıdır. Zira, davacının sulh yoluyla aldığı, aslında hakkı olduğunu iddia ettiği evin bir kısmıdır ve kalan kısım ile ilgili davasını sürdürüyor demektir. Dolayısıyla sulh akdi beklenen maksadı gerçekleştirememektedir.⁵¹³ Şuf’a meselesi ise “sulh akdinin ev karşılığında yapılması halinde şuf’anın gerekmeyeceği” meselesiyle irtibatlıdır. Bu meselede davacının, dava konusu evi iddia etmesi, davalının da buna inkâr veya sükût yoluyla karşılık vermesi üzerine, belirlenen bir bedel karşılığında ev davalıda kalmakta ve sonuç itibarıyla şuf’a hakkı lâzım gelmemektedir. Çünkü mezkur ev, davalının kendi elinde kalmakta, dolayısıyla burada mübâdele gerçekleşmemektedir. Davalının ev karşılığında sulh için ödediği ise, davacının husûmetini üzerinden atmak (defî) içindir.⁵¹⁴

İncelenen örnekler incelendiğinde, delil olarak gösterilen âyetlerin, mezhep içinde genel geçer bir şekilde kullanılan âyetler olduğu ve Hanefî görüşün savunulması için bu âyetlere başvurulduğu görülmektedir. Burada Hanefî mezhebinin özellikle ilk üç imamının görüşlerinin öne çıkarıldığı da müşâhede edilmektedir. Nitekim, topukların ve dirseklerin abdestin farzına dâhil edilmeyeceğini savunan İmam Züfer’in dayandığı âyetle ilgili bilgiler *el-Hidâye*’de, gâyenin, oruç bâbındaki gece gibi mugayyânın altına girmeyeceği yazılıdır” şeklinde kaynak zikredilerek anlatılmış, “Bize göre burada gâye, topukların ve dirseklerin gerisinde kalan kısmı iskât içindir; aksi halde uzvun tamamını yıkamak gerekecektir. Oruç bâbındaki ise, hükmü akşama kadar uzatmak içindir” denmiştir. Gusûl abdesti esnasında ağzı çalkalayarak (mazmaza) ve burnu su çekerek

⁵¹³ Hanefî mezhebine göre, âyetin ve hadisin baş kısmı, bu tür sulh akitlerinin câiz olduğunu göstermektedir. Hadisin son kısmı ise içki gibi haram li-aynihî olan bir şeyi helâl, kumasıyla cinsel ilişkiye girmemesi kaydıyla bir kadının kocasıyla uzlaşması gibi helâl li-aynihî olan bir şeyi haram kılan sulh şeklinde tevîl edilmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 190a. Ayrıca krş için bk. Merginânî, *el-Hidâye*, III, 214-216.

⁵¹⁴ Bu meseledeki ev, iddia edilen bir malın veya bedelin karşılığı olarak davalı tarafından sulh için verilseydi o zaman şuf’a geçerli olurdu. Çünkü böyle olunca bir bakıma mübadele yapılmış ve evin mülkiyet hakkı değişmiş olmaktadır. Bu konuda bk. Merginânî, *a.g.e.*, III, 215.

(istinşâk) iyice yıkamanın Hanefî mezhebine göre farz oluşu da, söz konusu mübâlağa gerekçesiyle yukarıda zikredilen âyete (Mâide 5/6) dayandırılmıştır.⁵¹⁵

b. Sünnet

Şeyh Bedreddin'in, nass-haber ayrımı ve iktibâs şekli bakımından sünnet delilini kullanma yöntemi hakkında daha önce bilgi verildiği için burada, hadislerin delil olarak kullanılmasına yönelik uygulama ele alınacak ve örnek olarak “uykudan kalkınca üç kere yıkamadan önce ellerin su kabının içine sokulmaması”, “başın dörtte birinin meshedilmesi ve “görme muhayyerliğinin câiz olması” meseleleri üzerinde durulacaktır.

Şeyh Bedreddin, ellerin bileklere kadar yıkanmasının sünnet sayılmasının delili olan⁵¹⁶ “*Biriniz uykusundan uyandığında ...*” şeklindeki hadisi,⁵¹⁷ gusül abdesti alınırken kullanılan su kabının küçük veya büyük olması bakımından gündeme getirerek değerlendirmektedir. Kabın sol elle sağ omuz üzerine kaldırılarak suyun döküleceğini ve vücudun üç kere yıkanacağını, sonra da sağ elle sol omuz üzerine kaldırılıp dökülerek aynı işlemin tekrarlanacağını anlatan Şeyh Bedreddin, her defasında omuz üzerine ayrı ayrı dökmeye gerek olmadığını söylemektedir. Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre suyun bulunduğu kap, yıkanan kişinin kaldıramayacağı kadar büyükse ve daha küçük bir kapla suyu onun içinden alma imkânı varsa, daha önce anlatıldığı gibi yıkanılır. Böyle bir imkân yoksa, avuç içi suya daldırılmaksızın sol elin parmakları içe

⁵¹⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 12a; Merginânî, *el-Hidâye* I, 12. *Vikâyetü'r-rivâye*'nin müellifi olan Tâcüşşerîa tarafından bu eserin özetlenmesiyle yazılan *en-Nükâye* isimli eserin Aliyyülkârî tarafından şerh edildiği *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi'n-Nükâye* adlı kaynakta, *el-Hidâye*'de Hz. Peygamber'in (s.a.) “mazmaza ve istinşâk cenâbette farz, abdestte sünnettir” şeklinde nakledilen hadisi için, “bu hadisin aslı yoktur” ifadesi kullanılmıştır. Bk. Aliyyülkârî, *a.e.*, I, 63. *el-Hidâye*'deki hadisleri tahrîc eden Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî de, söz konusu hadis için “bulamadım” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, I, 78.

⁵¹⁶ Elin bileklere kadar olan kısmı, abdest alırken kullanılan “yıkama âleti” sayıldığı için uykudan kalktıktan sonra, elleri yıkamadan su kabının içine sokmayı yasaklayan hadis, elin bileklere kadar yıkanmasının sünnet kabul edilmesinin delilini oluşturmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b; a.mlf. *et-Teshîl*, vr. 2b.

⁵¹⁷ “*Biriniz uykusundan uyandığında üç kere yıkayınca kadar elini kaba sokmasın. Zira, elinin nerede gecelediğini bilemez.*” Hadis için bk. Buhârî, vüdû, 26; Müslim, tahâret, 87; Ebû Dâvûd, tahâret, 50, Tirmizi, tahâret, 19; Nesâî, tahâret, 72; İbn Mace, tahâret, 40.

bükülerek su alınır ve sağ el üzerine dökülerek eller üç kere yıkanır. Yıkanan kişi bundan sonra sağ elini dilediği kadar kaba sokabilir. Şeyh Bedreddin, buraya kadar anlattıklarının delili olarak gösterdiği hadisteki “elini sokmasın (فلا يغمس يده)” ifadesi için şunları söylemektedir: “Bu nehiy, kabın küçük olmasına veya kap büyük olmakla birlikte, suyu almaya yarayacak başka bir küçük kabın varlığına; kap büyükse ve başka bir küçük kap yoksa, mübalağalı şekilde eli sokmaya yorulur. Ancak bu, elinde necaset olduğunun bilinmemesi durumunda olur. Eğer biliniyorsa, bu necasetin izâlesi, kabın necis olmasına yol açmayacak şekilde olmalıdır.”⁵¹⁸

Şeyh Bedreddin’in, söz konusu hadisteki nehyi değerlendirmesinde etkili olan ifade, “... yıkayınca kadar ...” sözlerinden oluşmaktadır. Ona göre, hadisteki yasaklığın mutlak kabul edilmesi, gusül abdesti bakımından zorluğa sebep olmaktadır ve elin sokulmasının, diğer bir ifadeyle, içindeki suyu necis hale getirmesinden dolayı söz konusu yasağın, kabın küçük olmasına yorulması gayet mâkuldür. Yine ona göre, büyük kabın yanında suyu almaya yarayacak küçük bir kap varsa, büyüğüne el sokmaya gerek yoktur ve küçük kabın bulunmaması durumunda büyük kaba eli iyice sokmak, aşırıya kaçmaktır.⁵¹⁹ Sonuçta cümleler arasındaki mantık bağının, zorluğu gidermeye çalışmaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Abdest alırken başın dörtte birinin meshedilmesiyle ilgili örneğe gelince, burada, Hz. Peygamber’in (s.a.) perçemini (nâsiye) meshettiğini gösteren hadis,⁵²⁰ abdest alırken başın mesh edilmesi için takdir edilen en az miktarın dörtte bir (başın çeyreği)

⁵¹⁸ Bu arada Şeyh Bedreddin, guslün, necâset şüphesinden dolayı değil, âyetin başına ve sonuna bakılarak farz kılındığını, “yakînin şüphe sebebiyle zâil olmayacağını” (*Mecelle*, md. 4) bildiren küllî kâide gereğince “necâsetteki şüphe”den dolayı yıkanmanın vâcip değil, müstehap olduğunu söylemektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 3b-4a. Buradaki küllî kâide hakkında bk. İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-nezâir*, Dımaşk 1983, s. 60 vd.

⁵¹⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 4a.

⁵²⁰ Bu hadis Muğira b. Şu’be tarafından haber-i vahid olarak rivâyet edilmiştir. Hadisin aslı şöyledir: “Hz. Peygamber (s.a.) bir kavmin çöplüğüne geldi, bevletti, abdest aldı, perçemini ve iki mestini meshetti (ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه)”. Hadis için bk. Müslim, *tahâret*, 75.

olmasının delili olarak sunulmaktadır⁵²¹ ve bu ifadeler, Hanefi mezhebince genel geçer sayılan bir kabulü yansıtmaktadır. Nitekim, Hanefî mezhebine göre başın mesh edilmesiyle ilgili âyette⁵²² kapalılık bulunmaktadır. Zira Allah Teâlâ, başın ne kadarının mesh edilmesi gerektiğini açıklamamıştır. Buna karşılık, Hz. Peygamber'in (s.a.) söz konusu uygulaması ise, mezhebin kabul ettiği dörtte bir oranını beyan etmektedir.⁵²³ Hz. Peygamber'in uygulamasının Şeyh Bedreddin tarafından “Hz. Peygamber'in (s.a.) perçemini meshetmesinin açıkça göstermesi sebebiyle (لبيان مسح عليه السلام على ناصيته)” şeklinde sunulması ve bunun “mücmelin beyânı” olarak tavsif edilmesi de zikredilen hususu ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili Şeyh Bedreddin'in yaptığı açıklama şöyledir: “Her ne zaman 'be' harfi mesh etme âletine bitişirse, fiil, mesh edilen yere takdir edilir ve 'elimle yetimin başını mesh ettim' örneğinde olduğu gibi mahallin tamamını kapsar. Buna karşın 'be' harfi, mesh edilen yere bitişirse, fiil âlete geçişli yapılı ve âyette olduğu gibi, mesh edilen yeri değil, âleti kapsar. Dolayısıyla başın bir kısmının mesh edilmesi gerekir. Bu, mücmeldir. Muğîra'dan gelen rivâyete göre, Hz. Peygamber'in (s.a.) perçemini mesh etmesi, onun için beyandır.”⁵²⁴ Ayrıca, burada Şeyh Bedreddin'in söz konusu ifadeleri, aynı delile dayanarak başın meshinde üç saç kılını yeterli gören İmam Şâfiî'ye cevap mahiyetinde söylemesi, onun Hanefî görüşü savunmasını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁵²⁵

Başın meshedilmesi konusunda olduğu gibi, sünnetin delil olarak kullanılmasına ilişkin üçüncü örnek olarak zikredeceğimiz “görme muhayyerliği” konusunda Şeyh Bedreddin'in, Şâfiî görüşe karşı Hanefî görüşü savunduğu görülmektedir. Nitekim, “câiz sayıyoruz (نجيز)” fiiliyle, “bir kimsenin görmediği bir şeyi satın alması” şeklindeki

⁵²¹ Delilin Şeyh Bedreddin tarafından لبيان مسح عليه السلام على ناصيته şeklinde sunulması için bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b. İlgili hadisin Şeyh Bedreddin tarafından mücmelin beyanı olarak tavsif edilmesi hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 3b.

⁵²² Âyetteki ifade “Başlarınızı mesh edin” şeklindedir. Bk. Mâide, 5/6.

⁵²³ Merginânî, *el-Hidâye*, I, 12; Mavsılî, *el-İhtiyâr*, I, 11; İbn Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, s. 69.

⁵²⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a-b; a.mlf., *et-Teshîl* vr. 1b.

⁵²⁵ Şeyh Bedreddin'in bu açıklamaları aynı zamanda haber-i vahidin kendisiyle amel edilebilecek bir delil olarak kabul edildiğinin de göstergesi olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2b.

akdin, müşteri lehine görme muhayyerliği hakkı dâhil olmak üzere Hanefi mezhebine göre câiz sayıldığını anlatan Şeyh Bedreddin, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Görmeden bir şey satın alan kimse, onu gördüğünde muhayyerdir" şeklindeki hadisi delil olarak göstermektedir.⁵²⁶ Burada Şâfiî mezhebine karşı bir üslûbun kullanılmasının sebebi, onlara göre "mebîn meçhul olması" gerekçesinden dolayı böyle bir akdin asıl itibariyle sahih olamayacağıdır. Hanefî mezhebine göre ise akit câiz olduğunda, görme muhayyerliği hakkı da sabit olmaktadır. Çünkü, görme eylemi gerçekleştiikten sonra ortaya çıkan cehâlet, taraflar arasında çekişmeye sebep olmaz; hak sahibi, mebîn vasıflarını uygun bulmadığı takdirde onu iade eder. Dolayısıyla söz konusu cehâlet, çekişmeye sebep olmama bakımından göz önünde olup, işaret yoluyla gösterilen mallardaki cehâlet gibidir.⁵²⁷

Buraya kadar zikredilen örneklerin fıkıh usûlü bilgileri açısından ele alınması durumunda, bunların sünnetin kavî ve fiilî olan kısmından müteşekkil olduğu görülmektedir. Zaten, iktibâs uygulamasına dair örneklerin açıklandığı başlıkta da geçtiği üzere delillerin "لَقَوْلِ النَّبِيِّ" veya "لَفَعْلِ النَّبِيِّ" şeklinde sunulması bu hususu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵²⁸

Hadislerle ilgili örnekler, âyetlerle ilgili örneklerde de olduğu gibi, Şeyh Bedreddin'in Hanefi mezhebi içinde yer alarak bu mezhebin görüşlerini savunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, namazın terk edilmesinin hükmü ile ilgili meseledeki tavrı, onun bazen bütünüyle mezhep görüşünü savunmadığını da ortaya koymaktadır. Bu meselede Şeyh Bedreddin, "bize göre" kaydıyla, namazı terk edene hapis cezası

⁵²⁶ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 67b. Hadis için bk. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 9.

⁵²⁷ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 67b. Bu konuda krş için bk. Merginânî, *a.g.e.*, III, 36-37; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, s. 276; Mevsılî, *a.g.e.*, II, 19.

⁵²⁸ Hükümlerin, sünnet deliline dayandırılmasına ilişkin uygulamalarda, sünnetin Hz. Peygamber'in (s.a.) sözü (لَقَوْلِهِ) veya fiili (لَفَعْلِهِ) dışında, "mütevâtir" şeklinde isimlendirilerek zikredildiği de görülmektedir. Örneğin, ezanın beş vakit namaz ve Cuma namazı için sünnet sayılması, bunun Hz. Peygamber'den tevâtüren sâbit olmasına dayandırılmıştır. İbârenin devamında vitir, bayram, kûsûf, hûsûf, cenaze, nevâfil gibi namazlar için böyle bir hükmün bulunmadığı anlatılmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 21a.

verileceğini, fakat bu kişinin tekfir edilmeyeceğini söyleyerek Hanefi mezhebine göre meselenin hükmünü açıklamış olmaktadır. Yine “bize göre” kaydını kullanan Şeyh Bedreddin, bu hükmün dayanağı olarak “*Bir müslümanın kanı ancak şu üç şeyden dolayı helâl olur: İmandan sonra küfre düşmek, zina etmek ve haksız yere adam öldürmek*”⁵²⁹ hadisini gösterdikten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) namaz konusundaki “*Namazı kasten terk eden kimse kafir olur; bundan dolayı öldürülür*”⁵³⁰ hadisinden dolayı, diğer mezheplere göre hem tekfir edileceğini hem de ölüm cezasının verileceğini ifade etmektedir. Böylece mezheplerin görüşlerini ortaya koyduktan sonra, kendi görüşlerini açıklamak için kullandığı “اقول” lafzıyla, Hanefi mezhebinin delili olan hadisin, namaz kılmayı terk eden bir müslümanın tekfir edilmeyeceğine delâlet etmediğini, çünkü bu kişinin küfründen dolayı namazı terk etmiş olabileceğini söylemektedir. Şeyh Bedreddin’e göre küfründen dolayı namazı terk eden bir Müslüman Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen “imandan sonra küfür” sözüne dâhil olmuş demektir. Burada Şeyh Bedreddin, kendi görüşü olarak ölüm cezasından bahsetmemekle birlikte, buradaki ifadelerinden yola çıkarak onun bu ceza için kapıyı araladığı söylenebilir. Ayrıca imandan sonra küfür, can güvenliğini sağlayan dokunulmazlığı ortadan kaldırdığına göre, mutlaka uygulanmalıdır şeklinde katı bir tutum içinde olmamakla birlikte, Şeyh Bedreddin’e göre ölüm cezasının verilmesi imkân dâhilinde demektir.⁵³¹

Sonuç olarak, genel tavrı itibariyle Hanefi mezhebi içinde kalan Şeyh Bedreddin, mezhebin diğer fûrû kitaplarında olduğu gibi, sünnet deliline özellikle ibadet

⁵²⁹ “لا يحل دم امرئ مسلم الا بأحدى معان ثلاثة كفر بعد الايمان وزنا وقتل نفس بغير حق”. Hadis için bk. Buhârî, diyât, 6; Müslim, kasâme 25; Ebû Dâvûd, hudûd, 1; Tirmîzî, hudûd, 15.

⁵³⁰ “(من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فيقتل)” “Namazı kasten terk eden kimse kafir olur; bundan dolayı öldürülür” şeklindeki rivâyet, lafız olarak hadis kitaplarında bulunmamakla birlikte, mana olarak mevcuttur. Şeyh Bedreddin’in *et-Teshîl* adlı eseri tanıtılırken bu hadis hakkında bilgi verildiği için burada tekrar açıklama yapılmayacaktır. Bu sebeple 321 numaralı dipnota bakılabilir.

⁵³¹ Şeyh Bedreddin’in bu konudaki ifadeleri için bk. *et-Teshîl*, vr. 20b. Bu arada aynı yerde Şafii mezhebinde kaç defa terk ederse katlolunacağı hakkında ihtilaf bulunduğu söylenerek ölüm cezasının şartları hakkında görüş ayrılığının bulunduğu da işaret edilmiştir.

konularında sıklıkla başvurmuş, ibadetler dışındaki mevzuların konu başlığından hemen sonra ilgili sünnet delilini zikrederek, başlığın uygulama alanına ilişkin meşruluğun delilini göstermiştir.⁵³²

c. İcmâ

İslam fıkhnın Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı olarak kabul edilen icmâ, fıkıh usûlündeki kaynaklar teorisi bakımından, "İslam âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î delil" demektir.⁵³³ Şeyh Bedreddin'in, "Bir müctehidin görüşü Kitap, Sünnet, icmâ ile sahâbe ve tâbiûn'un sözlerine muhâlefet etmeyip sadece onların (imamların) görüşlerine muhâlefet edecek olursa fetvası kabul edilir" şeklindeki sözleri ve hâkimlerin kararlarının sınıflandırılmasına ilişkin verdiği bilgiler icmânın, Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada yer almasına ilişkin kabul ile aynı doğrultudadır.⁵³⁴

Şeyh Bedreddin, meselelerin delili olarak gösterirken icmâ kelimesini "icmâ ile (بالإجماع)", "icmâ edildi (أجمع)" ve "icmâ bunun üzerinedir/icmâda esastır (عليه الإجماع)", "icmâ ettiler (أجمعوا)" gibi çeşitli şekillerde kullanmıştır. Böylece, bazen sadece meselenin dayanağı olarak icmâyâ vurgu yapmış, bazen de söz konusu vurgulamanın yanında, icmâ delilini meselenin dayanağı yapan imamlara da temas etmiş olmaktadır. İcmânın zikredilen tarzlarda kullanılması, ele alınan meselenin hükmünün meşrûluğu ortaya konurken belli bir kompozisyon bütünlüğünün mevcudiyetini de göstermektedir.

⁵³² Diğer uygulama örnekleri için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 9b, 14a, 17a, 22b, 34b, 51b vd.

⁵³³ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 254; Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, s. 67; Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmi usûli'l-fıkıh*, Lübnan 1959, s. 34; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Beyrut 1996, s. 179; Dönmez, İ. Kafi, "İcma", *DİA.*, XXI, 431.

⁵³⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15. Bahsedilen sınıflandırmayla ilgili, "Hâkimlerin yargı kararı üç kısımdır: Nass ve icmâyâ aykırı olan kararlar, ihtilâflı konularla ilgili kararlar ve kesinleştikten sonra ihtilâfın ortaya çıktığı kararlar" şeklindeki ifadeler için bk. Şeyh Bedreddin, *a.e.*, I, 33.

Öte yandan, örneklerde de görüleceği üzere, çeşitli şekillerdeki kullanımların, özellikle Hanefi mezhebinin ilk üç imamı veya onlardan sonra gelen Hanefî fakihler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bahsedilen imamların veya fakihlerin konu hakkında görüş birliği veya görüş ayrılığı içinde oldukları anlatıldıktan sonra, söz konusu tarz kullanılarak ilgili mesele ve bunun icmâ edilen hükmü bildirilmektedir. Böylece okuyucu, cümlelerin gelişinden veya devamından burada anlatılan sonuca ulaşabilmektedir.

Şeyh Bedreddin'in, çok az da olsa, ümmetin ve âlimlerin icmâ etmesine ilişkin örnekler verdiği görülmektedir. Örneğin, devlet başkanlığına seçilecek olan kişinin ümmetin en faziletlisi olması ve bundan başkasının seçilmesinin meşrû sayılmayacağı hakkındaki açıklamalardan sonra, Hulefâ-i Râşidîn'in ümmetin en faziletlieleri kabul edilmesi⁵³⁵ ve bir kimsenin; çocuk, baba, hanım ve mevlâdan ibaret olan dört kimseyi ikrâr etmesinin câiz olması hakkında ümmetin icmâ ettiği belirtilmiştir.⁵³⁶ Yine, Şeyh Bedreddin, bir hâkimin kendi ictihâdına dayanarak karar verebilmesi için, öncelikle dava konusunun ictihâdî alana dâhil olmasının ve hâkimin ihtilaflı konuları bilmesinin gerekliliği üzerinde durduktan sonra, bu şartların gerçekleşmesi halinde, o hâkimin kendi ictihâdına dayanarak verdiği kararın geçerliliğini ispat edebilmek amacıyla, “bütün ulemâyâ göre, ictihâdî konularda yargının icmâ ile geçerli olduğunu bil” demektedir.⁵³⁷ Böylece, bir yandan sadece Hanefî mezhebine göre değil, diğer

⁵³⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17. Karısıyla baş başa kalan kişiye mehrin tamamının ve birleşme olsun olmasın iddetin gerekeceği şeklindeki hüküm, Hulefâ-i Râşidîn'in icmâ ettiği bir hüküm olarak sunulmuştur. Bk. *a.e.*, I, 269. Ayrıca bk. *et-Teshîl*, vr. 242a.

⁵³⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 45. Müslümanların icmâ ettiği (أجمع المسلمون على هذا) hükümle ilgili meselenin açıklaması şöyledir: Bir kimsenin “bu benim çocuğumdur” diye ikrâr etmesinin cevâzı için bazı şartların gerçekleşmiş olması lazımdır. Bunlar: a) Eğer kendini ifade edebiliyorsa ikrâr edilen çocuğun ikrâr eden babayı tasdik etmesi, b) Yaş uygunluğu, c) Başkaca maruf bir nesebin olmaması. Baba için a) İkrâr edilenin tasdikı, b) Yaş uygunluğu, c) İkrâr edenin maruf bir babasının bulunmaması. Hanım için a) Kadının tasdikı, b) Maruf bir kocasının bulunmaması, c) İkrâr edenin nikâhı altında kadının yakınının bulunmaması. Mevlâ için a) Kölenin tasdik etmesi, b) Maruf bir mevlâsının bulunmaması. Bk. Şeyh Bedreddin, *a.e.*, II, 45.

⁵³⁷ “أن القضاء في المجتهدين نافذ بالاجماع عند جميع العلماء”. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. Şeyh Bedreddin, hâkimin, ictihâdî konuları bilmemesi halinde, hükmünün geçerliliği hususunda birinin

mezheplere göre de prensip itibariyle ictihâdî sahada hâkimin karar yetkisinin bulunduğunu anlatmakta ve bu yetkiyi, söz konusu şartlar çerçevesinde sınırlandırmakta, diğer yandan, icmâ delilinin zikredilen tarzda kullanılmasının örneğini vermektedir.

Buna karşılık, bir hâkimin gâip kimse aleyhine hüküm veremeyeceğini belirten Şeyh Bedreddin'in, hâkimin söz konusu gaip kişi adına vekil tayin etmesi ve böylece hüküm vermesi halinde ise, bu tasarrufların Şâfiî'nin hilâfına geçerli olacağını söylemesi ve bunu "icmâ ile" tarzında delillendirmesi, adı geçen tarzda dile getirilen icmâ delilinin Hanefi mezhebi açısından geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.⁵³⁸ Aynı şekilde, mağdurun rızasının hukukî sonuca etki edeceğini gösteren meselenin "icmâ ile" tarzında delillendirilmesi, Hanefî mezhebi içindeki görüş birliği olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu konuda farklı düşünen mezhep görüşleri bulunmaktadır.⁵³⁹ Şeyh Bedreddin bu konuda şunları söylemektedir: "Karşısındakine 'beni öldür' diyen kişinin bu sözü üzerine, karşı taraftaki onu öldürürse kısas uygulanmaz. Çünkü bu söz mutlak ve şüpheyi sebep olur. Ebû Hanîfe'den gelen iki rivâyetin en sahih olanına göre maktûlün kanı hederdir."⁵⁴⁰ Bir rivâyete göre de katil, malından diyet öder. Yine karşısındakine

geçersiz, diğerinin de geçerli kabul ettiği iki rivâyetin bulunduğunu söyleyerek, aynı zamanda mezhep içindeki durum hakkında da bilgi vermektedir. Bk. a.y. Ayrıca bk. a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 289a.

⁵³⁸ Delil sâbit olduğunda bir tarafın haklılığının ortaya çıkmış olmasından dolayı, Şâfiî mezhebine göre, burada hâkimin karar vermesinin câiz olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Hanefî mezhebine göre davadaki esas amaç, çekişmeyi ortadan kaldırmaktır ve davalı mevcut olmadığı için, ne inkâr ne de ikrâr söz konusudur. Davalının inkârı olmadan çekişme meydana gelmeyeceğine göre, ortada çekişme de yok demektir. Ayrıca, davalının inkâr veya ikrâr etmesi de mümkündür. İkrâr ile inkârın hükümlerinin değişik olması, verilecek kararın şeklinin de değişmesini gerektirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 53. Ayrıca krş. için bk. Merginânî, *el-Hidâye*, III, 119.

⁵³⁹ İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İmam Züfer'e göre, rızanın cezaya herhangi bir etkisinin bulunmaması sebebiyle, katile kısas uygulanacağı hakkında bk. Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza* (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 1994, I, 467.

⁵⁴⁰ Öte yandan Şeyh Bedreddin'in, en sahih rivâyet olarak nitelendirdiği "heder olma" görüşünün yanında yer verdiği "bir rivâyete göre de malından diyet öder" şeklindeki bilginin, Hanefi mezhebi imamlarının görüşü olarak rivâyet edildiği de görülmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, Beyrut 1996, VII, 349; Tarablusî, *Muînu'l-hükkâm*, Kahire 1973, s. 182. Bunun dışında yukarıda zikredilen "beni öldür" ve "elimi veya ayağımı kes" cümleleri fûrû-ı fıkıh kitaplarında mağdurun rızasına ilişkin meselelerin tipik örneği olarak ele alındığı için, Şeyh Bedreddin'in de bu uygulamayı sürdürdüğünü söylenebilir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 140.

‘elimi veya ayağımı kes’ der, o da ölüme sebep olamayacak şekilde keserse, ‘icmâ ile’ hiçbir müeyyide gerekmez. Çünkü organlar mallar gibidir.”⁵⁴¹

Hanefî imamların görüş birliği, “icmâ ile” tarzında⁵⁴² anlatıldığı gibi, yukarıda zikredilen diğer şekillerde de anlatılmıştır. Örneğin, namaz kılarken Fâtiha’dan önce “eûzübillâhimineşşeytânirracîm” demenin (teavvüz) sünnet sayılması meselesinde Şeyh Bedreddin, “Kur’an okuduğun zaman Allah’a sığın”⁵⁴³ âyeti gereğince eûzü çekmenin sünnet olduğu hakkındaki görüş birliğini, “icmâ edildi” şeklinde,⁵⁴⁴ Hanefî mezhebi içinde uyulması gereken fetvâ usûlü hakkında bilgi verildikten sonra, “müteahhirûn” adıyla anılan fakihlerin, söz konusu usûl üzerinde görüş birliğinde oldukları ise “icmâ bunun üzerinedir” şeklinde anlatılmıştır.⁵⁴⁵ Görüldüğü gibi bu son örnek, hükmün meşrûiyet delili kadar, o hükme kâni olanların da vurgulanması bakımından dikkat çekmektedir.

⁵⁴¹ Şeyh Bedreddin’in belirttiği “çünkü organlar mallar gibidir” şeklindeki ifaden de anlaşıldığı üzere, Hanefilere göre, vücut organları sağlayacakları yararlar bakımından mallar gibi ele alınmış ve böylece rızanın bulunması halinde, bunlara verilen zararların hiçbir hukukî sorumluluğunun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Burada diğer mezheplere göre ise, mağdurun rızasından dolayı kısas ve diyet düşmekle beraber, fâilin ve mağdurun tazir cezasına çarptırılması gerekmektedir. Bu konuda bk. Serahsî, *Mebsût*, Kahire 1324, XVI, 14; Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 350; Udeh, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk* (Özcan, Ruhi-Şafak, Ali), Ankara 1990, II, 62-63; Ebû Zehra, *a.g.e.*, II, 389.

⁵⁴² Diğer örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 165 (Şâhitlerin, çalınan hayvanın erkek mi yoksa dişi mi olduğu hakkında ihtilâf etmesi halinde şâhitliğin kabul edilmesi), I, 171 (Kusursuz olan ecîr-i hâssın, emaneti tazmin etmemesi, kusurlu ecîr-i müsterekin tazmin etmesi), II, 22 (Hâkimin, iki yetimden birinin malını diğerine satabilmesine karşılık baba ve vasînin bu yetkiye sahip olamaması sebebiyle satamaması) vs.

⁵⁴³ “إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم”. Nahl, 16/98.

⁵⁴⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 12a. Şeyh Bedreddin bu tarzda belirttiği icmâ ile, sadece ilgili meseleyi zikretmiş, geçmiş konu hakkında Teshîl’de herhangi bir açıklamaya girişmemiştir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 25b.

⁵⁴⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 17. Buna göre, Hanefî mezhebinde, imamların ihtilaf ettiği bir meselede, sâhibeynden biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşıyorsa, müftü bu ikisinin görüşünü alır. Sâhibeyn, imama muhalefet ediyorsa ve bu ihtilaf adâletin zâhiriyle hükmetmek gibi zamanın değişmesiyle ilgili bir mesele ise, insanların zamanla değişmesinden dolayı, sâhibeynin görüşünü alır. Müteahhirûnun icmâsı da bunun üzerinedir. Şeyh Bedreddin, burada müzâraa ve muâmele (müsâkât) akitlerinde de müteahhirûnun icmâsının, yine onların görüşünün alınacağı yönünde olduğunu söylemektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, a.y.

Şeyh Bedreddin'in, Hanefî mezhebinin ilk üç imamı ve onlardan sonra gelen müntesip fakihler için kullandığı en belirgin tarz, “icmâ ettiler” şeklinde kullandığı ifadedir. Örneğin, bir kimsenin ölen kişiden alacağı olduğu iddiasıyla dava açması halinde, bu davanın mirasçılarının hepsi hakkında sabit olacağını, aynı şekilde vârislerden birinin ölen kimseye borcu olduğu iddiasıyla bir kişi hakkında alacak (deyn) davası açabileceğini ve delil getirmesi halinde davanın diğer vârisler hakkında da sabit sayılacağını belirten Şeyh Bedreddin: “Hazır bulunan vârise, sadece kendi payının şâyî olarak verilmesi hakkında icmâ ettiler” diyerek görüş birliğine varanların kimler olduğunu söylememektedir. Ancak cümlemin devamında gelen “İkisi (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed), gâibin payı alınır ve âdil kimsenin yanına bırakılır derken, Ebû Hanîfe alınmayacağını söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin 'alınmaz' şeklindeki sözü üzerinde ihtilâf ettiler; bir görüşe göre âdilin yanında bırakılır denmiş, diğer bir görüşe göre ise, alınmaz denmiştir. Ancak, zilyedin gâip lehine ikrâr etmesi durumunda gâibin payının zilyetten alınamayacağı hakkında icmâ etmişlerdir”⁵⁴⁶ şeklindeki sözlerden, görüşlerine başvurulanan kimselerin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve daha sonraki fakihler topluluğundan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, “Hazır bulunan vârise sadece kendi payının şâyî olarak verilmesi hakkında icmâ ettiler” sözü, bu konuda imamlardan nakledilmiş bir görüş ayrılığının bulunmadığını, dolayısıyla, onların ve onları takip edenlerin bu meselenin hükmü hakkında icmâ ettiklerini göstermektedir.

d. Kıyâs

Fıkıh usûlünde, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye

⁵⁴⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 51. Ayrıca bk. a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 62b. Burada, Ebû Hanîfe'nin, “gâibin payının alınıp âdil bir kimsenin yanına bırakılmasını gerekli görmeme” şeklinde özetlenebilecek görüşü hakkındaki ihtilaftan sonra zikredilen, ikrâra bağlı icmânın öznelinin ise, ilk üç imamdandan sonra gelen fakihler topluluğu olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 52. Benzer örnekler için bk. *a.e.*, I, 336, II, 19, 25, 47 vd.

göre belirlemek” şeklinde açıklanan kıyâs,⁵⁴⁷ tevkifi/taabbüdî olmanın mukâbili veya meseleye ilişkin hükmün doğruluk ölçütü olarak kullanılan genel kural anlamlarına da gelmektedir.⁵⁴⁸ Kıyâs, hüküm elde etmede kullanılan bir yöntemdir. Zaten “asl”ın hükmünü “fer”de “izhâr” etmek, kıyâsın müsbet değil, muzhir olduğunu göstermektedir.⁵⁴⁹ Kıyâsın “genel kural” anlamında kullanılması ise, Hanefî usûlünde yaygın bir özelliktir. Bu yönüyle kıyâs, “genel kuraldan cüz’iye geçişteki (istihsân) “genel kural” anlamını ihtiva etmektedir.⁵⁵⁰

Şeyh Bedreddin’in kıyâsa dair uygulamaları incelendiğinde onun, bu delili, hüküm elde etme yöntemi yanında, genel ilke anlamında da kullandığı ortaya çıkmaktadır. İctihad faaliyetini yürütecek kişide bulunması gereken en temel özellikleri sayarken, “Kitap ve Sünnet’in hükümlerle ilgili olanı kadarının ve bu iki kaynakla amel etmenin vâcib olduğunun bilinmesi”ne öncelik verildikten sonra, “kıyâsın bilinmesinin lüzumu” üzerinde durulması, her iki anlamıyla kıyâsın deliller hiyerarşisi içindeki konumuna yerleştirildiğini göstermektedir.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Kıyâs hakkında bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, Beyrut 1997, II, 5 vd.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ* II, 235 vd.; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 254 vd.; Seyyid Bey, *Usûlü Fıkh Dersleri*, s. 260 vd.; Hallâf, *İlmi usûli’l-fıkh*, s. 40 vd.; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 194 vd.

⁵⁴⁸ Burada yerleşik genel kural anlamıyla zikredilen kıyâs, şer’in tamamına uygulanacak genellikte olabileceği gibi (kıyâsü’ş-şer), sadece bir mezhep bütünlüğü içinde (kıyâsü’l-mezheb) veya belli bir konu bütünlüğü içinde de (kıyâs-ı furûî) söz konusu edilebilmektedir. Bk. Apaydın, H. Yunus, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, 529.

⁵⁴⁹ Kıyâsın, hükmü ispat etmeyip izhâr etmesi, hüküm koyanın Allah olduğunu, kıyâs yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamakta ve kıyâsın gerçekte bir delil değil, bir yöntem olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Hanefîler’in Kitap, Sünnet ve icmâyı “el-hücecü’l-mücibe”, kıyâsı da “el-hücecü’l-mücevvice” kapsamında değerlendirmeleri aynı hususu belirtmektedir. Bk. Apaydın, H. Yunus, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, 534.

⁵⁵⁰ Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 246. Kıyâsın, hükmü ispat etmeyip izhâr etmesi, hüküm koyanın Allah olduğunu, kıyâs yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamakta ve kıyâsın gerçekte bir delil değil, bir yöntem olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Hanefîler’in Kitap, Sünnet ve icmâyı “el-hücecü’l-mücibe”, kıyâsı da “el-hücecü’l-mücevvice” kapsamında değerlendirmeleri aynı hususu belirtmektedir. Bk. Apaydın, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, 534.

⁵⁵¹ Bu arada, kıyâs işlemini yapan hâkimin müctehid olma vasıflarını taşımaması durumunda, kıyâs sonucunda elde edilen hükmün, genel ilke anlamındaki kıyâsa uygun düşmesinin gerekli olduğu vurgulanmıştır. Çünkü müctehid olmayan hâkim, bir meseleyi başka bir meseleye kıyâs eder de

Bunun yanında kıyâsın, meseleye ilişkin hükmün doğruluk ölçütü olarak kullanıldığı “genel kural” anlamına ilişkin uygulamalarda, Şeyh Bedreddin’in, bir mezhebe müntesip fakihin izleyeceği geleneksel yöntem uyarınca, Hanefi mezhebinin birikimini kendi fıkıh çalışmalarının merkezine koyduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, bir başlıkla ilgili meseleler ele alınırken ilgili fer’î hükümlerin ortaya çıkarılması esnasında, daha önce hükmü verilmiş ve ele alınan meseleyle belli ölçüde aynı çerçevede yer alan meseleler birikimini değerlendirme ve böylece kendinden önceki çalışmalardan yararlanma yoluna gidilmiştir. Örneğin, Şeyh Bedreddin, bir deyn davasının sıhhati için “vücûbiyet sebebi”nin zikredilmesinin gerekli olduğunu, çünkü deynlerin hükümlerinin sebeplerin değişmesiyle değiştiğini ve nizâdan sakınmak için özellikle cinsiyle mukabelede cins, nevi, vasıf, miktar ve gerekiyorsa îfâ mahallinin söylenmesine ihtiyaç olduğunu söylemekte ve “fetvâ buna göredir” diyerek mezhep birikimini ortaya koymaktadır. Bu durumda, söz konusu bir davanın görülmesi esnasında, nizâyâ götürmeyecekse, sebebin sahih olduğunun belirtilmesi yeterli olacaktır. Buna karşılık, şartları zikredilmeden sadece “sahih bir selem akdi”nin borcun kaynağı olarak gösterilmesi halinde dava sahih olmayacaktır. Çünkü, selem ancak havassın vakıf olabileceği pek çok şartı vardır. Bunun dışında, borcun ortaya çıkmasının “sahih bir bey’ akdi” sebebiyle olduğu söylenirse, kıyâsa uygunluktan dolayı (وفاقا) dava sahihtir. Çünkü, şartları bakımından satım akdi, selem akdi gibi değildir.⁵⁵² Burada, davanın sahih olmasıyla ilgili ibarede kullanılan “وفاقا” kelimesi, yukarıda anlatıldığı üzere mezhepte kabul gören ilgili hükümlerle daha sonra anlatılan diğer mesele arasındaki uyumu ortaya koymaktadır.⁵⁵³ Zira “vefk” iki şey arasındaki uygunluğu

sonuç, kıyâsın hilâfına çıkarsa günahkâr olur. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 14. Hâkimin müctehid olup olmaması hakkında ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 289a.

⁵⁵² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 58a; *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 74; *et-Teshîl*, vr. 98b.

⁵⁵³ Şeyh Bedreddin, bu esası, “Buna göre (وعلی هذا), pek çok şartı bulunan her sebepte meşâyihiin umûmunun görüşüne göre, davanın sıhhati için bu şartların sayılması gerekir, sahih diye nitelenen herhangi bir sebepten dolayı olduğunun söylenmesi yeterli değildir. Sebebin şartları yoksa, bu şekilde sadece sahih bir sebep göstermesi yeterlidir” diyerek özetlemektedir. Öte yandan, “mezhebin o şekilde olduğuna inanması” ihtimalinden dolayı bir hâkimin, sıhhatinde ihtilâf bulunan meselede, meselenin sahih olduğunu söylemesinin yeterli görülmesi örneği de, mezhep birikiminin “genel kural” anlamındaki kıyâs açısından önemini belirtmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 74-75. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 14, 15, 24, 27, 28, 37, 47, 78, 120, 125, 161, 273 vd.

anlatmak üzere kullanılan bir ifadedir.⁵⁵⁴ O halde, öncesiyle belli ölçüde uyum içinde olan meselenin bağlandığı esasların, genel ilke anlamındaki kıyâs olduğu söylenebilir.

Bu arada Şeyh Bedreddin'in, mezhep birikimi içinde yer alan ve hükmü belirtilen bir meseleyi, ilgili gördüğü başka bir meseleye kıyaslayarak farklı bir sonuca bağladığı da görülmektedir. Örneğin, birinci meselede davacı, “Mal benimdir, senin elinde haksız yere duruyor” derken ikinci meseledeki davacı, “Mal benimdir, benim elimdeydi, senin elinde haksız yere duruyor” demektedir. Burada Şeyh Bedreddin, birinci meselede “davacının bu iddiasının, zilyet konumundaki davalı aleyhine gasp davası sayılmayacağı”, buna karşılık ikinci meselede ise, “davanın sahih olduğu” şeklinde hüküm verilmiş olduğunu belirttikten sonra, ikinci meselede farklı olarak, “benim elimde idi” ifadesinin bulunduğu dikkat çekmekte ve birinci mesele için şunları söylemektedir: “Gasp gününü zikretmese dahi, davasının sahih olması gerekir. Allah en iyisini bilendir.” Buradaki kıyâsı Şeyh Bedreddin: “Mal (ayn) davası konusunda geçen 'Mal benimdir, benim elimdeydi, senin elinde haksız yere duruyor diye iddia etse, sahih olur' hükmüne kıyâsen ben derim ki” şeklinde yapmaktadır.⁵⁵⁵

Şeyh Bedreddin, benzer özellikleri bulunan fûrû meseleleri, çoğunlukla “aynı şekilde (kezâ)” lafzını kullanarak birbirine kıyâslamakta ve ortak hükümlere bağlamaktadır. Örneğin, tasarruflarıyla ilgili hükümlerin, kendilerini tayin eden yetkili kimselere göre değişiklik arz etmesi bakımından mütevellî ile vasî, benzer özellikleri taşımaktadır. Buna göre, vakfı kiraya veren veya vakıfla ilgili başka bir tasarrufta bulunan mütevellînin, vakfın senedine (sakk) kiraya verenin veya tasarrufta bulunanın mütevellî olduğunu yazması yeterli değildir. Zikredildiği üzere, ilgili hükmün kim tarafından atandığına göre değişiklik göstermesi sebebiyle, mütevellînin tasarruflarının câiz olabilmesi için, onu atayanın da vakıf senedinde belirtilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde (kezâ), vasînin durumu da böyledir. Zira babanın, dedenin, annenin ve hâkimin

⁵⁵⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 479.

⁵⁵⁵ Bundan sonraki birçok meselede Şeyh Bedreddin'in aynı tarzda hareket ederek farklı sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 85-86.

tain ettiği vasînin hükümleri farklıdır. Burada önemli olan, kim tarafından tain edildiklerinin tespitinin mümkün olmasıdır.⁵⁵⁶

Şeyh Bedreddin'in ifadelerinde, kıyâsın örf sebebiyle terk edilmesi, diğeri bir uygulama örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Örfle ilgili uygulama örnekleri kendi başlığında açıklanacak olmakla birlikte, burada bir örnekle konu hakkında fikir verilmeye çalışılacaktır. Söz konusu örneğe göre tartışma konusu, karısına gönderdiği şeyin hediye ya da mehir oluşu hususunda kocanın sözü kabul edilirken, gönderilenin yiyecek olması halinde durumun ne olacağıdır. Aslında, gönderenin koca olmasından dolayı her ne kadar kıyâsen bu konuda da kocanın sözünün kabul edilmesi gerekiyorsa da, örften dolayı bu uygulama terk edilmektedir. Çünkü, “yemek” sözü ile örfen kastedilen, “yemek için hazırlanmış yiyecek maddeleri”dir. Bununla birlikte, gönderilen yiyecek maddeleri canlı koyun örneğinde olduğu türden ise, yine kocanın sözü kabul olunur. Zira, bu tür maddelerin her yerde yiyecek olarak bilinmekte olduğu malumdur. Dolayısıyla, kocanın bunları göndermesi halinde, kadının bölge örfüne bakmaya gerek yoktur.⁵⁵⁷

Şeyh Bedreddin, yeri geldikçe kıyâs-istihsân ayrımını ortaya koyarken aynı zamanda kıyâsın, özellikle genel kuraldan cüz'ie geçişi ifade eden istihsân karşıtı anlamına dair uygulama örnekleri de vermiş olmaktadır. Bir sonraki başlıkta istihsânla ilgili uygulamalar gösterileceği için, burada kıyâs-istihsân ayrımına dair örnek zikredilmeyecektir.

e. İstihsân

Fıkıh usûlünde istihsân, müctehidin bir meselede icmâ, zarûret, örf, maslahat, gizli kıyâs gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak, o meselenin

⁵⁵⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyin*, I, 32. Vakıfla ilgili mesele için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 198a. Vasiyetle ilgili mesele için bk. a.e., vr. 328a.

⁵⁵⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyin*, II, 217.

benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi, hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklindeki yöntemin adıdır.⁵⁵⁸ Kıyâsta, hükmü bilinmeyen bir olayın, aralarındaki illet birliği sebebiyle hükmü bilinen bir olaya ilhâk edilmesi söz konusuysa, istihsânda, karşılaşılan olaya uygulanabilir genel bir kural bulunmakla birlikte, sonuçta bundan vazgeçilip daha istisnâî nitelikte, farklı bir çözüme gidilmektedir. Bu durumda, istihsânda teknik anlamda bir kıyâsla çatışma olmaksızın genel kural anlamıyla kıyâstan ayrılma söz konusu olmaktadır.⁵⁵⁹

Şeyh Bedreddin'in istihsân deliline ilişkin uygulamaları, yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda, “genel kuraldan ayrılma”nın örneklerini sunan meseleler halindedir. Bunu, kimi zaman kıyâs kelimesini zikretmek yoluyla, doğrudan “kıyâs-istihsân ayrılığı” şeklinde meselenin hükmünü açıklayarak, bazen de sadece istihsân kelimesine yer vererek yaptığı görülmektedir. Örneğin, muhâlea konusuyla alakalı bir meselede, “istihsân” ve “kıyâs” kelimeleri kullanılarak, doğrudan ayrımın bir örneği verilmiştir. Bu meselede, mehir karşılığında muhâlea (bedelli boşanma) akdi yapılmıştır. Buna göre, daha önce birleşmenin (cimâ) gerçekleşmesi ve kadının belirlenen mehri kabzetmesi halinde koca, verdiği mehri geri almak için kadına rücû edebilmektedir. Kadın tarafından daha önce kabzedilmemesi halinde mehir, koca hesabına sâkıt olduğu için, tarafların birbirini takip etmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte, belirlenen mehrin daha önce kadın tarafından kabzedilmiş, fakat birleşmenin gerçekleşmemiş olması halinde koca, karısına bu mehir için istihsânen rücû edebilmektedir. Kadın, söz konusu mehri kabzetmemişse, kocanın belirlenen mehrin

⁵⁵⁸ İstihsân hakkında bilgi için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 284; Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, s. 81; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, s. 61; Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, s. 230; Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, *DİA.*, XXIII, 339-342.

⁵⁵⁹ Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, *DİA.*, XXIII, 339.

yarısı için karısına kıyâsen rücû hakkı vardır. Buna karşılık, istihsâna göre ise, mehir koca hesabına sâkıt olduğundan, koca, herhangi bir şey için kadına rücû edemez.⁵⁶⁰

Şeyh Bedreddin, istihsân delilini bir yöntem olarak kullanırken, “yerleşik kuraldan ayrılma” işleminde söz konusu olan kural için “kıyâs” kelimesi yerine “asıl” kelimesini de kullanmaktadır. Her iki kelimenin de kullanılmış olması dolayısıyla, “kıyâs”ın “asl”a göre daha kapsamlı bir manaya sahip olduğu söylenebilir. Buna göre, “asl”, istihsânın tanımında geçen ve belli ölçüde geçerliliği bulunan genel kural anlamını ifade ederken; kıyâs, bu anlam dışında aynı zamanda belirli şartları bulunan malûm yöntemi de ifade etmektedir. Asl kelimesinin uygulanmasıyla ilgili örnekler bakıldığında, Şeyh Bedreddin’in kendi görüşlerini açıklamak için kullandığı “ben derim ki” lafzından sonraki sözlerinde bu kelimeye yer verdiği görülmektedir: Örneğin, fuzûlînin tasarrufları bağlamındaki bir meselede “خ” rumuzuyla Kâdîhân’dan (ö. 592/1196) nakil yapan Şeyh Bedreddin, fuzûlî satış yaparken mal sahibinin hazır bulunup susması veya “iyi yaptın”, “isabet ettin” gibi sözler söylemesinin izin sayılmadığını, zira, bunların alay etmek için söylenmiş olduğunu, ancak İmam Muhammed’e göre bu sözlerin istihsânen icâzet anlamına geldiğini naklettikten sonra şunları söylemektedir: “Ben derim ki, alay etmiş olmak (istihzâ) ile ciddi olmak arasındaki ayrım için karînelere bakılmalıdır. Herhangi bir karînenin bulunmaması halinde ise, bu sözlerin icâzet sayılması gerekir. Zira aslolan, bu tür sözlerin ciddi söylenmiş sayılmasıdır.”⁵⁶¹

İstihsân deliliyle ilgili uygulamaların diğer bir kısmını, istihsân ve kıyâs kelimelerinden sadece birinin zikredildiği meseleler teşkil etmektedir. Örneğin, “İzinsiz olarak satan veya evlendiren kimse, daha sonra vekil kılındığında icâzet verirse, bu

⁵⁶⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 276; a.mlf. *et-Teshîl*, vr. 238a. Benzer örnekler için bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 51, 56, 232, 276, II, 37, 46 vd.

⁵⁶¹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 315. Fuzûlînin tasarrufuyla ilgili benzer bir mesele için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 69a.

tasarruflar istihsânen câiz olur”⁵⁶² meselesinde kıyâs kelimesi; “Vasî eğer vasiyet edilen miktarı veya yetimin nafakasını telef eder, sonra bunları kendi malından öderse, tazmin sorumluluğundan kurtulur ve töhmetten kurtulması umulur, fakat günahkâr olur. Kıyâs ise berî olmamasıdır”⁵⁶³ meselesinde ise, istihsân kelimesi bulunmamaktadır. Bununla birlikte her iki örnekte de söz konusu kelimelerin mana bakımından mevcut olduğu görülmektedir.

İstihsanın dayanakları (vechü’l-istihsân) bakımından Şeyh Bedreddin’in uygulamalarında göze çarpan husus, genel kabul görmüş yerleşik kuraldan yapılan istisnânın dayanağı olarak “örf”e sıklıkla başvurulmuş olmasıdır.⁵⁶⁴ Örneğin, bir kimse karısına “Birden üçe kadar boşsun” dese, İmam Züfer’e göre kıyâsen bir talâk vâki olur. Zira, ona göre gâye mugayyâyâ dâhil değildir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e (sâhibeyn) göre, istihsânen üç talâk vâki olur. Çünkü, “Malımdan bir dirhemden yüze kadar al” örneğindeki gibi, bu sözün benzeriyle, örfte tamamı kastedilmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre ise, iki talâk vâki olur. Zira, bu sözün benzeriyle, “Yaşım altmıştan yetmişe kadardır” sözündeki gibi, azın çoğu ve çoğun azı kastedilmektedir.⁵⁶⁵

Talâk sayısı ile ilgili örnekte de görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin’in örfte dayalı istihsân uygulamalarında, mezhep imamlarının görüş ayrılıklarına dair açıklamalar

⁵⁶² Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 317; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 68a. Benzer şekilde, ikinci vekilin verdiği kararın “istihsânen” câiz olmasıyla ilgili mesele için bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 18.

⁵⁶³ Bu meselede Şeyh Bedreddin, töhmetten kurtulmanın yolu olarak, kendi malından ödemeyi şahitlerin huzurunda yapmayı önermektedir. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 142.

⁵⁶⁴ Şeyh Bedreddin’in, “İmamların gâye-mugayyâ konusunda görüş ayrılığına düşmelerinin sebebi, örfün bulunup bulunmamasıdır. Doğru olan, bu tür misallerde örfte itibar edilmesidir. Çünkü kişi, bu tür misallerdeki sözüyle, örf olarak bilineni (müteâref) kasteder” ifadesi, bu başlık altında ele alınan bir çok fûrû meselede, örfte dayalı istihsân uygulamasının temelini oluşturmaktadır. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 9 vd. Ayrıca, gâye-mugayyâ konusunda şart muhayyerliği faslında açıklama yaptığını söyleyen Şeyh Bedreddin’in açıklamaları için bk. *et-Teshîl*, vr. 65a vd.

⁵⁶⁵ Şeyh Bedreddin, gâye-mugayyâ konusuyla ilgili olarak “Tamamının kastedilmesi mübâh konularda olur. Talâka aslanan yasaklıktır (hazr). Bu bâbta bana müyesser olan bilgiler bunlardır” diyerek kanaatini belirtmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 9. Bu meselede Şeyh Bedreddin’in Merginânî’ye yaptığı atıfla ilgili krş için bk. Merginânî, *el-Hidâye*, II, 247-248.

önemli bir yer tutmaktadır.⁵⁶⁶ Bununla birlikte, bu tür uygulamaların hepsinde görüş ayrılığına temas kaygısının bulunmadığı da belirtilmelidir. Örneğin, evine kadar buğday taşımak için hayvanı kiralayan kişinin, kendisinin de binmesi ve bu esnada hayvanın helâk olması halinde tazmin etme yükümlülüğünün bulunmamasının delili olarak istihsânın gösterildiği mesele, “Örfen, sanki delâlet yoluyla bunun için izin almıştır” açıklamasıyla sonlandırılmıştır.⁵⁶⁷

Şeyh Bedreddin, halvet konusuyla ilgili bir meselede, dört halifenin (hulefâ-i râşidîn) görüş birliği içinde olduğunu gösteren icmâyı, istihsânın dayanaklarından birini oluşturması bağlamında “eser” kelimesiyle ifade etmiştir. Söz konusu meselede kadın, mehrini talep ettiği için kocasıyla ilişkiden kaçınmakta, kocanın “Onun buna hakkı yok. Çünkü, onunla halvette kaldım” sözü üzerine, “Onunla halvette kaldım, ama ‘mehrimi kabzedinceye kadar yanaşmayacağımı’ söyleyerek ona imkân vermedim” şeklinde cevap vermektedir. Şeyh Bedreddin, bu meselede kadının sözünün kabul edileceğini söylemekte ve gerekçeyi şöyle açıklamaktadır: “Çünkü halvet, iddet ve mehir hakkında ‘eser’den (icmâ) dolayı istihsânen birleşme gibi sayılmıştır. Bunların dışındaki hükümler hakkında ise halvet, birleşme (cimâ) gibi kabul edilmez.”⁵⁶⁸

İstihsânın dayanaklarından hafî kıyâsla ilgili, “yırtıcı kuşların artığı” meselesini konuyla ilgili muhtemel bir soru bağlamında ele alan Şeyh Bedreddin, “Yırtıcı kuşların

⁵⁶⁶ Diğer örnekler için ileride gelecek olan “örf” başlığına bakılabilir.

⁵⁶⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 164; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 144b.

⁵⁶⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 270. Buna karşılık, *Letâif*’te “نجعل الخلوۃ بلا مانع كوطنه حملا للمس” ibâreleriyle ele alınan halvet meselesinde, şer’î veya hissî herhangi bir engel bulunmadığı sürece halvetin, cinsel birleşme (cima) gibi değerlendirildiği, bu değerlendirmenin, kadına dokunmanın mecâzî olarak birleşme anlamına yorularak yapıldığı ve bu konuda icmâ bulunduğu anlatılmakla beraber, dört halifenin görüş birliğinden bahsedilmemiştir. Bk. *Letâif*, vr. 130b. *et-Teshîl*’de de konu hakkında mezhep görüşleri aktarılmakla beraber, aynı şekilde söz konusu delile yer verilmemiştir. Bk. *et-Teshîl*, vr. 219b. Buradaki “والتسليم” kelimesinden itibaren ibarenin maksadı ise *el-Hidâye*’de şöyle açıklanmaktadır: “Satış ve kiralama gibi akitlerde satılan veya kiraya verilen malın, alıcı veya kiracıya teslimi ile, alıcı veya kiracı henüz yararlanmamış olsa bile, nasıl semen (bedel) veya kira hak oluyorsa, halvette de böyledir. Çünkü kadına düşen, kendini teslim etmektir. Kadın, ortada bir engel bulunmadıkça, halvete girmekle bunu yapmıştır. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, II, 223.

artığı, vahşi hayvanlarınkı gibi, etinin necis olmasına kıyâsen necis sayılır. İstihsânen ise temizdir” şeklinde, kıyâs-istihsân ayrımını ortaya koyduktan sonra, istihsânın gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Yırtıcı kuşlar gagalarıyla içmekte ve yemektir, gaga ise temiz bir kemiktir.” Bu arada, gaganın pisliğe (cîfe) bulaşıp kirlenme ihtimalinin mevcut olmasından dolayı, bu tür hayvanların artığını kullanmanın mekruh olacağını da söyleyen Şeyh Bedreddin, “İçmek için ağzını açmak zorundadır, açınca da içmek istediği su, onun ağzının ıslaklığıyla (rutûbet) bitişir. Bu ıslaklık, onun etinden dolaydır, eti ise necistir. O halde, her ne kadar gagası temiz olsa da, artığının necis olması gerekir” şeklindeki muhâlif görüşe şu cevabı vermektedir: “Ben derim ki, su gagasından akıp gider, ağzında ise zikredilen ıslaklıkla temas eden su kalır. Bu durumda ağzından hiçbir şey çıkmaz ve böylece su içilen kap necis olmaz.”⁵⁶⁹

f. İstislâh (Maslahat-ı Mürsele)

Fıkıh usûlünde istislâh, “kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem” manasında şer’î delillerden birinin adı olup, nassların kapsamına girmeyen ya da kıyâs yoluyla nassta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü, şer’an itibar edilebilir maslahatlara ve İslam fıkının genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade etmektedir.⁵⁷⁰

İstihsân yöntemi ile maslahat ilkesi arasındaki ayırt edici en belirgin husus, istihsânın genel kuraldan müstesna olma özelliğidir. Bu durumda, ele alınan meselenin, hükmü bilinen benzerleri olmasına rağmen, maslahat düşüncesiyle bu hükümden vazgeçilip maslahata uygun bir hüküm veriliyorsa istihsân, buna karşılık benzerlerinin

⁵⁶⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 4a; *et-Teshîl*, vr. 8b.

⁵⁷⁰ İstislâh hakkında bilgi için bk. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, s. 89; Hallâf, *İlmü usûli’l-fıkıh*, s. 65; Zeydan, *el-Veciz*, s. 236; Özen, Şükrü, “İstislah”, *DİA.*, XXIII, 383. Bu şekliyle istislâh, fıkıh usûlünde, nassların doğrudan ve dolaylı kapsamını belirlemeye yönelik dört şer’î delilin, yani kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs’ın dışında kalan ve nassların bıraktığı bilinçli boşluğu doldurmaya yarayan fer’î delillerden biridir. Özen, Şükrü, *a.md.*, *DİA.*, XXIII, 383.

yokluğu halinde yine maslahata dayalı olarak hüküm veriliyorsa istislâh söz konusudur.⁵⁷¹

Şeyh Bedreddin'in istislâh yöntemine ilişkin uygulama örneklerinde “maslahat”, “hakların korunması”, “malların korunması”, “kolaylık”, “fayda” gibi gerekçelerin öne çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin, devlet başkanı tarafından teklif edilen hâkimlik görevinin kabul edilip edilmemesi meselesinde, önce, kırbaçlandığı halde bu görevi kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin ve yetmiş küsur gün bağlı tutulduğu halde bu vazifeden kaçınmış olan İmam Muhammed'in tutumlarından bahsedilerek, âlimlerin çoğunun, bu iki imamın yolundan yürüyüp hâkimlik görevini talep etmenin mübâh olmadığı sonucuna ulaştığı anlatılmış, daha sonra da, “beldelerimizin meşâyihı” şeklinde tanımlanan âlimlerin, “maslahat” dolayısıyla, hâkimlik görevini talep veya kabul etmekte bir beis olmadığı görüşünü benimsedikleri söylenmiştir.⁵⁷²

Hâkimin azledilmesi meselesi bağlamında ele alınan “hakların korunması” gerekçesi, vekilin azledilmesi meselesiyle kıyâslanmış ve vekâlette olduğu gibi, azledilme haberi kendisine ulaşınca kadar, hâkimin azledilmiş sayılmayacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla, haber kendisine ulaşınca kadar, hâkimin verdiği kararlar geçerli olmaktadır. Kıyâs gereği olan bu hükme karşılık, bir hâkim, insanların haklarının öncelikli olarak korunması (sıyânet) gerekçesinden hareketle, yerine başkası tayin edilinceye kadar azledilmiş olmaz. Hâkimin mutlak olarak azledilmesi halinde

⁵⁷¹ Bu ayrım, Mâlikîler'de maslahat prensibine dayalı bütün çözümlerin istislah olarak görülmesi yanlışlığını önleyecek mahiyettedir. Mâlikîler'de istihsânın, müctehide göre “hâlis” ya da “râcîh” maslahat şeklinde anlaşılması sebebiyle, maslahat daha geniş bir içeriğe sahiptir. Hanefîler'de, maslahatın yanı sıra nass, icmâ, örf gibi sebepler de istihsânın bir türü olarak görüldüğü için, delil anlamında istihsân yöntemi, diğerine göre daha geniş bir içeriğe sahip olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, *a.md.*, XXIII, 385.

⁵⁷² Burada Şeyh Bedreddin, “*Hidaye'de de böyledir*” diyerek, bir yandan kaynak zikretmekte, diğer yandan da verdiği bilgileri pekiştirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

hüküm budur. Yazılı belgenin kendisine ulaşması şartına bağlanarak azledilirse, konuyla ilgili bilgi kendisine ulaşınca kadar görevine devam eder.⁵⁷³

İstislâh yönteminin uygulamasına ilişkin “kolaylık” gerekçesi, aynı zamanda, Hanefî mezhebine mensup meşâyih’in “fetva” tarzında zikredilen tercihinin de gerekçesi olarak sunulmaktadır. Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre meşâyih, “bağın üzümü” meselesini, “buğday yığını” meselesinin fer’i yapmış ve her iki konuda da “insanlara kolaylık olması” gerekçesinden yola çıkan Ebû Yûsuf’un ve İmam Muhammed’in kavliyle fetva vermiştir. Buna göre, bir kimse diğerine, “bu bağın üzümünü, her bir yükü şu kadara” diye satarsa, ölçünün taraflarca bilinmesi ve üzümün tek bir cins olması halinde, Ebû Hanîfe’ye göre tek bir yükte, Ebû Yûsuf’a ve İmam Muhammed’e göre ise üzümün tamamında câiz olmalıdır. Üzüm farklı cinslerden oluşuyorsa, Ebû Hanîfe’ye göre hiçbir şekilde câiz olmazken, Ebû Yûsuf’a ve İmam Muhammed’e göre, üzümün tamamında câiz olur ve insanlara kolaylık olsun diye ikisinin görüşüyle fetva verilir.⁵⁷⁴

Şeyh Bedreddin, ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu meselesini ele alırken, bir yandan sahabenin konuyla ilgili uygulaması hakkında bilgiler vermiş, diğer yandan “insanların mallarının korunması” gerekçesinden hareketle, istislâh yönteminin başka bir örnek uygulamasını göstermiştir. Ecîr-i hâs konumundaki kişinin kendi müdahalesi olmadığı sürece, yapmasına izin verilen işi icrâ ederken helâk olanı tazmin etmeyeceği ve ücretinden eksiltme yapılmayacağı, buna karşılık, ecîr-i müşterek konumundakinin ise, işi yaparken kusurundan dolayı tazminle sorumlu tutulacağı konusunda icmâ bulunduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin, “insanların mallarının

⁵⁷³ “Hâkimin mutlak olarak azledilmesi” meselesi, “vekilin azledilmesi” meselesine kıyaslanınca, azledilmeye dair bilginin ulaşmasına kadar vekilin görevi devam etmekle birlikte, burada, maslahat düşüncesinden dolayı azledilme meselesinin, cuma namazını kıldırarak görevli imamın azledilmesi meselesine kıyaslanması daha uygun görünmektedir. Nitekim, yerine başka birinin tayin edilmesinden önce imamın azledildiği kabul edilecek olursa, insanlara namazı kimin kıldıracağı sorusu gündeme gelecek ve zorluk ortaya çıkacaktır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 22. Vekilin azledilmesi meselesi için ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 168a.

⁵⁷⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 105.

korunması” gerekçesinden dolayı, ecîr-i müşterekin de tazmin etmesi yönünde fetva verildiğini belirtmektedir.⁵⁷⁵

Şeyh Bedreddin, istislâh yöntemiyle bağlantılı olarak, gasp edilen kıymetî malların hangi değer üzerinden tazmin edileceği meselesinde, tazmin için, Ebû Hanîfe’ye göre “malın gasp edildiği gündeki kıymeti”nin, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise, “gâsıbın itlâfı varsa o günün, yoksa gasp gününün kıymeti”nin esas alınacağını anlatmaktadır. Daha sonra, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in yolundan giderek, “mal sahibine faydalı olacağı” gerekçesinden hareket eden Şeyh Bedreddin şunları söylemektedir: “Malın değeri, gasp edildiğinde veya satıldığında yahut itlâf edildiğinde daha fazla olabilir. Bunu dikkate alarak mal sahibini muhayyer kılmak faydalı olur.”⁵⁷⁶

İlaçla tedavi konusunu anlatırken dağlama yöntemine de değinen ve bu hususta “Eğer dağlamanın da, faydası açık sebeplerden olduğu söylenirse, bunun böyle olmadığını söyleriz” diyen Şeyh Bedreddin, böylece “fayda” gerekçesini öne çıkararak, açık faydası bulunan bir yöntemin kullanılabilmesinin meşrûiyetini ortaya koymuş olmaktadır. Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre, sebeplerin müsebbibi olan Allah, sonuçları sebeplere bağlamak suretiyle dileğini (meşîet) icrâ etmektedir. Bazı yiyecek ve içeceklerin faydası açıkken, diğer bazılarının ki böyle değildir. O halde, herkesin bileceği şekilde açık veya sadece uzmanların bileceği şekilde kapalı da olsa, faydası

⁵⁷⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 171; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 143b. Şeyh Bedreddin, her iki durumda da tazmin sorumluluğunun bulunmadığı görüşünde olan Ebû Hanîfe ve Züfer’in bu görüşünü “kıyâs” şeklinde isimlendirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 171-172. Buna göre, helâk olma işi, ister kaçınılması mümkün bir olaydan, isterse kaçınılamaz bir durumdan dolayı olsun, ecîr-i müşterekin sorumlu tutulmaması, bu konudaki “genel kural”ı oluşturmaktadır. Burada istislâh bağlamında ele alınan örneğe, “sahâbî kavli” başlığında daha geniş bir şekilde yer verilecektir.

⁵⁷⁶ Gasp edilen malın tazmin edilmesi meselesinde, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in belirttiği görüş, gasp edilen malın değerinin iki katına çıkması halinde, mal sahibine, bu yeni değer üzerinden tazmin ettirme muhayyerliğinin tanınması şeklindedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 130.

bilinen bir ilaçla tedavi olunabilir. Zira, şifayı ilaçtan değil de, Allah'tan bilmek suretiyle, müsebbibi nazar-ı itibara alarak ilaçla tedavi olmak tevekküle zarar vermez.⁵⁷⁷

g. Örf

Fıkıh usûlünde örf, insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.⁵⁷⁸ Eşanlamlı kelimler gibi, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde, biri diğeri yerine kullanılabilen ve ihtiyaç anında kendilerine başvurulmuş şer'î bir delil olmaları bakımından örf, âdet ve teâmül terimlerinin, insanlar tarafından alışkanlıkla yapılagelmesi ve akl-ı selîm sahipleri yanında güzel kabul edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü İslam hukukunda hükümlerin konulmasındaki esas gâye, insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adâleti gerçekleştirmek ve onların sıkıntılarını gidermektir. Bu durumda, İslam hukukuna göre hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği hususları dikkate almak, İslam hukukunun üzerine bina edildiği temel gâyelere uygun düşmektedir. Bunun için, fıkıh âlimleri pek çok meselede örfle dayanarak hüküm vermişlerdir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Tedavi konusunda Şeyh Bedreddin şunları söylemektedir: “Ekmeğin açlık, suyun susuzluk, bal şerbetinin (سكجین) ve sakamonyanın (سقمونيا), ishâl ve safra için devâ olması, Allah'ın hükmüne boyun eğmiş sebeplerdir. Bununla birlikte, ekmeğin ve suyun faydası, herkesin anlayabileceği şekilde açıktır. Halbuki, ishâl ve safranın sakamonya ile tedavisi, ancak bazı havâssın idrak edebileceği şekilde gizlidir. Bütün bunlar Hak Sübhânehû'ya boyun eğmiş durumdadır. Eğer dağlamanın da faydası açık sebeplerden olduğu söylenirse, bunun böyle olmadığını söyleriz. Zira, dağlama işi, kan aldırma, hacamat yaptırma ve müshil içme gibi değildir. Eğer böyle olsaydı, her yerde yapıldı. Halbuki bu, sadece Türkler'in, Araplar'ın ve Hintliler'in âdetidir. Ayrıca bu, rukye gibi mevhûme kısmına giren sebeplerdendir. Dağlama yoluyla tedâvi edilen hastalığın, içinde yakma işi bulunmayan başka bir tedavi yolu mutlaka mevcuttur. Yakma işi, tedâvi etmekle birlikte, bünyeyi tahrip eder ve dağlamanın zararı başka yerlere sirâyet edip etmeme bakımından güvenilir değildir. Halbuki diğer tedâvi yöntemlerinin sirâyet etmesi çok daha uzak bir ihtimaldir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 262.

⁵⁷⁸ Örf hakkında bilgi için bk. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, s. 95; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, s. 69; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 252; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 195.

⁵⁷⁹ Atar, *a.g.e.*, s. 87 vd.; Şa'bân, *a.g.e.*, s. 196-197. Ayrıca, *Mecelle*'deki örfle ilgili küllî kâideler, örfün genel kural niteliği taşıma özelliğini ortaya koymaktadır. *Mecelle*'de örfle ilgili küllî kâideler şunlardır: “Âdet muhakkemdir” (md. 36), “Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki, onunla amel vâcib olur”

Şeyh Bedreddin'in delil uygulamalarında da, aynı şekilde, örf'e dayanılarak hükme bağlanan pek çok örnek mesele bulunmaktadır. Nitekim, akde nelerin dâhil olup olmadığıyla ilgili fasıldaki (فصل الحقوق وما يدخل) meselelerin çoğunda örfün cârî olduğu görülmektedir. Örneğin, "Örfümüze göre tuvalet (كنيف) ve üst kat hakkı (علو) eve dâhildir",⁵⁸⁰ "Kapıların anahtarları örfen akde dâhildir"⁵⁸¹ gibi. Yine mâliyetine ve üzerine kâr koyarak yapılan satış faslında da (فصل التولية والمرايحة), kesip biçenin, boyayanın, nakış işleyeninin, yiyeceği taşıyan hamalın, simsarin ve sürüyü bir yerden bir yere götüren kimsenin ücretinin akde eklenmesinin örf gereği (للعرف) olduğu belirtilmektedir.⁵⁸² Aynı şekilde, bir fiilin gasp sayılabilmesi için, gasp edilen malın örfen mütekavvim sayılması gerekmektedir.⁵⁸³

Şeyh Bedreddin'in, üzerinde çokça durduğu gâye-mugayyâ konusuylla ilgili olarak söylediği "İmamların gâye konusunda görüş ayrılığına düşmelerinin sebebi, örfün bulunup bulunmamasıdır. Doğru olan, bu tür misallerde örf'e itibar edilmesidir. Çünkü kişi, bu tür misallerdeki sözüyle, örf olarak bilineni (müteâref) kasteder"⁵⁸⁴ şeklindeki sözleri, bu konuyla ilgili pek çok fûrû meselede örf'e dayanarak hüküm verildiğini göstermektedir.

(md. 37), "Âdeten mümteni olan şey, hakikaten mümteni gibidir" (md. 38), "Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" (md. 39), "Âdetin delâletiyle manay-i hakiki terk olunur" (md. 40), "Âdet ancak muttarid yahut galip oldukça muteber olur" (md. 41), "İtibar galib-i şâyiadır, nâdire değildir" (md. 42), "Örfen maruf olan şey, şart kılınmış gibidir" (md. 43), "Beyne't-tüccâr maruf olan şey, aralarında şart koşulmuş gibidir" (md. 44) ve "Örfle sâbit olan, nassla sâbit gibidir" (md. 45).

⁵⁸⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 38a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 56b.

⁵⁸¹ "دخل في الدار مفاتيح الأغلاق عرفاً". Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 39b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 60a.

⁵⁸² "ضم أجر قصار للعرف". Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 54a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 97a.

⁵⁸³ Burada Şeyh Bedreddin, "ben gasp ettim" diyerek itirafta bulunan kişinin, neyi gasp ettiğini açıklaması istendiğinde, bazen örfen mütekavvim sayılmayan bir şeyin gasp edilmiş olduğu görülmektedir" demektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 72b.

⁵⁸⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 9. "Bu makamda onların meselelerinden bana açık olan şudur" diyen Şeyh Bedreddin'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Hanîfe, aksine bir delil bulunmadıkça sözün söylenmesinden (tekellüm) önceki durumun değişmemesini esas almaktadır. Diğer iki imama göre ise aslolan, delil bulunmadıkça gâyenin mugayyâya dâhil olmamasıdır. Bununla birlikte, "Baştan sona okudum" sözündeki "son" kelimesi dâhil olur. Zira bu sözden örfen anlaşılan, okumanın tamamının kastedilmiş olmasıdır. Bk. a.y.

Senetlerin yazılmasına ilişkin örfün, hukukî işlemlerin hükmünün belirlenmesi üzerinde önemli etkisi bulunmaktadır. Örneğin, bir kimsenin, senetleri tanzim eden kişiye, “Hanımımın talâkını şu senede yaz” demesi ve onun da yazması halinde bu işlem, senetlerin yazılmasındaki örften dolayı, talâkın ikrâr edilmesi manasına gelmemektedir. Çünkü, bu konudaki örfe göre akit yapılmadan önce yazma işlemi gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, talâk henüz vâki değildir.⁵⁸⁵ Benzer şekilde, talâkla ilgili lafızların hükmü bakımından da, bazen örfün delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, kadın, bâin talâkla boşanma talebinde bulunur ve kocası da buna icâzet verirse, kocanın boşama niyetinin mevcut olması halinde talâk gerçekleşmektedir. Aynı şekilde, kadının, “haram kıldın” demesi halinde, boşama niyeti bulunmasa dahi, kocanın vereceği icâzetle talâk vâki olmaktadır. Çünkü, örfe göre, helalin haram kılınması talâk sayılmaktadır.⁵⁸⁶

Davayla ilgili mahkeme yazışmalarında da örfün büyük önemi vardır. Nitekim Şeyh Bedreddin bir meselenin hükmünü, örfe dayalı bir gerekçeyle reddetmektedir. Şeyh Bedreddin’in bahsettiği meselede davaya bakan hâkimin başka bir hâkime gönderdiği yazıda, “davacının, şâhitlerini getirdiği, bunların da onun iddiasının muvâfık olduğuna şâhitlik ettikleri” belirtilmekte, bu yazının sıhhatine fetva verilemeyeceği söylenmekte, gerekçe olarak da “şâhidin ve davacının, davanın uygunluğunu kendileri için iddia etmeleri” gösterilmektedir. Buna karşılık Şeyh Bedreddin, örf haline gelmiş uygulamaya binaen “iddiasının muvâfık olduğuna” ilişkin şâhitliğin sahih olması gerektiğini, çünkü, maksadın örfen malum olduğunu ve burada bir karışıklığın (iştibâh) ve fesâdın bulunmadığını söylemektedir.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 190.

⁵⁸⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 294-295; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 227a. Örfle ilgili diğer örnekler için bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 228, 237, 239, 241, II, 9, 17.

⁵⁸⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 117. Şeyh Bedreddin’in konuyla ilgili, “karışıklığın ve fesadın bulunmadığı” şeklindeki sözleri, zikredilen hükümlerde göz önünde bulundurulmuş mahzurların, sonuç itibarıyla, taraflar arasında çekişmeye götürecek nitelikte olduğunu göstermekte, “maksadın örfen

Şeyh Bedreddin'in ifadelerinden anlaşıldığına göre örf, pek çok fûrû meselenin delili olması yanında, "örf bilgisi" bakımından idarecide bulunması gereken özellikler arasında da yer almaktadır. İdareci açısından örf bilgisinin önemine değinen Şeyh Bedreddin, bir müctehidde bulunması gereken şartları saydıktan sonra şunları söylemektedir: "İdarecinin müctehid olması ise, Kitap ve Sünnet'in hükümlerle ilgili olanı kadarını, bu iki kaynakla amel etmenin vâcip olduğunu ve kıyâsı bilmesi demektir. Bununla birlikte, bu kadarı yeterli değildir. Zira, idarecinin aynı zamanda örf bilgisine de sahip olması gerekmektedir."⁵⁸⁸

h. Sedd-i Zerâyi'

Zerâ, bir fıkıh usûlü terimi olarak, şer'an yasaklanmış sonuca götüren vasıtayı ifade etmek için kullanılır. "Zerâ"nın seddi, yani kapatılması ise, bu tür yolların yasaklanması demektir. Buna göre "sedd-i zerâyi", mefsedete götüren vasıtaların yasaklanması anlamına gelmektedir. Burada söz konusu edilen vasıtalar, mâhiyeti itibariyle mefsedete götürmeyen, fakat mefsedete yol açan bir sonuca vasıta teşkil eden fiillerdir. Bunlar, mâhiyeti bakımından şer'an câiz fiiller olmakla birlikte, şer'an yasak bir duruma aracılık etmektedir.⁵⁸⁹

Usûlde, teorik olarak benimsendiği ifade edilmemekle beraber, Hanefî mezhebine mensup fakihler tarafından, uygulamada sedd-i zerâi'ye yer verilmiştir.⁵⁹⁰ Nitekim doğrudan isim olarak zikretmemiş olmakla birlikte, Şeyh Bedreddin'in, fıkıh konularını ele alırken zikrettiği deliller arasında sedd-i zerâi' de bulunmaktadır. Örneğin, satım esnasında hazır bulunup da sükût eden bir kimsenin, daha sonra müşteriden

malum olduğuna" dair sözleri de, söz konusu mahzurların, bu meselelerde hükme tesir edecek kadar etkili olmadığını ortaya koymaktadır. Bk *a.e.*, I, 118.

⁵⁸⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

⁵⁸⁹ Sedd-i zerâyi' hakkında bk. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 265; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 202-203; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 99. Bu yöntem gereğince, harama götüren şey haram; mübâha vasıta olan şey de mübâh olmaktadır. Bk. Atar, *Fıkıh usûlü*, s. 99.

⁵⁹⁰ Şa'bân, *a.g.e.*, s. 205. Hanefîler'in (ve bu arada Şâfiîler'in) sedd-i zerâi'yi hüccet olarak benimsemedikleri hakkında bk. Atar, *a.g.e.*, s. 99.

talepte bulunmak üzere açtığı davanın dinlenip dinlenmeyeceği hakkında meşâyihın farklı görüşlerine yer verildikten sonra, yalan sözü süsleyip doğru diye kabul ettirmenin (tezvîr) önünü kesmek için, söz konusu davanın dinlenmemesi yönünde bir görüş benimsenmiştir. Buradaki örnek meselede mülkiyetin sahibi olan kişi, hanımının, çocuğunun veya bazı akrabalarının huzurunda bir akarı satmakta ve satışta hazır bulunanlar da susmaktadırlar. Fakat daha sonra, hazır bulunanlardan biri, müşteri aleyhine mal iddiasında bulunmaktadır. Bu meselede Semerkant meşâyihının fetvasına göre dava dinlenmez. Çünkü davacının satış esnasındaki sükûtu, daha o zaman hak talebinde bulunmayacağına delâlet eden ikrâr gibi değerlendirilmektedir. Buna karşılık, Buhâra meşâyihı ise davanın dinleneceği şeklinde fetva vermişlerdir. Burada Şeyh Bedreddin, davacının durumunun müftü tarafından incelenmesi gerektiğini, olayı bütün yönleriyle inceleyen müftünün, davacının hile ve aldatma (telbîs) işini yapan biri olmakla tanınmasından dolayı davanın dinlenmeyeceği fikrine ulaşırsa, bu yönde fetva vereceğini söylemektedir.⁵⁹¹

Sedd-i zerâî ile ilgili bir diğer örnek, sarhoş edecek kadar olmasa dahi buğday, arpa dâneleri veya baldan yapılan içkinin içilmesi halinde, yeryüzünde bozgunculuğun (fesat) ortadan kaldırılması için, caydırıcılık amacıyla had cezasının uygulanmasının vâcip sayılmasıdır. Bu örnekte Şeyh Bedreddin, önce üzümün veya hurmanın su içine atılarak az bir müddet pişirilmesi ve böylece ekşitilip sarhoş edici hale getirilmesi ile (nebîz), aynı şekilde buğday veya arpa dânelerinden yahut baldan yapılan içkinin sarhoş ediciliği hakkında Semerkant imamlarının tartışmalarından bahsetmiştir. Daha sonra, şarap dışındaki içeceklerde, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre, başlangıçta sarhoş etmeyecek kadar içmenin helâl kabul edildiğini anlatmış ve sarhoşluğun fesat sebebi olduğunu söyleyerek, yukarıda zikredilen gerekçeden dolayı, sâir nebîzlerde de had cezasının vâcip olduğunu söylemiştir. O halde, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre,

⁵⁹¹ Şeyh Bedreddin, bu görüşü ne denli benimsediğini belirtmek üzere “Bu, cidden hasendir” ifadesini kullanmıştır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 196.

şarabın şarap olmasında belirleyici olan “yeterince kaynama ve keskinleşip köpürme” şartlarının nebîzlerde bulunmamasından dolayı, bunların sarhoş etmeyecek kadar içilmesinin helâl olması, sedd-i zerâî ilkesi gereğince, Şeyh Bedreddin tarafından benimsenmiyor demektir.⁵⁹²

Sedd-i zerâî deliline dayalı olarak verilen diğer bir hüküm de, asıl itibariyle câiz olan bir hakkın, faiz şüphesinden dolayı tazmin ettirilememesidir. Hukûkî tağyîrin neticesiyle alakalı örnek meselede, “bu, bize göre böyledir” kaydıyla, Hanefî mezhebine göre, ismi ve faydalarının çoğu ortadan kalkacak şekilde değiştiğinde, gasp edilen malın (mağsûb), bundan böyle gasp edenin (gâsıb) malı olacağı, ancak bedelini ödeyinceye kadar gasp edenin faydalanmasının helâl sayılmayacağı anlatılmaktadır. Daha sonra, İmam Şâfiî’ye göre böyle bir durumda mal sahibinin hakkının sona ermediği söylenmekte ve gasp edilen buğdayın un haline getirilmesi meselesinde, İmam Şâfiî’nin görüşüne paralel olarak, Hanefî mezhebinde de mal sahibinin hakkının devam ettiğine dair görüşün tercih edildiği (muhtâr) belirtilmektedir. Buna göre mal sahibi, dilerse sadece buğdayı misliyle tazmin ettirebilir. Öte yandan, unu aldıktan sonra onun buğdayın öğütme işleminden arta kalan kısmını tazmin ettirme hakkı da bulunmaktadır. Bununla birlikte, una dönüştürülen buğdayın öğütme işleminde eksilen miktarının tazmininde meydana gelebilecek fâizden dolayı bu hakkını kullanamaz.⁵⁹³

Benzer bir uygulama, “zeytin mukâbilinde zeytinyağının satışı” konusunda da yapılmıştır. Buna göre, yağ miktarının ne kadar olacağının bilinmemesinden dolayı,

⁵⁹² Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 198. Hanefî mezhebinde, Ebû Hanîfe’ye ve Ebû Yûsuf’a göre buğdaydan, arpadan, baldan ve darıdan alınan şıra helâldir ve bunlardan oluşan içkileri içen, sarhoş olsa bile, onlara had cezası uygulanmaz. İmam Muhammed’e göre ise, bu tür içkiler de haramdır ve içene had uygulanır. Bu, aynı zamanda İmam Şâfiî’nin de görüşüdür. Öyle görünüyor ki, İmam Muhammed’in, ayırım yapmaksızın, genel manada içkilerden sarhoş olanlara had cezasının uygulanmasını gerekli görmesi, zamanındaki günahkârların (fâsık), kendi aralarında toplanıp diğer içkilerle de âlem yapmalarından dolayıdır. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 446 vd.

⁵⁹³ Şeyh Bedreddin, bu meselede buğdayın misliyle veya unun alınıp buğdayın eksilen miktarının tazmin edilmesinin Ebû Yûsuf’tan rivâyet edildiğini söylemektedir. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 134. Bu arada, “mâhiyeti bilinmeyecek şekilde meçhul olan bir terekedeki keylî veya veznî mallar üzerine yapılan sulh akdi”yle ilgili başka bir örnek meselede de, aynı şekilde, fâiz ihtimalinden dolayı akit câiz kabul edilmemiştir. Bk. *a.e.*, II, 40; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 191a.

zeytin mukâbilinde zeytinyağının satışı, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından men edilmiş, faiz ihtimâlinin bulunması sebebiyle böyle bir satış sahih kabul edilmemiştir. Burada, Hanefî mezhebinin ilk üç imamıyla aynı doğrultuda görüş beyan etmek üzere, “men ettik (منعنا)” diyen Şeyh Bedreddin, bu akitte cevâzın asıl olması gerekçesinden hareketle, sadece şüpheden dolayı satışın fasit sayılamayacağını söyleyen İmam Züfer’e de cevap vermiş olmaktadır.⁵⁹⁴

i. Sahâbî Kavli

Usûl âlimlerine göre sahâbî, Hz. Peygamber’e (s.a.) yetişmiş, getirdiklerine iman etmiş ve örfen arkadaş diye anılabilecek ölçüde uzun süre onunla birlikte bulunmuş kimseye denir.⁵⁹⁵ Sahâbîlerin, Hz. Peygamber’i (s.a.) görmüş ve bizzat ondan ilim almış olmaları sebebiyle, sahâbî kavlinin sünnet olma ihtimali bulunmaktadır. Bu itibarla, her ne kadar sahâbî görüşünün hüccet olup olmaması konusunda görüş ayrılıkları bulunsun da, hakkında ittifak edilmiş olan sahâbî kavli, bir icmâ olduğu için şer’î hüccet sayılmaktadır.⁵⁹⁶

İctihâd hakkındaki görüşlerini dile getirirken, “...bir müctehidin görüşü kitap, sünnet, icmâ ile sahâbe ve tabiûnun sözlerine muhalefet etmeyip, sadece onların (mezhep imamları) görüşlerine muhalefet edecek olursa, fetvası kabul edilir. Nitekim sahâbe zamanında Şüreyh’in (ö. 78/697) fetvaları kabul edilirdi”⁵⁹⁷ diyen ve bu sözleriyle sahâbî kavlinin delil olarak kullanılabileceği görüşünde olduğunu belirten Şeyh Bedreddin, yargı müessesesinde hâkim olarak görev almak için, görevin talep edildiği veya görev talebinde bulunan yetkili kişinin, adâlet sıfatını taşımasının şart

⁵⁹⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 57b. Şeyh Bedreddin’in, İmam Züfer’e karşı tercih belirtmesiyle ilgili olarak tezimizin birinci bölümünde yer alan ve *Letâifü’l-işârât*’ın tanıtıldığı başlığa bakılabilir.

⁵⁹⁵ Sahâbî kavli hakkında bilgi için bk. Hallâf, *a.g.e.*, s. 75; Zeydan, *a.g.e.*, s. 260; Şa’bân, *a.g.e.*, s. 213; Atar, *a.g.e.*, s. 93.

⁵⁹⁶ Aynı şekilde, muhalifinin olduğu bilinmeyen sahâbî kavli de sükûfî icma kabildendir. Sükûfî icmâyî hüccet olarak kabul edenlere göre, bu da şer’î bir delildir. Bk. Atar, *a.g.e.*, s. 93.

⁵⁹⁷ Şeyh Bedreddin’in ictihâd hakkındaki görüşleri için bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, 1, 14-15. Ayrıca tezimizin üçüncü bölümünde incelenecek olan “Şeyh Bedreddin’in İctihad Anlayışı” bölümüne bakılabilir.

olmadığını sahâbe uygulamasına dayanarak söylemektedir. Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre "yargı görevini âdil olandan kabul etmek câiz olduğu gibi, âdil olmayandan (câir) kabul etmek de câizdir. Nitekim sahâbe, görev sırası (nevbet) konusunda Hz. Ali haklı olduğu halde, Hz. Ali ile Muâviye arasında görüş ayrılığı ortaya çıktıktan sonra, Muâviye'nin günahı (fısk) ve haksızlığı (cevr) ortada iken, Yezid'in verdiği görevleri kabul etmişlerdir. Aynı şekilde, tâbiûn da, zamanının en günahkârı (fasık) olmasına rağmen, Haccâc'ın verdiği görevleri yerine getirmişlerdir."⁵⁹⁸

Sahâbenin genel tavrını yansıtan bu örneğin dışında, Şeyh Bedreddin, "sarhoşun talâkının gerçekleşmesi yönünde verilen mahkeme kararının geçerli olması"nı, yine sahâbî görüşüne dayanarak açıklamakta, ancak bu örnekte, kararın geçerliliğini sahâbenin görüş ayrılığı içinde olmasına bağlamaktadır. Buna göre, sarhoş bir kimsenin talâkının geçerli olacağını söyleyen sahâbî yanında, olmayacağını söyleyen sahâbî de vardır. O halde, söz konusu meseledeki kararın geçerliliği yine sahâbî kavline dayanmaktadır. Bu durumda, "ikinci kocanın, birleşme (dühûl) olup bittikten sonra boşayıp, iddet içinde yeniden evlenmesi ve birleşme olmadan tekrar boşaması, bunun üzerine kadının, birinci kocayla evlenmesi halinde, nikâhın sahih olduğuna dair verilen karar geçerli olmaktadır."⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1, 16-17. Buradaki görüşlerinden hareketle, Şeyh Bedreddin, isyancılar (buğât) tarafından tayin edilen hâkimin vermiş olduğu yargı kararlarının, daha sonra şehri fetheden âdil kimselerin hâkimlerinin uygun bulması halinde geçerli olacağını, hükmü hakkında görüş ayrılığı bulunan meselelerin ise, diğer ictihâdî meselelerdeki hükümler gibi değerlendirileceğini söylemektedir. Hâkimin isyancılardan olması halinde, âdil hâkimin, onun kararlarını geçerli kılamayacağını savunulduğu *Edebü'l-Kâdî* (Hassâf, ö. 261/875) ile, böyle olan hâkimlerin, ehl-i adlin fâsıkları gibi görüldüğü ve fâsık bir kimsenin hâkim olmasının esah görüş olarak kabul edildiği için söz konusu kararların geçerli kılınabileceğinin söylendiği *Akdıye* (Zahîrüddin Merginânî, ö. 506/1112) arasındaki farklı görüşlere yer veren Şeyh Bedreddin, hem konuyu bir sonuca bağlamakta, hem de yukarıda zikrettiği görüşünü pekiştirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *a.g.e.* 1, 17. Fâsık bir kimsenin hâkim olması hakkında ayrıca bk. *et-Teshîl*, vr. 289a.

⁵⁹⁹ Konuyla ilgili olarak, sahâbenin görüş ayrılığı içinde olmasından dolayı, hâkimin, nikâhın sıhhatine dair kararının geçerli olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin, "Ey İman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp da, henüz zifafa girmeden onları boşarsanız, sayacağınız bir iddet boyunca onları bekletme hakkınız yoktur" (Ahzâb, 33/49) âyeti gereğince, iddetin ıskâtına dair kararın da geçerli olacağını ifade etmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1, 30; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 242a.

Yukarıdaki örnekte, her ne kadar görüşün dayanağı sahâbî kavli olarak gösterilmiş olsa da, herhangi bir sahâbî ismi zikredilmemiştir. Buradaki örnekte ise, “ecîr-i hâs”ın ve “ecîr-i müşterek”in tazmin sorumluluğu bağlamında ele alınan meseleler, isimleri zikredilecek olan sahâbîlerin görüşlerine dayalı olarak çözümlenmektedir. Şeyh Bedreddin, bu konudaki genel hükmü, “ecîr-i hâs, kendi müdâhalesi olmadığı sürece, elinde helâk olanı ve yapmasına izin verilen işi icrâ ederken helâk olanı bi’l-icmâ tazmin etmez, ücretinden de eksiltilmez. Ecîr-i müşterek ise, işi yaparken kusurundan dolayı bi’l-icma tazmin eder” şeklinde aktardıktan sonra, mezhep içinde konuyla ilgili olarak sahâbî kavline dayanan görüşlere vurgu yapmaktadır. Ebû Hanîfe’nin katıldığı görüş, bu konuda “kıyâs” şeklinde nitelenen görüşü temsil etmektedir ve bu görüşe göre helâk olma işi, ister hırsızlık ve gasp gibi kaçınılması mümkün bir olaydan dolayı, isterse yangın gibi kaçınılamaz bir durumdan dolayı olsun, tazmin sorumluluğu bulunmamaktadır. Buna karşılık, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise, kaçınılması mümkün olan bir sebepten dolayı mal helak olmuşsa, tazmin söz konusudur. Aksi halde, tazmin edilmesi gerekmemektedir. Ebû Hanîfe’nin katıldığı görüşün dayanağı hakkındaki iki rivâyetten birincisine göre, bu görüş, Hz. Ali’nin görüşüdür. Aynı şekilde, sâhibeyn’in görüşünün dayanağı hakkında da iki ayrı rivâyet bulunmaktadır ve birincisine göre, bu, Hz. Ömer’in görüşüdür. Burada Şeyh Bedreddin, insanların mallarının korunması için, ecîr-i müşterekin tazmin etmesini gerekli bulan görüş hakkında, “fetva buna göre verilir (و به یفتی)” diyerek, bir yandan sahâbî kavlinin hüccet olarak kabul edilmesine, diğer yandan kendi tercihiine dair bir örnek sunmuş olmaktadır.⁶⁰⁰

Şart muhayyerliği konusunda, Ebû Hanîfe’ye göre en fazla üç günlük bir muhayyerlik süresinin söz konusu olması gerektiğini ve bu görüşün habere⁶⁰¹ dayandığını söyleyen Şeyh Bedreddin, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise,

⁶⁰⁰ Şeyh Bedreddin’in zikrettiği rivâyetlerin ikincisine göre Ebû Hanîfe’nin görüşü, tabiûn neslinin büyüklerinden olan Atâ’nın (Atâ b. Ebî Rebâh, ö. 114/732) ve Tâvus’un (Tâvus b. Keysân, ö. 106/724) görüşüdür. Sâhibeyn’in görüşüyle ilgili diğer rivâyet ise, bu görüşün, Hz. Ömer’in ve Hz. Ali’nin görüşü olmasıdır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 171.

⁶⁰¹ Ebû Hanîfe’nin muhayyerlik konusundaki görüşünün dayanağı olan hadis için bk. Buhârî, büyü, 48, husûmât, 3; Müslim, büyü, 48.

malum olması şartıyla, üç günden fazlasının da sahih olduğunu belirttikten sonra, ihtiyaca daha çok cevap verebilmesi bakımından İbn Ömer'in görüşüne dayanan ve sâhibeyn tarafından öne sürülen görüşü benimsemektedir.⁶⁰²

Görüldüğü üzere, “ecîr” ve “muhayyerlik” örnekleri, Hanefî mezhebi içindeki görüş ayrılığını dile getirmektedir. “Kadının bedel ödeyerek boşanması (muhâleâ)” meselesini içeren örnek meselede ise, Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki görüş ayrılığı, yine sahâbî görüşüne dayalı olarak anlatılmaktadır. Burada Şeyh Bedreddin, bir kısım sahâbînin görüşüne dayanılarak, kadının bedel ödeyerek boşanmasının Hanefî mezhebinde “bâin” sayıldığını “bize göre (عندنا)” tarzında ifade etmekte, buna karşılık İbn Abbas'ın (r.a.) kavline dayanan İmam Şâfiî'nin ise, bu tür boşamayı fesih kabul ettiğini ve ona göre bu boşamayla talâk adedinin bozulmayacağını bildirmektedir. Şeyh Bedreddin'e göre bu meselede kıyâsa uygun olan, Hanefî mezhebinin görüşüdür. Çünkü, bu boşanmanın “bey” ve “şirâ” lafızlarıyla yapılması halinde hükmün ne olacağı hakkında, İbn Abbas'tan rivâyet edilmiş bir görüş bulunmamaktadır.⁶⁰³

j. İstishâb

Fıkıh usulünde istishâb, “aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁰⁴ Buna göre, daha önce varlığı bilinen bir durumun devam edip etmediği hususunda tereddüt duyulursa, istishâb yoluyla -önceki mevcudiyetinden ötürü- bu durumun varlığını koruduğuna hükmedilir. Yine daha önce

⁶⁰² Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünün dayanağı olan sahâbî kavli, burada “لابن عمر” şeklinde gösterilmiştir. Ebû Hanife'nin “haber”e dayanan görüşü ise, daha önce “haber-nass” ayırımından bahsedilirken de zikredilen “للخير” tarzında ifade edilmiştir. Bk. *Letâif*, vr. 43b. Yine, görme muhayyerliği konusunda, Hz. Osman'ın Talhâ b. Ubeydullah'a arazi satması ve Talha'ya görme muhayyerliği hakkının tanınması, sahâbe uygulaması olarak gösterilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 67b.

⁶⁰³ “Talâk lafzının bulunmaması halinde boşamanın bâin sayılmayacağını” söyleyenlerin de bulunduğunu belirten Şeyh Bedreddin, bunu, “bazılarının görüşü” olarak vererek, söz konusu görüşe katılmadığını imâ etmekte ve kinâyeli sözlerin üç talâk niyetine yorulmasının sahih olacağını söylemektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1, 272; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 227a.

⁶⁰⁴ İstishâb hakkında bilgi için bk. Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 92; Hallâf, *a.g.e.*, s. 71; Zeydan, *a.g.e.*, s. 267; Bardakoğlu, Ali, “İstishâb”, *DİA.*, XXIII, 376; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 207.

var olmadığı bilinen bir durumun daha sonra meydana gelip gelmediği hususunda tereddüt duyulursa, istishâb yoluyla -önceki yokluğundan ötürü- bu durumun halen mevcut olmadığına hükmedilir.⁶⁰⁵ Bu özellikleri bakımından istishâbın; ibâha-i asliyye istishâbı, berâet-i asliyye istishâbı ve vasıf istishâbı olmak üzere çeşitli türleri bulunmakta⁶⁰⁶ ve istishâb delili üzerine birtakım küllî kâideler bina edilmektedir. Nitekim fıkıh âlimlerinin “eşyada asıl olan ibâhadır”,⁶⁰⁷ “berâet-i zimmet asıldır”,⁶⁰⁸ “şekk ile yakîn zâil olmaz”,⁶⁰⁹ ve “bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır”⁶¹⁰ şeklindeki kâideleri istishâb deliline dayandırdıkları bilinmektedir. Ayrıca, fıkıh usûlü kitaplarında örnek olarak zikredilen fer’î meselelerin çeşitliliği, fıkıh âlimlerinin istishâb başlığı altında adı geçen kâidelere dayanarak pek çok fer’î meselenin hükmünü ortaya çıkardıklarını göstermektedir.

İstishâb konusunda kesin bir ayrıma, diğer bir ifadeyle mezheplerin duruşu hakkında kategorik bir belirlemeye giderek genelleme yapmanın yanıltıcı olacağını kabul etmekle birlikte, en azından “mefkûd” örneğinde Hanefîler’in ve Mâlikîler’in istishâbı def‘ için elverişli saydıkları, buna karşılık, Şafîîler’in ve Hanbelîler’in ise istishâbı hem def‘ ve hem de isbat hususunda yeterli bir delil kabul ettikleri belirtilmektedir.⁶¹¹ Bu arada, yeni haklar kazanmada da elverişli bir delil sayanların, sadece def‘ hususunda delil kabul edenlere göre, istishâbı, daha etkili kılmaya

⁶⁰⁵ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 217; Yavuz, *İctihad Felsefesi*, s. 180.

⁶⁰⁶ Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh*, Beyrut 1996. İbâha-i asliyye istishâbı, aksine delil bulunmadıkça bir eşyadan yararlanmanın veya bir davranışı yapmanın mübah olduğuna hükmedilmesini; berâet-i asliyye istishâbı, delil bulunmadıkça sorumlu tutulmamayı ve vasıf istishâbı, sebebi ortadan kalkmadığı sürece, şer’an varlığı kabul edilen hükmün sabit sayılmasını ifade etmektedir. Bk. Şa’bân, *a.g.e.*, s. 218-219.

⁶⁰⁷ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 298.

⁶⁰⁸ *Mecelle*, md. 8; ez-Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu’l-kavâidi’l-fıkhiyye*, Cidde 1996, s. 105.

⁶⁰⁹ *Mecelle*, md. 4; en-Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü’l-fıkhiyye*, Dımeşk 1994, s. 354 vd.; Zerkâ, *a.g.e.*, s. 79 vd.

⁶¹⁰ *Mecelle*, md. 5; en-Nedvî, *a.g.e.*, s. 453 vd.; Zerkâ, *a.g.e.*, s. 87 vd.

⁶¹¹ İstishâb hakkında genelleme yapmanın yanıltıcı olması hakkında bk. Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, S. 380; Mefkûd örneği hakkında bk. Atar, *a.g.e.*, s. 76.

çalıştıkları da düşünülebilir. Zaten istüşâb, özellikleri itibariyle, hâlin devamının hükmün de devamını gerektirdiğine dair bir gâlip zanna dayandığı için, yeni hüküm koymaya ve mevcut olmayana var kabul etmeye elverişli bir delil değildir. Bu sebeple istüşâb, diğer aslî delillerde hüküm bulunmadığında başvurulacak bir çare olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹²

Bu açıklamalardan sonra, Şeyh Bedreddin'in uygulamalarına bakıldığında, onun bazen mesele içinde, bazen de “ben derim ki” tarzında istüşâb deliline vurgu yaparak meseleleri ele aldığı ve değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Örneğin, arazi davasıyla ilgili bir meselede davacı, dava konusu olan arazinin kendisine ait olduğunu iddia etmekte ve iki kişiyi şâhit olarak göstermektedir. Ancak şâhitler şu anda durumun ne olduğunu bilmemekle beraber geçmişte söz konusu arazinin davacıya ait olduğunu bildiklerine dair şâhitlik yapmaktadırlar. Burada Şeyh Bedreddin “Şâhitler, davacının mülkiyet hakkını (mülk) geçmişe isnat etmişlerdir. Bu isnat, hâlin nefyine delâlet etmez” diyerek, geçmişte sabit olanın, aksine bir delil bulunmadıkça, şu anda da devam ettiğini göstermektedir.⁶¹³

Görüşlerini çoğunlukla “ben derim ki” tarzında ifade eden Şeyh Bedreddin, bu yöntemini istüşâb deliliyle alâkalı bir tercihte de kullanmıştır. Örneğin, iki şâhit, “falancanın öldüğüne ve bu kadının da onun karısı olduğuna” şâhitlik ederken, diğer iki şâhit ise, “aynı kişinin ölmeden önce o kadını boşadığına” dair şâhitlik yapmaktadır. Burada Ebü'l-Fazl el-Kirmânî'ye (ö. 543/1149) göre evliliğin devamına ilişkin delilin, buna karşılık Ali es-Suğdî'ye (ö. 461/1069) göre ise talâk delilinin evlâ olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin, kendi değerlendirmelerini şöyle yapmaktadır: “Ben derim ki,

⁶¹² İstüşâbın, başvurulacak son delil olması hakkında bk. Şa'bân, *a.g.e.*, s. 222.

⁶¹³ Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre şâhitler, davacının mülküne dair gözle gördüklerine (mülkiyetin mâzide sabit olması) yakinen şâhitlik etmişlerdir. Ama, arazinin mâlikî gibi kesin bilgiye sahip olmadıkları için, şu anda da aynı durumun devam ettiğine dair, diğer bir ifadeyle, istüşâbü'l-hâl ile sabit olana şâhitlik yapmaktan kaçınmalıdırlar. Çünkü şâhitler, istüşâb dışında mülkiyetin bekâsını bilmemektedirler. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 162.

bu meselede talak delilinin evleviyyetiyle fetva verilir. Zira, evliliğin devam ettiğini söyleyen şâhitler ‘istushâb-ı hâl’e şâhitlik etmişlerdir. Diğerleri ise zevâli ispatlamışlardır. Dolayısıyla burada, bedelli boşanmanın (hulu‘) delili, nikâhın delilinden evlâdır.”⁶¹⁴

Görüldüğü gibi, mezhep içindeki farklı görüşler arasında tercihte bulunan Şeyh Bedreddin, mezheplerarası görüş farklılıklarında Hanefî mezhebine olan mensûbiyetini açıkça ortaya koymuştur. Örneğin, Zahîruddîn Ali b. Abdülaziz el-Merginânî (ö. 506/1112) kaynak gösterilerek (*Fetâvâ Zahîruddîn*) yapılan alıntıya göre, davacı konumundaki kişi, dava konusu mülkün şu anda kendisine ait olduğunu iddia etmekte, iki kişi de “iddia ettiği mülk onun idi” diye şâhitlik yapmakta ve bu ikisinin şâhitliği kabul edilmektedir. Gerekçe ise, söz konusu mülkün mâzide sâbit olması ve izâle edici bir sebep bulunmadığı sürece bir zamanda sâbit olanın bekâsına hükmedilmesidir. Burada Şeyh Bedreddin, “Ben derim ki, bu istushâb ile ameldir. İstushâb, zâhirle amel etmektir. Zâhir ise, istihkâk için değil, def‘ için uygundur. Aslında istihkak hakkındaki sözümüz (zâhirin def‘ için uygun olması) üzerine bu konudaki şâhitliklerinin kabul edilmemesi gerekir. Lakin bunda zorluk vardır. Dolayısıyla, zorluğu gidermek için bu meselede şâhitlik kabul edilmelidir.”⁶¹⁵ İstushâbın, Hanefî mezhebine göre def‘ için elverişli olması göz önüne alındığında, Şeyh Bedreddin’in bu konuda Hanefî görüşle aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlarla, ele alınan meselelerle ilgili görüşlerin dayandığı delillerin Şeyh Bedreddin tarafından ne şekilde kullanıldığı hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler, onun Hanefî mezhebine mensup ve en azından “ashâb-ı tercih” seviyesinde bulunan bir fakih olduğunu göstermektedir. Nâdiren farklı bir görüş belirtse

⁶¹⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 142-143. Bedelli boşama meseleleri hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 237b vd.

⁶¹⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 161. Şeyh Bedreddin’in istihkâk konusuyla ilgili ifadeleri için ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 62b-64b.

de, genel olarak Hanefî görüşleri savunması, mezhep içindeki görüş birlikteliğini “icmâ” diyerek tanımlaması, pek çok yerde, öznesi “biz” olan fiillerle Hanefî görüşü öne sürmesi Şeyh Bedreddin’in Hanefî mezhebine mensup bir fakih olduğunun ve ilim silsilesinin bir halkasını teşkil ettiğinin göstergesidir. Öte yandan, deliller arasında değerlendirmeler yaparak tercihte bulunması ve tercih lafızlarını açıkça kullanması, onun “tercih ehli” sayılmasını mümkün kılmaktadır. Nitekim, bu düşüncelerden hareketle, konu bütünlüğünün devamı bakımından bir sonraki başlıkta, Şeyh Bedreddin’in tercih yöntemi hakkında bilgiler verilecektir.

III. ŞEYH BEDREDDİN’İN TERCİH YÖNTEMİ

A. Tercih Kavramı Hakkında Genel Bilgiler

Tercih, bir mezhep içinde, aynı konuda birbirini tutmayan görüşler ve hükümler arasından birini seçip benimsemeyi ifade etmektedir. Mezhep imamlarının ictihâdlarını yazılı veya şifâhî olarak nakledenlerin birden fazla olması ve imamlardan birbiriyle çelişen hükümlerin nakledilmesi durumunda, “rivâyet bakımından tercih” söz konusu olmaktadır. Nakledilen iki görüşün çelişmesi ya talebenin yanlış anlaması ya da mezhep imamlarının daha önce benimsediği bir görüşten vazgeçip başka bir görüşe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda, daha sonra gelen mezhep âlimleri, rivâyetleri karşılaştırarak en kuvvetli olanı tercih etmeye çalışmaktadırlar. Fürû kitaplarında çokça görülen tercih yöntemi, genellikle “usûl” kâidelerine ve Kitap, Sünnet gibi “delil”e bakarak karşılaştırma yapmaya dayanmaktadır.⁶¹⁶

B. Şeyh Bedrettin’in Tercih Yöntemi

Şeyh Bedreddin’in tercih yöntemi incelenirken, öncelikle tercih edilen görüşlerin sahipleri açısından konuya yaklaşılabilecek ve böylece onun tercih kaynakları hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra, Şeyh Bedreddin’in söz konusu tercih

⁶¹⁶ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 258.

kaynaklarına ait görüşleri hangi sebeplerden dolayı tercih ettiği sorusunun cevapları araştırılacaktır. En sonunda ise, tercih edilen görüşleri ifade etmek üzere hangi tercih lafızlarının kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

1. Şeyh Bedreddin'in Tercih Kaynakları

a. Ebû Hanife ve Talebeleri

Kendi ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı üzere, Şeyh Bedreddin'in Hanefî mezhebine mensup bir fakih olması,⁶¹⁷ tercihlerinde Ebû Hanife ve talebelerinin görüşlerine öncelik vermesini tabîî kılmaktadır. Bilindiği gibi, gerek Irak, gerek Horasan civarında yaşayan ve Hanefî mezhebine mensup olan fakihlerin çalışmalarında, Ebû Hanîfe ve talebelerine ait fıkıh bilgileri merkezde yer almaktadır. Klasik fıkıh külliyatını oluşturan eserlerdeki bir mezhebe bağlı kalma anlayışı, diğer bir ifadeyle çalışmalarının temeline bir mezhebe ait bilgiler manzûmesini yerleştirme düşüncesi dikkate alındığında, Şeyh Bedreddin'in de kendinden öncekiler gibi yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan o, ictihâdla ilgili yaklaşımlarında da ortaya koyduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin veya talebelerinin görüşlerini tercih ederken, görüş sahiplerinden ziyade, tercih sebeplerine ağırlık vermektedir. Bu durumda, mezhep imamı olması dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerine mutlaka öncelik verilmesi şartı bulunmamakta, talebelerinin görüşleri de tercihlere kaynaklık edebilmektedir. O halde, tercih kaynağı olması bakımından Ebû Hanîfe'ye veya talebelerine isnât edilen fıkıh bilgilerinin aynı düzlem üzerinde yer aldığını söylemek mümkündür. Örneğin, Ebû Hanîfe'ye göre alt kısmı tabanlanmış olmadıkça çoraplar üzerine meshetmek câiz değilken, kalın ve sıkı

⁶¹⁷ Mezhep düzeyinde “birinci çoğul, geniş zaman (fiil-i muzârî nefis-i mütekellim maa'l-gayr)” kalıbıyla İmam Şâfiî'ye karşı takınılan tavır, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, mestler üzerine giyilen galoş, kısa çizme üzerine mesh edilemeyeceğini savunan İmam Şâfiî'ye karşı, “câiz sayarız (نجيز)” fiili kullanılarak, Hanefî görüş dile getirilmiş ve böylece tercih belirtilmiştir. Bk. *Letâif*, vr. 7b. İmam Şâfiî'ye karşı kullanılan bu tarz uygulama örneklerine *Letâif*'te oldukça sık bir şekilde başvurulmuştur. Bu konuda diğer bazı örnekler için bk. *a.e.*, vr. 40b, 43a, 50b, 51b, 56a, 57a, 63b, 67a, 68b, 73a, 81a, 83b, 88b, 97a, 102b, 105a, 109b, 116a, 119b, 120b, 122b, 130b, 134b, 136a, 138a, 140b, 144a, 147a, 149b, 155a vd.

olması durumunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından çorapların üzerine mesh etmeye cevâz verilmiş ve fetvaya esas teşkil eden görüşün, sâhibeyne ait olduğu söylenmiştir.⁶¹⁸ Aynı tutum, namaz vakitlerinin belirlenmesi konusuyla alakalı olarak “şafak” kelimesinin anlamı hakkındaki görüş ayrılığında da sergilenmiştir. Bu kelimenin, Ebû Hanife’ye göre “ufuktaki beyazlık”, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise “kıızılık” için kullanıldığı söylendikten sonra, fetvanın, sâhibeynin görüşü doğrultusunda verildiği belirtilmiştir.⁶¹⁹ Yine, “evin sınırlarının tespit edilmesi” meselesinde Şeyh Bedreddin, “Tanınmış bir kimse olsa dahi, evin sahibinin, evin yerinin ve sınırlarının tarif edilmesi gerekir. Bunun tam olması için, ev sahibinin isminin yanında dedesinin adının da bulunması lâzımdır” diyen Ebû Hanîfe’nin bu görüşü yerine, “Kûfe’deki Amr b. Hars’ın evi” örneğinde olduğu üzere, bilinen bir ev için söz konusu şartların gerekli olmadığını söyleyen sâhibeynin görüşünü tercih etmiştir.⁶²⁰

Şeyh Bedreddin’in, *Letâîf*’i-*işârât* adlı eserinde İmam Züfer için kullandığı “birinci çoğul, geçmiş zaman (fiil-i mazi nefis-i mütekellim maa’l-gayr)” kipi, İmam Züfer’e karşı Hanefî mezhebinin ilk üç imamına ait görüşlere, tercih bakımından öncelik tanındığına işaret etmektedir. Örneğin, abdestte dirseklerin ve topukların yıkamaya dâhil olması için “dâhil ettik (أدخلناهما)”,⁶²¹ teyemmümlü imamın arkasında namaza duran abdestli kişinin suyu gördüğünde namazının bâtil olması için “iptal ettik (أبطلنا)”,⁶²² abdest tutma özürsü (sâhib-i özür) olan kimsenin meshten men edilmesi için “men ettik (منعنا)”,⁶²³ fiillerinin kullanılması, İmam Züfer’in bu konuda farklı düşünüyor olmasının yanında, Şeyh Bedrettin’in, söz konusu meselelerde ve diğer örneklerde,

⁶¹⁸ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 7a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 14a.

⁶¹⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 9b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 20a.

⁶²⁰ Burada Şeyh Bedreddin, “tartışmaya açık (fihi nazar)” olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe’nin görüşünü tenkit etmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 92.

⁶²¹ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 2a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 1b ve 67a; a.mlf., *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 9 vd.

⁶²² Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 6a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 13a.

⁶²³ Şeyh Bedreddin, *Letâîf*, vr. 7a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 17a.

Hanefî mezhebinin ilk üç imamıyla aynı görüşte olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁶²⁴

b. Meşâyih

Sözlükte; şeyhler, ulular, büyükler, ileri gelenler şeklinde tanımlanan meşâyih,⁶²⁵ Hanefî fıkıh edebiyatında, bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubunu ifade etmektedir. Meşâyih dönemi, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayıp, yaklaşık olarak IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimini kapsamaktadır. Hanefî fıkıh kitaplarındaki bilgilerin pek çoğu, meşâyih devrindeki fikhî gelişmelerin ürünüdür. Bu dönemde, mezhep imamlarından rivâyet edilen bazı görüşler tartışılmış, bazen bunlara aykırı görüşler öne sürülmüş ve böylece mezhepler arası mukâyeseli hukuk ilmi olarak tanımlanabilecek hilâfiyât ve cedel doğmaya, Hanefî fıkının ilk klasik eserleri de yazılmaya başlanmıştır.⁶²⁶

Meşâyih görüşleri, Ebû Hanîfe ve talebelerine ait fıkıh bilgilerinin merkeze alınıp yorumlanması, günün şartlarına göre işlenmesi ve mezhep birikiminin zenginleştirilerek devam ettirilmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bakımdan Şeyh Bedreddin'in tercih kaynakları arasında meşâyih görüşüne yer vermesinin, öncekilere ait fıkıh çalışmalarından yararlanma, bunları değerlendirme ve bunlardaki fıkıh anlayışını devam ettirme eğiliminin bir sonucu olduğu söylenebilir. Örneğin, Şeyh Bedreddin, iki ortağın, sermayeleri farklı ama kârda ve zararda eşit olmak üzere anlaşp akdettikleri şirket akdinin İmam Muhammed'e göre fâsit olduğunu aktardıktan sonra “meşâyihimiz” diye vasıflandırdığı fakihlere göre İmam Muhammed'in, akdin değil,

⁶²⁴ Diğer bazı örnekler için bk. *Letâif*, vr. 14a, 16b, 25a, 29b, 33b, 57b, 64a, 65a-b, 79b, 82b, 83b, 99a, 100b, 109b, 114b, 128b, 138a, 140a, 143a.

⁶²⁵ Şafak, Ali, *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, s. 325; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 295.

⁶²⁶ Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA.*, XVI, 9-10.

zarar şartının fâsit olduğunu kastettiğini söylemektedir.⁶²⁷ Yine, Hz Peygamber'in hadisinden⁶²⁸ ve Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in takındıkları tavırdan dolayı, özellikle ilk dönem İslam hukuk düşüncesinde, yargı görevini talep veya kabul etmenin mübâh sayılmayıp en azından mekruh görüldüğünü söyleyen Şeyh Bedreddin, "beldelerimizin meşâyihi" şeklinde tanımladığı fakihlerin, maslahat dolayısıyla bunda bir beis olmadığı görüşünü savunduğunu belirtmektedir.⁶²⁹ Bu örneklerde iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi, "meşâyihimiz" ve "beldelerimiz" tabirlerinin, âidiyet ifade edilen bölgedeki fıkıh çalışmalarının öncelendiğini göstermesidir. İkincisi ise, merkeze konan mezhep birikiminin meşâyih tarafından yorumlanmasını ve zikredilen anlayışın mâhiyetini temsil etmesidir. Buna göre, öncekine nisbetle, bir sonraki fıkıh eserinin birebir nakilden ibaret olmadığı sonucu da kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır.

Zikredilen örnekler, meşâyih görüşlerine yer vermede sadece belli bir bölgenin fakihleriyle sınırlı kalındığı anlamına gelmemektedir. Zira burada, fâsit akitle ilgili zikredilecek olan örnekte, hem Irak, hem Belh meşâyihine ait görüşlere yer verilmektedir. Nitekim Iraklılar'a göre, fâsit akitle satın alınan malda tasarrufta bulunulabilir, ama malın bizzat kendisine (ayn) mâlik olunamaz. Mesela, bu şekilde alınan gıda maddesi yenemez. Yine, bu şekilde satın alınan evde şeffîn şuf'a hakkı bulunmamaktadır. Belhliler'e göre ise, mebîn aynına mâlik olunabilmektedir. Burada Şeyh Bedreddin, İmam Muhammed'in sözlerinden hareketle, Belh meşâyihinin sözlerinin esâh olduğunu ifade etmektedir. Zira, İmam Muhammed'e göre, müşteri eğer

⁶²⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 58.

⁶²⁸ Şeyh Bedreddin'in "Yargı işine bulaşan kişi, sanki bıçaksız boğazlanmış gibidir (من ابتلي بالقضاء فكأنما (ذبح بغير سكين)" lafızlarıyla iktibas ettiği hadis için bk. Tirmizi, *ahkâm*, 1; Ebû Dâvûd, *akdiye*, 1; İbn Mâce, *ahkâm*, 1.

⁶²⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 198a; *et-Teshîl*, vr. 298b; *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14. Şeyh Bedreddin, talep edilmeksizin bu görevin verilmesi durumunda mecbur edilmedikçe göreve başlamanın helâl olmayacağını "Irak âlimleri"nin görüşü olarak sunduğuna göre, "beldelerimizin meşâyihi" ifadesiyle, Irak âlimlerinin dışındakiler kastediliyor demektir. Bu arada Şeyh Bedreddin, "meşâyihimiz" diyerek bir yandan tercih kaynağını söylemekte, diğer yandan "maslahat" kelimesiyle tercih sebebini zikretmiş olmaktadır.

satıcı aleyhine söz konusu malı dava ederse, zaten rakabe mülkiyetine sahip olduğu için, hasım durumunda bulunacak demektir. Satış esnasında aded-i mütekâribe türünden olan yumurta, ceviz gibi malların, iki ayrı kaptaki bulunması halinde, Irak meşâyihine göre, bunlardan birini görmek hepsini görmek gibi değerlendirilmiş, Belh meşâyihine göre ise, böyle olmadığı söylenmiştir. Burada, Şeyh Bedreddin “esah olan birinci görüştür” ifadesiyle tercihinin Irak meşâyihinin görüşü doğrultusunda yapmaktadır.⁶³⁰

2. Şeyh Bedreddin’in Tercih Sebepleri

İslam hukuk tarihine bakıldığında, tercih çalışmalarının “rivâyete dayanan tercih” ve “usûle ve delile dayanan tercih” şeklinde iki kısma ayrılarak incelendiği görülmektedir. Zira, fıkıh eserlerinde, bir mezhep içinde aynı konuda birbirinden farklı görüşler ve hükümler yer almaktadır. Nakledilen iki görüşün çelişmesi, talebenin yanlış anlaması veya mezhep imamının önce bir görüşü benimsemişken, sonra bunu terk edip başka bir görüşe sahip olmasından kaynaklanabilir. Bu durumda, daha sonra gelen mezhep âlimlerine, bu görüşleri karşılaştırarak rivâyet bakımından en kuvvetli olanı tercih etmek vazifesi düşmektedir. Öte yandan, kesin olarak mezhep imamından veya biri imamdan, diğeri onun talebe ve tâbilerinden birbirine zıt görüşlerin nakledildiği de bir vâkıdır. Bu tür görüşlerde, rivâyet yönünden sağlamlık ve güvenilirlik (mevsûkiyet) mevzubahis olduğu için, rivâyete değil, bilakis usûle ve delile dayanan tercih söz konusu olmaktadır.⁶³¹

Bütün bu bilgilerden sonra, buradaki “tercih sebepleri”nden maksadın, “birbirine zıt görüşlerden birini diğerine üstün kılan özelliğin” ne olduğu sorusunun cevabını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Tercih kavramı, rivâyet ve deliller bakımından,

⁶³⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 49.

⁶³¹ Mezhep imamlarının müctehid talebelerinden sonra başlayan devirdeki tedvin hareketleri, “mezhep hükümlerinin usûl ve mesnedini tespit için yazılan kitaplar”, “tercih gâyesine yönelmiş kitaplar” ve “mezhep müdâfaasını hedef alan çalışmalar” şeklinde kısımlara ayrılarak inceleme konusu yapılmıştır. Burada, “tercih gâyesine yönelmiş kitaplar” şeklindeki başlık, “rivâyete dayanan tercih” ve “usûle ve delile dayanan tercih” olmak üzere iki alt başlıkla ele alınmıştır. Bk. Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 258-59.

görüşler arasında yapılan inceleme neticesindeki bir seçimi ifade ettiğine göre, Şeyh Bedreddin'in tercih anlayışını ortaya koyabilmek için, zikredilecek olan tercihlerinin sebepleri üzerinde durmak gerekmektedir. Burada, tercih sebepleri; görüşün nasslara uygun olması, görüşün istidlâl kaynağına uygun olması, istihsân, zarûret, maslahat, örf ve toplumsal değişim gibi başlıklar altında incelenecektir.

a. Görüşün Nasslara Uygun Olması

Bir görüşün nasslara uygun olup olmaması, tercih edilip edilmeme bakımından en başta gelen sebeptir. Buna göre, nassın delâlet ettiği manaya uymayan görüş reddedilmektedir. Örneğin, gusûl alırken suyun sünnet derisinin (قلفة) altına ulaştırılmasını gerekli bulmayan görüş, ağız ve burun temizliğinin (mazmaza ve istinşâk) farz sayılmasında delil olarak kullanılan nassa⁶³² uygun görülmediği için kabul edilmemiştir. Zira, ilgili âyetteki “iyice temizlenin (فاطهروا)” ifadesi, yıkama emrinin mübâlağalı bir şekilde yerine getirilmesini gerektirmektedir. O halde, gusûl alırken altına suyun geçmesi ve bu yolla ıslanması için sünnet derisi hareket ettirilmelidir.⁶³³

Şeyh Bedreddin, hayızlı ve cünüp bir kimsenin, elbisesinin kol ucuyla mushafa dokunması konusunda, meşâyihin farklı görüşlere sahip olduğunu aktardıktan sonra, bu şekildeki dokunmanın mekruh olmaması gerektiğini söylemektedir. Zira, ilgili âyetteki “dokunmak”⁶³⁴ fiilinden anlaşılan mana, arada bir engel olmaksızın el ile doğrudan temas etmektir (mübâşeret). O halde, arada bir engel varken dokunmak nassa aykırılık arz etmediği için, Şeyh Bedreddin tarafından bu görüş tercih edilmiş olmaktadır.⁶³⁵

“Namazın sıfatı” başlığını taşıyan fasılda, “Basralılar” şeklinde tanımlanan fakihlere göre, “Allâhü ekber” yerine, “Allah’ım beni bağışla (اللهم اغفر لي)” diyerek namaza başlamanın câiz görüldüğü söylendikten sonra, bu görüşün doğru olmadığı

⁶³² “Eğer cünüp olduysanız iyice temizlenin (وان كنتم جنباً فاطهروا)”. Mâide, 5/6.

⁶³³ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 3b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 5a.

⁶³⁴ “Ona ancak temizlenenler dokunabilir (لا يمسه الا المطهرون)”. Vâkıa 56/79.

⁶³⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 4a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 6a.

belirtilmiş, gerekçe olarak da, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Namazın tahrîmi tekbirdir (تَكْبِيرُهَا التَّكْبِيرُ)"⁶³⁶ hadisindeki "tekbîratün" kelimesinde, tazîm manasının bulunduğu söylenmiştir. Buna göre, her ne kadar "Yâ Allah" şeklinde bir başlamayı ifâde etse de, "Allah'ım beni bağışla" şeklinde yapılan başlama, tazîm eksikliğinden dolayı yeterli olmamaktadır.⁶³⁷

b. Görüşün İstidlâl Kaynağına Uygun Olması

Şeyh Bedreddin, bir mezhebe müntesip fakihin izleyeceği geleneksel yöntem uyarınca, Hanefî mezhebinin birikimini kendi fıkıh çalışmalarının merkezine koymuş ve fer'î hükümlerin elde edilmesi sürecinde, kendinden önceki çalışmaları değerlendirme yoluna gitmiştir. Bilindiği gibi, ictihâd ameliyesinde nasslardan hüküm çıkarılırken birtakım yöntemler kullanılarak, ulaşılan hüküm ile bu nasslar arasında bir benzerlik bağı kurulmaya çalışılmaktadır. İstidlâl kaynağı olarak, önceki çalışmalardaki fer'î meselelerden elde edilen asılların kabul edilmesinde de, aynı anlayış hâkimdir. Benzerlik bağı ne kadar güçlü ise, istidlâl de o denli güçlü demektir. Bu sebeple, mezhep birikiminin asıl kabul edildiği fıkıh bilgisi üretme faaliyetinde, Hanefî mezhebinde kabul görmüş görüşlere ve istidlâl işlemine en çok benzeme durumu, önemli bir yere sahip olmaktadır.⁶³⁸

Tercih edilen görüşün istidlâl kaynağına uygunluğunu belirtmek üzere, "asıl" yapılan fer'î meseleye "en çok benzeyen" anlamında "eşbeh" kelimesi kullanılmaktadır. Burada verilecek olan örnekte de tercih sebebi, Şeyh Bedreddin tarafından, "Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne en çok benzeyen" şeklinde açıklanmaktadır. Buna göre müşteri A, satıcı B'den bir mal satın almış, fakat müstahik C, mutlak mülk⁶³⁹ iddiasıyla

⁶³⁶ Hadis için bk. Ebû Dâvûd, salât, 73; Tirmizî, salât, 63.

⁶³⁷ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 11a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 24a.

⁶³⁸ Hanefî mezhebindeki istidlâl faaliyetlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi edinmek amacıyla, bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.

⁶³⁹ Mutlak mülk, satın alma veya miras gibi mülkiyet sebeplerinden biriyle kayıtlı olmayan mâlikiyet anlamına gelmektedir. Örneğin, mülkiyet sebebi zikredilmeden söylenen, "bu ev benimdir" şeklindeki söz ile, mutlak mülkiyet iddiasında bulunulmuş olmaktadır. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 331.

satılan malın mâliki olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine A, parasını geri almak için B'ye rücu etmiştir. B, söz konusu mala satın alma yoluyla mâlik olduğuna dair delil getirip, C'nin lehine hükmün bâtil olduğunu ve A'nın kendisine rücû hakkının bulunmadığını söylemiştir. Burada, meşâyiğin görüş ayrılığına düşmesine sebep olan soru, C'nin gâip olması halinde, satıcı B'nin delilinin kabul edilip edilmeyeceği, diğer bir ifadeyle C'nin hazır bulunmasının şart koşulup koşulmayacağıdır. Burada Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne kıyâsla, gâip müstahikkin hazır bulunmasının şart koşulmayacağını söyleyen Şeyh Bedreddin, "eşbeh" lafzını kullanarak, tercih ettiği görüşün, istidlâl kaynağına uygunluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁴⁰

Sulh konusuyla ilgili diğer bir örnek meselede de, aynı sebebe dayanılarak tercihte bulunulmuştur. Buna göre, sulh akdi yapılmış, fakat daha sonra ölüye ait bir alacağın veya bir malın var olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda, sonradan ortaya çıkan alacağın veya malın sulha dâhil olup olmayacağı sorusu gündeme gelmektedir. Şeyh Bedreddin, bu konuda kesin bir rivayetin olmadığını söylemekte ve bunların sulha dahil olmamasını "eşbeh" olarak nitelemektedir.⁶⁴¹

c. İstihsan

Bir meselenin hükme bağlanmasında mezhep birikimine en çok benzeyen hükmün tercih edilmesi, istihsânın, istidlâl kaynağının gerektirdiği hükmün yeni meseleye aktarılmaması anlamına gelmesini ortaya koymaktadır. Bu durumda, istihsân ile elde edilen yeni hüküm, mezhep birikiminin gerektirdiği hükümden farklı olmaktadır. Bunun yanı sıra, fıkıh usûlünde istihsânın gerekçeleri olarak sayılan dayanaklar (vücûhü'l-istihsân), mezhep birikiminin gereğinin devre dışı bırakılması halinde de söz konusu olmaktadır.⁶⁴²

⁶⁴⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 39.

⁶⁴¹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 42.

⁶⁴² Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 258.

Burada zikredilecek olan örnek meselede, eşya taşınması için bir hayvan kiralanmakta ve sözleşme yapılarak taşınacak olan eşya belirlenmektedir. Bu meselede asıl, taşıma esnasında kiralanmış hayvanın ölmesi veya zarar görmesi halinde, sözleşmenin dışında başka bir eşyanın taşınması söz konusu ise, kiracının tazmin yükümlülüğünün bulunması, buna karşılık, sözleşme şartlarına uyulmuşsa kiracının tazmin etmesinin gerekmemesidir. Örnek meselede kiracı, buğday taşıyacağını söyleyerek sözleşmeyi buna göre yapmış, fakat hayvana buğday yerine arpa yüklemiş ve taşıma esnasında hayvan zarar görmüştür. Dolayısıyla, genel kural gereğince, kiracının meydana gelen zararı tazmin etmesi gerekmektedir. Halbuki, istihsâna göre bu meselede kiracının tazmin etmesi gerekmemektedir. Zira arpa, birim ağırlık olarak buğdaydan daha hafiftir. Burada, istihsân deliline göre verilen hükmü tercih eden Şeyh Bedreddin, taşınan eşyanın cinsinin hükme olan etkisini belirtmek üzere, “ben derim ki” lafzıyla şöyle demektedir: “Hayvana 100 menn⁶⁴³ buğday yüklenecekken, o miktarda veya yarısı kadar odun yüklenirse, meydana gelen zarara itibar edilmelidir.”⁶⁴⁴

Diğer bir örnekte de Şeyh Bedreddin, zâhiru'r-rivâyede, “Borcun tamamı, ikrârda bulunan vârisin payından ödenir. Zira bu varis, borcun kendi miras hakkına önceliği olduğunu ikrâr etmiştir” şeklinde geçtiği belirtilen mesele hakkında istihsân yapan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) görüşünü tercih etmektedir. Bu konuda Şeyh Bedreddin şunları söylemektedir: “Ebü'l-Leys'e göre, bu meseleyle ilgili olarak, zâhiru'r-rivâyede geçen hüküm kıyâstır ve ona göre tercih edilen (muhtâr) görüş, ikrârda bulunan vârisin, mirastaki payı kadarıyla sorumlu olmasıdır. Bu, en adil ve

⁶⁴³ Çoğulu “emân” olan “menn”, bir ağırlık birimidir ve miktarı iki “rıtl” yani, 960 dirhemdir. Bu da takriben 2.880 gr etmektedir. Bk. el-Kürdî, M. Necmüddin, *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fıkî Hükümleri*, (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 1996, s. 63. Menn, iki Irak rıtlı ağırlığında yani 260 dirhemlik bir ölçü birimidir (815.39 gr). Bk. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 289.

⁶⁴⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 168. Şeyh Bedreddin'in bu anlayışı, meşâyihın, kiralanmış evde el değirmeni kullanılmasının cevâzı hakkındaki görüş ayrılığında da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şeyh Bedreddin, mesele hakkında “el değirmeni zarar veriyorsa men edilir, binaya bir zararı yoksa, kiracının bunu kullanma hakkı vardır” diyen bir kısım meşâyihın bu görüşü için, “fetva bununla verilir” demektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *a.e.*, I, 170.

zarardan en uzak görüştür. Şa'bî'nin, Hasan-ı Basrî'nin, Mâlik'in, İbn Ebî Leylâ'nın, Süfyân-ı Sevrî'nin ve onlara tâbi olan diğerlerinin görüşü de böyledir.⁶⁴⁵

d. Zarûret

Bülûğ muhayyerliği meselesini ele alırken, zarûretleri, “şer’î kâidelerden istisnâ edilenler” şeklinde tanımlayan Şeyh Bedreddin, zarûreti, tercih sebebi olarak kabul etmektedir. Söz konusu meselede, İmam Muhammed’den gelen rivâyete göre, geceleyin bülûğa eren bâkirenin, hayız kanını gördüğüne ve muhayyerlik hakkını kullanarak boşanmayı tercih ettiğine dair şâhit tutmasının gerekli olduğunu belirttikten sonra Şeyh Bedreddin, şâhit tutmakla sorumlu tutmamayı, zarûret gerekçesine dayanarak tercih etmektedir. Şeyh Bedreddin’e göre, böyle bir durumda şâhit gösterme sorumluluğunu yüklemek bir zorluktur (harec) ve zorluk, şer’an kaldırılmıştır. Çünkü hayız kanını görmekle bâliğa olan kişi, şâhit tutma hususunda mazur olduğu bir vakitte ve kendi seçimi (ihtiyâr) dışında bülûğa ermiştir.⁶⁴⁶

İstishâbın, defi’ için elverişli olduğunu öne süren Hanefî görüşü benimseyen Şeyh Bedreddin, burada zikredilecek olan örnek meselede, istishâb deliline dayalı olarak verilen hükmü, zorluğun giderilmesi gerekçesiyle kabul etmektedir. Bu meselede, iki kişi, şu anda mevcut olan bir mülkü iddia eden davacı lehine “iddia ettiği onun idi” diyerek şâhitlik yapmakta, mülkün mâzide sâbit olması ve izâle edici bir sebep bulunmadığı sürece, bir zamanda sâbit olanın bekâsına hükmedilmesi sebebiyle, bu şâhitlik kabul edilmektedir. Mesele hakkında “ben derim ki” tarzında görüş belirten Şeyh Bedreddin’e göre bu uygulama, istishâbla, yani zâhirle amel etmektir. Zâhir ise, istihkâk için değil, defi’ için uygundur. Dolayısıyla, bu konudaki şâhitliğinin kabul

⁶⁴⁵ Şeyh Bedreddin, “Davacı delil getirmiş olsa bile ikrâr eden vâris, ancak hissesi kadar sorumludur. İstihân görüşüne uygun olarak alacaklı daha fazlasını talep edemez. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 44.

⁶⁴⁶ Zarûretler hakkında Şeyh Bedreddin’in yapmış olduğu tanım ve bu tanımın geçtiği bülûğ muhayyerliği meselesi için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 328.

edilmemesi gerekir. Lâkin bunda zorluk vardır ve zorluğu gidermek için kabul edilmelidir.⁶⁴⁷

Zarûretle ilgili diğer bir örnek, teyemmümün mübah kılınışını açıklamaktadır. Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre teyemmüm, âyette⁶⁴⁸ belirtildiği üzere kolaylık sağlamaktadır. Teyemmümü mübah hale getiren hastalık, suyun kullanılmasından dolayı artmasından korkulan hastalıktır. Zira burada zorluk meydana gelmektedir ve zorluk şer'an kaldırılmıştır. Muteber olan, suyun kullanılması veya hastayken hareket edilmesi sebebiyle meydana gelen zararın eşit kabul edilmesidir.⁶⁴⁹

e. Maslahat

Şer'ân kabul edilebilir bir maslahata dayalı olarak verilen hükümlerle ilgili gerekçeyi “maslahat”, “hakların korunması”, “malların korunması”, “kolaylık”, “fayda” gibi ifadelerle belirten Şeyh Bedreddin, maslahatı tercih sebeplerinden biri olarak kullanmaktadır. Nitekim, istishâb konusunda da geçtiği üzere, ilk dönem Hanefî fakihler, iktidarı meşrû görmedikleri için hâkimlik görevini kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin ve İmam Muhammed'in yolundan gitmişlerse de, daha sonrakiler “maslahat” gerekçesiyle bunda bir sakınca olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁵⁰ Bu durumda, Şeyh Bedreddin'in kendi dönemindeki iktidarların meşrûiyetinde sadece “galip gelme” ölçüsünün esas alınmasından ve iktidar sahiplerinin hepsinin dünyayı istemelerinden dolayı, hangisinin âdil, hangisinin isyancı (bâğî) olduğunun tam olarak bilinmemesinden şikayetçi olması, bir yandan söz konusu meşrûiyetsizliği ifade

⁶⁴⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 161.

⁶⁴⁸ “Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin.” Mâide, 5/6.

⁶⁴⁹ Şeyh Bedreddin, hasta için bir zararı olmayacaksa suyun kullanılmasının, aksi takdirde teyemmüme başvurulmasının gerekli olduğunu söylemektedir. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 226. Şeyh Bedreddin'in zarûrete dayalı tercihleriyle ilgili diğer örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *a.e.*, I, 34, 59, 118, 161, 166, 170, 226, 231, 328 vd.

⁶⁵⁰ Burada, Şeyh Bedreddin, “Hidaye'de de böyledir” diyerek, bir yandan kaynak zikretmekte, diğer yandan da verdiği bilgileri pekiştirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

ederken, diğer yandan Musa Çelebi'nin teklif ettiği kazaskerlik görevini kabul etmesi sebebiyle, maslahat gerekçesini tercih ettiğini göstermektedir.⁶⁵¹

Hibe edilen kişinin kabzettiğine dair ikrârın yalan olduğunun ortaya çıkmasından dolayı, çelişki (tenâkuz) sebebiyle, davanın sahih olmadığını söyleyen görüşün terk edilip, diğer görüşün, insanların haklarının korunması gerekçesiyle benimsenmesi de, maslahata dayalı tercihte bulunulduğunu ortaya koymaktadır. Bu meselede, hibe eden kişi önce, hibe edilen kişinin akit meclisinde veya daha sonra, bizzat kendi emriyle kabzettiğini ikrâr etmekte, bir süre sonra da kabzetmediğini ve o ikrârı yalan olarak yaptığını söylemektedir. Bu durumda Ebû Yûsuf'a göre hâkim, hibe edilenden “Billahi, iddia ettiğin bu hibenin hükmü gereğince onu kabzettim” diye yemin etmesini ister. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ise, yemin ettirilmez. Çünkü, dava sahih olduğunda yemin ettirilir. Halbuki, tenâkuzdan dolayı bu dava sahih değildir. Burada Şeyh Bedreddin, “insanlar arasındaki uygulamanın ikrâr etme şeklinde olması sebebiyle, tenâkuzun, davanın sıhhatine ve yemin verdimeye engel teşkil etmesi halinde insanların haklarının zâyi olacağı” gerekçesinden hareketle, Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmektedir.⁶⁵²

f. Örf

Örf, Şeyh Bedreddin'in istidlâl ve tercih hususunda en sık başvurduğu delillerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, meyvelerin ağaçta bırakılmasını şart koşturmak, kıyâs gereğince akdi fâsit kılmakla beraber, bu meselede örf gerekçesiyle yapılan istihsâna dayalı görüş tercih edilmiştir. Bu meselede, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre söz konusu şartın, akdin gereği sayılmayan bir şart olması, başkasının

⁶⁵¹ Şeyh Bedreddin'in, iktidarın meşrûiyeti ve ehl-i kible ile savaşa bulaşmamış olmasını temenni ettiği Hz. Ali ile ilgili görüşleri için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 16-17.

⁶⁵² Ebû Yûsuf'a göre, kadının, iddet nafakasını iddia etmesi halinde koca, “kadının iddia ettiği şekliyle, nafaka ödeme yükümlülüğü altında olmadığına dair”, yani, sonuç üzerine yemin etmez. Bu, aynı zamanda, kesin boşanmış kadına nafaka olmadığını söyleyen İmam Şâfiî'nin de görüşüdür. Yine Ebû Yûsuf'a göre, koca “iddia ettiği şekliyle, kadının kendisinden ayrılarak iddetini beklemediğine dair, yani, sebep üzerine yemin eder. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 201.

mülkünü işgâl etmesi, pazarlık içinde pazarlık ve bir satış içinde âriyet veya icâre olması gibi gerekçelerden dolayı akit fâsit olmaktadır. Buna karşılık İmam Muhammed bu konuda örften dolayı istihsan yapmıştır. O halde Şeyh Bedreddin, İmam Muhammed'in görüşünü, diğer bir ifadeyle dayanağı örf olan bir görüşü tercih etmiş olmaktadır.⁶⁵³

Örf, yük taşımacılığında kullanılmak üzere kiralanan bir hayvanın binek olarak kullanılması meselesinde de tercih sebebi olarak kullanılmıştır. Bilindiği gibi, sözleşmede belirtilenler dışında başka bir eşya taşındığında, kiralanan hayvanın ölmesi veya zarar görmesi halinde, kiracının tazmin yükümlülüğü bulunmaktadır. Halbuki, yük taşımak için kiraladığı hayvana binen kişi, örfen, sanki delâlet yoluyla bunun için de izin almış sayıldığı için, kusuru yoksa sorumlu tutulmamaktadır.⁶⁵⁴

Yine, “yemek” sözünün “yemek için hazırlanmış yiyecek maddeleri” şeklinde tanımlanması ve buna bağlı olarak, kıyâsın örf sebebiyle terk edilmesi meselesinde de, kimin sözünün kabul edileceği söz konusu olmaktadır. Kıyâs gereğince, karısına gönderdiği şeyin hediye ya da mehir olması hususunda kocanın sözü kabul edilmektedir. Gönderilenin yiyecek olması halinde de, yine kıyâsa göre, kocanın sözünün kabul edilmesi gerekmele birlikte, örften dolayı bu uygulama terk edilmektedir.⁶⁵⁵

Öte yandan, gâye-mugayyâ konusuyla ilgili meselelerde örfe itibar edilmesi,⁶⁵⁶ tuvaletin, üst kat hakkının ve kapı anahtarlarının satım akdine örfen dâhil olması⁶⁵⁷ gibi

⁶⁵³ Akdi fâsit kılan şart hakkında bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 103.

⁶⁵⁴ Hayvana nasıl binileceği de, yine örfe göre belirlenmiş olmalıdır. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 164.

⁶⁵⁵ Çünkü, bu meselede zikredilen “yemek” sözü ile örfen kastedilen, “yemek için hazırlanmış yiyecek maddeleri”dir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 217.

⁶⁵⁶ Şeyh Bedreddin, imamların gâye-mugayyâ konusundaki görüş ayrılıkları hakkındaki “... gâyeyle ilgili olarak görüş ayrılığına düşmelerinin sebebi, örfün bulunup bulunmamasıdır. Doğru olan, bu tür misallerde örfe itibar edilmesidir. Çünkü kişi, bu tür misallerdeki sözüyle, örf olarak bilineni (müteâref) kasteder” demektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 9.

⁶⁵⁷ Satım akdine örfen dâhil olanlar için bk. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 38a- 39.

örnekler de, Şeyh Bedreddin'in, gerek istihsânın gerekçelerinden biri, gerekse başlı başına bir delil olarak örfle ilgili uygulamalarını ortaya koymaktadır.

g. Toplumsal Değişim

Çeşitli etkenlerle toplumda meydana gelen ekonomik ve siyâsî değişmelerle, yine bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ahlâkî bozulmalar, görüşler arasında tercih yapmada etkili olmakta ve tercih edilen görüşe dayanak yapılmaktadır. Örneğin, iki kişinin “hâkim, A’nın lehine B’nin aleyhine şöylece karar verdi” diye yaptıkları şahitliğe karşı hâkimin, böyle bir karar vermediğini söylemesi durumunda, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre, söz konusu şahitlik reddedilirken, İmam Muhammed’e göre kabul edilmektedir. Meseleyi bu şekilde aktardıktan sonra “ben derim ki” tarzında görüş belirten Şeyh Bedreddin şunları söylemektedir: “Allah onları ıslah etsin! Zamanımızın hâkimlerinin çoğundaki bozuk durumlardan dolayı, İmam Muhammed’in görüşüyle fetva verilmesi gerekir. Yine İmam Muhammed’den gelen rivayete göre, hatalı olma ihtimaline binaen, delilini incelemeden hâkimin görüşünü almayız demiştir. Meşâyih, zamanımızdaki hâkimlerin çoğunun hallerinin bozuk olması sebebiyle, bu rivayeti müstahsen saymışlardır.”⁶⁵⁸ Görüldüğü gibi Şeyh Bedreddin, zamanın hâkimlerinin hâl ve gidişatlarını tasvip etmemekte, yapmış olduğu tercihi, bozulma yönündeki ahlâkî değişime dayandırmaktadır.

Toplumsal değişimle ilgili diğer bir örnek de, şehrin mücâvir alan kısmındaki evlere bitişik durumdaki vakıf arazilerine rağbetin artmasıyla ilgilidir. Normalde tarım yoluyla değerlendirilen bu arazilere, kiralama amacıyla yoğun bir talep ortaya çıkmışsa ve kiralama yoluyla elde edilen gelirler, tarım yoluyla elde edilen gelirlerden çok daha fazlaysa, söz konusu arazilerin kayyımının, bu araziler üzerinde bina yapıp kiraya

⁶⁵⁸ Şeyh Bedreddin, âdil ve âlim olması halinde hata ve hıyânet töhmeti bulunmadığı için, hâkimin sözünün kabul edileceğini, âdil fakat cahil olması halinde ise hâkimin sözünü açıklamasının isteneceğini söylemektedir. Buna göre hâkim, açıklamayı güzelce yaparsa, meselâ, recm veya kesme cezasının sübût şartlarını bilindiği şekliyle açıklarsa, onu tasdik etmeli, aksi halde, verdiği karar onaylanmamalıdır. Aynı şekilde, eğer günahkâr bir câhil veya günahkâr bir âlim ise, hata ve hıyânet töhmetinden dolayı, hükmün sebebi incelenmeden sözü kabul edilmemelidir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 25.

verme hakkı vardır. Çünkü, bu yolla, vakıf arazileri daha iyi değerlendirilmiş olacaktır. Ayrıca, bu yolla gelen yüksek gelirler, fakirler için daha faydalıdır. Aynı şekilde, “hâkimin izni olmaksızın, cemaatın izniyle mescide ait gelir getirici ürünlerin (gâlle) satılması câizdir” diyen şeyh Bedreddin, bu konuda farklı görüşleri benimseyen mütekaddimûn ile müteahhirûn arasında tercihte bulunarak, “bu zamanda mal düşkünlüğünün (tamâ) artmasından dolayı hâkimin izni olmadan satılması evlâdır” diyen müteahhirûna ait görüşü kabul etmektedir.⁶⁵⁹ Bu görüş, yoğun talebin fiyatı artırması, dolayısıyla daha iyi bir gelirin elde edilmesi gerekçesiyle, hâkimin izninin bulunmasının gerekli görülmemesi bakımından olumlu görünmektedir. Böylece, insanların mala olan düşkünlüklerinin artması sebebiyle herkes talip olacağı için mescidin zarar görme ihtimali de azalmış olmaktadır.

3. Şeyh Bedreddin’in Kullandığı Tercih Lafızları

a. Tercih Ettiği Görüşler İçin Kullandığı Lafızlar

Şeyh Bedreddin, tercih ettiği görüşleri ortaya koyarken değişik uygulama tarzlarını kullanmış ve her bir tarz için çeşitli örnekler vermiştir. Örneğin, *Letaifü'l-işârât* adlı eserinde kullandığı “birinci çoğul, geçmiş zaman (fiil-i mazi nefsi mütekellim maa'l-gayr)” kipiyle, bir yandan İmam Züfer'e karşı Hanefî mezhebinin ilk üç imamına ait görüşlerini belirtirken, diğer yandan kendisinin bu konudaki tercihinin de ifade etmiş olmaktadır. Yine kullandığı “birinci çoğul, geniş zaman (fiil-i muzari nefsi mütekellim maa'l-gayr)” kipiyle hem İmam Şafiî'ye karşı Hanefî görüşü ortaya koymuş, hem de kendi tercihinin belirtmiştir. Bunun dışında, tercih mefhumunun bilinen tabirlerinden olan “sahîh”, “esah”, “zâhir”, “ezhar” “muhtâr”, “bihî/bihâ yüftâ”, “aleyhi'l-fetva” gibi ifadeleri, fıkıh eserlerinin pek çok yerinde görmek mümkündür. Ayrıca muhtemel sorulara cevaplar vermek, evleviyet kuralı dediğimiz “nassın delâleti”ne başvurmak, meseleyi veya ilgili meseleleri sonuç cümlesiyle (velhasıl)

⁶⁵⁹ Burada, mütekaddimûna ait görüş, hâkimin izninin bulunmasının evlâ olması şeklinde sunulmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 29.

toparlayarak görüşünü söylemek Şeyh Bedreddin'in kullandığı yöntemler arasında yer almaktadır.

aa. Fiil-i mazi nefs-i mütekellim maa'l-gayr (Birinci çoğul, geçmiş zaman)

Şeyh Bedrettin'in, *Letâifu'l-işârât*'ta İmam Züfer'in görüşleri için kullandığı “fiil-i mazi nefs-i mütekellim maa'l-gayr” kalıbı, hem farklı olan görüşleri belirtmekte, hem de onun tercihlerinin bir ifadesi olmaktadır. Örneğin, abdestte dirseklerin ve topukların dâhil olması için kullanılan “dâhil ettik (ادخلناهما)” fiili, hem Züfer'in bu konuda farklı düşündüğünü, hem de Şeyh Bedreddin'in diğer üç imamın görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.⁶⁶⁰ Yine ilk üç imama göre, necasetin ön ve arka yollar dışında, dağılmadığı sürece, sadece bulunduğu yerden çıkmasıyla abdestin bozulmayacağını anlatmak için kullanılan “çıkış yerinin dışında bozucu saydık (فی غیره جعلناه)” ifadesi, Şeyh Bedreddin'in bu konuyla ilgili tercihini ortaya koymuş olmaktadır.⁶⁶¹

Letâifu'l-işârât'taki uygulama bütünlüğünü göstermek amacıyla, muamelât alanından seçilen bazı örneklerin sunulması da uygun olacaktır. Buna göre, “men ettik (منعنا)” ifadesiyle, yağ miktarının ne kadar olacağının bilinmemesinden dolayı, zeytin mukabilinde zeytinyağının satışının yasaklanması,⁶⁶² ödenecek paraya karşılık, bir malın rehin bırakılması şartıyla satım akdinin yapılması ve daha sonra müşterinin rehin

⁶⁶⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a; a.mlf., *et-Teshil*, vr. 1b. Bu görüşün, gâye-mugayyâ konusu bağlamında temellendirilmesi için ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusuleyn*, II, 9.

⁶⁶¹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 3a. Bunun dışında teyemmümlü imamın arkasında namaza duran abdestli kişinin suyu gördüğünde namazının iptal edilmesi (vr. 6a), sahib-i özrün meshten men edilmesi (vr. 7a), tertibin altı vakitle düşürülmesi (vr. 16b), nezirde dirhem tayininin ilgâ edilmesi (vr. 25a), sakınma zorluğundan dolayı dişler arasındaki nohuttan küçük tanelerin orucu bozmaması (vr. 29b), hacda akşam ve yatsının cem edilmesi esnasında araya nafile bir namazın girmesi durumunda sadece kâmetin îade edilmesi (vr. 33b) gibi uygulamalar, ibadetler hukuku alanında, söz konusu tercih anlayışına dair diğer bazı örnekleri oluşturmaktadır.

⁶⁶² Hanefî mezhebinin ilk üç imamına göre, faiz ihtimalinin bulunması sebebiyle, bu satış, asıl itibariyle sahih değildir. İmam Züfer'e göre ise cevâzın asıl olması sebebiyle şüpheden dolayı bu satış fâsit sayılamaz. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 57b.

vermekten kaçınması halinde, “mecbur etmedik (ما أجبرنا)” ifadesiyle, müşterinin bu konuda zorlanamaması,⁶⁶³ havâle konusunda, “bölüştürdük (قسمنا)” ifadesiyle, borcu yüklenen (muhâl aleyh) ödeme yapmadan, asıl borçlunun (muhâl) ölmesi halinde, havale edilen borcun (muhâl bih), asıl borçlunun alacaklıları ve havâle lehdarı arasında taksim edilmesi⁶⁶⁴ gibi örnekler, Şeyh Bedreddin’in bu konulardaki tercihlerini göstermektedir.

ab. Fiil-i muzari nefis-i mütekellim maa’l-gayr (Birinci çoğul, geniş zaman)

Letâifü’l-işârât’ta, İmam Şafiî için kullanılan “fiil-i muzari nefis-i mütekellim maa’l-gayr” kalıbı, Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki farkı belirtmenin yanında, Şeyh Bedreddin’in tercihlerinin de bir ifadesi olmaktadır. Nitekim, başın mesh edilmesi için üç tane saç kılının yeterli olduğunu söyleyen İmam Şâfiî’ye karşı, “takdir ediyoruz (نقدره)” fiiliyle, başın dörtte birinin mesh edileceğinin belirtilmesi;⁶⁶⁵ mestler üzerine giyilen çizmenin mesh edilemeyeceğini savunan İmam Şafiî’ye karşı, “câiz sayıyoruz (نجيز)” denilerek cevap verilmesi;⁶⁶⁶ İmam Şâfiî’nin, azamî loğusalık süresinin altmış gün olduğunu söylemesine karşılık, “takdir ediyoruz (نقدر)” fiiliyle, bu sürenin kırk gün olarak belirlenmesi;⁶⁶⁷ “birleştirmedik (لم نجمع)” denerek, yolculuk ve yağmur sebebiyle namazın cem edilmemesi;⁶⁶⁸ “daha üstün sayıyoruz (نفضل)” denerek, sabah namazının, yazın öğle namazının, güneşin rengi değişmeyinceye kadar ikindinin ve

⁶⁶³ Çünkü bu bir teberrudur. Satıcı ise akde razı olma veya feshetme konusunda muhayyer bırakılır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 65b.

⁶⁶⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 109b. Bu tür kaide uygulama örnekleri için ayrıca bk. vr. 64a, 65a, 79b, 82b, 83b, 99a, 100b, 109b, 114b, 128b, 138a, 140a, 143a, vd.

⁶⁶⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 2a-b. Şeyh Bedreddin’in yaptığı açıklamaya göre, İmam Şâfiî, “cer (ب)” harfinin, az bir miktar (teb’îz) için olmasını kabul etmesinden dolayı, üç tane saç kılını, başın mesh edilmesi hususunda yeterli görmektedir. Hanefî mezhebine göre ise, Hz. Peygamber’in (s.a.) başının ön kısmındaki perçemini (nâsiye) mesh etmiş olması sebebiyle, başın dörtte biri mesh edilir. Bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 1b.

⁶⁶⁶ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 6b; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 14a.

⁶⁶⁷ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7b; *et-Teshîl*, vr. 16a.

⁶⁶⁸ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 9b; *et-Teshîl*, vr. 20b.

gecenin üçte birine kadar yatsının tehir edilmesinin fazilet sayılması;⁶⁶⁹ “öldürme hükmünü benimsemiyoruz (لا نقتل)” denerek, namazın farz oluşunu inkâr etmediği sürece, namaz kılmayan kişinin öldürülmemesi⁶⁷⁰ gibi örnekler, Şeyh Bedreddin’in, ibadetlerle ilgili tercihlerini göstermektedir.⁶⁷¹

İmam Şâfiî’ye karşı Hanefî görüşü beyan ederek tercihte bulunma yöntemi, muâmelât konularında da sıklıkla uygulanmıştır. Örneğin, muhayyerliklerle ilgili olarak, “ortadan kaldırıyoruz (نلغي)” ifadesiyle, karşı tarafın kabulünden önce icaptan rücu etmenin sahih kabul edilmesine karşılık, kabulün tamam olmasından sonraki rücûnun ilgâ edilmesi;⁶⁷² “vacip sayıyoruz (نوجب)” denerek, ticarî eşyanın satımı konusunda, bu malın teslimiyle ilgili ücretin daha baştan konuşulmasının gerekli görülmesi;⁶⁷³ “câiz sayıyoruz (نجيز)” sözüyle, dokunmakla anlaşılması veya vekili tarafından malın vasıflarının anlatılması yoluyla, kastedilen işlemde maksat hâsıl oluyorsa, âmâ bir kimsenin yaptığı akde izin verilmesi;⁶⁷⁴ “haram sayıyoruz (نحرم)” sözüyle, yiyecek ve para olma vasfıyla değil, miktar ve cins iletine bağlı olarak bir malın mukabili karşılığında satılması halindeki fazlalıkla tanımlanan faizin haram sayılması⁶⁷⁵ gibi örnekler, söz konusu yöntemin muâmelât hukuku alanında nasıl uygulandığını göstermektedir.⁶⁷⁶

⁶⁶⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 10a; *et-Teshîl*, vr. 21a.

⁶⁷⁰ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 10b; *et-Teshîl*, vr. 22a.

⁶⁷¹ İbadetlerle ilgili diğer bazı örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Letaif*, vr. 2b, 3b, 7a, 9a, 10b, 11b, 12a, 13b, 16a, 18a, 19a, 22b, 25a vd.

⁶⁷² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 39b; *et-Teshîl*, vr. 59b.

⁶⁷³ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 40b; *et-Teshîl*, vr. 61b.

⁶⁷⁴ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 44a; *et-Teshîl*, vr. 67a.

⁶⁷⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 56b; *Teshîl*, vr. 87a.

⁶⁷⁶ Bu tür uygulamanın diğer bazı örnekleri için ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 40b, 43a, 50b, 51b, 56a, 57a, 63b, 67a, 68b, 73a, 81a, 83b, 88b, 97a, 102b, 104a, 105a, 109b, 116a, 119b, 120b, 122b, 130b, 134b, 136a, 138a, 140b, 144a, 147a, 149b, 155a.

ac. Fetva

Bilindiği gibi fetva, bir meselenin şer‘î çözümü ve beyanı doğrultusunda yöneltilen soruya, meselenin hükmünü açıklamak üzere yetkililer tarafından usulüne uygun olarak verilen cevap demektir.⁶⁷⁷ Buradan hareketle sorulan sorunun hükmünün Kitap ve Sünnet nasslarından veya nassların ışığı altında ictihâd ederek çıkarmanın, diğer bir ifadeyle fetva vermenin, ilmî bir iktidar meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Usul âlimlerince “müctehid”, “fakih” ve “müftî” kelimeleri eş anlamlı olarak kullanıldığına göre, bir kimsenin fetva verebilmesi, o kimsenin müctehid olmasına bağlanmakta, ictihâd derecesine ulaşamamış birine “müftî” denmesi mecâzi anlam taşımaktadır. Zira müctehid olmayanlar, ancak bir başka müctehidin görüşünü nakletmek suretiyle fetva verebilmektedirler. Dolayısıyla bunlara aslında “nâkil” demek daha doğru olacaktır. Öte yandan her yerde her zaman yeteri kadar müctehid bulunamayacağına göre, ictihâd yoluyla verilen fetvanın yanında, birtakım usullere riayet etmek şartıyla bir başka müctehidin görüşünü nakletmek suretiyle verilen fetva da geçerli olacak demektir. Burada söz konusu edilen usule göre mukallit müftü, görüşlerini/fetvalarını naklettiği müctehidi veya müctehidleri özellikle belirtmelidir. Hanefî mezhebindeki ifta usulüne göre, ilk olarak, daha önce ittifak edilen görüş doğrultusunda fetva verilmeli, ihtilaf edilen konularda müteahhirun fakihlerin fetva verirken Ebû Yûsuf’un veya İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmeleri durumunda ise, tercih edilmiş görüşe göre fetva verilmeli ve “fetvada esastır (عليه الفتوى)” ve “bununla fetva verilir (به يفتى)” gibi tercih lafızları kullanılmalıdır.⁶⁷⁸

Yukarıda da görüldüğü üzere, Hanefî mezhebine mensup olduğunu çeşitli şekillerde ortaya koyan Şeyh Bedreddin, mezhep içinde fetvaya esas olan görüşü belirtmek amacıyla, bahsedilen tercih lafızlarını kullanmıştır. Bu arada, söz konusu tercih lafızlarından sonra, “ben derim ki” veya başka şekilde muhalefet ederek, farklı bir

⁶⁷⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 111.

⁶⁷⁸ Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 329-331. Ayrıca bk. a.mlf., “Fetva”, *DİA*, XII, 486-496.

görüşü kabul ettiğini gösteren ifadelerin bulunmamasından dolayı, Şeyh Bedreddin'in fetvaya esas olduğunu söylediği görüşü benimsediğini söylemek mümkündür. Bu sebeple burada, Şeyh Bedreddin'in kullandığı tercih lafızlarından olması bakımından, “fetva” ile ilgili örnek uygulamalardan bahsedilecektir.

Şeyh Bedreddin'in fıkha dair ilk telifi olan *Letâifü'l-işârât*'ta, tercih lafzı olarak yer verilen ilk fetva örneği, “çoraplar üzerine mesh etme” meselesiyle ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre, alt kısmı tabanlanmış olmadıkça, çoraplar üzerine mesh etmek câiz değildir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, çorapların kalın ve sıkı olması durumunda, bunların üzerine mesh etmek câizdir ve fetva da bu görüş doğrultusunda verilmiştir (به يفتى).⁶⁷⁹ Aynı tarzdaki diğer bir örnek ise, cuma namazının köy halkına farz olup olmaması hakkındadır. Ebû Yûsuf'tan gelen rivayete göre, şehre bağlı bir köy halkı için cuma namazının kılınmasının farz olması, aradaki mesafenin iki fersah⁶⁸⁰ olmasına bağlıdır. İmam Muhammed'den gelen rivayete göre ise, bu mesafe üç mil⁶⁸¹ olduğu takdirde, söz konusu köy halkı için cuma namazı kılmak farz olmaktadır ve fetva bu görüşe göre verilmiştir.⁶⁸² Bunların dışında, örneğin, kurban bayramında söylenen teşrik tekbirlerinin sayısı⁶⁸³ ve ürünün bir kısmı karşılığında yapılan müsâkât akdi⁶⁸⁴ gibi konularda da aynı yöntem takip edilmiştir.

⁶⁷⁹ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 7a; a.mlf., *et-Teshîl*, vr. 15a.

⁶⁸⁰ Bir fersah üç mil yani 12000 zırai mimarîdir. Orta yürüyüşle bir saatlik yol, diğer bir ifadeyle yaklaşık 5544 metre demektir. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 109. Bir mimari zırai, otuz parmağa eşittir. Bk. el-Kürdî, *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fıkhi Hükümleri*, s. 235.

⁶⁸¹ Dört bin zırai mimarilik mesafe ölçüsüdür. Bu da orta yürüyüşle yirmi dakikalık yola yani yaklaşık 1848 metreye tekabül eder. Bu arada gözle görülebilen mesafenin sonu için de mil tabiri kullanılmıştır. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 301; el-Kürdî, *a.g.e.*, s. 242.

⁶⁸² Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 20a; *et-Teshîl*, vr. 37b.

⁶⁸³ İbn Mesud'dan gelen rivayete dayanan Ebû Hanîfe'ye göre arefe günü sabah namazından başlamak üzere bayramın birinci günü ikindi vaktine kadar toplam sekiz vakitte teşrik tekbirleri söylenir. Hz. Ali'den gelen rivayete dayanan sâhibeyne göre ise, teşrik tekbirleri, arife günü sabah namazından başlayıp bayramın üçüncü günü ikindi vaktine kadar toplam yirmi üç vakitte söylenir ve fetva da bu görüşe göre verilmiştir. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 21b.

⁶⁸⁴ Ebû Hanîfe'ye göre ürünün bir kısmı karşılığında yapılan müsâkât akdi batıldır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bunu câiz görmüşler, fetva da buna göre verilmiştir. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 54b.

Fetvanın, “bununla fetva verilir (بها يفتى)” tarzındaki ilk örnek meselesi ise, namaz vakitlerinin belirlenmesi konusuyla alakalıdır. Ebû Hanife’ye göre “şafak” kelimesi ufuktaki beyazlık için, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise, kızılılık için kullanılmaktadır ve bu konuda sâhibeynin görüşü fetvaya esas kabul edilmektedir.⁶⁸⁵

Fetva tarzındaki tercih yönteminde, görüş sahipleri zikredilmeksizin, mesele hakkında iki ayrı görüş bulunduğu söylendikten ve söz konusu görüşler açıklandıktan sonra, bunlardan birinin tercih edilen görüş olarak belirtildiği de görülmektedir. Örneğin, akde konu olan malın “keylî (hacim ölçüsü) veya veznî (ağırlık ölçüsü) olması hakkında, keylî veya veznî şeklindeki vasıflandırmanın açıkça bilinmesi durumunda, nass daha kuvvetli olduğu için, örften dolayı nassın terk edilmeyeceği söylenmiştir. O halde, buğday, örften veznî olarak satılsa bile, ebediyen keylî olmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre, hakkında nass bulunmayan bir malın, keylî veya veznî olarak satılması alışkanlık (i’tiyât) haline gelmişse, o mal, bundan sonra da aynı şekilde satılacak demektir. Bu durumda, buğdayın veznî olarak tartılması suretiyle selem yapılması câiz olmaktadır. Çünkü selemdeki şart, benzerlik (mümâselet) değil, malın bilinmesidir. Burada Şeyh Bedreddin, söz konusu selem akdiyle, satıcının (müslem ileyh), akit konusunun dışında başka bir şeyi üzerine aldığını ve bu sebeple, benzerliğin gerçekleşmesi için, akdin keylî özelliğe göre yapılması gerektiğini söyleyen başka bir görüşten daha bahsetmiş, fakat fetvanın birinci görüşe göre verileceğini (يفتى بالاول) söyleyerek, yukarıda yaptığı açıklamaların tercih edildiğini belirtmiştir.⁶⁸⁶

Yukarıda örnekleri verilen fetva tarzındaki tercih yöntemi, muhtevasının da gereği olarak, *Câmiu’l-fusûleyn*’de oldukça sık bir şekilde kullanılmıştır.⁶⁸⁷ Örneğin,

⁶⁸⁵ Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 9b. Bahsedilen tarzlardaki diğer bazı uygulama örnekleri için bk. *Letâif*, vr. 4b, 7a, 9b, 13b, 20a, 21b, 56b, 57a, 58b, 135a, vd.

⁶⁸⁶ Bu örnek, diğer örnekler de göz önünde bulundurulduğunda, Bedreddin’in “örf”e verdiği değer bir ifadesi olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Letâif*, vr. 56b.

⁶⁸⁷ Bu tür uygulama örnekleri için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 14, 15, 17, 18, 21, 24, 28, 32, 36, 38, 53, 59, 60, 74, 77, 116, 132, 174, 175, 182, 215, 234, 238, 247, 302, II, 12, 13, 15, 22, 29, 47, 54, 56, 62, 94, 100, 105, 110, 135, 137, 141, 150, 174, 195, 201 vd.

Ebû Hanîfe'ye göre, müctehid olduğunu unutarak veya bilerek başkasının görüşüne göre hüküm veren müctehidin bu hükmü geçerlidir. Sâhibeyne göre ise, bu kişi, müctehid olduğuna inandığı ve bunu iddia ettiği takdirde, başka bir müctehidin görüşüne göre verdiği hüküm geçersizdir. Bu konuda fetva, ikisinin (sâhibeyn) görüşüne göre verilir (بقولهما يفتى).⁶⁸⁸

Yine, Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre, her biri kendi yerinde görev yapan iki hâkimin bulunduğu bir şehirde davalışan ve davayı hangi hâkime götürecekleri konusunda ihtilafa düşen iki kişinin ikametleri aynı yerde ise, davaya bu yerin hâkimi bakar. Davacı ve davalının ayrı yerlerde oturmaları, davacının davaya kendi ikametgâhının hâkimi tarafından bakılmasını istemesi ve davalının buna karşı çıkması durumunda, İmam Yûsuf'a göre davacının, İmam Muhammed'e göre ise davalının isteği yerine getirilir. Bu konuda, İmam Muhammed'in görüşü esas alınarak fetva verilir (به يفتى).⁶⁸⁹

ad. Zâhir-Ezhar

Tercih edilen görüşün zâhir veya ezhar şeklinde belirtilmesi, Şeyh Bedreddin'in, tercihlerini belirtirken kullandığı yöntemlerden biridir. Bilindiği gibi, Hanefî mezhebine göre sahih iki görüşten biri ile hüküm ve fetva verilebilmektedir. Bu iki sahih görüşten birinin diğerine nispetle tercih edilebilir olması, zamanın gereklerine veya örfe uygun olmak vb. sebeplere bağlı olduğu gibi, tercih edilen görüşün delilinin açık (zâhir) veya diğerine göre daha açık (ezhar) olmasına da bağlıdır. Çünkü tercih, tercih edilen görüşün delilinin, diğer görüşün deliline göre daha kuvvetli olmasıyla gerçekleşir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. *Câmiu'l-fusûleyn*'e hâşiye yazan Remlî, bu konuda diğer üç imamın, yani, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de sâhibeyn gibi düşündüğünü söylemektedir. Bk. Remlî, *el-Leâliü'd-dürriyye fî fevâidi'l-hayriyye*, I, 28.

⁶⁸⁹ Bu meseleyle bağlantılı olarak, kazaskerin, ordudan başka kurumlar üzerinde velâyeti olmadığı için, hâkimlerden birinin kazasker, diğerinin "ehl-i belde"den olması halinde de durumun değişmeyeceğini ifade eden Şeyh Bedreddin, bu sözleriyle, yine İmam Muhammed'in görüşüne göre fetva vermiş olmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 21.

⁶⁹⁰ Hanefî mezhebinin özel ıstılahları hakkında bk. Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (trc. Ahmet Efe ve arkadaşları), İstanbul 1992, s. 46.

Buna göre, Şeyh Bedreddin'in "helak olan malda, mal sahibinin hakkının bekâsı" ile ilgili örnek meselede kullandığı, "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin zâhirine göre" ifadesi, aynı zamanda tercih sebebini de ortaya koymuş olmaktadır. Şeyh Bedreddin'in ifadelerine göre Ebû Hanîfe, helak olan canlı malın kıymetine dair verilen hükmü, o malın mülkiyetine dair hükmün üzerine kurmaktadır. Bu durumda, söz konusu malın kıymetinin ödeneceği kimsenin belirtilmesi, o kimsenin, mal sahibi (mâlik) olduğunun da belirtilmesi anlamına gelmektedir. O halde, bu meseledeki hüküm, kıymetin ödeneceği kişinin, daha önce mevcut olan ve halen devam eden mülkiyet hakkının kabulü üzerine kurulmaktadır. Bu sebeple Şeyh Bedreddin, "Velhâsıl, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin zâhirine göre, helak olan malda, mâlikinin hakkı kâimdir, hâkimin hükmüyle kıymete dönüşür" demektedir.⁶⁹¹

Şeyh Bedreddin, Hanefî mezhebinde, bir hâkimin ictihâdî konularda kendi bilgisiyle hüküm vermesinin câiz olmasından hareketle, davanın ictihâdî bir konuda olduğunu bilmesi halinde, hâkimin kendi bilgisiyle karar verebileceğini söyleyerek, bu görüşü, "zâhir" şeklinde nitelendirmektedir.⁶⁹²

Zâhir lafzı, cümlelerin gelişinden anlaşılan manayı da ifade etmektedir. Örneğin, şuf'a konusunda, gâip adına vekâletle ilgili meseledeki zâhir lafzı, bu manadadır. Şeyh Bedreddin, "Müşterinin evi satın alması ve şuf'a hakkı sahibinin şufayı talep etmesi üzerine, müşterinin, 'o evi falanca adına satın aldığı, onun kendisini vekil tayin ettiğini' söylemesi ve delil getirmesi halinde bu delil kabul olunamaz, kabul edilirse bu satış, gâip hakkında bağlayıcı olacaktır" şeklinde meseleyi naklettikten sonra, "Bu sözün zâhiri, mebiî teslim edilse dahi, delilin dinlenilmesi ve vekâletinin sabit olması halinde, gâip adına husûmetin ortadan kalkmayacağı vehmini uyandırıyor. Halbuki,

⁶⁹¹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 70.

⁶⁹² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27. Diğer örnekleri için bk. I, 14, 19, 24, 29, 41, 55, 59, 70, 71, 74, 98, 109, 122, 127, 132, 134, 161, 168, 173, 200, 241, 281, 288, 300, II, 8, 36, 89, 190, 201 vd.

durum böyle değildir. Zira, satışa vekil kılınan kişi, mebi müvekkiline teslim etmediği sürece şuf’ada hasım olur” demektedir.⁶⁹³

Görüldüğü gibi, mesele hakkında farklı bir görüş belirtilmediğinde “zâhir” lafzı kullanılmaktadır. Buna karşılık, iki sahih görüş arasındaki tercihte ise, tercih edilen görüş “ezhar” lafzıyla belirtilmektedir. Örneğin, “hüküm vermesi gereken mesele hakkında görüşü bulunmayan hâkim, bir fakihin fetvasıyla hüküm verdikten sonra başka bir görüşe sahip olursa, verdiği bu hükmü reddetmez ve gelecekte kendi görüşüyle amel eder” diyen İmam Muhammed’in bu görüşü, “Bu, ezhardır” şeklinde nitelendirilmiştir. Karşı görüşü savunan Ebû Yûsuf’a göre ise, bu hâkim, sonradan sahip olduğu görüşü sebebiyle, önceden verdiği hükmü reddeder ve kendi görüşüyle hüküm verir. Sonradan başka bir görüşe sahip olursa, kendi görüşüne göre verdiği hükmü reddedemez. Ancak, gelecekte sahip olduğu son görüşüyle amel eder. Bu meseleyle ilgili olarak Şeyh Bedreddin, “Aslolan, bir görüşün yerini başka bir görüşün almasının nassların hükmünü kaldırmak gibi olmasıdır (تبدل الرأي كإنتساح النص)” diyerek, ezhar görüşü teyit etmektedir.⁶⁹⁴

Şeyh Bedreddin, bu tür tercih uygulamalarındaki ihtilafı ortaya koyarken, görüş sahiplerini her zaman açık olarak zikretmemektedir. Meselâ, “ümmü’l-veledin satılması” konusunda, iki farklı rivayetin bulunduğunu, ezhar olan görüşe göre, satılmasının geçerli (nâfiz) sayılmayacağını söylemektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 58. Buna göre, mebiin tesliminden sonra, hasım olma durumu ortadan kalkmaktadır. Bu meselenin asıl haline getirilmesi ve bunun üzerine başka meselelerin fer’ olarak bina edilmesine dair örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 58 vd.

⁶⁹⁴ Görüşün değişmesi nassın neshedilmesi gibi olduğuna göre, müctehid, sonradan sahip olduğu görüşle mazide değil, gelecekte amel edecek demektir. O halde, öncekini reddedememelidir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 28. Buradaki hâkim, kendi görüşü olmadığına göre, taklit ediyor demektir. Mezhepte tercih edilen görüşe göre, amelden sonra taklitten rücû etmek sahih değildir. Halbuki, Ebû Yûsuf’a göre, taklit etmiş olduğu bir başkasının görüşünü, onunla amel etmiş olsa dahi bırakabilmektedir. Bk. Remlî, *el-Leâliüd’dürriyye*, I, 28.

⁶⁹⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 33. Aynı şekilde, mahkemede hazır bulunan kimsenin, gâip kişi adına vekil olup olamaması meselesindeki görüşlerden, “olabilir” diyen görüş, “ezhar” lafzıyla ifade edilmiştir. Bk. *a.e.*, I, 56.

ae. Sahîh-Esah

Şeyh Bedreddin'in tercih sebepleri arasında yer verdiği sahîh; şartlarını, rükünlerini ve vasıflarını tamamen taşıyan herhangi bir fiildir. Fiilin bu özellikleri taşıması haline ise “sıhhat” denir. Mesela, mükellef bir kimsenin, kendi malını usûlünce birisine satması, sahîh bir satım muâmelesidir. Bu şekilde şartlarını, rükünlerini tam olarak içeren bir akde “sahih akit” denir.”⁶⁹⁶ Sıhhatin anlamı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. Hepsine göre “sahih”, ister ibadetlerden ister muâmelâtta olsun, şer'an belirlenmiş rükünleri ve şartları ihtiva etmek suretiyle Şâri'in emrine uygun olan fiil demektir.⁶⁹⁷

Bu tanımdan çıkan sonuca göre, tercih edilirken “sahih” şeklinde nitelendirilen hüküm, aynı zamanda, “doğru” olmayı da ifade etmektedir. Zira, doğru olmayan bir fiilin, Allah Teâlâ'nın emrine uygunluğunu iddia etmek yanlıştır. Öte yandan, daha önce çözümlenmiş meseleler kümesinden elde edilen mezhep birikiminin, mezhep içi istidlâl bakımından nassların yerini alması göz önünde bulundurulduğunda, “sahih”in tarifinde geçen, “Şâri'in emrine uygun olma” hususu, “sahih” şeklinde nitelendirilen görüşün, mezhebin usûlüne uygun olmayı ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim, “kaçmasından korkulan borçlunun ne kadar süreyle hapsedilebileceği” şeklinde özetlenebilecek örnek meselede, süre takdirinin hâkime bırakılmasının sahîh olarak gösterilmesi, mezhebin ilkelerine uygundur. Bu örnek meselede, ta'zîr cezası verme ve uygulaması bağlamında, hâkimin takdir yetkisi hakkında açıklamalar yapan Şeyh Bedreddin, hâkimin huzurundayken dava esnasında birbirine söven iki hasmın, mahkemenin saygınlığını korumak amacıyla, hâkim tarafından hapsedilebileceğini ve bu ikisine ta'zîr cezasının uygulanabileceğini söyledikten sonra, yukarıda özetlenen meseleyi ele almaktadır. Buna göre, hâkim, kaçmasından korkulduğu takdirde borçluyu,

⁶⁹⁶ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, s. 35.

⁶⁹⁷ Böyle bir fiile, kendisi ile elde edilmek istenen bütün şer'i sonuçlar bağlanır. Bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 270.

hırsızların bulunduğu kısma koyarak da hapsedebilir. Hapis müddetinin iki ilâ üç ay yahut dört ilâ altı ay arasında değişebileceği şeklinde görüşler bulunmaktadır. Sahîh olan görüş, hapis müddetinin tayininin hâkime bırakılmasıdır.⁶⁹⁸ Bilindiği gibi, borçluyu hapsedmenin gayesi, borcu ödemeye zorlamaktır. Fakir olduğu ve dolayısıyla ödeme gücünün bulunmadığı âşikâr olan bir borçlunun hapsedilmesi ise, söz konusu gayeyi gerçekleştirme bakımından elverişli değildir. Böyle bir borçlunun çalışıp borcunu ödemeye çalışması, hapsedilmesinden daha iyidir.⁶⁹⁹ Ödeme gücü olduğu bilinen veya en azından öyle olduğundan şüphe edilen borçlunun hapsedilmesi ise, öncelikle Şâri'in emrine uygundur.⁷⁰⁰ Böyle bir kimse için hapis cezası, toplum içindeki itibarı zedeleme bakımından etkili olacak ve dolayısıyla onu ödemeye zorlayacaktır. Ancak bu uygulama, herkes için geçerli olmayabilir. Şeyh Bedreddin'in, "hırsızların bulunduğu kısma koyarak da hapsedebilir" sözü, bu konudaki esnekliği göstermektedir. O halde, Şâri'in emrine uygun olan hapsedme işinde sürenin hâkim takdirine bırakılması, söz konusu esnekliği sağlama bakımından, mezhebin usûlüne de uygun olmaktadır.⁷⁰¹

Tercih edilen görüşün, mesele hakkında sahih olduğu belirtilen diğer görüşlere göre daha doğru ve daha uygun görüldüğünü ifade eden "esah" şeklindeki lafızla ilgili olarak da, bir bakıma, aynı sözler söylenebilir. Zira, görüşün daha sahîh olması anlamındaki "esah", Şer'e ve dolayısıyla mezhebe uygun olma bakımından, "sahîh" ile aynı düzlemi paylaşmaktadır. Ancak, açıkça görüldüğü üzere "esah"ta, daha doğru ve

⁶⁹⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.

⁶⁹⁹ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, II, 535.

⁷⁰⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Ödeme imkânına sahip bir kimsenin, borcunu ödemekten kaçınması, onun ırzını ve cezalandırılmasını helâl kılar (لِيُالْوَاجِدَ يَحِلَّ عَرْضُهُ وَعُقُوبَتُهُ)". Hadisin devamında yapılan açıklamaya göre, "ırzının helâl kılınması", ağır sözler söylenmesi, aleyhine dava açılması; "cezalandırılmasının helâl kılınması" ise, hapsedilmesi anlamına gelmektedir. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, akdiye, 29; Tirmizî, diyât, 20. Ebû Dâvûd'un zikredilen bâbındaki hadisler, "Borç ve diğer sebeplerden dolayı hapsedme (باب في الحبس في الدَّيْنِ وَغَيْرِهِ)" hakkında olduğu için, konuyla ilgili diğer rivâyetler konusunda buraya bakılabilir.

⁷⁰¹ Bu tür tercihlerle ilgili diğer örnek meseleler için bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17, 18, 24, 29, 32, 35, 37, 53, 59, 60, 69, 71, 76, 88, 117, 125, 137, 175, 189, 198, 209, 227, 234, 250, 265, 275, 294, 330, II, 2, 3, 7, 11, 17, 23, 27, 34, 47, 51, 62, 75, 102, 199, 225, vd.

uygun görülme, yani bir derecelendirme söz konusudur. Nitekim, “gâip hakkındaki hüküm” bağlamında ele alınan örnek meseledeki görüşlerle ilgili tercih uygulamasında da durum böyledir. Buna göre, karısına, “Falanca kişi karısını boşarsa, sen de boşsun” diyen kocanın bu sözü üzerine, o falancanın, karısını boşadığına dair kadın tarafından getirilen delil kabul olunmaz. Çünkü, kadının getirdiği delilin kabul edilmesi, aynı zamanda, “falanca” diye belirtilen gâip kimsenin talâkının da gerçekleşmiş olduğuna hükmetmek demektir. Müteahhirûn dönemine mensup fakihlerden bir kısmı, bu meselede talâkın gerçekleşmesinin sahîh olduğuna dair fetva vermiştir. Ancak, birinci görüş daha sahîhtir (الاول أصح).⁷⁰²

Irak ve Belh meşâiyhının görüş ayrılıklarının dile getirildiği, “fâsit akitle satın alınan mebiin rakabe mülkiyetine sahip olma” meselesiyle ilgili tercihte de durum aynıdır. Bu örnekte Şeyh Bedreddin, müşterinin fâsit akitle satın aldığı mebiide tasarrufta bulunmasının câiz olduğunu söyledikten sonra, “rakabe mülkiyeti” konusunda, “fâsit akitle satın alınan mebiin aynına (rakabe) mâlik olunamaz” diyen Irak meşâiyhının bu görüşüne karşılık, “esah” lafzını kullanarak, “mâlik olunabilir” diyen Belhliler’in görüşünü tercih etmiştir. Iraklılar’a göre, müşterinin bu şekilde satın aldığı yemeği yemesinin helâl olmaması ve satın aldığı evde şuf’a hakkının bulunmaması, kendi görüşlerini desteklemektedir. Belhliler’e göre ise, bahsedilen şekilde satılan malın satıcıdan dava edilmesi halinde, müşterinin de davaya taraf (hasım) olması ve müşterinin, rakabe mülkiyetine sahip olacağını göstermektedir. Zira bu mülkiyete sahip olmasaydı, davanın tarafları arasında yer almazdı.⁷⁰³

⁷⁰² Bu meselede, söz konusu delilin kabul edilmemesi, gâip hakkında karar vermenin ve özellikle onun hakkının iptal edilmesinin yanlışlığı üzerine bina edilmektedir. Bununla birlikte, eğer karısına “falanca, evine girerse boşsun” dese, kadın da girdiğine dair delil getirirse ve talâka hükmedilse, bu hüküm, gâip hakkında bir karardır, ama, onun bir hakkının iptaline sebep olacak şekilde, aleyhine verilmiş bir yargı kararı değildir. Çünkü, bir önceki meselede, “nikâhının iptali sebebiyle, gâip hakkında ve aleyhinde kazâ” söz konusudur. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 57.

⁷⁰³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, II, 48.

af. Muhtâr

Bu lafız, meseleye ilişkin görüşler arasından hangisinin tercih edilmiş olduğunu göstermektedir. Nitekim, bu lafızla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in uygulama örneklerine bakıldığında, tercih edilen görüşün delilinin veya delillerinin durumundan ziyâde, görüşün tercih edilme hususunun öne çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin, Şeyh Bedreddin, vakfın mütevellîsinin ümmi olması ve muhasebe işine bakması için başkasını ücretle tutması halinde, ücreti kendi cebinden ödemesini gerekli bulan görüşe karşılık, “muhtâr” lafzıyla nitelendirdiği başka bir görüşü tercih etmektedir. Burada, tercih edilen (muhtâr) görüş, vakfedenin (vâkıf) emri varsa, vakfın zorunlu yararları için borçlanmanın câiz olması, böyle bir emrin bulunmaması halinde, gerekli emrin çıkarılması amacıyla meselenin hâkime götürülmesidir.⁷⁰⁴

Muhtâr lafzıyla yapılan tercihte, tercih edilen görüşün gerekçesi hakkında açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. Örneğin, “borcun tamamını ikrâr eden vârisin ödeme sorumluluğu” meselesinde muhtâr olan görüşün, “en âdil ve zarardan en uzak görüş” olduğu belirtilmiştir. Buna göre, muhtâr görüş, borcun tamamını ikrâr eden vârisin, hissesi kadarıyla sorumlu tutulmasıdır. Diğer görüş ise, borcun ikrâr yoluyla miras hakkına öncelenmiş olması sebebiyle, vârisin borcun tamamını ödemekle yükümlü olmasıdır.⁷⁰⁵

Gasp edilen maldaki hukukî tağyîrle alakalı meselede, İmam Şâfiî'ye ait bir görüş muhtâr olarak nitelendirilmiştir: “Gasp edilen mal, ismi ve faydalarının çoğu ortadan kalkacak (zâil) şekilde değişirse, bundan sonra, gasp eden kişinin malı olur. Ancak, bedelini ödeyinceye kadar bu maldan faydalanması helâl değildir. Bu, bize göre

⁷⁰⁴ Şeyh Bedreddin'in ifadesine göre, şayet hâkim çok uzakta ise ve bu sebeple mesele ona götürülemiyorsa, mütevellî kendi adına borçlanır ve sonra tahsil eder. Bk. *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 29. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 57, 191, 192, II, 29, vd.

⁷⁰⁵ Alacaklı kimsenin delil getirmesi durumunda bile, hisse miktarınca sorumlu olunacağını söyleyen Şeyh Bedreddin, muhtâr görüşü teyit etmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 44.

böyledir. Şafiî'ye göre ise, mal sahibinin hakkı sona ermez. Un konusunda tercih edilen (muhtar) budur.⁷⁰⁶

ag. Muhtemel Soru-Cevap

Şeyh Bedreddin, ele aldığı meseleyi açıklarken, konuya farklı bir açıdan yaklaşımı ve asıl kabul edilen mesele ile ona kıyâslanarak elde edilen çözüm arasında var gibi görünen çelişkiyi ifade etmek üzere, belirsiz bir muhatap tarafından sorulan muhtemel soru tarzına başvurmaktadır. Bu yöntem, aynı zamanda, “denildi ki (قيل)” şeklinde ifade edilen ve sözün sahibinin açıkça belirtilmediği kullanım tarzının, “şayet denirse (فإن قيل)” kalıbında olduğu üzere, şart cümlesi biçimindeki kullanımının da ifadesi olmaktadır. Böylece, sahibi belirtilmeyen görüşün sadece aktarılmasıyla yetinilmemekte, meselenin açıklanması esnasında asıl söylenmek istenenler anlatıldıktan sonra, muhtemel soru yöntemi sayesinde muhalif görüş de cevaplandırılmış olmaktadır. Karşı görüş cevaplandırılırken çoğunlukla “ben derim ki” ifadesi kullanılmıştır. Bunun yanında, “... denirse, şöyle denir (فإن قيل/يقال)” şeklinde, şart cümlesinin cevabı olarak, bazen de, “... denirse ...” şeklinde, araya “şöyle denir” tarzında bir ifade konmadan, doğrudan muhtemel soruya cevap verilerek görüş belirtildiği görülmektedir. Örneğin, “hakkında hüküm verilen mukallidin mezhep görüşüne uymaması sebebiyle, hâkimin verdiği hükmün ihtilaflı olması” meselesiyle bağlantılı olarak, “O halde, taklidin bir faydası yoktur. Allah en iyisini bilir” diyen Şeyh Bedreddin, “Faydası, hüküm vermeyi başkasına havâle etmesi (red) sebebiyle günahkar olmamasıdır denirse” şeklindeki muhtemel soruyu, “Hüküm verme işini başkasına havale etmenin ve onun yaptığına rızâ göstermenin kendi fiili gibi olmasından dolayı,

⁷⁰⁶ Bahsedilen örnekteki mal sahibi, dilerse buğdayın misliyle tazmin ettirir, dilerse unu alır ve buğdayın geri kalan eksiğini tazmin ettirir. Ebû Yûsuf'tan böyle rivayet edilmiştir. Ancak, eğer unu alırsa, ribâdan dolayı eksiği tazmin ettirmez. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 134.

yine taklitte fayda yoktur. Şu kadar var ki, böyle yaparsa, çekişmeden (husûmet) kaynaklanan rahatsızlıklardan kurtulmuş olur” diyerek cevaplandırmaktadır.⁷⁰⁷

Görüldüğü gibi, “denirse” lafzı, “günahkâr olmamasıdır denirse, ne denir?” şeklindeki muhtemel bir soru tarzını ifade etmektedir. Yine bu örnekte, “denirse (إن قيل)” şeklindeki sorudan sonra, “şöyle denir (يقال)” yerine, doğrudan cevabın kendisi verilmiştir. Burada zikredilecek diğer örnekte ise, “...denirse, ...denir” tarzı uygulanmıştır. Bu örnekte Şeyh Bedreddin, meseleyi anlattıktan sonra, görüşlerini açıkladığı yerde muhtemel soruya cevap vermektedir: “Dava konusu evin kendisine ait olduğunu iddia eden davacıya karşı, davalı, söz konusu evi bir ay önce falancaya satarak teslim ettiğine ve o falancanın da evi kendisine emanet bıraktığına dair delil getirirse, davacının onaylaması veya hâkimin olayla ilgili bilgisinin bulunması sebebiyle, çekişme (husûmet) ortadan kalkar. Hâkimin bilgisi davacının onayının üstündedir. Evi davalıdan aldığını gösteren satıma, adı geçen falanca tarafından itiraz edilmez ve davalı da o falancanın kendisine emanet bıraktığını söylerse dava düşer. Ben derim ki, delilin (beyyine) kabul edilmemesi konusunda, satıma itirazın bulunup bulunmaması eşittir. Çünkü, satımla ilgili delil, gâibin aleyhine hüküm barındırdığı için kabul edilmez. Emanet bırakmayla ilgili delilde, gâibin lehine hüküm vardır ve bu da câiz değildir. 'Şâyet, emânet bırakmayla ilgili delil, çekişmenin ortadan kaldırılması ve zilyetliğin davalıya ait olması hususunda muteberdir, gâip lehine mülkiyet ispatında ise böyle değildir' denirse, denir ki, satım akdine dair delile, satımının ispatı konusunda değil, davanın düşmesi ve zilyetliğin davalıya özgülenmesi (kasr) hususunda itibar edilir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 57, 59, 109, 138, 216, 248, II, 104, vd.

⁷⁰⁸ Şeyh Bedreddin'e göre, satım akdine ve falancadan emanet almaya dair delil kabul edilmeyince, davalının aleyhine hükmedilir. Şâyet, davacı lehine karar verildikten sonra, gâip olan falanca kişi mahkemeye gelir ve evin kendisine ait olduğuna dair delil getirirse, hâkim ona, eve ne şekilde mâlik olduğunu sorar (من أى وجه يملكه). Bu kişi açıklama yapmazsa, delili kabul olunur. Şâyet, eve zilyetten satın almak suretiyle sahip olduğuna söylerse buna dair delili kabul edilmez. Çünkü, zilyedin mutlak mülkiyete sahip olduğuna hükmetmek, evi ondan satın alan için de hüküm vermek demektir. Bu, gâip olan kişi hükümden sonra hazır bulunursa böyledir. Hükümden evvel hazır bulunur ve sadece mutlak

Zikredilen meseleyle ilgili diğerk bir örnekte ise, “denirse” şeklindeki muhtemel soru, “ben derim ki” lafzıyla cevaplandırılmıştır: “Şâyet, ‘davacı, emanet edenden (mûdi‘) satın aldığı iddiasıyla, emanet edilene (mûda‘) dava açarsa, davanın dinlenmesi gerekir. Çünkü, emânet bırakan ve emânet edilen hakkında iddia edilen, tek bir şeydir ve arada, zorunlu olarak sebebiyet ilişkisi vardır denirse’ ben derim ki, burada başka bir incelik vardır. O da, davalının mahkemede hazır bulunanın hasmı olmasıdır (mahkemede bulunmayanın, davaya taraf olamaması). Mahkemede bulunmayan diğerk kişinin adı anılmasa dahi, davalı ile hazır bulunan arasındaki davaya bakılır. Zilyet, evin kendisine ait olduğunu iddia ederse, emânet edilenin aksine, hasım olur. Çünkü, emânet edilen, güvenilir kabul edilen kimsedir (emîn) ve dava konusunun kendisine ait olduğunu iddia etmedikçe, davanın tarafları arasında yer almaz.”⁷⁰⁹

ah. Evlâ-Evleviyet (Nassın Delâleti)

Şeyh Bedreddin’in tercih belirtmek için kullandığı “evlâ” ve “evleviyet” lafızları, fıkıh usûlünde ayrıntılı bir şekilde incelenen, “nassın delâleti (delâletü’n-nass) kavramını karşılamaktadır. Bu kavram, nassın ibâresiyle delâlet ettiği mananın özüne ve illetine inilerek, benzeri veya daha elverişli bir başka olaya uygulanmasını ifade etmektedir. Buradaki illet, lafzın manasını anlayan herkesin, dil ve mantık kurallarına göre nasstan çıkarabileceği bir illettir.”⁷¹⁰

Bu tanıma göre evlâ veya evleviyet şeklinde kullanılan tercih lafızları, söz konusu yöntem uyarınca elde edilen hüküm ile illet arasındaki bağın, mana ve gaye bakımından, asıl hükme göre daha açık olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Nitekim, hâkimin âdil olmasının şart koşulmadığını, fâsık bir kimsenin de hâkim olabileceğini ifade eden Şeyh Bedreddin, “Adâlet, evleviyet şartıdır” şeklindeki sözleriyle, fâsık bir

mülkiyete sahip olduğuna dair delil getirirse, gâip olan kişi, davacıyla beraber, dışarıdan mutlak mülk iddiasında bulunan iki kişi gibi olur. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 46.

⁷⁰⁹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 55. Diğerk örnekler için bk. I, 72, 103, 110, vd.

⁷¹⁰ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, DİA., IX, 121.

kimseye göre, âdil bir kimsenin öncelikli olarak hâkim olabileceğini anlatmaya çalışmaktadır.⁷¹¹ Hak sahibi olma bakımından, binici konumundaki kimsenin, hayvanın yularından tutandan; elbiseyi giyen kimsenin, elbisenin yakasından tutandan daha evlâ olduğunun söylenmesi için de aynı durum söz konusudur. Zira, binicinin ve elbiseyi giyenin tasarruf yetkisi, diğerine göre daha açıktır.⁷¹² “Şâhitlik üzerine şâhitlik” meselesi için de aynı sözleri söylemek mümkündür. Nitekim, iki şâhit, hâkimin huzurunda şahitlik yapsalar, hâkim de bu şâhitliğe dayanarak hüküm verse, bu yargı hükmü, şâhitlik üzerine bina edilmiş olmaktadır. Bu, iki şâhitle oluyorsa, önceki iki şâhidin verdiği haber üzerine yapılan şâhitlik evleviyet yoluyla câiz olacak demektir.⁷¹³

Şeyh Bedreddin, diğer tercihlerde kullandığı “ben derim ki” lafzını, nassın delâleti yoluyla yaptığı tercihlerde de sıkça kullanmıştır. Örneğin, mülkiyet ispatında tarih önceliğinin tercihe esas olmasıyla ilgili meselede, kabul edilmeyen görüş ele alındıktan sonra, söz konusu lafız kullanılarak tercihte bulunulmuştur. Buna göre bir kimse, mülkiyet sebebini de içerecek şekilde, dava konusu mala iki sene önce sahip olduğuna dair delil getiriyor. Zilyet de, söz konusu mala üç sene önce mutlak olarak sahip olduğuna dair delil getiriyorsa, zilyet aleyhine hüküm verilir. Çünkü diğer kişi, satıcısı adına hasım olmuştur. Bu durumda, lehine hüküm verilen kişiye malı satan, hazır bulunmuş, mutlak mülkiyete dair delil getirmiş gibidir. Zira, müşterinin eli satıcının eli gibidir. Müşteri malın kendisine geçişini mümkün kılmak için, evvelâ satıcısı adına mülkiyeti ispat etmektedir. Buna karşılık, Şeyh Bedreddin’e göre, “bir

⁷¹¹ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 16. Söz konusu öncelik sebebiyle, bu delâlet tarzına “evlâ delâlet”, “celî kıyâs” gibi isimler verilmektedir. Bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 227.

⁷¹² Buna karşılık, eyere binen iki kişi, tasarrufta eşit oldukları için, hayvan, aralarında ortaktır. Yastığa oturan, onu tutandan evlâ değildir, eşit olurlar. Aynı şekilde, elbise birinin elinde, kolları diğerinin elinde ise, aralarında ortak olurlar. Çünkü, delilin fazla olması, daha çok hak sahibi olmayı gerektirmez (الزيادة من جنس الحجة فلا يوجب زيادة الاستحقاق). Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 116-117.

⁷¹³ Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre, şâhitlerin şâhitliği üzerine yapılan şâhitlik, davanın aslına dair şâhitlik gibi câizdir ve kıyâsa uygundur. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 120.

malın iki kişiden alınması (telakkî) konusunda, tarih bakımından önce olan evlâ” kabul edildiği için, burada da önce olan, evlâ olmalıdır.⁷¹⁴

Nassın delâletiyle ilgili tercihlerde, diğer deliller de etkili olmaktadır. Örneğin, iki kişinin, “falanca öldü, bu da onun karısıdır” diye, diğer iki kişinin de “ölmeden önce onu boşadı” diye şahitlik yapmaları halinde, Muhammed b. el-Fadl’a göre, evliliğin devamına ilişkin delilin, Ali es-Suğdî’ye göre ise, talâk delilinin evlâ olduğunu anlatan Şeyh Bedreddin, şunları söylemektedir: “Ben derim ki, talâk delilinin evleviyetiyle fetva verilir. Zira, evliliğin devam ettiğini söyleyen şahitler, ‘istüşâb-ı hâl’e şâhitlik etmişlerdir. Diğerleri ise, evliliğin sona erdiğini (zevâl) ispatlamışlardır.”⁷¹⁵

b. Tercih Etmediği Görüşler İçin Kullandığı Lafızlar

Şeyh Bedreddin, tercih ettiği görüşleri belirtirken çeşitli lafızları kullandığı gibi, tercih etmediği görüşler için de bazı lafızları kullanmıştır. Bunlar, “nazar” ve “işkâl” lafızlardan oluşmaktadır. Burada, söz konusu lafızlar hakkında kısaca açıklama yapılacak ve daha sonra da örnek uygulamalara yer verilecektir.

ba. Nazar

Bu lafız, ele alınan meselenin henüz çözümlenmemiş halde tartışmaya açık olduğunu, üzerinde düşünülüp konuşulması gerektiğini belirtmek amacıyla, tercih edilmeyen görüşler için kullanılmaktadır. Nitekim, Şeyh Bedreddin’in “üzerinde düşünmeye ihtiyaç var/tartışmaya açık (فيه نظر)” anlamında kullandığı ifade tarzı, ardından gelecek olan bir tenkidi haber vermektedir. Bu şekilde zikredilen hemen her ifadeden sonra “ben derim ki” tabiri gelmektedir. Örneğin, “Şehir, köy gibi yerler tarifi sebebi değildir. Söz konusu olan kişi, bunlara izâfe edilerek tanıtılmış olmaz”

⁷¹⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 111. Diğer örnekler için bk. a.g.e., I, 132, 224, II, 17, vd.

⁷¹⁵ Şeyh Bedreddin, bedelli boşanmanın (hulû’) delilinin, nikâh delilinden evla olduğunu söyleyerek, bir bakıma, orada öyleyse, burada da öncelikle öyle olmalıdır, demeye getirmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 142-143.

cümlesinden sonra Şeyh Bedreddin şunları söylemektedir: “Ben derim ki, bunun üzerinde düşünmeye ihtiyaç vardır. Çünkü kişinin tanıtılması isme ve nesebe değil, mensubu olduğu şehre izâfetle gerçekleşir. Nitekim, alacaklı veya borçlu, nesebiyle değil, mensubu olduğu şehriyle bilinir. Meselâ, Semerkandî gibi. Velhasıl, dikkat edilecek olan husus, kişinin tanınması ve her hâlükârda karışıklığın giderilmesidir.”⁷¹⁶

Görüldüğü gibi, “nazar” lafzıyla, anlatılan fıkıh bilgisinin doğruluğunun söz götürür olması vurgulanarak, tercih edilmeyen görüş belirtilmekte ve akabinde çözüm sunulmaktadır. Bu, ele alınan yöntemdeki genel tavrı da ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, “ben derim ki” lafzının her zaman kullanılmadığı da söylenebilir. Nitekim, kefâletle ilgili bir meselede “nazar” lafzı tek başına kullanılmıştır. Şeyh Bedreddin, “İki kişiden biri diğerine veya mahkemede hazır bulunan, gâip adına yahut hazır bulunan kişi asıl borçlu, gâip de onun adına kefil olduğunda, bütün bunların hükmü eşittir ve hazır bulunan kişi, gâip adına hasım olur” diyerek meseleyi anlattıktan sonra, “...yahut hazır bulunan kişi asıl borçlu, gâip de onun adına kefil olduğunda...” şeklindeki sözde nazar bulunduğunu söylemektedir.⁷¹⁷

bb. İşkâl

İşkâl lafzı, müşterek lafızlarda bulunan “müşkil”lik vasfını ifade etmektedir.⁷¹⁸ Fıkıh usûlü terimi olarak “müşterek”, her biri ayrı vaz‘ ile olmak üzere, iki veya daha çok mana için konulan lafızdır.⁷¹⁹ Müşkil ise, kendisi ile kastedilen mananın, ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme

⁷¹⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 120. Diğer örnekler için bk. *a.g.e.*, I, 23, 29, 41, 90, 92, 131, 135, 137, 139, 165, 292, 298, 332, II, 34, 57, 105, 174, vd.

⁷¹⁷ Şeyh Bedreddin, dava konusu malın, kefâletten önce olduğu gibi, kefil aleyhine değil, asîl aleyhine olmasını câiz saymaktadır. Bu, asıl borçlunun gâip, hazır bulunan kişinin de onun adına kefil olması durumunun hilâfıdır. Çünkü, malın, asîl dururken kefil üzerine olması câiz değildir. Malın, asîl üzerine vacip olması, kefil üzerine vacip olmasının zarûretindendir. O halde, hazır bulunan kişi gâip adına hasım olabilir. Bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 49.

⁷¹⁸ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 385.

⁷¹⁹ Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 100; Şa’bân, *a.g.e.*, s. 360.

yoluyla anlaşılabilirdiği lafızdır.⁷²⁰ Bu tariflerden anlaşılacağı üzere, müşkil kelimeye kapalılık, diğer bir ifadeyle “ışkâl” vardır. Bu ışkâlin giderilmesi, bazen başka bir delil ile, bazen de daha derin düşünmek suretiyle olur. Müşkillik vasfının, müşterek lafızlarda bulunması sebebiyle, sözün kendisinde olduğu kadar, benzerleri üzerinde de düşünmeye ihtiyaç vardır. O halde, maksat ortaya çıkıncaya kadar, araştırmayı ve düşünmeyi sürdürüp, ulaşılan hükümle amel etmelidir.⁷²¹

Fıkıh usûlündeki terim anlamıyla, kapalılık bakımından ele alınan müşkil lafzını niteleyen “ışkâl” lafzı, Şeyh Bedreddin tarafından, tercih edilmeyen görüşler için kullanılan yöntem çeşitlerinden birini teşkil etmektedir. Nitekim, zikredilecek olan örnekte, “bu meselede bir tür ışkâl vardır” denerek, ele alınan meselede tercih edilmeyen bir görüşün mevcut olduğu gösterilmektedir: “Bir kimse, biri bir kişide, diğeri de başka bir kişide bulunan iki arazinin, dedesi tarafından çocuklarına ve torunlarına vakfedildiğini, söz konusu iki kişiden biri gâip durumda iken iddia ediyor ve davada hazır bulunan aleyhine delil getiriyor, iki şahit de hem arazilerin vâkıfa ait olduğuna, hem de onun bu iki araziye tek bir vakıf olarak vakfettiğine şahitlik edip vâkıfın şartlarını zikrediyorlarsa, davada hazır bulunan davalının aleyhine olmak üzere, söz konusu iki arazinin de vakıf arazisi olduğuna hükmedilir. Çünkü, hazır bulunan kişi, aynen vârisler gibi, burada gâibin adına hasım olmaktadır. Bununla birlikte, şahitlerin vakfın ayrı ayrı yapıldığını söylemeleri halinde, sadece hazır bulunan kişi aleyhine hüküm verilmiş olur. Ben derim ki, bu meselede bir tür ışkâl vardır (وفى المسئلة نوع إشكال). Zira, her iki durumda da, mahkemedeki davalının elinde bulunan arazinin vakıf olduğuna hükmedilmesi gerekir. Öte yandan, vârislerden biri, diğerleri adına ancak mal (ayn) elinde bulunduğunda hasım olabilir. Şöyle ki, terekeden mal almak için elinde mal

⁷²⁰ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 385. Diğer bir tanıma göre, müşkil, “Birkaç manası bulunan ve kendisinden kastedilen mana, diğerleri arasından ancak bir delil aracılığıyla ayrılacak şekilde manasında gizlilik bulunan kelimedir.” Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut 1393/1973, I, 42; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 103.

⁷²¹ Şa'bân, *a.g.e.*, s. 385; Yavuz, *a.g.e.*, s. 103.

bulunmayan vârise karşı açılan dava dinlenmez. Halbuki, üzerinde durduğumuz meselede, arazilerden biri gâibin elindedir. O halde, nasıl olur da, hazır bulunan aleyhine olmak üzere, her iki arazinin de vakıf olduğuna hükmedilebilir?”⁷²²

Görme muhayyerliğinin hangi akitlerde geçerli olup olmayacağına dair meselede de, tercih edilmeyen görüş için “işkâl” lafzı kullanılmıştır. Bu örnekte Şeyh Bedreddin, “bazı kitaplarda, görme muhayyerliğinin satım, icâre, mal davalarından sulh gibi feshi kabil akitlerle mâlik olunan her malda sabit olacağını, buna karşılık, bedelli boşanma (muhâlea), nikâh, kısastan sulh gibi akitlerde ise görme muhayyerliğinin sabit olmayacağını” söylediğini belirttikten sonra, kendi görüşlerini şöyle açıklamaktadır: “Ben derim ki, görme muhayyerliği sebebiyle nikâhın feshinin kâbil olmadığına dair sözleri, dinden çıkma (riddet) meselesiyle işkâl arz etmektedir (أشکل بمسئلة الردة). Zira, nikâh akdinin tamamlanmasından sonra meydana gelen riddet sebebiyle, söz konusu akit fesholunmuş (münfesi) sayılmaktadır.”⁷²³

⁷²² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 175.

⁷²³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 334. Diğer örnekler için bk. *a.e.*, I, 72, 106, 298, II, 8, vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHÂD-TAKLİT ANLAYIŞI VE BUNA YÖNELTİLEN TENKİTLER

I. ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHAD ANLAYIŞI

A. İctihad Kavramı Hakkında Genel Bilgiler

İctihâd kelimesi, “افتعال” babından mastar olup, meşakkat manasına gelen “cehd” ile güç ve takat manasına gelen “cühd” kökünden gelmekte, güç ve çaba sarf etmek manasında hakiki, belli birtakım yöntemleri kullanarak hüküm çıkarma manasında mecâzî anlamlar taşımaktadır.⁷²⁴ Kur’ân-ı Kerim’de her iki manada da ictihâd kelimesi geçmemekle birlikte, hadis-i şeriflerde, kelimenin hem hakîkî⁷²⁵ hem de mecâzî⁷²⁶ manasıyla kullanıldığı görülmektedir.

İctihâdın terim anlamına dair tanımlarda, “araştırma yapılan konuda şer’î hükmün ortaya çıkarılması amacına yönelik olarak, müctehidin bütün gücünü sarf etmesi” üzerinde durulmaktadır. Böylece, ictihâd edecek kişi (müctehid), ictihâd edilecek konu (müctehedün fih) ve hem hakîkî, hem de mecâzî anlamının kullanıldığı “ictihâd” ile, kavramsal çerçeve oluşturulmaktadır. Örneğin, Cessâs’a (ö. 370/980) göre “araştırma yaptığı konuda müctehidin bütün gücünü sarf etmesi” anlamına gelen ictihâd,⁷²⁷ Şîrâzî (ö. 476/1084) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından, “şer’î hükmü talep için bütün gücün harcanması” şeklinde tarif edilmektedir.⁷²⁸

⁷²⁴ Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 14; Yavuz, Y. Vehbi, *Haneffî Mezhebinde İctihâd Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 29. Cürcânî, sözlük olarak, “elinden geleni yapmak (بذل الوسع)” şeklinde açıkladığı ictihâdın terim anlamını, iki şekilde vermektedir. Birincisi, “şer’î hükme dair zannın oluşması amacıyla fakihin bütün gücünü harcaması (استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن) (بحكم شرعي)”, ikincisi ise, “istidlâl yönünden maksada ulaşmak amacıyla, elinden geleni yapmak (بذل (المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال)” şeklinde açıklanmaktadır. Bk. Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 10.

⁷²⁵ Tadil-i erkâna uymadan namaz kılan bir kimseye, namazı üç kere tekrarlatan Hz. Peygamber (s.a.)’e, o kişi, bütün bilgisini ve gücünü kullanarak elinden geleni yaptığını anlatmaya çalışırken, bu anlama gelen “اجتهدت” fiilini kullanmıştır. Bk. Karaman, *İctihâd*, s. 14.

⁷²⁶ Muâz hadisi ve Hz. Peygamber (s.a.)’in “İctihâd edip doğruyu bulana iki ecir olduğunu” söylemesi, bu hususta delil teşkil etmektedir. Muâz hadisi için bk. Ebû Dâvûd, akdiye, 11; Tirmizî, ahkâm. İctihâda ecir verileceğine dair hadis için bk. Müslim, akdiye, 6.

⁷²⁷ Cessas, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, İstanbul 1994, IV, 11.

⁷²⁸ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Luma’*, Beyrut 1997, s. 258; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Beyrut 1997, II, 382. Külfet ve zorluğun bulunmadığı yerde ictihâdın kullanılamayacağını söyleyen Gazzâlî’ye göre, ictihâdın tam olabilmesi için, şer’î hükmü çıkarma amacıyla hareket eden müctehidin bütün gücünü harcamasının ölçüsü, “daha fazlasını yapamayacağını hissedinceye kadar çaba sarf etmesi”dir. Bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 282.

Cessâs'ın (ö. 370/980) ifadelerine göre ictihâdın üç manası vardır. Birincisi, istinbât veya nass yoluyla elde edilen illet üzerine yapılan kıyâsı (şer'î kıyâs) ifade etmektedir. Bu durumda fer', aslına döndürülür (red) ve ikisini birleştiren manadan dolayı, aslın hükmü fer'e verilir. İkincisi, uzaktaki bir kimsenin Kabe'nin bulunduğu yönü araştırması, istihlâk edilenlere fiyat biçilmesi gibi örneklerde olduğu üzere, illet mevcut olmaksızın, meydana gelen zann-ı gâlibin gösterdiği doğrultuda, fer'in asl'a kıyâs edilmesidir. Üçüncüsü, usûl (deliller) ile yapılan istidlâldir. Buna göre, hükmün illeti olan mananın mevcudiyetini gösteren delâlet bulunduğu, kendisiyle hükümlerin sabit olduğu yollardan (vücûh) biriyle sabit ve sahih olan her bir hükmün üzerine kıyâs yapılması câizdir.⁷²⁹

Yukarıdaki tarifler, günümüz açısından da geçerliliğini devam ettirmektedir. Nitekim, çağdaş müelliflerden Abdülkerim Zeydân, "İstinbât yollarını kullanarak şer'î hükümleri bilmek için müctehidin güç sarf etmesi" şeklinde ictihâd tanımı yaptıktan sonra, tariftten yola çıkarak, ictihâd faaliyetinin artık daha fazla güç harcanamayacak şekilde olması, ictihâd edenin müctehid derecesinde bulunması ve gücün şer'î hükmün elde edilmesi amacıyla harcanması gibi sonuçlar çıkarmaktadır.⁷³⁰

Dini anlamının ve amelî hayata tatbik etmenin bir ifadesi olan ictihâd, belli yöntemlerin kullanılması (kıyâs, istihsân vb.) suretiyle, sadece nassların bulunmadığı yerlerde değil, bilakis sözlerinin ne anlama geldiğini ve maksatlarının ne olduğunu öğrenmek amacıyla, nassların bulunduğu yerlerde de cereyan etmiştir. Nitekim, Kitap ve Sünnet delillerinde, her türlü meselenin hükmü açık bir şekilde bulunmamakta ve bu husus, ictihâdı, dinî bir vecîbe haline getirmektedir. Zira, gelişen ve değişen hayat

⁷²⁹ Cessâs'a göre, mananın (illet) bulunduğu konunun ister tevkîfî ve ittifâkî, isterse bu ikisi dışındaki bir delâlet yoluyla sabit hale gelen bir asıl olması arasında fark yoktur. Bu durumda, belli bir hükmü gerektirecek şekilde kıyâsı tahsîs edecek herhangi bir delil bulunmadıktan sonra, Kitap ve Sünnet nassı, ümmetin icmâsı ve haber-i vâhidle sabit olan hususlar üzerine kıyâs yapmak vaciptir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 127.

⁷³⁰ Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1992, s. 401.

şartlarının, hakkında hüküm bulunmayan birtakım yeni meselelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu bu durumlarda, sorunların çözümü için ictihâda başvurulması gerektiği ve ictihâdın hayâtî bir zarûret olduğu açıktır.⁷³¹

İctihad, kendine özgü usullerle yapıldığına göre, ictihâd edecek olan kişinin belli başlı bazı özelliklere sahip olması, diğer bir ifadeyle, ictihâd şartlarını taşıması gerekmektedir. Buna göre, bir müctehidde yeterli düzeyde Kitap, Sünnet, Arapça, icmâ, kıyâs, fıkıh usûlü ve fûrû-ı fıkıh bilgisi bulunmalıdır. Ayrıca, müctehidin kabiliyetli olması ve insanların örfünü bilmesi de gerekmektedir.⁷³²

B. Şeyh Bedreddin'in İctihâd Anlayışı

1. İctihâd ve Müctehid Kavramları

Câmiu'l-fusûleyn isimli eserinde, “idarecide bulunması gereken özellikler” konusu bağlamında, ictihâdla ilgili meselelere değinen Şeyh Bedreddin'e göre ictihâd, amaca ulaşmak için son gayreti sarf etmektir. Bununla birlikte, “son gayreti” sarf eden herkesin faaliyetine ictihâd adı verilememektedir. Zira ona göre, bir kimsenin müctehid sayılabilmesi için, ictihâd edeceği konunun hakikatlerini ve konuyla ilgili incelikleri kendisine kapalı olmayacak şekilde bilmesi gerekmektedir. O halde, ictihâd faaliyetini yerine getirecek olan kişinin, görüş belirteceği konunun uzmanı olmasının, Şeyh Bedreddin'e göre yeterli görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, her ne kadar, âlim yahut müctehid olmasını şart koşturmakla birlikte, idarecinin Kitap ve Sünnet'in hükümleriyle ilgili olanı kadarını, bu iki kaynakla amel etmenin vâcib olduğunu ve kıyâsı

⁷³¹ Karaman, *İctihad*, s. 21. Buna göre, “nassın bulunduğu yerde ictihâda izin olmadığı” anlamını veren, “mevrid-i nassda ictihâda mesağ yoktur” (Mecelle, mad. 14) kâidesinin, nassın, ictihâda gerek kalmayacak kadar kesin ve açık olduğu durumlar için olduğu söylenebilir.

⁷³² Atar, *a.g.e.*, s. 307-309; Yavuz, *a.g.e.*, s. 35.

bilmesini, bu arada örf bilgisine de sahip olmasını, onun müctehid sayılması için yeterli görmektedir.⁷³³

Şeyh Bedreddin, Hanefî mezhebindeki fetva verme (iftâ) usûlünde genel kabul gören, “mezhep imamlarının ittifak ettikleri görüşe göre fetva verileceği ve buna muhalif bir görüşle ictihâd edilemeyeceği” şeklindeki anlayışı tenkit etmektedir. Şeyh Bedreddin’in ifadelerine göre Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e ait ictihâdların güvenilir ve açık bir şekilde yer aldığı “zâhiru’r-rivâye”de mezhep imamlarından ihtilafsız nakledilen bir meselenin hükmü hakkında müctehidin farklı bir ictihâdda bulunamayıp onların görüşüne uyması ve onlara muhalefet edememesi, bu müctehidin ictihâdının söz konusu imamların ictihâdının derecesine ulaşamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Ayrıca bu düşünce, gerçeğin başkasıyla değil de imamlarla beraber olması, diğer bir ifadeyle, onların gerçeğe isabet ettirdikleri ve o konuda farklı bir ictihâdda bulunmaya gerek kalmadığı kanaatini ihtiva etmektedir. Zira, bu düşünceye göre imamlar delilleri tanımlamışlar (عرّفوا الأدلة), sahih olanla olmayanı birbirinden ayırmışlardır (temyîz). O halde, böyle bir konuda mezhep imamlarına muhalefet edenin görüşlerine bakılmayacak ve onun delilleri de kabul edilmeyecek demektir. Halbuki, Şeyh Bedreddin’e göre bu düşünce, mezhep imamlarına duyulan saygıdan kaynaklanan (هذا من حسن الاعتقاد) ifadelerden başka bir şey değildir.⁷³⁴

Tenkit ettiği usûlü ve bunun arkasındaki düşünceyi zikredildiği şekilde ortaya koyan Şeyh Bedreddin, kendi görüşünü savunmak için çeşitli gerekçeler öne sürmektedir. Buna göre onun ilk gerekçesi, İmam Mâlik’in zaman bakımından onlardan daha önce gelmiş olmasıdır (ماك رحمه الله أقدم منهم). İkinci gerekçesi, Hanefî mezhebi imamlarının, İmam Şâfiî’den ve İmam Mâlik’ten daha iyi bir şekilde haberleri ve

⁷³³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 14. Ayrıca, Şeyh Bedreddin, yargı konuları bağlamında ele aldığı meselelerde, müctehidi, âlim ve âdil olarak da tanımlamaktadır. Bk. *et-Teshîl*, vr. 289a. Bir kimsenin müctehid sayılması için sahip olması gereken ictihâd şartları (ictihâd ehliyeti) hakkında ayrıca bk. Atar, *a.g.e.*, s. 305; Yavuz, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁷³⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 15.

eserleri zapt ettiklerine (أضبط), ele geçirip koruduklarına (أحرز) ve daha çok araştırdıklarına (أكثر تتبعاً) dair bir delilin bulunmamasıdır. Üçüncü gerekçesi, hadis tedvîninin Ebû Hanîfe ve iki arkadaşının (sâhibeyhi) yaşadığı zamanlarda, kütüb-i sitte ve benzerlerinde olduğu gibi henüz yapılmamış olmasıdır. Dördüncü gerekçesi, Kadı Şüreyh (ö. 697/78) örneğinde olduğu gibi, bir müctehidin görüşünün Kitap, Sünnet, icmâ ve sahâbe ile tabiîn'in sözlerine değil de, sadece onların (imamların) görüşlerine muhalefet etmesinin sahâbe zamanında olması halinde kabul edileceğidir. Beşinci gerekçesi, ictihad eden kişinin kendi görüşünün doğru (hak) ve başkasının görüşüne tercih edilir olduğuna inanmasıdır (يزعم).⁷³⁵

İmam Malik'in Hanefî mezhebi imamlarından daha önce yaşadığına ilişkin ifadesine bakıldığında, Şeyh Bedreddin'e göre Hanefî mezhebine mensup olup, zaman bakımından önce gelen fakihlerin, kendisinden sonraki devirlerde yaşayanlara karşı bir üstünlüklerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddin'in bu düşüncesine göre, sonrakiler öncekilerin görüşlerine muhalefet edemeyecekse, zaman bakımından önce gelen İmam Mâlik'e de muhalefet edilmemesi gerekiyor demektir. Bilindiği gibi, uygulama böyle değildir. Bu durumda Şeyh Bedreddin'in, zaman bakımından öncelik-sonralık esasını kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Şeyh Bedreddin'in, Hanefî mezhebi imamlarının İmam Şâfiî'den ve İmam Mâlik'ten daha iyi bir şekilde haberleri ve eserleri zapt ettiklerine, ele geçirip koruduklarına ve daha çok araştırdıklarına dair bir delilin bulunmamasına ilişkin gerekçesi, muhalefet etme bakımından Hanefî imamlarının diğer mezhep imamlarına göre bir üstünlüklerinin bulunmadığını göstermektedir. Bu gerekçeden anlaşıldığı kadarıyla, söz konusu özellikler bakımından Hanefî imamlardan hiç de aşağı kalır yanı olmayan diğer mezhep imamlarına muhalefet edilebildiğine göre, bunların görüşlerine de muhalefet edilebilir demektir.

⁷³⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

Hadis tedvîninin Ebû Hanîfe ve iki arkadaşının (sâhibeyhi) yaşadığı zamanlarda, kütüb-i sitte ve benzerlerinde olduğu gibi, henüz yapılmamış olduğunu söyleyen Şeyh Bedreddin'in bu ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere, onun için önemli olan, delillerin incelenmesi ve en kuvvetli delile dayanılmasıdır. Burada sözün sahibinden çok, delilinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Söz konusu hadis kitapları Hanefî imamlarından daha sonra tedvin edildiğine göre, daha sonraki devirlerde yaşayan fakihler, zapt etme ve inceleme bakımından öncekilere göre daha elverişli bir durumdadır demektir. Bu durumda ictihâd sahasında elde edilebilecek olan üstünlüğün ölçüsü olarak, “daha iyi zaptetme” ve “daha çok araştırma” gibi hususlar öne çıkarıldığı için, bu üstünlüğün sadece mezhep imamlarına özgülenmesinin Şeyh Bedreddin'e göre doğru olmadığını söylemek mümkündür.

Şeyh Bedreddin'in dördüncü gerekçesi, sahâbe dönemindeki ictihâd faaliyetlerine ilişkin uygulama göz önünde bulundurularak yapılan bir varsayıma dayanmaktadır. Buna göre, kendi zamanında tartışma konusu olan husus, yani “bir müctehidin görüşünün Kitap, Sünnet, icmâ ve sahâbe ile tabiîn'in sözlerine değil de, sadece imamların görüşlerine muhalefet etmesi”, şimdi değil de, sahâbe zamanında olsaydı kabul edilirdi. Bu ifadelerin, ictihad faaliyetinde dayanan delillere vurgu yaptığı görülmektedir. Nitekim sahâbe, ictihâd için başvuru delillere dayanarak görüşünü belirtmiş, Kadı Şüreyh (ö. 80/699) örneğinde olduğu gibi, muhâlif görüşü de kabul etmiştir. Burada Şeyh Bedreddin, her ne kadar örnek mesele zikretmemiş olsa da, Şüreyh'in kendi dönemindeki gelişmelere paralel olarak bir kısım problemlere yeni şartlarla uyumlu çözümler getirdiği bilinmektedir. Örneğin, yalancı şahitliğin artması üzerine İslâm tarihinde ilk defa gizli soruşturma uygulamasını başlatmış,⁷³⁶ “zanaatkârların, dükkanlarında zâyî olan eşyayı ödemeleri” meselesinde evi yanan

⁷³⁶ Şüreyh, bu tavrı eleştirilince, insanların yeni şeyler icat etmesi sebebiyle kendisinin de yeni şeyler icat ettiğini söyleyerek kendisini savunmuştur. Bk. Özen, Şükrü, “Kâdî Şüreyh”, *DİA*, XXIV, 120.

çamaşırcıya müşterinin çamaşırını tazmin ettirmiştir.⁷³⁷ Böylece imamların ittifakını, farklı bir ictihâdî hükmün reddedilmesi için yeterli görmediğini dile getirerek kendi görüşündeki ana fikri özetleyen Şeyh Bedreddin, sahâbe zamanında Kadı Şureyh'in fetvalarının kabul edilmesini, bu düşüncesinin dayanağı olarak sunmaktadır.

Şeyh Bedreddin, “ictihad eden kişinin kendi görüşünün doğru (hak) ve başkasının görüşüne tercih edilir olduğuna inanması”na ilişkin gerekçeyi “bir müctehidin kendi görüşüyle amel etmesinin vâcip, başkasının görüşünü taklit etmesinin ise haram olması”yla pekiştirmeye çalışmakta ve “Başkasının görüşüyle amel etmesi nasıl helâl olur?” diyerek bu görüşünü ifade etmektedir.⁷³⁸

2. İctihâdın Şartları

İctihâdın şartları, ictihâd yapacak olan kimsenin müctehidlik şartlarını taşıması ve konunun ictihâdî alanda bulunmasından ibarettir. Buna göre Şeyh Bedreddin, ilgili görüşün âlimler tarafından dikkate alınmasının ve görüş sahibinin ictihâd ehli olduğunun kabul edilmesinin şart olduğuna işaret etmiştir. O, bu ölçülere dayanak olarak, sahabenin fakihlerinden olmasına rağmen İbn Abbas'ın “fazlalık ribası”⁷³⁹ konusundaki ictihâdına ruhsat verilmemiş olmasını ve bu sebeple, bir dirhem iki dirhem karşılığında satılabileceğine hükmeden hâkimin bu kararının geçersiz sayılmış olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁰

⁷³⁷ Şureyh, çamaşırcının bu karara itirazı üzerine, müşterinin evi yanmış olsaydı çamaşırcının hak ettiği ücreti talepten vazgeçmeyeceğini gerekçe olarak göstermiştir. Bk. Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 92.

⁷³⁸ Şeyh Bedreddin'in bu konudaki düşünceleri için bk. , *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

⁷³⁹ “Ribe'n-nakd” şeklinde de isimlendirilen bu ribâ, aynı cinsten olan ribevî malların birbiriyle mübadelesi halinde, taraflardan birinin diğerinden fazla almasıdır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 385.

⁷⁴⁰ Bu konuyla ilgili olarak verilen örneklerden biri de şudur: Üç yıl içinde açılmayan davanın bâtil olduğu görüşüne sahip olanın sözüne dayanarak, üç yıl boyunca dava açma hakkını kullanmayan kişinin davasının butlânına hükmeden hâkimin bu kararı bâtildir. Çünkü, bu söz, tercih edilmeyen bir görüştür (kavl-i mehcûr). Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.

Öte yandan, konunun imamlar arasında, hakkında ihtilâf bulunan türden olması, Şeyh Bedreddin’e göre onu ictihâdî alana dâhil etme bakımından yeterli değildir. Zira, ona göre burada önemli olan husus, konuyla alâkalı delilin açık olmamasıdır (iştibâh). Dolayısıyla, kimin söylediği o kadar da önemli değildir. Bu arada Şeyh Bedreddin, “Hassâf”ın (ö. 261/875) dikkate aldığı ihtilâf, Hanefî ile Şâfiî arasındaki ihtilâf değil, bilakis, mütekaddimûn (sahâbe) ile onlardan sonra gelen selef arasındaki ihtilâftır” sözünü, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarının, konunun ictihâdî sayılıp sayılmamasında tek başına esas teşkil etmeyeceğine dair düşüncesini kuvvetlendirmektedir.⁷⁴¹

Şeyh Bedreddin’e göre, ictihâd edecek olan kimsenin ictihâdî konuların nelerden ibaret olduğunu bilmesi gerekmektedir. Hâkimin, ictihâdî konuları bilmemesi halinde vereceği hükmün geçerliliği hususunda iki rivâyet bulunduğunu, bir rivâyete göre bu hükmün geçersiz, diğer rivâyete göre ise geçerli sayıldığını anlatan Şeyh Bedreddin, böyle bir durumda fesâttan kaçınmanın mümkün olmadığını söylemekte ve “inkârdan dolayı sulh” meselesini örnek olarak vermektedir. Buna göre, iki kişi inkârdan dolayı sulh yapınca, davacı taraf sulh bedelini talep ediyor, davalı taraf ise sulh akdinin fâsit olduğunu öne sürerek bedeli ödemek zorunda olmadığını söylüyor. Bu durumda, İmam Şâfiî’ye göre “inkârdan dolayı sulh” akdi sahîh olmamakla birlikte, hâkim, davalının aleyhine olarak sulhün sıhhatine ve bu görüşe muhâlif olan Şâfiî görüşün iptaline karar verse, kıyâsa uygun olarak, bu kararı geçerli olmaktadır.⁷⁴²

⁷⁴¹ Burada geçen mütekaddimûn lafzı, Şeyh Bedreddin tarafından “onlar sahâbedir (وهم الصحابة)” şeklinde açıklanmaktadır. Şeyh Bedreddin’in, “Ashâbımız, Şâfiî ve Mâlik arasındaki hilâfı değil, bilakis cumhûrun hilâfını dikkate almıştır” şeklindeki sözleri de, bir bakıma, söz konusu ilkenin dayanağı olarak değerlendirilebilir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 27.

⁷⁴² Burada davalı, “sulhün fesâdı”na dair sözünü, aslında sulhün varlığını kabul etmekte, ancak, fesâdını iddia etmektedir. Bu durumda, iddiasını ispatlamalıdır. Eğer, “aramızda söz konusu yükümlülüğü ifâ etmemi gerektirecek bir muâmele cereyân etmemiştir” dese idi, ispat sorumluluğu olmayacaktı. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 28; *et-Teshîl*, vr. 289b.

Şeyh Bedreddin'e göre, mesele hakkında görüşü bulunmayan hâkim, başka bir fakihin fetvâsıyla hüküm verdikten sonra farklı bir görüşe sahip olursa, o an için, bu fetvâya göre vermiş olduğu hükümle amel eder. Ancak, bundan sonra kendi görüşüyle amel eder. Burada asıl, görüşün değişmesinin nassın neshedilmesi gibi olması, yani, müctehidin sonradan sahip olduğu görüşle geçmişte değil, gelecekte amel etmesidir.⁷⁴³ Yine, Şeyh Bedreddin'e göre, ictihâd edilebilen konularda geçerli olabilmesi için, böylesi bir hükmün, hâkimin huzurunda ve kurallara uygun bir şekilde gerçekleşen dava konusuna ilişkin olması şarttır. Bu arada, hükmü hakkında görüş ayrılığı meydana geldiğinde, sadece ilgili mesele ictihâdî alana girmemekte, o meselenin benzeri hakkında görüş ayrılığı ortaya çıktığında da aynı durum söz konusu olmaktadır.⁷⁴⁴

3. İctihâdın Bölünmesi

İctihâdın bölünmesiyle kastedilen, bir müctehidin her meselede kendisini müctehid saymamızı gerektirecek şartları bulundurup bulundurmamasıdır. Eğer bazı konularda ictihâd yapıp, diğer konularda başka bir müctehidi taklid etmenin câiz olduğu söylenirse, bu durumda ictihâdın bölünmesi kabul ediliyor demektir. Buna karşılık, hiçbir konuda başka bir müctehidin taklit edilmesinin câiz olmayacağı söylenirse, bu, ictihâdın bölünmesinin kabul edilmediği anlamına gelmektedir.⁷⁴⁵

Şeyh Bedreddin'e göre, ictihâdın bölünebilir olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ona göre, müctehid sayılmak için Kitap ve Sünnet'in hükümlerle ilgili olanı

⁷⁴³ Şeyh Bedreddin, "müctehid olmayan hâkimin, başka bir fakihin görüşü doğrultusunda verdiği kararın, kendi mezhebinin görüşüne muhâlif olması" meselesi bağlamında, Hanefî mezhebinin imamları arasındaki görüş ayrılığına da yer vermiştir. İmam Muhammed'e göre, hâkimin mensubu olduğu mezhebe muhâlif görüş geçerli olmakla birlikte, bunu bozma yetkisi vardır. Ebû Yûsuf'a göre, müctehid olsa bile, başkasının bozma yetkisine sahip olmadığı bir şeyi, kendisi de bozamaz. Başkasının görüşüyle, ancak unutkanlık sonucu olarak hüküm verebilir. Ebû Hanife'ye göre, kasten de olsa verdiği hüküm geçerlidir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28. Hâkimin mezhebinin hilâfına hükümle ilgili olarak ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, vr. 300a.

⁷⁴⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 28.

⁷⁴⁵ Atar, *a.g.e.*, s. 309.

kadarını, bu iki kaynakla amel etmenin vacip olduğunu ve kıyâsı bilmek, bu arada örf bilgisine de sahip olmak yeterli görülmektedir. Benzer şekilde, ictihâd edeceği konunun hakikatlerini, konuyla ilgili inceliklerini kendisine kapalı olmayacak şekilde bilmesinin bir müctehid için yeterli kabul edilmesi ve ictihâdî konuların tamamında zikredilen şartlara sahip olmasının şart koşulmaması bir bütün olarak düşünüldüğünde, Şeyh Bedreddin'in, ictihâdın bölünebilirliği yönünde bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.⁷⁴⁶

4. İctihâdın Hükümü

İctihâdın hükümü, dinî ve dünyevî olmak üzere iki kısımda mütâlaa edilmektedir. Zira, ictihâdın dinî ve dünyevî hükümü birbirinden farklıdır. Dünyevi bakımdan ictihâdın hükümü, kesinlik ifade etmesidir. Bunun anlamı, bir konuda müctehid tarafından ictihâda dayanarak verilen hükmün, tatbikatta kendisi gibi başka bir ictihâdla bozulamamasıdır. Her ne kadar bu ictihâdın, Allah katında isabet edip edemediği bilinmese dahi, bu ictihâdla, hem müctehidin kendisi, hem de başkaları amel edebilir. Amel edildikten sonra bu hüküm kesinlik kazanır.⁷⁴⁷ Şeyh Bedreddin, ictihâdın bu tür hükmünü belirtmek üzere, “ictihâdıyla hüküm veren hâkimin bu hükmünün geçerli olduğunu ve başka bir hâkimin, verilen bu hükmü iptal etme hakkının bulunmadığını” söyleyerek, konu hakkındaki görüşünü belirtmiştir.⁷⁴⁸

Dinî bakımdan ictihâdın hükümü, müctehidin Allah katında tek olan ve ulaşmak için çaba sarf edilen doğruya isabet edip etmediğinin kesin olarak bilinmemesidir. Bu bakımdan, müctehidin Allah katındaki hükme, Kitap ve Sünnet'teki gibi kesin bir şekilde ulaştığı söylenemez. O halde, dinî yönden ictihâdın hükümü, kesin bilgi ifade etmemesidir. Zira ictihâd, akla dayalı bir faaliyettir. İctihâdın akla dayanması ve aklın

⁷⁴⁶ Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 14.

⁷⁴⁷ Yavuz, *İctihad Felsefesi*, s. 39. Yavuz'un ifadesine göre ictihâd, aynı zamanda inanç ve düşünce hürriyetinin de bir göstergesi olma özelliğini taşımaktadır. Bk. Yavuz, *a.g.e.*, s. 39-40.

⁷⁴⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.

da yanılma ihtimali bulunması sebebiyle, dinî açıdan ictihâdın sağladığı bilginin zannî olması âşikârdır.⁷⁴⁹

İctihadın dinî hükmünü göstermesi bakımından, Şeyh Bedreddin'in özellikle kendi görüşlerinin sonunda sürekli olarak "En iyi bilen Allah'tır" ibaresini kullanması, önemli bir delil teşkil etmektedir. Burada, ictihâda dayalı görüşün ne olduğu ortaya konmakla birlikte, gerçekte Allah katında bulunan bir "en doğru"nun var olduğu ve müctehidin buna isabet ettirip ettirmediğinin tam olarak bilinemediğinin ifade ediliyor olması açıkça görülmektedir.

II. ŞEYH BEDREDDİN'İN TAKLİT ANLAYIŞI

A. Taklit ve Mukallit Kavramları Hakkında Genel Bilgiler

Taklit kelimesi, fıkıh usûlünde, "delilsiz olarak bir sözü kabul etmek, delilini bilmeksizin başkasının görüşüyle amel etmek" gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre, dayanağını teşkil eden Kitap, sünnet, icmâ gibi şer'î delillerden biri bilinmeksizin, bir müctehidin veya mukallidin sözünü alıp onunla amel etmek suretiyle taklit gerçekleşmiş olmaktadır. Bu şekilde, bir müctehidin görüşüyle amel eden kişi, amelinden meydana gelecek uhrevî sorumluluğu o müctehidin boynuna yüklediği için bu ameline taklit, kendisine de mukallit denir. Burada mukallit, hükmün dayanağını teşkil eden şer'î delile değil, hükmü çıkaran âlime itimat etmiş olmaktadır.⁷⁵⁰

B. Şeyh Bedreddin'in Taklit Anlayışı

1. Taklidin Şartları

Bilindiği gibi, Hanefî imamlarının ihtilâf ettiği bir meselede sâhibeynden biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşıyorsa, müftü bu ikisinin görüşünü almaktadır. Şâyet sâhibeyn, imama muhâlefet ediyorsa ve bu ihtilâf adâletin zâhiriyle hükmetmek gibi, zamanın değişmesiyle ilgili bir mesele ise, insanların zamanla değişmesinden dolayı

⁷⁴⁹ Yavuz, *İctihad Felsefesi*, s. 39.

⁷⁵⁰ Karaman, *İctihad*, s. 209-210; Atar, *a.g.e.*, s. 319-320.

sâhibeynin görüşüyle amel edilir. Bunun dışındakilerde ise müctehid muhayyer olup, ictihâdıyla amel edebilmektedir.⁷⁵¹

Şeyh Bedreddin'e göre taklit, ancak ictihâd ehliyetine sahip olmayan, diğer bir ifadeyle müctehidlik şartlarını taşımayan kimseler için söz konusu olabilir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, müctehid olmayan, ictihâd ederek fetvâ veremez, kendinden önce müctehidler tarafından verilmiş olan fetvâları hikâye yoluyla aktarır. Diğer bir ifadeyle bu kişi, fakihlerin sözlerinden ezberlediği kadarını hikâye eder.⁷⁵²

Taklit konusunda hassas davranan Şeyh Bedreddin, her ne kadar müctehid olmayanlar için taklidi câiz kabul ediyorsa da, söz konusu iftâ usûlüyle, mezhep imamlarının sahâbe makamına oturtulduğunu, bunun ise hem yaygın ve geçerli olan usûle, hem de “imamlarımız” diye isimlendirdiği Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerine aykırı olduğunu söylemektedir. Şeyh Bedreddin'in tenkit ettiği usûle göre, bir meselenin hükmü zâhirur-rivâyede nakledilmemiş, ama “imamlarımız” diye isimlendirdiği imamların usûlüne uyuyor ise, imamlardan bir rivâyet bulunmasa dahi, onunla amel edilmektedir. Öte yandan, imamların ihtilâf ettiği bir meselede, müctehidin kendisine göre en doğru olan görüşe dayanarak ictihâdda bulunması hakkında müteahhirûn âlimlerinin ittifakı bulunmaktadır. Şeyh Bedreddin'e göre bu usûl, mezhep imamlarının sahâbe makamına oturtulduğu izlenimini vermektedir.⁷⁵³

Öte yandan, Şeyh Bedreddin'in, mukallidin kendisine göre insanların en fakihi olan kişinin görüşünü alarak cevabı ona izâfe etmesi, kendisine göre en fakih olan kişi başka bir şehirde ise, mektupla ona başvurması ve Allah'a iftira etmekten korktuğu için düşünüp taşınmadan konuşmaması gerektiği şeklindeki görüşlerle hemfikir olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, Abbâsî halifeleri tarafından verilen hükümlerin, kendi

⁷⁵¹ Atar, *a.g.e.*, s. 330; Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

⁷⁵² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

⁷⁵³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 16.

görüşlerine muhâlif olsa bile selef tarafından geçerli sayılmasına dayanılarak, mukallidin mezhep görüşüne aykırı olarak verilen hükmün geçerli sayılmasındaki taklidin bir faydası bulunmadığını söyleyen Şeyh Bedreddin, bunun, hükmün başkasına havâle edilmesi yoluyla eleştirilerden kurtulmaya çalışmaktan başka bir işe yaramayacağını ifade etmektedir.⁷⁵⁴ Görüldüğü gibi Şeyh Bedreddin, aslında mezhep imamlarının görüşleriyle amel edilmesine değil, bir kimsenin müctehid olsa dahi, onların görüşlerine muhalefet edemeyeceği şeklindeki düşünceye karşı çıkmaktadır.

2. Taklidin Hükümü

Şeyh Bedreddin'e göre bir müctehid, başkasının değil, kendi ictihâdı ile amel etmelidir. Çünkü bu kişi, kendi görüşünün diğer müctehidlerin görüşlerine tercih edilmesi gereken daha doğru görüş olduğuna inanmaktadır. Bu durumda o müctehide, başkasının görüşüyle amel etmesi helâl değildir. Buna göre bir müctehidin kendi ictihâdıyla amel etmesi gerekli (vâcip) olup, diğerlerini taklit etmesi haram hükmünü almaktadır. O halde, müctehid olmayan bir kimsenin, müctehid olan kimseden aldığı fetvâ doğrultusunda amel etmesi; bir şehirde iki fakih varsa, daha doğru bulduğunu alması, fakihler üç tane iseler ve ikisi ittifak etmişse, bu ikisinin görüşüne göre hareket etmesi gerekmektedir.⁷⁵⁵

III. ŞEYH BEDREDDİN'İN İCTİHAD VE TAKLİT ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN TENKİTLER

Hanefî mezhebinde, ictihâdın ve taklidin geçerliliği için birtakım şartların bulunması gerektiği gibi, fetva vermenin (iftâ) de kendine göre bir usûlü bulunmaktadır. Hanefî fıkıh külliyatında yerleşik olan bu usûl, meselelere çözüm üretilirken daima göz önünde bulundurulmuştur. Mezhep imamlarının görüşlerine, diğer bir ifadeyle, mezhep içi genel kabullerden müteşekkil birikime, fûrû meseleler temelinde muhâlefet

⁷⁵⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1, 28.

⁷⁵⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

edilebilmiş ise de,⁷⁵⁶ imamların görüş birliğine vardıkları hususlarda söz konusu meselenin hükmünün delili icmâ şeklinde belirtilmiş ve iftâ usûlü bakımından buna uyulmasının gerekli olduğu söylenmiştir.⁷⁵⁷ Halbuki, yukarıda da görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin, mezhep imamlarının görüş birliğine vardıkları meselelerde de farklı görüş beyan edilebileceğini, imamların öyle kabul etmesi sebebiyle başka bir görüşle hüküm verilememesini ise, “mezhep imamlarının sahâbe yerine konması” olarak gördüğünü söylemektedir.⁷⁵⁸ Bu sebeple, Şeyh Bedreddin’in *Câmiu’l-fusûleyn* adlı eserini mütâlaa eden Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö. 924/1518), Zeyneddîn b. Nüceym (ö. 970/1563), Necmeddîn er-Remlî (ö. 1081/1671) gibi kim oldukları tam olarak bilinen ve Molla gibi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız bazı fakihlerin, onun ictihâd-taklit ve buna bağlı olarak fetvâ verme (iftâ) usûlüne ilişkin görüşlerini tenkit ettikleri görülmektedir. Bu başlıkta, el-Karamânî’nin *el-Es’ile ve’l-ecvibetü’l-müteallika bi-Câmi’l-fusûleyn*, İbn Nüceym’in *Hâşiyetü alâ Câmi’l-fusûleyn*, er-Remlî’nin *el-Leâliü’d-dürriyye fi’l-fevâidi’l-hayriyye* ve Molla isimli müellifin *Risâle fi reddi i’tirâzâtı sâhibi Câmi’l-fusûleyn* adlı eserlerinde Şeyh Bedreddin’in söz konusu görüşlerini tenkit mahiyetindeki sözleri ele alınacaktır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁶ Bu anlamda, Şeyh Bedreddin’in istihsân uygulaması için bk. *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 37, 42, 46, 51, 56, 232, 270, 276, 315, 317, II, 9, 18, 37, 38, 46, 103, 142, 164 vd.

⁷⁵⁷ Şeyh Bedreddin’in kullandığı “Deliller” başlığı altında da görüldüğü gibi, mezhep imamlarının görüş birliği “icmâ” kelimesiyle adlandırılmıştır. Örnek olarak bk. *Teshîl*, vr. 22a, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 140. Hanefî mezhebindeki iftâ usûlü hakkında bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 330.

⁷⁵⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 14.

⁷⁵⁹ Nişancızâde Muhammed b. Ahmed (1031/1622) tarafından yazılan, *Nûru’l-ayn fi ıslâhı Câmi’l-fusûleyn* adlı eser de, *Câmiu’l-fusûleyn* üzerine yapılmış bir çalışmanın varlığını ortaya koymakla birlikte, bu eserde, Şeyh Bedreddin’in görüşleri tenkide tâbi tutulmamıştır. Bu eserinde Nişancızâde, konuların tertibi bakımından bazılarının yerinin değiştirilmesi, tekrar olarak gördüğü bazı meselelerin çıkarılması, eksik gördüğü birtakım hususların tamamlanması gibi tasarruflarda bulunmuştur. Bu eser, Süleymaniye Ktp., Kara Çelebizade bl., 177 numarada kayıtlı olup, 891/1486 yılında istinsâh edilmiştir. Eser, 146 varak ve 17 satırdan müteşekkildir.

A. Süleyman b. Ali el-Karamânî

Bizzat kendisinin de belirttiği gibi, Süleyman b. Ali Karamânî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-müteallika bi-Câmii'l-Fusûleyn* adlı eserinin yazımını 904/1513 yılının safer ayında tamamlanmıştır. Yine kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Karamânî, Kastamonu hâkimliğine getirildiğinde, daha önce *Câmiu'l-Fusûleyn* hakkında yazdığı müsveddeleri yeniden gözden geçirmiş, kayda değer saydıklarını temize çekmiş ve eserini “Sultan Bayezid Han b. Sultan Muhammed Han’a (II. Bayezid)” ithâf etmiştir. Karamânî, *Câmiu'l-fusûleyn*’in eşsiz bir eser olduğunu, fûrûda benzeri görülmemiş bir şekilde gönlü ferahlattığını, yüksek bir değerinin bulunduğunu ve Şeyh Bedreddin’in ilimde önde gelenler arasında yer aldığını belirttikten sonra, onun özellikle “ben derim ki” şeklindeki ifade tarzıyla yaptığı değerlendirmelerine ilişkin seksen üç soru sorduğunu söylemektedir. Karamânî, Şeyh Bedreddin’in aşağıda eleştirilecek olan görüşlerini, selefe itiraz etmek (أنه معترض على الساف) ve halefin⁷⁶⁰ sözlerinden yüz çevirerek onları dikkate almamak (معرض عما قال الخلف) şeklinde ifade etmektedir.⁷⁶¹ Müellif, 102 varak ve 21 satırdan müteşekkil olup Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan bl., nr. 97’de kayıtlı bulunan bu eserde Şeyh Bedreddin’in sözlerini “onun görüşü şudur (أقوله)” şeklinde aktardıktan sonra, kendi açıklamalarını “ben derim ki (أقول)” lafzıyla yapmaktadır.

⁷⁶⁰ Burada geçen “selef” kelimesi, İslâm’ın iman ve ahlâk esaslarına bağlılıkları ile örnek olmuş ilk üç nesline (sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) verilen isim olup, müctehid imamı da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 401. Halef ise, tebe-i tâbiînden, diğer bir ifadeyle, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’den (ö.189/805) Şemsü’l-eimme el-Hulvânî’ye (ö. 448/1056) kadar olan Hanefî fukahâsını ifade etmektedir. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 136. Bununla birlikte, Şeyh Bedreddin’in, “Hassâf”ın (ö. 261/875) dikkate aldığı ihtilâf, Hanefî ile Şâfiî arasındaki ihtilâf değil, bilakis, mütekaddimûn (sahâbe) ile, onlardan sonra gelen selef arasındaki ihtilâftır” sözü ve “mütekaddimûn” için, “onlar sahâbedir (وهم الصحابة)” açıklamasını yapması göz önünde bulundurulduğunda, buradaki “selef” kelimesinin, sahâbeden sonrakiler anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 27.

⁷⁶¹ Karamânî, *el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmii'l-fusûleyn*, vr. 1b-2a. Karamânî’nin bahsettiği “selefe itiraz”, onların görüşlerine yapılan itiraz anlamında, “halefin sözlerini dikkate almamayı” ise, halef tarafından selefin görüşlerine dayanılarak yapılan istidlâlin sonuçlarını dikkate almamak şeklinde anlamak mümkündür.

Şeyh Bedreddin'in ictihâd-taklit konusu hakkında daha önce ele alınan görüşlerini söz konusu tarzda iktibas eden Karamânî'ye göre, müctehid olsa dahi zamanın müftüsünün kendi görüşüyle amel etmemesinin, ictihâdıyla fetva vermemesinin ve ictihâdının kendisinden öncekilerin görüşüne muhalif olmamasının iki gerekçesi vardır. Birincisi, delillerin öncekiler tarafından tanımlanmış (عرفوا الأدلة) ve sahih olanla olmayanın birbirinden ayırt edilmiş olmasıdır (temyîz). İkincisi ise, öncekilerin ictihâdının müftünün ictihâdından daha kuvvetli olmasıdır.⁷⁶² Bu ifadelere bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in tenkit ettiği düşünce bakımından Karamânî'nin, yerleşik anlayışa ilişkin gerekçeleri öne sürmekten başka bir şey yapmadığı görülmektedir. Halbuki daha önce de belirtildiği üzere, Şeyh Bedreddin'e göre Hanefî imamların diğer mezhep imamlarına nazaran haberleri ve eserleri daha çok araştırdığına dair bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca, hadislerin daha sonra tedvin edilmiş olması, Şeyh Bedreddin tarafından ictihâd faaliyeti bakımından sonrakiler lehine yorumlanmıştır.⁷⁶³

Karamânî'ye göre isnâtlarını zapt etmek ve selefin mütâlâa etmediği kadar mütâlâa etmek suretiyle hadisleri birbirinden temyîz etmek ciddi zor, hatta âdeten imkansız (mümteni) bir durumdur. Ona göre, selef ile bu zamandaki müftü arasındaki fark, birbiriyle kıyaslanamayacak kadar fazladır (fâhiş). Yine Karamânî'ye göre bu zamandaki müftü, öncekilerin yaptığı şekilde ictihâd edebilmiş olsa bile, Şeyh Bedreddin'in eleştirdiği anlayışa zarar vermez. Çünkü bu durumda söz konusu müftü mukallit değil, İmam Şâfiî gibi mutlak bir müctehid olmaktadır. Bunun dışında Karamânî, İmam Şâfiî'nin Hanefî mezhebinin üç imamından daha iyi zapt ettiğini ve çok araştırdığını kabul etmemektedir. Zira ona göre, asıl bu düşünce hüsn-ü itikâttan kaynaklanmaktadır.⁷⁶⁴

⁷⁶² Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 2b-3a. Krş. için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

⁷⁶³ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

⁷⁶⁴ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3a.

Buraya kadar anlatılanlar, Şeyh Bedreddin'in ictihâd konusu hakkındaki görüşlerini desteklemek için öne sürdüğü gerekçelerin, Karamânî tarafından, yerleşik usûlün dayandığı temel düşüncelerle tenkit edildiğini ve söz konusu gerekçelerin hepsine aynı ağırlıkta yer verilmediğini göstermektedir. Nitekim, Şeyh Bedreddin'in Kâdî Şüreyh ile ilgili sözleri hakkında Karamânî'nin, "üzerinde durmaya bile değmez" demesi, bu hususu ortaya koymaktadır.⁷⁶⁵

Taklit konusuna gelince, Karamânî, Şeyh Bedreddin'in bu konuyla ilgili görüşlerini iki kısımda mütâlâa ederek eleştirmektedir. Taklit konusuyla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in birinci görüşü, "Ben derim ki, taklidin bağlayıcılığı konusunda imamlarımızı sahâbe makamına oturtmak, usûle ve imamlarımızın mezhebine aykırıdır", ikinci görüşü ise "İmamlar ihtilâf etse dahi, bir Hanefî, müctehid olmadıkça mezhebinin hilâfına hüküm veremez" şeklindedir.⁷⁶⁶ Buna göre, taklidin bağlayıcılığı konusunda Şeyh Bedreddin'in karşı çıktığı nokta, ittifak ettikleri konularda sahâbeyi taklit etmenin müslümanlar arasında yaygın bir uygulama olmasına karşılık, aynı şeylerin mezhep imamları için de söylenmesi ve böylece onların sahâbe konumuna çıkarılmasıdır.

Şeyh Bedreddin'in taklidin bağlayıcılığı konusundaki görüşüne karşılık "Usûlde bulunan şudur" diyerek söze başlayan Karamânî, takip edilmesi gereken usûlü anlatarak Şeyh Bedreddin'e cevap vermektedir. Onun ifadelerine göre mütekaddimûnun ihtilâf etmediği bir konu hakkında müteahhirûnun icmâsı, bu konu hakkında müteahhirûnun ictihâdda bulunmasını engellemektedir. Bu zamana kadar da hüküm böyle olmuştur. Mütekaddimûn ihtilâf etmişse, ikisine (Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) göre müteahhirûnun icmâsı, mütekaddimûnun ihtilâfını ortadan kaldırmaz (def'). İmam Muhammed'e göre ise söz konusu ihtilâfı ortadan kaldırır. Sahâbenin icmâsı ile tabiûnun icmâsı arasında fark vardır. Sahâbeyi taklit etmek, şuyû bulmuştur ve hilâfın sabit olmadığı konularda

⁷⁶⁵ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3a.

⁷⁶⁶ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3b; Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15.

onları taklit etmek icmâen vaciptir. Hakkında hilâf sabit olmuş konularda ise icmâen vacip değildir.⁷⁶⁷ Karamânî'nin, "ictihâdda bulunmasını engellemektedir" ifadesinden anlaşıldığına göre buradaki meselenin hükmü hakkında her iki döneme ait ve birbirine paralel iki icmânın varlığı söz konusu olmaktadır. Farklı hükmün verildiği ictihâdın geçerliliği ise, müteahhirûn dönemindeki icmânın yokluğuna veya varlığı halinde bunun, mütekaddimûn dönemindeki görüş ayrılığı üzerindeki etkisine bağlanmıştır.

Şeyh Bedreddin'in "İmamlar ihtilâf etse dahi bir Hanefî, müctehid olmadıkça mezhebinin hilâfına hüküm veremez"⁷⁶⁸ şeklindeki sözüne gelince, bu ifadeye göre ictihâd şartlarını taşımayan bir kimse için mezhep imamlarının ittifâk veya ihtilâf etmiş olmalarının bir anlamı yoktur. Ayrıca söz konusu ifade, mezhep imamlarının görüş birliği yaptıkları konularda da ictihâd edilebilmesinin yanında, ictihâd ameliyesi için müctehid olmanın şartlarını taşıma zarûretine de vurgu yapmaktadır. Karamânî ise, "Ebû Hanîfe'yi taklit eden bir hâkim, müctehid olsa bile, şayet imamlar ittifak etmişlerse kendi görüşüyle (re'y) ashâbımızın görüşüne muhâlefet edemez. Zira daha önce geçtiği üzere doğru (hak), onların görüşünün dışında değildir" demektedir.⁷⁶⁹

Karamânî'nin değerlendirmelerine bakıldığında görülen, ictihâd faaliyeti bakımından ictihâd şartlarını hâiz olmanın yanında, öncelikle vurgulanması gereken diğer husus, mezhep imamlarının ittifâk ettiği konuda muhâlif görüşün serdedilemeyeceğidir. Burada da temel gerekçe aynıdır: "Mezhep imamlarının ittifâk ettiği görüşün, doğruyu tutturmuş görüş olduğuna inanmak". Nitekim Karamânî'nin "Eğer, musannifin (Şeyh Bedreddin) naklettiklerinden maksadı, müctehid olması halinde bir hanefînin, mezhebinin hilâfına hüküm verebileceği idiyse, burada istisnâya götüren bir görüş vardır ki, bu da daha önce zikredilenlerin zâhirine muhâliftir. Zira

⁷⁶⁷ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3b.

⁷⁶⁸ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3b. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 15-16.

⁷⁶⁹ Karamânî, *el-Es'ile*, vr. 3b. Tercih edilen görüşün, doğruya isabet eden görüş olduğu inancı hakkında Şeyh Bedreddin'in sözleri için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, I, 17.

daha önce, ashâbımız ittifâk ettiğinde, hâkimin kendi görüşüyle onlara muhâlefet edemeyeceği söylenmiştir”⁷⁷⁰ şeklindeki sözleri de, söz konusu tenkidin aynı anlamda bir başka ifadesidir.

B. Necmeddîn er-Remlî

Şeyh Bedreddin’in *Câmiu’l-fusûleyn*’i ve bunun üzerine *el-Leâliü’d-dürriyye fi’l-fevâidi’l-hayriyye* adında şerh yazan Necmeddîn er-Remlî’nin bu eseri birlikte basılmıştır. Metnin bir cümlesi yahut yerine göre bir veya birkaç kelimesi temel alınarak açıklama yapılan bu şerhte yöntem olarak, Şeyh Bedreddin’in sözleri için “onun sözü şudur (قوله)”, Remlî’nin açıklamaları için ise, “ben derim ki (أقول)” lafzı kullanılmış ve şerh edilecek kısım, parantez içinde gösterilmiştir.⁷⁷¹

Şeyh Bedreddin’in ictihâd-taklit konularındaki görüşlerini tenkit bağlamında ele almakla birlikte, bu şerhin amacının sadece tenkit olmadığı bilinmelidir. Nitekim Şeyh Bedreddin’in, “gerçekliğini tanıyıp, inceliklerinden haberdâr olacak şekilde bir meseleyi bilen kimsenin, o meselede müctehid olması”na ilişkin sözü hakkında, söz konusu yöntemi kullanan Remlî, “Ben derim ki, bu sözde, ictihâdın bölünmesinin (tecezzî) câiz görülmesi (cevâz) açıkça belirtilmiştir. Usûl kitaplarında ‘esah’ olan da budur” diyerek görüş belirtmektedir.⁷⁷²

Şeyh Bedreddin’in ictihâd-taklit konusu hakkındaki görüşlerinin eleştirisine ilişkin açıklamalara gelince, Remlî, ictihâdlarının bağlayıcılığı hakkında mezhep imamlarını sahâbe konumunda kabul etmeyi usûle ve imamların mezhebine aykırı gören Şeyh Bedreddin’in bu düşüncesini, “müctehid” kelimesinin anlamına açıklık getirdikten sonra tenkit etmektedir. Remlî’ye göre Şeyh Bedreddin’in tenkidini ihtiva eden cümledeki müctehid, mezhepte müctehiddir. Zira söz konusu edilen müctehid, mezhepte

⁷⁷⁰ el-Karamânî, *el-Es’ile*, vr. 3b-4a.

⁷⁷¹ Eser, iki cilt olarak, Mısır’daki Ezheriyye matbaasında, 1300 tarihinde basılmıştır.

⁷⁷² er-Remlî, *el-Leâliü’d-dürriyye fi’l-fevâidi’l-hayriyye*, I, 14.

müctehid olduğu takdirde, onun, Hanefî imamlara uymasında bir sakınca yoktur. Çünkü böyle kabul edildiği takdirde, mezhepte kabul edilen usûle aykırı bir durum söz konusu olmamaktadır. Bu durumda, “ashâbımız” şeklinde isimlendirilen Hanefî imamlarının sahâbe gibi kabul edilmesine dair söz, mutlak müctehid hakkında söylenmiş değildir. Zira, malum olduğu üzere o, kendi ictihâdıyla amel etmektedir.⁷⁷³ Görüldüğü üzere, Remlî’nin buradaki açıklamaları, ictihâd usûlüne uygun olup olmama bakımından “müctehid” kelimesine yüklenen anlamın kapalılığına vurgu yapmak ve bunu gidermek şeklindedir.

Remlî, aynı açıklama anlayışını, Şeyh Bedreddin’in “Müctehid olmadığı sürece bir hanefînin, mezhebinin görüşüne aykırı hüküm vermemesi gerekir”⁷⁷⁴ sözünü, yukarıda zikredilen tarzı kullanarak iktibas ettikten sonra da devam ettirmektedir. Remlî’nin ifadesine göre “Bir mezhepten başka bir mezhebe geçiş, ictihâd ve delil (burhân) yoluyla bile tazir cezasını gerektiriyorsa, bu geçişin delilsiz olması, tazir cezasını evleviyetle gerektirir. Burada, söz konusu ictihâddan maksat, araştırma (taharrî)⁷⁷⁵ ve kalbin sağlamlaştırılması (tahkîmü’l-kalb) olmalıdır. Çünkü sıradan bir kimsenin (âmmî) ictihâd ehliyeti yoktur.”⁷⁷⁶

Görüldüğü gibi, Şeyh Bedreddin’in yukarıdaki sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla, ictihâd ehliyetine sahip olması sebebiyle müctehid bir hanefînin mezhepte genel kabul görmüş hükmün dışına çıkabilmesi mümkündür. Halbuki Remlî’nin sözleri bunu yanlışlamaktadır. Zira mezhep görüşünü bırakıp başka bir mezhebin görüşünü kabul etmek, ictihâd yoluyla ve delile dayanarak da olsa cezalandırılmaktadır. Öte yandan, baştan beri üzerinde durulan ve ictihâdın anlamına ilişkin olan “kavram açıklaması” ise,

⁷⁷³ Remlî, *el-Leâliü’ d-dürriyye*, I, 15.

⁷⁷⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn*, I, 15.

⁷⁷⁵ Buradaki “taharrî (التحرى)” kelimesi; kible yönünün, vaktin girmesinin yahut çıkmasının araştırılması gibi örneklerde görüldüğü üzere, iki şeyden daha lâyük ve uygun olanı araştırmak anlamına gelir. Bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 428.

⁷⁷⁶ Remlî, *el-Leâliü’ d-dürriyye*, I, 16.

müctehid sıfatı verilen kimsenin yapacağı ictihâd faaliyetinin mâhiyetini ortaya koymaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, Remlî'ye göre söz konusu ictihâd, nasslardan hüküm çıkarmak, mezhep birikimini “asıl” kabul edip yeni fürû meselenin hükmünü açıklamak (tahrîc) gibi bir işlem olmayıp, kalbi tatmin edecek şekilde, daha uygun bulunan görüşün araştırılması anlamına gelmektedir. Buna göre, zikredildiği şekilde bir araştırmayı yapmak da, sıradan bir kimsenin üstünde bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

C. Zeyneddîn b. İbrahim b. Nüceym

İbn Nüceym'in eserinin adı *Hâşiye alâ Câmiî'l-Fusûleyn*'dir. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi bölümü, nr. 610'da kayıtlı bulunan nüshanın mukaddime kısmında verilen bilgilere bakılırsa, bu nüsha, İbn Nüceym'in söz konusu eserinin, oğlu Ahmed tarafından özetlenmiş halidir.⁷⁷⁷ Eserde, yöntem bakımından, Şeyh Bedreddin'in görüşleri “görüşü şudur (قوله)” tarzında aktarılmış, buna karşılık, İbn Nüceym'in yaptığı değerlendirmeler “ben derim ki (أقول)” tarzında sunulmuştur.

Bu eserde, Hanefî mezhebi imamlarının görüş birliğine vardıkları hükümlere muhâlif olmamak hakkında aykırı görüş öne süren Şeyh Bedreddin'in sözleri, “İctihâdlarının bağlayıcılığı hakkında ashâbımızı sahâbe konumunda kabul etmek...” şeklinde alıntılandıktan sonra, er-Remlî'nin açıklamalarında da görüldüğü gibi, müctehidin mutlak veya mezhepte müctehid olması bakımından ele alınmıştır. İbn Nüceym'e göre Şeyh Bedreddin'in buradaki sözü mutlak müctehid hakkında değil, mezhepte müctehid hakkındadır. Çünkü mutlak müctehid kendi görüşüyle amel etmektedir. Mezhepte müctehid olan kimsenin, mezhebinin imamını taklit etmesinin bağlayıcı olması ise Hanefî mezhebinde kabul edilmiş olan usûle muhâlif değildir.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Bu eser, 15,5x10 (9,7x4,5) cm, 66 varak, meşin ciltli, miklebsiz, yaldızsız, metnin çevresi kırmızı renkli çift çizgiyle çerçeveli bir şekildedir.

⁷⁷⁸ İbn Nüceym, *Hâşiyetü alâ Câmiî'l-fusûleyn*, vr. 1b.

İbn Nüceym ile er-Remlî'nin izah tarzlarının aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisi de Şeyh Bedreddin'in sözlerini “mezhepte kabul gören usûle muhâlif olup olmama” bakımından değerlendirmişler ve böylece Hanefî mezhebinde kabul edilen fetvâ-hüküm verme yöntemine ilişkin klasik anlayışı, bir yandan tutarlılık bakımından benimserken diğer yandan Şeyh Bedreddin'e yönelik eleştirilerinin gerekçesi olarak öne sürmüşlerdir.

Yine aynı eserde İbn Nüceym'in talebesi, Şemseddin Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed el-Hatîb'in imzası bulunan bir kenar notunda, Şeyh Bedreddin'in “Bu düşünce, hüsn-ü itikattan doğmuştur. İmam Mâlik onlardan daha önce gelmiştir” şeklindeki sözleri tenkit edilmektedir. el-Hatîb'e göre Şeyh Bedreddin'in bu sözleri büyük bir yanıldır. Zira İmam Mâlik, Hanefîlerden önce değildir. Ebû Yûsuf, onun muâsıdır. Bu söz, onun tarih bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Buradaki “onlardan” zamiri, Hanefî mezhebinin imamlarını göstermektedir. Halbuki İmam Mâlik, Ebû Hanîfe'den değil, diğer Hanefî imamlardan öncedir.⁷⁷⁹

Şeyh Bedreddin'i tarih bilmemekle suçlayan bu sözler, zaman itibariyle, İmam Mâlik'in önce gelmesine dair iddiayı eleştirmekle kalmamakta, bu yolla, söz konusu ifadelerle temellendirilmeye çalışılan ana fikri de reddetmektedir. Nitekim daha önce de geçtiği üzere Şeyh Bedreddin, öncelik-sonralık esasının değil, delilleri daha iyi araştırma imkânına kavuşup bunu değerlendirebilmiş olmayı kabule değer bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Şeyh Bedreddin'e göre söyleyene değil, delile bakılmalıdır. O halde, Hanefî imamların önce olması, sonrakilerin farklı görüş beyan edememelerinin gerekçesi olmamalıdır. Aksi halde, İmam Mâlik'in daha önce olması, görüşlerinin bağlayıcılığı bakımından bir delil teşkil etmelidir. Halbuki böyle olmamıştır. Bu duruma göre, her ikisinin ifadeleri yan yana konduğunda, Abdullâh b. Ahmed el-Hatîb'in

⁷⁷⁹ İbn Nüceym, *a.g.e.*, vr. 1b (kenar notu).

sözleri, Şeyh Bedreddin'in söz konusu düşüncesini, kronoloji bilgisinden hareketle eleştirmiş olmaktadır.

D. Molla (?)

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi bl., nr. 3619'da kayıtlı bulunan *Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmiî'l-fusûleyn*, dört risâleden oluşan toplam 57 varaklık bir eser içinde yer almakta, fakat eserin yazarı hakkında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, Süleymaniye Ktp., Fatih bl., nr. 2288'de kayıtlı bulunan *Câmiu'l-Fusûleyn* nüshasının⁷⁸⁰ vr. 8b'deki kenar notunda Molla imzasıyla yer alan bir tenkit ile söz konusu risâle karşılaştırıldığında, her ikisinin de birbirinin aynısı olduğu görülmektedir. Buradan hareketle, şu an için hakkında başkaca bir bilgi bulunmadığı için, *Câmiu'l-fusûleyn*'e yönelik eleştirilerin yer aldığı risâlenin müellifinin Molla olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda da belirtildiği üzere nr. 3619'da kayıtlı bulunan eser, dört risâleden oluşmakta ve satır sayısı her risâlede değişmektedir. Birinci risâle, “elfâz” bahisleriyle ilgili olup, 1a-12b varakları arasında ve 19 satır halinde yazılmıştır. İkinci risâle, Arapça dilbilgisiyle alakalı olup “Bu, binâ kitabıdır” şeklinde başlıklandırılmıştır ve 13a-23b varakları arasında 11 satır halinde yazılmıştır. Üçüncü risâle, namazda uyulması gereken kurallar (tadil-i erkân) hakkında olup, 24b-37b varakları arasında 15 satır halinde yazılmıştır. Dördüncü risâle olan *Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmiî'l-fusûleyn* ise, 38b-57a varakları arasında ve 19 satır halinde yazılmıştır.

Şeyh Bedreddin'in ictihâd-taklit hakkındaki düşüncelerinin tenkit edilmesi bağlamında “Sözümüz bizzat ictihâdın keyfiyeti hakkındadır” diyerek giriş yapan Molla'ya göre “ashâbımız” şeklinde isimlendirdiği imamlar, nasslardan hüküm çıkarma

⁷⁸⁰ Bu nüsha, 24 Ramazan 874/1470 tarihinde Muhammed b. İsmail b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir. 26x17 (17,5x11) cm, tahrip olmuş bez ciltli, miklebli, başlıkları ve rumuzları kırmızı mürekkeple yazılı, 322 varak ve 29 satır halindedir. Bazı varaklarda nadiren de olsa kenar notlarının bulunduğu görülmektedir.

bakımından İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den daha ağır basarlar. Çünkü Hanefî imamlar, delilleri öğretmeleri, kıyâsları birbirinden ayırmaları, zaman ve mekan bakımından olayları araştırmaları konusunda diğerlerinden daha fazla ve sağlam bir şekilde derinlemesine çalışmalar yapmışlardır. Molla, söz konusu hususlar bakımından Hanefî mezhebinin imamlarının sahip olduğu özelliklerin, ancak Allah'ın dilediği kişilere verdiği ilâhî bir lütuf olabileceğini ve bunun, hadisleri çokça zapt etmekle hâsıl olamayacağını söylemektedir. Molla'nın ifadelerine göre çok hadis zapt etmek, bizzat ictihâdın bir gereği olmadığı gibi, ictihâdda öncelik sahibi olmayı da gerektirmez. Nitekim Ebû Hüreyre (r.a.), pek çok hadis rivâyet etmiş olmasına rağmen müctehid değildir. Yine Molla'nın ifadesine göre Şeyh Bedreddin'in "hüsn-i itikad" şeklinde ifade ettiği söz, yalın bir iyi niyet ve inanıştan ibaret değildir. Bilakis, Hanefî imamlarının her yerde elden ele dolaşan geniş hacimli kitaplardaki hükümlere ilişkin sağlam delilleri, onların bu konudaki hususiyetlerini göstermektedir. Nitekim hakikat ehli olan kimseler ve meseleleri derinlemesine inceleyen âlimler bunu bilmektedirler.⁷⁸¹ Açıkça görüldüğü üzere Molla'nın bu ifadeleri, Şeyh Bedreddin "Onların, haberleri ve eserleri İmam Mâlik'ten ve İmam Şâfiî'den daha iyi zapt ettiklerine, ele geçirip koruduklarına ve daha çok araştırdıklarına dair bir delil yoktur" şeklindeki sözlerini hedef almakta ve onun bu gerekçesinin doğru olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Molla, Ebû Hanîfe'nin bazı sahâbeden ve tabiîn âlimlerinden ilim tahsil etmiş olduğunu söyleyerek, Şeyh Bedreddin'in "İmam Mâlik zaman bakımından onlardan (Hanefî imamlar) daha öncedir" şeklindeki gerekçesine cevap vermektedir. Daha önce de geçtiği üzere Şeyh Bedreddin'e göre öncelik-sonralık sırası o kadar da önemli olmamalıdır ve eğer önemliyse İmam Mâlik daha öncedir. Buna karşılık, Molla'nın ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Hanîfe'nin, fıkıh bilgisiyle meşhur olmuş bazı sahâbe ve önde gelen tabiîn âlimlerinden ilim almış olması, onun lehine bir durumdur. Çünkü söz konusu ilim tahsili, onun zaman bakımından önce gelmesi sayesinde

⁷⁸¹ Molla, *Risâle*, vr. 39a.

mümkün olabilmiştir. Tâbiîn âlimlerinin sahâbeden, sahâbenin de Hz. Peygamber'den (s.a.) ilim almış olmasından yola çıkan Molla'ya göre bu durum, delillerin tahkik ve tetkik edilmesi bakımından Ebû Hanîfe'nin diğerlerinden daha üstün olduğunu göstermektedir ve zaten bizzat İmam Şâfiî'nin kendisi, “insanların fıkıhta Ebû Hanîfe'nin çocukları olduklarını” söyleyerek onun öncelikli konumunu itiraf etmiştir. Bu arada, Ebû Hanîfe'nin ders aldığı âlimlerin kütüb-i sitte adı verilen hadis kitaplarında yer alan bazı hadislerden haberdar olamamaları ihtimali üzerinde duran Molla, bunun aksinin, yani Ebû Hanîfe ve hocalarının ulaşp da diğerlerinin elde edemedikleri hadislerin de var olabileceğini söyleyerek muhtemel itiraza cevap vermektedir.⁷⁸²

Molla'ya göre, bir müctehidin kendi ictihâdı doğrultusunda amel etmesinin vacip olması için, Kadı Şüreyh örneğinde olduğu gibi, onun ictihâd ehliyetine sahip olduğunun kabul edilmesi, ictihâd ettiği için yadırganmaması ve bu kişinin kendi görüşünün daha üstün olduğuna inanması lazımdır. Nitekim Şüreyh'in Hz. Ali'ye muhalefet ettiğini, Hz. Hasan'ın şâhitliğini reddettiğini ve Hz. Ali'nin bunu kabullendiğini söyleyen Molla'ya göre bu durum, Şüreyh'in görüşünün daha güçlü bulunduğunu ve başkasının görüşünü daha güçlü bulmadıkça, bir müctehidin kendi görüşünden başkasıyla amel edemeyeceğini göstermektedir. Yine onun ifadesine göre, söz konusu şartları taşımayan bir kimsenin kendi görüşüyle amel etmesi gerekmediği gibi, böyle bir müctehidin öne sürdüğü muhalif görüş icmâya zarar vermemektedir. Molla'nın bu ifadeleri, bir yandan Şeyh Bedreddin'in Kadı Şüreyh ile ilgili gerekçesini değerlendirirken, diğer yandan onun “ictihad eden kişinin kendi görüşünün doğru (hak) ve başkasının görüşüne tercih edilir olduğuna inanması” şeklindeki gerekçesini de ilgilendirmektedir. Zira Molla'ya göre bu zamanın müftüleri ve kadıları, mezhebin önde

⁷⁸² Molla, *Risâle*, vr. 39b. Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'nin duasını aldığını söyleyerek onun üstünlüğünü pekiştirmeye çalışan Molla'ya göre, onun, fıkıh konularını mesele mesele ortaya koyup arkadaşlarıyla münâzara yapması ve böylece şûrâ ilkesini uygulaması, karar kılınan görüşün belirlenmesi ve talebelerinin bütün bunları kayda geçirmesi gibi hususlar, hükümlerin delillerden çıkarılmasının niteliği hakkında bilgi vermektedir. Bk. a.y.

gelen imamlarının delillerden hüküm çıkarma bakımından kendilerinden üstün olduklarına, kendi ictihâdlarının onların ictihâdlarının seviyesine ulaşamayacağına inandıkları için, onların görüşleri doğrultusunda amel etmeleri gerekmektedir.⁷⁸³

Şeyh Bedreddin'in "Hanefî imamlarının sahâbe makamına oturtulması"na ilişkin sözlerini, "kendi ictihâdının imamların ictihâdının seviyesine ulaşamayacağı" inancını taklidin bağlayıcılığının esası olarak kabul etmek suretiyle ele alan Molla'nın ulaştığı sonuca göre, söz konusu anlayışa sahip olan mukallit bir müftü, mensubu olduğu mezhebin fetva usûlünce fetva verir. Çünkü bu müftü, taklit ettiği imamların görüşlerinin daha doğru olduğuna inanmaktadır.⁷⁸⁴

Şeyh Bedreddin'in "Bir Hanefî, müctehid olmadıkça kendi mezhebinin hilâfına hüküm veremez" şeklindeki sözüne gelince, Molla'ya göre bu durum, yine müctehidin üstünlük bakımından kendi ictihâdıyla mezhep imamlarının ictihadı arasındaki değerlendirme anlayışına dayanmakta ve Hanefî olma iddiasını sürdürdüğü sürece bir müctehidin, mezhebinin usûlüne uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Şöyle ki, muhalif hüküm verebilmek için Ebû Hanîfe'nin tabîni taklit etmemede kullandığı gerekçe gibi bir gerekçeye ihtiyaç vardır (Onlar ictihâd etmiş kişilerdir. Bizler de ictihâd etmekte olan kişileriz). Eğer müctehid hüküm çıkarma bakımından imamları daha üstün görüyorsa, "şu meselede benim görüşüm doğrudur" iddiasında olsa bile, usûl bakımından onları taklit eder. Çünkü istinbat bakımından onların üstün olduğuna dair inancı, söz konusu iddiasıyla çakışmaktadır.⁷⁸⁵

Netice itibariyle, Molla'nın ve bu arada tenkitlerine yer verilen diğer müelliflerin sözlerine bakıldığında, bunların benzer gerekçelerle Şeyh Bedreddin'i eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu tenkitlerin savunma amacından çok, yerleşik hale gelmiş olan ve kendi içinde belli bir tutarlılık düzeyine ulaşmış bulunan ictihâd usûlünün gerçekten doğru ve uygun görüldüğünün ifadesi olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

⁷⁸³ Molla, *Risâle*, vr. 39b.

⁷⁸⁴ Molla, *Risâle*, vr. 40a.

⁷⁸⁵ Molla, *Risâle*, vr. 40a-b.

SONUÇ

Selçuklu soyundan olması, muhtemel bir iddiadan öteye geçemeyen Şeyh Bedreddin'in asıl adı, Bedreddin Mahmûd b. İsrâil b. Abdülazîz'dir. Gâzi ve kadı unvânına sahip bir aileden gelen Şeyh Bedreddin'in babası, Edirne civârında bulunan Simavna kalesinin komutanı ve kadısıdır. Annesi ise, bu kalenin mağlup edilen Rum komutanının kızıdır ve müslüman olduktan sonra Melek adını almıştır. Şeyh Bedreddin, söz konusu kalede, yaklaşık 760/1359 yılı civarında bu aileden dünyaya gelmiştir.

Şeyh Bedreddin'in tahsil hayatı, babasından aldığı derslerle Edirne'de başlamış, daha sonra Bursa, Konya, Mekke, Kahire gibi çeşitli ilim merkezlerinde devam etmiştir. Bursa'da, Bursa Kadısı Koca Mahmûd Efendi'den; Konya'da, Mevlânâ Feyzullâh'tan; Mekke'de, ez-Zeylâî'den; Kahire'de, Mübârekşâh Mantıkî'den ve Ekmeleddîn el-Bâbertî'den ders okumuştur. Böylece yüksek tahsilini tamamlayan Şeyh Bedreddin'e, Musa Çelebi adıyla tanınan Kadızâde-i Rûmî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Aydınî Hacı Paşa ders arkadaşlığı yapmıştır. Bu tahsil süreci, onun oldukça yüksek seviyede ilmî birikime sahip olmasını sağlama bakımından oldukça önemlidir.

Şeyh Bedreddin çok yönlü bir kimliğe sahiptir. Nitekim, Memluk Sultanı Seyfeddin Berkuk'un oğlu Ferec'e muallimlik yapmak gibi eğitmenlik ve Musa Çelebi'nin verdiği kazaskerlik görevini yürütmek gibi bürokratik hizmetleri yürütmüş, Kahire'de yüksek tahsilini tamamladıktan ve Şeyh Hüseyin Ahlâtî ile tanıştıktan sonra ondan tasavvuf okumuş ve onun müridi olmuştur. Böylece Şeyh Bedreddin, "âlim" ve "bürokrat" kimliğine "mutasavvıf" kimliğini de eklemiştir.

Şeyh Bedreddin, ehl-i sünnet inancına dayanan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Her ne kadar onun tasavvuf anlayışının hurûfîliğe veya bâtınîliğe dayandığı hakkında farklı görüşler öne sürülmüş ve bunlar çeşitli delillerle ispatlanmaya çalışılmışsa da, söz konusu delillerin yeterince ikna edici olmaması sebebiyle bu görüşler bir iddiadan öteye geçememektedir. Nitekim, şeyh-mürît ilişkisi bakımından Hüseyin Ahlâtî'ye yüklenen hurûfîlik veya bâtınîlik iddiası ispatlanamadığı gibi, *Vâridât* adlı eserde söz konusu iddiaları destekleyecek herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Şeyh Bedreddin'in mensup olduğu tarikat hakkında tam kanaate ulaşılamamıştır. Halil b. İsmail'in, dedesi Şeyh Bedreddin'in Mevlevî tarikatına mensup olduğuna dair öne sürdüğü görüş, *Vâridât*'ta, *Mesnevî*'den hiç söz edilmemesine karşılık, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inden söz edilmiş olması sebebiyle şüpheli görünmektedir. Şeyh Bedreddin'in tarikat silsilesinde yer alan Ebû Medyen el-Mağribî'ye bağlı olduğuna dair görüş ise, Hüseyin Ahlâtî ile Ebû Medyen arasında iki asırlık bir zaman diliminin bulunması dolayısıyla, arada en az birkaç kişinin bulunmasının gerekli olmasından ve bunun da söz konusu bağlılık ihtimalini zayıflattığından dolayı yeterince güçlü görünmektedir.

Padişaha isyan meselesi bakımından Şeyh Bedreddin hakkında bilgi veren kaynaklar kronolojik olarak incelendiğinde, bir önceki kaynak grubunda yer almayan birtakım bilgilerin sonrakiler tarafından verildiğinin görülmesi, söz konusu kaynaklara ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir. Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçıp Zağra'da yakalanışına kadar geçen olaylarla ilgili bilgilerin ve bu arada yakalanışına dair sözlerin çelişkili olması da, isyanla ilgili söz konusu iddiaların şüpheli hale gelmesine sebep olmaktadır. İsyen eyleminin gerçekleştiğini kabul eden Osmanlı kaynaklarına göre Şeyh Bedreddin bir âsîdir. Cumhuriyet dönemi resmî tarihçilerinin çoğu birinci grubun yolundan gitmiştir. Diğer bir gurup Osmanlı kaynağında ise, onun iftiraya kurban gittiği anlatılmaktadır ve günümüz araştırmacılarından bazıları da bu görüşü paylaşmaktadır. Bu arada, isyan iddialarının, peşin kabullerden hareketle ideolojik söylemlere malzeme yapıldığı da görülmüştür ve görülmektedir. Halbuki, iddia edilen ibâhacı düşünce, asıl itibariyle Börklüce Mustafa için Dukas tarafından dile getirilmiş ve Şeyh Bedreddin'den hiç bahsedilmemiştir. Börklüce'nin Şeyh Bedreddin'in hizmetkârı olduğu bilinmekle birlikte, onun adına hareket ettiğini ispatlayacak bir şeyh-halife ilişkisi ise henüz kanıtlanamamıştır.

Şeyh Bedreddin'le ilgili hemen her konuda olduğu gibi, yargılanması, suçu ve idam edildiği tarih hakkında da görüş ayrılıkları söz konudur. Osmanlı kaynaklarına bakıldığında, idam fetvasının bizzat Şeyh Bedreddin tarafından veya yargılamayı yapan Mevlânâ Haydar tarafından yahut Fahreddîn Fenârî (Acemî) tarafından verildiğinin söylendiği görülmektedir. Bu arada, "kanının helâl, malının haram olduğu" yönündeki

fetvanın verilmesi, bazılarının iddia ettiği gibi, onun sapkın inançları sebebiyle değil, “isyan (bağy)” suçunu işlemiş olmasının sabit görülmesi sebebiyle 820/1417 veya hemen sonrası bir tarihte, Edirne’deki Serez çarşısında bir dükkânın önünde asılarak idam edildiğini göstermektedir.

Şeyh Bedreddin’in fıkıh eserlerine gelince, *Letâifü’l-işârât* adlı muhtasar tarzdaki metin ve onun şerhi olan *et-Teshîl*’de, mezhep imamlarının görüşleri için çeşitli fiil kiplerinden oluşan yöntemler ve harflerden oluşan simgeler kullanılmıştır. Bu eserlerde, başlık dizimi ve söz konusu yöntemler bakımından İbnü’s-Sâatî’nin *Mecmeu’l-Bahreyn* adlı eseri takip edilmiştir. *Câmiu’l-fusûleyn* ise, fasıllar şeklinde farklı bir yöntemle yazılmıştır. Dil, tür ve muhteva bakımından yazıldıkları dönemin karakteristik özelliklerini yansıtan bu eserler hakkında söylenenler, Osmanlı fıkıh çalışmaları içinde Şeyh Bedreddin’in önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Fıkıh konularının işlenişine, diğer bir ifadeyle konu başlıklarının açıklanması, ele alınan meselelerin hükümlerinin delillendirilmesi ve tercih yönteminin uygulanmasına dair örnekler, Şeyh Bedreddin’in en azından “ashâb-ı tercih” seviyesinde bir fakih olduğunu ve onun görüşlerinin temelinde Hanefî mezhebinin bulunduğunu göstermektedir. Mezhep içindeki farklı görüşler arasında tercihte bulunurken, mezheplerarası görüş farklılıklarında Hanefî mezhebine olan mensubiyetini açıkça ortaya koyması da bunu teyit etmektedir. Şeyh Bedreddin’in ictihâd-taklit konusu hakkındaki sözleri de bu bağlamda ele alınmalıdır. Zira, her ne kadar onun bahsedilen görüşlerinin mezhepte kabul edilen usûle uymadığı görülse de, değerlendirmelerinin temeline “ashâbımız” diye ifade ettiği Hanefî imamları koyduğu bilinmektedir. Bu sebeple, söz konusu muhâlif görüleri, mezhep dışı ictihâd faaliyetlerinin sonuçlarının kabulü anlamına gelmediğini söylemek mümkündür. Nitekim onun bu görüşlerini tenkit edenlerin sözleri arasında da bu yönde bir ifade bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdûlbâkî**, Muhammed Fuâd (ö. 1968), *el-Mu'cemü'l-müfrehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1990.
- Aclûnî**, İsmâîl b. Muhammed (ö. 1312/1895), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1985.
- Adıvar**, Adnan (ö. 1955), *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-IV, İstanbul 1992.
- Akdağ**, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, I-II, İstanbul 1995.
- Akpınar**, Cemil, "Hacı Paşa", *DİA.*, XIV, 492-496.
- Aksoy**, Hasan, "Dursun Fakih", *DİA.*, X, 7-8.
- Aksu**, Hüsamettin, "Fazlullâh-ı Hurûfî", *DİA.*, XII, 277-279.
- _____, "Hurûfîlik", *DİA.*, XVIII, 408-412.
- Aliyyü'l-Kârî**, Nûreddîn Ali b. Muhammed (ö. 1014/1605), *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi kitâbi'n-Nükâye*, I-IV, Beyrut 2005.
- Altun**, Ara, "Ahlat", *DİA.*, II, 19-23.
- Anıl**, Yaşar Şahin, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul 1995.
- Apaydın**, H. Yunus, "Kıyâs", *DİA.*, XXV, 529-539.
- Âşıkpaşazâde**, Derviş Ahmed (ö. 889/1484), *Tevârîh-i Âl-i Osman* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1992.
- _____, "Fetva", *DİA.*, XII, 486-496.
- _____, "Kadı", *DİA.*, XXIV, 67-69.
- Aydın M. Akif**, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul 1996.
- _____, "Mahkeme", *DİA.*, XXVII, 341-344.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *DİA.*, XXX, 245-247.
- Aytekin**, Arif, "Bâbertî", *DİA.*, IV, 377-378.
- Babinger**, Franz, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin" (trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal), *Dergah*, İstanbul 1337 (1918), c. 2, sy. 19, s. 102 vd.
- Baktır**, Mustafa, "Hutbe", *DİA.*, XVIII, 425-428.

- Balıvet**, Michel, *Şeyh Bedreddin, Tasavvuf ve İsyan*, 2.B., İstanbul 2000.
- Baltacı**, Cahit, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, I-II, İstanbul, 2005.
- Bardakoğlu**, “Delil”, *DİA.*, IX, 138-140.
- _____, “Hanefî Mezhebi”, *DİA.*, XVI, 1-21.
- _____, “İstihsan”, *DİA.*, XXIII, 339-347.
- _____, “Câmiu’l-fusûleyn”, *DİA.*, VII, 108-109.
- _____, “Delâlet”, *DİA.*, IX, 119-122.
- _____, “İstîshâb”, *DİA.*, XXIII, 376-381.
- Barkan**, Ömer Lütü, “Kanunname”, *İA*, VI, 185–196.
- Bayraktar**, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA.*, IX, 32-35.
- Bilge**, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I- II, İstanbul 1973.
- _____, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1988.
- Bozkurt**, Nebi, “Dârülkurrâ”, *DİA.*, VIII, 543-545.
- Brockelmann**, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I- II, Leiden 1943-1949.
- _____, *Supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.
- Buhârî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/869), *el-Câmiu’s-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.
- Bursalı**, Mehmed Tâhir (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.
- Cerrahoğlu**, A., *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul 1966.
- Cessas**, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370/980), *el-Fusûl fî’l-usûl*, I-IV, İstanbul 1994.
- Cheneb**, Moh. Ben, “İbn Hâcib”, *İA*, V/II, 856–857.
- Cici**, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001.
- Cin**, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, I-II, Konya 1989.
- Cürcânî**, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Kitâbü’t-Tarîfât*, Beyrut 1983.
- Cüveynî**, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1086), *el-Burhân fî usûlü’l-fıkıh* (thk. Salâh b. Muhammed), I-II, Beyrut 1997.
- Çakan**, İsmail Lütü, *Hadis Usûlü*, İstanbul 1989.
- Çelebi**, Celaleddin, “Çelebi Efendi”, *DİA.*, VIII, 261-262.
- Danişmend**, İsmail Hakkı, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-IV, İstanbul 1971.
- Demirci**, Muhsin, “İsfahânî”, *DİA.*, XXII, 509-510.
- Dindar**, Bilal, “Bedreddin Simavi”, *DİA.*, V, 331-334.

- Dönmez, İ. Kafi, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 417-431.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebû Dâvûd*, I-VI, İstanbul 1992.
- Ebû Zehra**, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza* (trc. İbrahim Tüfekçi), I-II, İstanbul 1994.
- Ebü’l-Ulâ** Mardin, “Fetva”, *İA*, IV, 582-584.
- _____, “Kadı”, *İA*, VI, 42-46.
- Emir Fâzıl**, *Haşiyetü alâ Şerhi Letaifi’l-işârât*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin bl., nr. 617.
- Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Eyice**, Semavi, “Babinger, Franz”, *DİA*, IV, 390-392.
- Eyüboğlu**, İ. Zeki, *Şeyh Bedrettin ve Varidat*, İstanbul 1987.
- Fazlıoğlu**, İhsan, “Kadıızâde-i Rûmî”, *DİA*, XXIV, 98-100.
- Fındıkoğlu**, Z. Fahri, *Sosyalistler II: Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1965.
- Gazzalî**, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâfiî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, I-II, Beyrut 1997.
- Gökyay**, Orhan Şaik, “Şeyh Bedreddin’in Babası Kadı mı İdi?”, *TT*, İstanbul 1984, c. 1, sy. 2, s. 16 vd.
- Gölpınarlı**, Abdülbaki, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966.
- Görgün**, Tahsin, “Molla Fenari”, *DİA*, XXX, 247-248.
- Gümüş**, Sadrettin, “Cürcânî”, *DİA*, VIII, 134-136.
- Hâdimî**, Muhammed Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *Berîka* (trc. Bedreddin Çetiner ve arkadaşları), I-V, İstanbul 1991.
- Haffening**, W., “Merginânî”, *İA*, VII, 761-762;
- Halebî**, İbrahim (ö. 974/1549) *Mülteka’l-Ebhur (Mevkûfât)*, I-IV, İstanbul ts.
- Halil b. İsmail**, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967.
- Hallâf**, Abdulvehhâb, *İlmi usûli’l-fıkıh*, Lübnan 1959.
- Hamîdî**, Kırk Emre Mehmed b. Mustafa (880/1475), *Câmiu’l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu bl., nr. 400.
- Hammer**, J. Von, *Devlet-i Osmaniye Tarihi* (trc. Mehmet Ata), I- VI, İstanbul 1329.
- Hoca Sâdeddin Efendi**, *Tâcu’t-tevârih*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), I-V, Ankara 1992.
- Hüsâmeddîn**, Hüseyin, “Munla Fenari”, *TTEM*, İstanbul 1928, sy. 18, s. 381 vd.
- İbn Arabşâh**, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh b. İbrâhîm ed-Dımaşkî (ö. 854/1450) *Ukûdü’n-nâsiha* (et-Temîmî, Takıyyüddîn b.

- Abdilkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi bl., nr. 1609.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*, I-V, Beyrut 1997.
- İbn Melek**, İzzeddîn Abdüllatîf b. Abdülazîz (ö. 801/1398), *Şerhu'l-Menâr fî usûli'l-fıkıh*, İstanbul ts. (ofset yoluyla baskı, İstanbul 1965).
- İbn Nüceym**, Zeyneddîn b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dımeşk 1986.
- _____, *Hâşiyetü Câmiî'l-fusûleyn*, Süleymaniye Ktp., Cârullâh Efendi bl., nr. 610.
- İbnü's-Sââtî** Muzafferuddîn Ahmed b. Ali (ö. 694/1294) *Mecmeu'l-Bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* (thk. İlyas Kaplan), Beyrut 2005.
- İlhan**, Avni, "Bâtıniyye", *DİA.*, V, 190-194.
- İnalcık**, Halil, "Mahkeme", *İA.*, VII, 149-151.
- İpşirli**, Mehmet, *Osmanlı Devleti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), I-II, İstanbul 1999.
- Kafes**, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî", *DİA.*, X, 152-153.
- Karaman**, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.
- Karamânî**, Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö. 924/1518) *el-Es'iletü ve'l-ecvibetü li-Câmiî'l-fusûleyn*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan bl., nr. 97.
- Kâsânî**: Ebû Bekir Alâeddîn Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Beyrut 1996.
- Kâtip Çelebi**, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn*, I-II, İstanbul 1941-43.
- Kaya**, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıh İstidlâl*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.
- Kayapınar**, Hüseyin, "Kâkî", *DİA.*, XXIV, 216.
- Kaygusuz**, Besmi Nusret, *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İzmir 1957.
- Kehhâle**, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-VIII, Dımaşk 1957.
- Kılıç**, Hulûsî, "İbnü'l-Hâcib", *DİA.*, XXI, 55-58.
- Koca**, Ferhat, "Merginânî", *DİA.*, XXIX, s.182-183.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Konyalı**, İbrahim Hakkı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin Simavi" *TH.*, İstanbul 1950, c. 1, sy. 1, s. 3 vd.
- Köprülü**, Fuad, "Fıkıh", *İA.*, IV, 608-622.

- Kudûrî**, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Ebûbekir (ö. 428/1037), *Muhtasaru'l-Kudûrî*, Beyrut 1996.
- Kurdakul**, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1977.
- Kürdî**, M. Necmeddîn, *Şer'î Ölçü Birimleri ve Fıkîhî Hükümleri*, (trc. İbrahim Tüfekçi), İstanbul 1996,
- Leknevî**, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998.
- Mecdî Efendi**, Mehmed el-Edirnevî, *Hadâiku'ş-Şekâik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
- Mehmed Süreyya**, *Sicil-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, I-IV, İstanbul 1996.
- Merginânî**, Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebûbekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (ö. 593/1197), I-IV, Beyrut 1990.
- Mevsilî**, Ebü'l-Fazl Mecdeddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, I-V, Beyrut 1998.
- _____, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Beyrut 1998.
- Meydânî**, Abdulganî el-Ganîmî (ö. 1298/1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, I-II, Beyrut 1996.
- Mumcu**, Ahmet, *Siyaseten Katil*, Ankara 1985.
- Müneccimbaşı**, Ahmed b. Lütfullâh, *Câmiu'd-düvel* (trc. İsmail Erünsal), İstanbul 1975.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Müsnedü's-sahîh*, I-VI, Kahire 1991.
- Nedvî**, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*, Dimeşk 1994.
- Neseî**, Ebû Abdurrahmân b. Şuayb en-Neseî (ö. 303/915), *Sünenü Neseî*, I-IX, 2.B., Beyrut 1992.
- Nesefî**, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*, Beyrut 2005.
- _____, *Tilbetü't-talebe*, Beyrut 1999.
- Neşrî**, Mehmed *Kitâbı-Cihannümâ, Neşrî Tarihi* (nşr. Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen), I-II, Ankara 1957.
- Nişancızâde** Muhammed b. Ahmed (ö. 1031/1622), *Nûru'l-ayn fî ıslâhi Câmiî'l-fusûleyn*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi bl., nr. 127.
- Ocak**, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul 1996.
- _____, "Fütüvvet", *DİA.*, XIII, 261-263.

- _____, “XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sûfî Feylesofu Şeyh Bedreddin’in Hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlâtî”, *Anadolu’da Türk Mührü Ahlat*, Ankara 1993.
- _____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1988.
- Ortaylı**, İlber, “Kadı”, *DİA*, XXIV, 69–73.
- Ökten**, Sadettin, “Kâşî”, *DİA*, XXV, 15-16.
- Özel**, Ahmet, “Alâeddîn Ali Esved”, *DİA*, II, 319.
- _____, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 21-27.
- _____, “İbnü’s-Sâatî”, *DİA*, XXI, 190-192.
- _____, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.
- Özen**, Şükrü, “İstislah”, *DİA*, XXIII, 383-388.
- _____, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *TALİD*, İstanbul 2005, c. 3, sy. 5, s. 348 vd.
- Öztuna**, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, I- X, İstanbul 1997.
- Refik**, Ahmed, “Osmanlı Devleti’nde Râfızîlik ve Bektaşilik”, *DEFM.*, İstanbul 1932, c. 9, sy. 2, s. 21 vd.
- Remlî**, Necmeddîn, *el-Leâliü’-d-dürriyye fi’l-fevâidi’l-hayriyye* (Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-fusûleyn* içinde), I-II, Mısır 1300.
- Reşîd**, Ahmed, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Târih-i Osmânî*, İstanbul 1328.
- Rıdvanoglu**, Mahmûd, “Habbâzî”, *DİA*, XIV, 342-343.
- Saîd** Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü’l-fikhî*, Dımeşk 1982.
- Salih**, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılâhları* (trc. Yaşar Kandemir), İstanbul 1988.
- Serahsî**, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (ö. 483/1090), *Mebûsât*, I-XXX, Kahire 1324-31.
- _____, *Usûlü’s-Serahsî*, I-II, Beyrut 1393/1973.
- Sevgi**, H. Ahmet, “Hüsâmeddin Çelebi”, *DİA*, XVIII, 512.
- Seyyid Bey**, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1338/1918.
- Solakzâde**, Mehmed Hemdemî, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1297.
- Strothmann**, R., “Tûsî”, *İA*, XII/2, 132-133.
- Şa’ban**, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1996.
- Şafak**, Ali, *Hukuk ve Emniyet Tedbirleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Şahin**, Haşim, “Menâkıbnâme”, *DİA*, XXIX, 112-114.
- Şahin**, İlhan, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (red. Hakkı Dursun Yıldız), I-XV, İstanbul 1989.

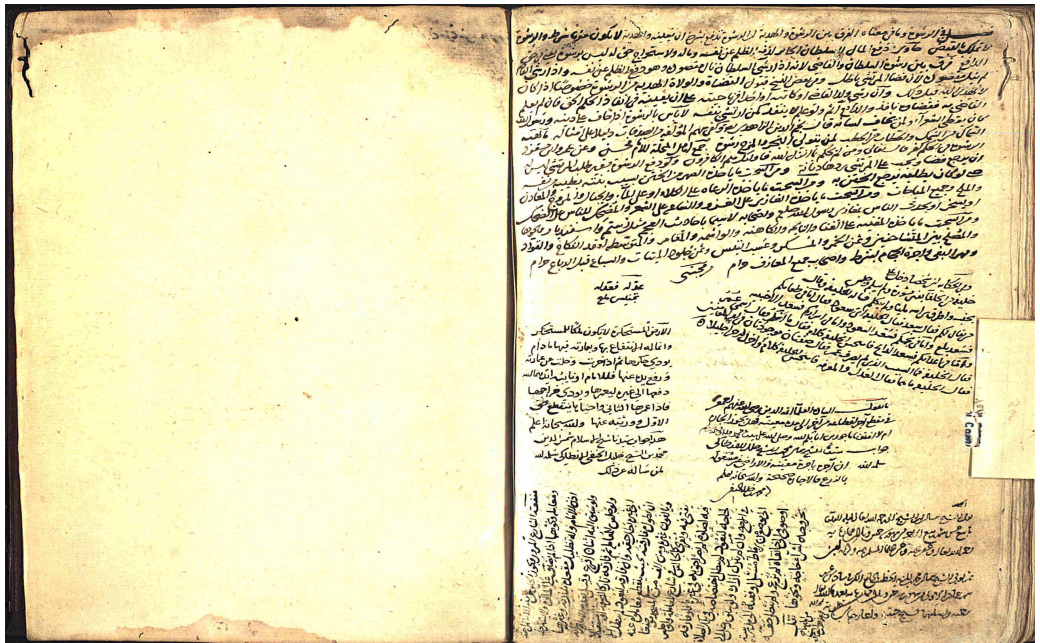
- Şahin**, Kamil, “Edebâlî”, *DİA.*, X, 393-394.
- Şeref**, Abdurrahman, *Fezleke-i Târîh-i Devlet-i Osmâniye*, İstanbul 1326.
- Şeyh Bedreddin**, *Letâifü'l-işârât*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami bl., nr. 540.
- _____, *Câmiu'l-fusûleyn*, I-II, Mısır 1300.
- _____, *et-Teshîl*, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi bl., nr. 213.
- Şeyhîzâde**, Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078/1667), *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, İstanbul 1309 (ofset baskı, İstanbul 1991).
- Şîrâzî**, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Luma'*, Beyrut 1997.
- Şîrbînî**, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc*, I-IV, Kahire 1958.
- Şükrullâh b. Şihâbeddîn**, *Behçetü't-tevârih* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949.
- Tarablusî**, Ebû'l-Hasen Alâeddîn b. Halîl (ö. 844/1440), *Muînu'l-hükkâm fî mâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, Kahire 1973.
- Taşköprizâde**, İsamüddîn Ahmed b. Muslihuddîn (ö. 968/1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (thk. Ahmet Subhi Furat), İstanbul 1985.
- Tekin**, Rahmi, *Ahlat Tarihi*, İstanbul 2000.
- Tevfik**, Mehmet, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1330.
- Timuroğlu**, Vecihi, *Şeyh Bedrettin, Varidat*, İstanbul 1982.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-V, Beyrut ts.
- Turan**, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1998.
- Udeh**, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk* (Özcan, Ruhi-Şafak, Ali), I-IV, Ankara 1990.
- Uyanık**, Mevlüt, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili”, *T.T.K. Belleten*, Ankara 1991, c. 55, sy. 213, s. 343 vd.
- Uzunçarşılı**, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.
- _____, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.
- Ünal**, Halit, “Bedâiu's-Sanâi”, *DİA.*, V, 294.
- Ünlü**, Nuri, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1992.
- Yalçın**, Aydın, *İktisâdî Doktrinler ve Sistemler Tarihi*, Ankara 1976.
- Yaltkaya**, Şerafeddîn, *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin* (haz. Hamit Er), İstanbul 1994; *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin* (haz. İsmail Aka-Mustafa Demir), İzmir 2001.

- Yaman**, Ahmet, “Kenzü’ d-Dekâik”, *DİA.*, XXV, 261-262.
- Yardım**, Ali, “Dârülhadis”, *DİA.*, VIII, 529-532.
- Yavuz**, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul 1993.
- Yaylalı**, Davut, “Mevsılî”, *DİA.*, XXIX, 487-488.
- Yazır**, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, I-X, İstanbul, 1982.
- Yelkenci**, Raif, “Şeyh Bedreddin”, *TD.*, İstanbul 1950, sy. 18, s. 752.
- , “Şeyh Bedreddin” *TD.*, İstanbul 1951, sy. 19, s. 800 vd..
- Yener**, Cemil, *Şeyh Bedrettin ve Varidat*, İstanbul 1970.
- Yetkin**, Çetin, *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, I-II, İstanbul 1974.
- Yücel**, Ahmet, *Hadis Istılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996.
- Yüksel**, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin”, *Tezkire*, c. 2, sy. 7, s. 69 vd.
- , Müfid, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul 2002.
- Zebîdî**, Zeyneddîn Ahmed b. Ahmed (893/1488), *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (trc. Ahmed Naim), I-XIII, Ankara 1984.
- Zerkâ**, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu’l-kavâidi’l-fıkhiyye*, Cidde 1996.
- Zeydan**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkıh*, Beyrut 1996.
- Zeylaî**, Cemâleddîn Ebû Abdullâh b. Yûsuf (ö. 762/1361), *Nasbü’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye*, I-IV, Beyrut 1997.
- Ziriklî**, Hayreddîn, *el-A’lâm: Kâmûsü Terâcîm*, I-X, Kahire 1954.
- Zuhaylî**, Vehbe, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi* (trc. Ahmet Efe ve arkadaşları), I-X, İstanbul 1992.

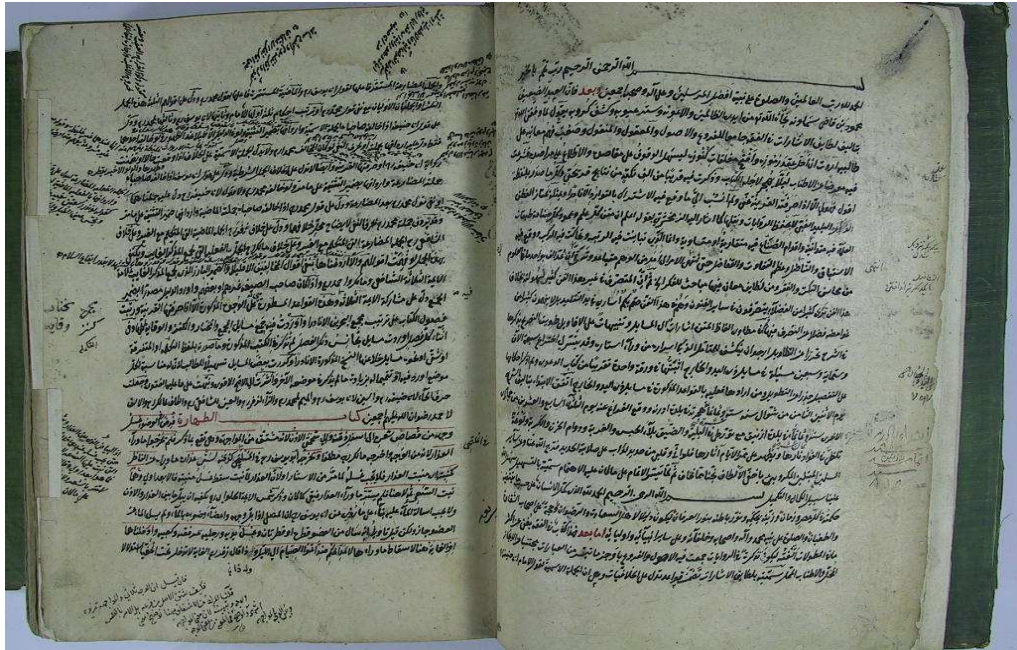
EKLER



Şeyh Bedreddin'in *Letâîfû'l-i-îşârât* adlı eserinin ilk sayfası.



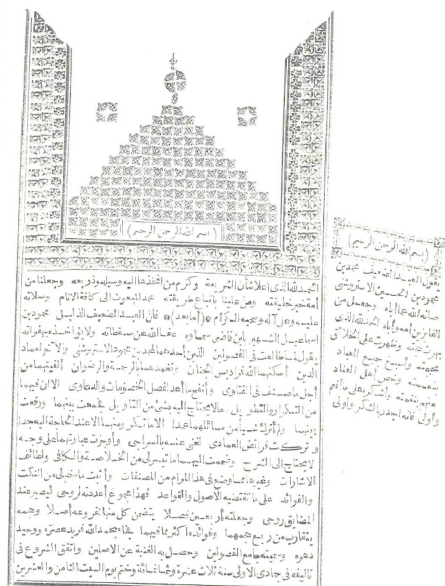
Şeyh Bedreddin'in *Letâîfû'l-i-îşârât* adlı eserinin son sayfası.



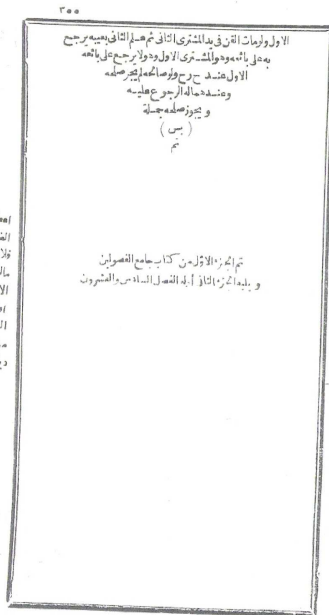
Şeyh Bedreddin'in *et-Teshîl* adlı eserinin ilk sayfası.



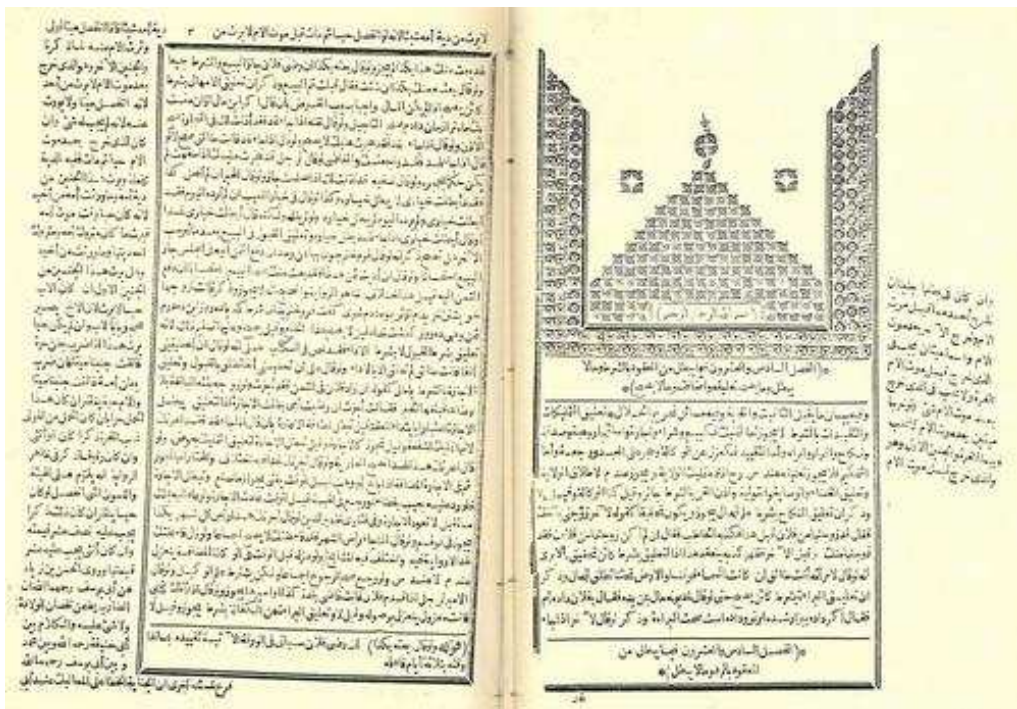
Şeyh Bedreddin'in *et-Teshîl* adlı eserinin son sayfası.

[illegible]

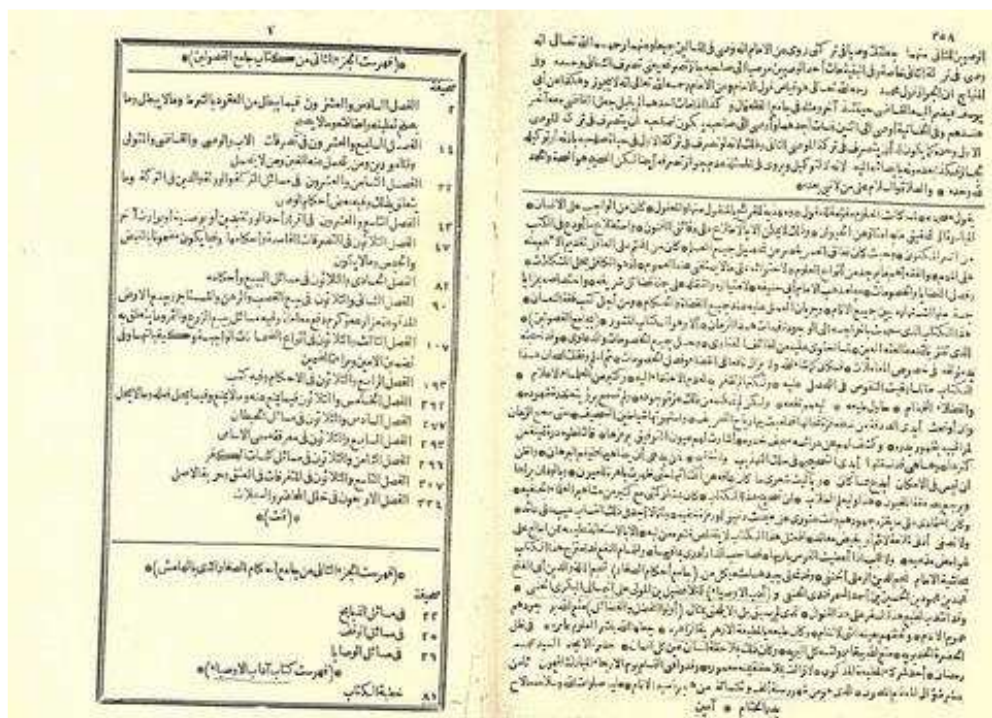
Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinin birinci cildinin ilk sayfası

[illegible]

Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinin birinci cildinin son sayfası



Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinin ikinci cildinin ilk sayfası



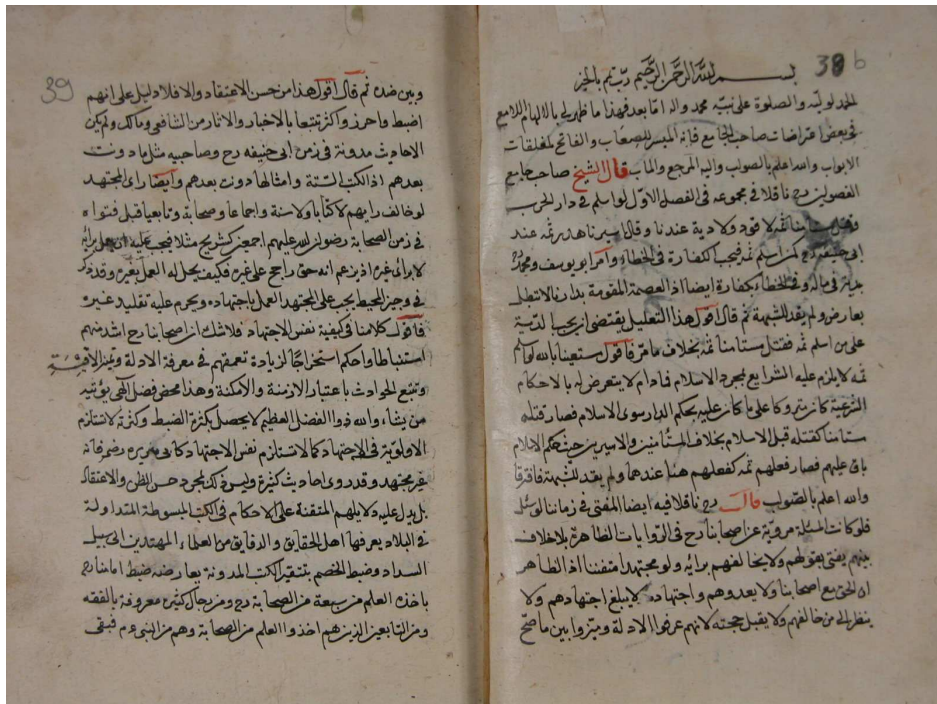
Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinin ikinci cildinin son sayfası



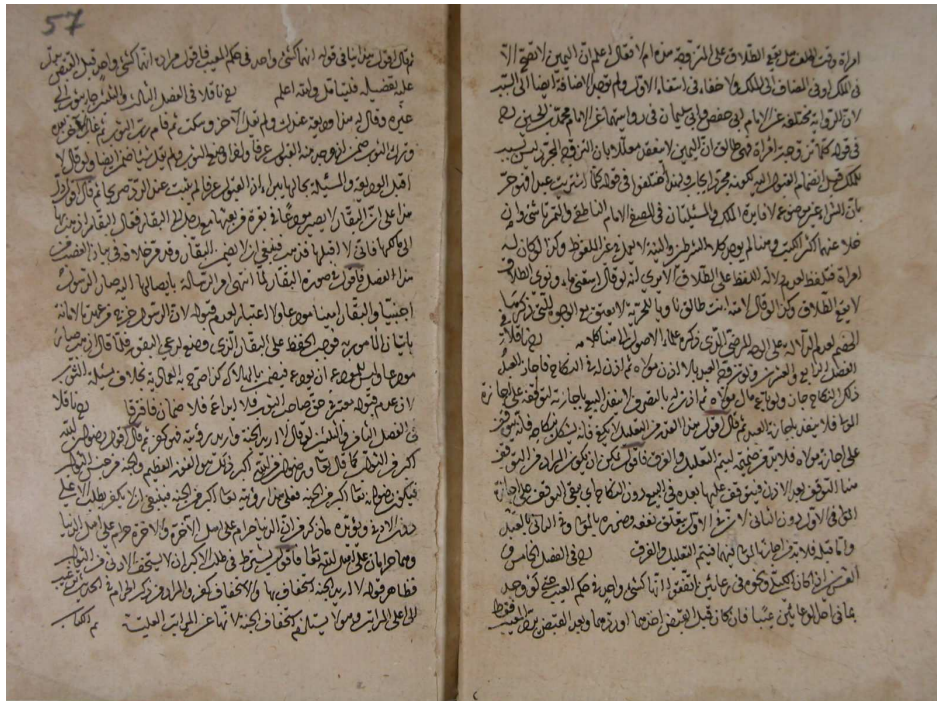
Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin *el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmii'l-fusûleyn* adlı eserinin ilk sayfası



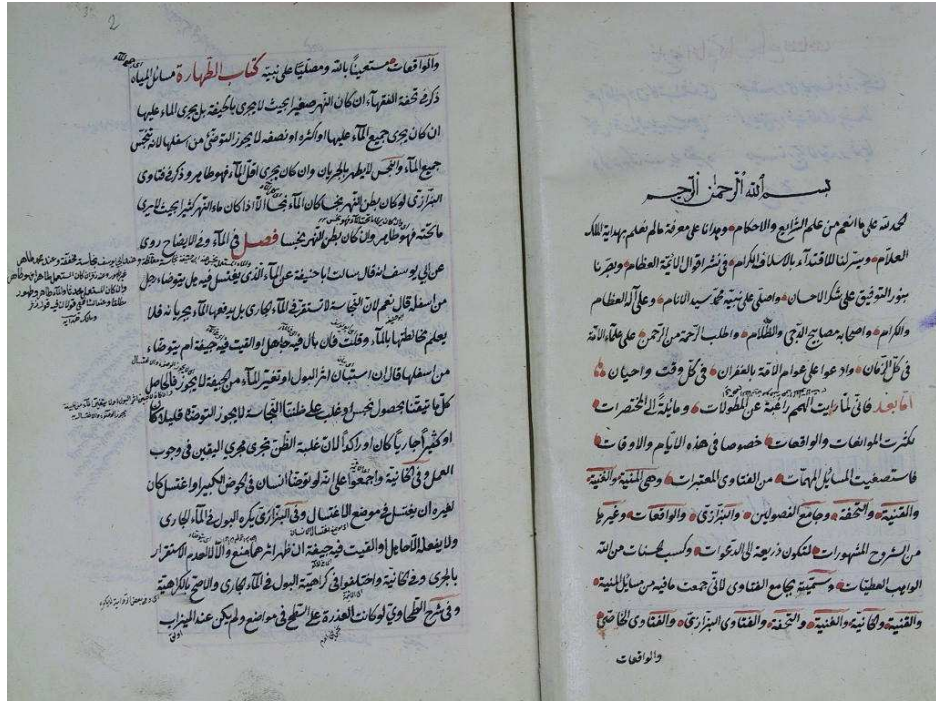
Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin *el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmii'l-fusûleyn* adlı eserinin son sayfası



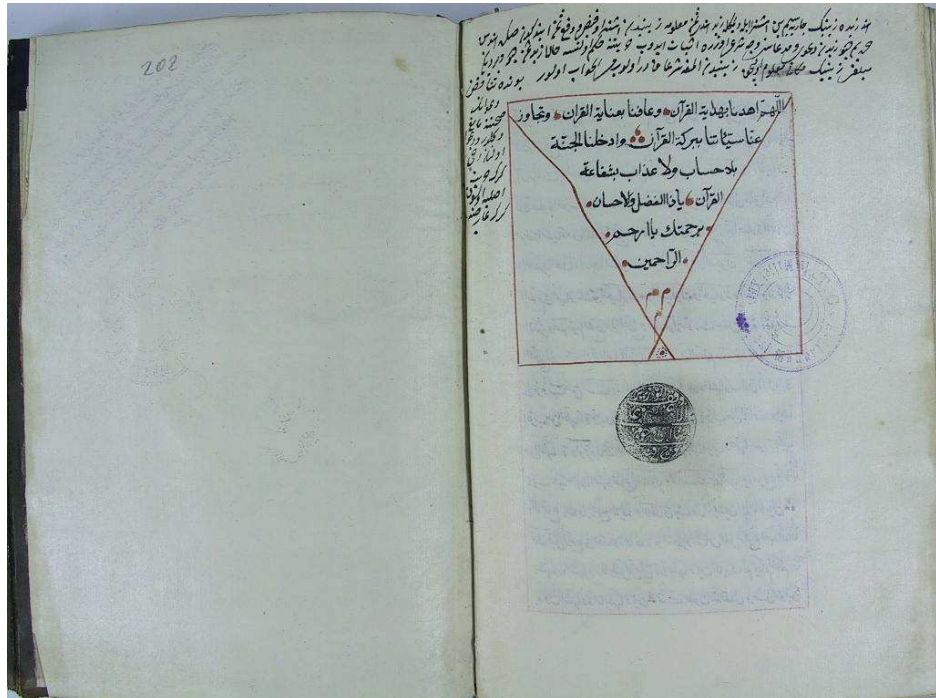
Molla'nın *Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmi'i'l-fusûleyn* adlı eserinin ilk sayfası



Molla'nın *Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmi'i'l-fusûleyn* adlı eserinin son sayfası



Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî'nin Câmiu'l-fetâvâ adlı eserinin ilk sayfası



Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî'nin Câmiu'l-fetâvâ adlı eserinin son sayfası

DİZİN

Abdülazîz, 5, 98, 109
Adıvar, 32
Abdûlbâki Gölpinarlı, 6, 13, 16, 24, 26, 27, 29, 33, 42, 45, 67, 68, 71, 72, 117
Ahlâtî, 29, 33, 34, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 58
Ahmed b. Hanbel, 73, 77, 85, 86, 88, 108, 155, 187, 223
Ahmet Mumcu, 63, 66, 76
Ahmet Yaşar Ocak, 9, 16, 21, 24, 29, 33, 39, 41, 42, 53, 58, 59, 67, 68, 72, 121
akit, 83, 87, 110, 129, 131, 144, 148, 161, 167, 187, 188, 192, 213, 218, 222, 226, 237
Alâeddin Keykûbât, 7, 9
Ankara Savaşı, 1, 70, 72, 74
Ali et-Tûsî, 116
Askalânî, 20
Âşıkpaşazâde, 6, 15, 35, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 56, 60, 61, 63
Aydın Yalçın, 74
Bâbertî, 17, 18, 21, 22, 28, 29, 31, 32
Babinger, 10, 11
Balivet, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42
bâtınıyye, 15
Behcetü't-tevârih, 16, 48, 53
Belh, 205, 228
Buhâra, 191
berâet-i asliyye, 197
Berkuk, 21, 28, 29, 32, 33, 34, 42
Besmi Nusret Kaygusuz, 8, 31, 32, 35, 70, 109
Börklüce Mustafa, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 66, 71, 75

Câmiu'l-fusûleyn, 1, 2, 4, 5, 16, 78, 79, 80, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 113, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 151, 152, 154, 155, 156, 161, 162, 164,
168, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 208, 210, 211, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243
cedel, 7, 118, 203
Cessâs, 95, 238, 239
Cemâleddîn ez-Zeylaî, 17, 8, 17, 26, 27, 124, 127, 170
Cemil Yener, 36, 38
Cerrahoğlu, 74, 75
Cürcânî, 17, 18, 20, 25, 28, 30, 31, 33, 146, 147, 148, 149, 150
Çetin Yetkin, 75
Dânişmend, 64, 69

dava, 122, 137, 163, 171, 173, 175, 189, 190, 198, 199, 205, 213, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 235, 237, 244, 246

delil, 10, 13, 15, 37, 41, 48, 73, 74, 75, 83, 90, 98, 100, 105, 124, 126, 140, 147, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 173, 174, 183, 187, 188, 193, 197, 198, 201, 206, 208, 210, 214, 224, 228, 229, 231, 233, 236, 238, 239, 248, 253, 258, 260, 262

Devletşah Hatun, 14, 15

Dimetoka, 13, 23

Dukas, 16, 48, 53, 54

Ebû Hanîfe, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 97, 98, 100, 136, 138, 148, 172, 173, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 195, 196, 201, 202, 203, 208, 212, 213, 215, 221, 222, 224, 241, 242, 243, 249, 255, 256, 260, 262, 263, 264

Ebû Medyen el-Mağribî, 40, 44, 45, 46

Ebû Yûsuf, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 97, 98, 100, 105, 120, 136, 142, 147, 148, 151, 173, 180, 184, 185, 186, 191, 192, 195, 196, 202, 208, 213, 215, 220, 221, 225, 230, 241, 246, 255, 260

Ebü'l-Hasen Burhâneddîn Ali, 6, 125

Ebü'l-Leys, 93, 95, 210

Edirne, 12, 14, 15, 18, 34, 43, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 95, 98, 108, 122

Ekmeleddîn el-Bâbertî, 17, 18, 21, 22, 28, 29, 31, 32

el-Es'ile ve'l-ecvibetü'l-müteallika bi-Câmii'l-fusûleyn, 4, 106, 113, 129

el-Leâliü'd-dürriyye fi'l-fevâidi'l-hayriyye, 4, 97, 107, 129

Emevîler, 78

eş-Şekâik, 8, 10, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 34, 35, 41, 42, 43, 62, 66, 80, 116, 118, 123, 124

evlâ, 155, 199, 216, 232, 233, 234

evleviyet, 104, 216, 232

ezhar, 216, 223, 225, 226

Fahreddîn Rûmî 26, 27, 62, 65, 98, 107

Fahri Z. Fındıkoğlu, 74, 75

fer', 109, 225

farz, 73, 78, 81, 87, 88, 137, 151, 155, 160, 164, 165, 206, 218, 221

fesat, 45, 191

fetva, 45, 58, 61, 89, 96, 101, 115, 124, 184, 185, 189, 191, 195, 199, 210, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 234, 241, 251, 253, 264

fıkıh usûlü, 156, 190, 236

fuzûlî, 179

Fazlullâh, 19, 23

Ferec, 32, 33, 42

fetret devri, 70, 128
 Feyzullâh, 19, 22, 23, 25, 30
 Franz Babinger, 10
 gâip, 173, 231, 236
 gâye-mugayyâ, 83, 105, 180, 187, 188, 214, 217
 Gazzâlî, 36, 40, 157, 158, 174, 238
 gusûl, 85, 129, 151, 164, 165, 206
 Hacı Bektaş-ı Veli, 37, 39
 Hacı İlbeci, 14, 23
 Hacı Paşa, 18, 20, 25, 26, 28, 30, 31, 38,
 Hafîzüddin en-Nesefî, 26
 hâkim, 43, 73, 99, 148, 155, 175, 184, 193, 194, 213, 215, 225, 227, 229, 231, 233, 245,
 246, 256
 Halil b. İsmail, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 29, 32, 34, 35, 40, 41, 42,
 43, 44, 45, 49, 52, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 80, 116
 Hallâc-ı Mansûr, 37, 39, 40
 halvet, 181, 182
 Hammer, 12, 13, 14, 15, 29, 32, 44, 49
 Hanefî Mezhebi, 102, 125, 126, 132, 147, 178, 179, 202, 224
 haram, 58, 82, 89, 105, 136, 148, 151, 152, 156, 161, 162, 163, 188, 190, 219, 244, 250
 Hâşiye alâ Câmiî'l-fusûleyn, 4
 havâle, 80, 86, 218, 230, 250
 Haydar Acemî, 49, 50
 hayız, 89, 129, 136, 137, 141, 142, 156, 210
 Hayreddin er-Remlî, 4, 89, 99, 101, 206
 helal, 58, 155
 hilâfiyât, 76, 122, 203
 el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi, 6, 26, 82, 92, 93, 99, 109, 112, 116, 125, 135, 137,
 143, 146, 164, 165, 169, 170, 172, 178, 187, 188, 198
 Hoca Sâdeddin, 8, 13, 19, 20, 21, 29, 33, 49, 50, 57, 54, 70, 71
 Hulâgû, 7
 Hulefâ-i Râşidîn, 77, 177
 Hüsâmeddin Çelebi, 7
 Hüseyin Ahlâtî, 21, 22, 29, 33, 38, 40, 41, 44, 45, 46, 57
 Hüseyin Hüsameddin, 36
 Hz. Ali, 44, 77, 78, 79, 200, 201, 218, 227
 ibâha-i asliyye, 197
 İbn Arabî, 37, 39, 40, 45, 46
 İbn Arabşâh, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 15, 22, 23, 47, 48, 56, 60, 61, 63, 66, 67, 68
 İbn Melek, 163, 176, 180

İbn Nüceym, 4, 5, 75, 83, 99, 107, 121, 129, 162, 172
İbn Sâatî, 75, 86, 88, 126, 127, 134, 135, 136, 138, 141, 155, 162, 164
İbnü'l-Hâcib, 7, 8, 124
İbrahim Hakki Konyalı, 10
icmâ, 71, 86, 157, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 181, 182, 183, 185, 193, 195, 200, 240,
242, 243, 248, 251
ictihâd, 4, 65, 103, 104, 107, 112, 113, 126, 132, 199, 213, 225
illet, 109, 178, 232, 239
İmam Muhammed, 40, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 94, 97, 98, 99, 100, 105, 136, 142,
147, 151, 173, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 191, 192, 195, 196, 202, 204, 205, 210,
212, 213, 215, 220, 221, 222, 223, 225, 241, 246, 255
irtidât, 158, 159, 160, 162, 237
İsfendiyar Beyi, 56, 61, 62, 64
İsrâil (Mahmûd b. İsrâil), 5, 7, 8, 10, 11, 22
istishâb, 157, 197, 198, 199, 211, 212, 234
istihsân, 157, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 206, 209, 210, 239, 251
istidlâl, 162, 206, 207, 208, 209, 213, 226, 238
ışkâl, 162, 234, 235, 236, 237
İzzeddin Keykâvus, 9
Kadı, 6, 8, 9, 11, 13, 22, 23, 32, 102, 122, 126, 127
Kâdîhân, 93, 94, 179
Kadı-zâde-i Rûmî, 19, 25, 30, 31
Karaağaç, 13
Karamânî (Süleyman b. Ali), 4, 106, 113, 129
kefâlet, 92, 235
Kenzü'd-dekâik, 26, 82, 125, 143, 164, 169
keylî, 192, 222
kıyâs, 83, 109, 157, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 195, 233, 239, 240
Kitâb-ı Cihannümâ, 16, 49, 51
Koca Mahmûd Efendi, 19, 22, 25
Kur'ân, 72, 129, 133, 139, 141, 143, 147, 161
Letâifü'l-işârât, 1, 2, 16, 80, 83, 96, 99, 105, 108, 109, 133, 142, 144, 147, 157, 199,
208, 222, 223, 224
mahkeme, 58, 60, 93, 189, 194
Mâlik, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 97, 153, 172, 210, 223, 241, 242, 245, 260, 261, 262
maslahat, 178, 183, 184, 204, 206, 212
Mecelle, 4, 85, 110, 131, 144, 149, 171, 193, 203
Mecmeu'l-bahreyn, 75, 76, 88, 126, 127, 134, 135, 136, 138, 141, 155, 162,
mefkûd, 89, 198

mehir, 78, 92, 129, 177, 179, 181, 214
Mehmed Neşrî, 6, 8, 16, 21, 29, 35, 36, 37, 48, 49, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
64, 66, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 80, 116, 118, 130
mekruh, 154, 182, 186, 204, 207
Melek, 7, 11
Memlükler, 25
Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin, 6, 8, 9, 12, 20, 23, 27, 29, 41, 44, 46, 49
Mesnevî, 7, 29, 46
meşâyah, 203, 204, 205, 215
Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 7, 37, 39, 42
Mevlânâ Şâhidî, 19, 22
Mevlânâ Yûsuf, 19, 22
Mikâil Bey, 11
Moğollar, 7, 74
Molla, 4,
Molla Fenârî, 30, 31, 32, 36, 64, 65, 123, 127
muhtâr, 76, 94, 129, 130, 138, 140, 192, 210, 216, 229
mukallit, 220, 238, 248, 254, 264
Murad Hüdâvendigâr, 16, 17, 18, 27
Musa Çelebi, 25, 30, 34, 35, 36, 37, 59, 72, 74, 75, 78, 79, 80, 95, 98, 129, 218
Mübârekşâh Mantıkî, 20, 22, 25, 26, 31
müctehid, 77, 87, 88, 120, 175, 189, 206, 220, 222, 225, 238, 239, 240, 241, 246, 247,
249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262,
Müeyyed b. Abdülmümin, 19, 20, 30,
Müfid Yüksel, 16, 20, 24, 28, 29, 33, 35, 36, 45, 56, 65, 68, 117
müşkil, 236
müşterek, 121, 185, 195, 236
müteahhirûn, 173, 215, 250, 255
mütekavvim, 144, 188
namaz, 80, 86, 108, 130, 131, 132, 135, 136, 140, 159, 160, 161, 168, 172, 202, 219,
221, 238
nass, 146, 147, 148, 149, 157, 164, 183, 196, 222, 232, 239
Nâsiruddîn et-Tûsî, 7
nazar, 94, 186, 202, 234, 235
Nazım Hikmet, 1
nebîz, 191
Necdet Kurdakul, 41, 48, 63
Necef, 12, 15
Necmeddin er-Remlî, 4, 89, 96, 97, 99, 107, 218

nikâh, 92, 97, 110, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 140, 144, 147, 234, 237
Orhan Şâik Gökyay, 10, 22, 23
Oruç Bey, 16, 49, 51, 52, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 68
Osmanlılar, 1, 2, 3, 4, 6, 9, 14, 15, 16, 20, 26, 29, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 41, 46, 47, 48,
49, 52, 53, 54, 55, 56, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 80, 82, 106, 107, 116,
118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132
örf, 157, 177, 178, 180, 181, 183, 186, 188, 189, 206, 213, 214, 222, 241, 247
Risâle fî reddi i'tirâzâtı sâhibi Câmii'l-fusûleyn, 4,
Rumeli, 7, 12, 13, 36, 37, 49, 59, 74
sahâbî kavli, 185, 193, 194, 196
sahîh, 176, 216, 226, 227
Sedd-i zerâî, 190, 191, 192
Selçuklular, 7, 8, 9, 10, 11, 39, 71, 121, 122, 127
Semerkant, 6, 28, 30, 190, 191, 197
Simavna, 1, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 22, 35, 56, 109, 117
Simavya, 6, 12
Solakzâde Tarihi, 49
sulh, 138, 156, 159, 161, 162, 163, 182, 192, 209, 237, 245
sünnet, 30, 70, 76, 133, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 150, 156, 159, 161, 164, 166, 180, 181,
191, 196, 209
Şâfiî, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 106
şâhitlik, 96, 144, 198, 199, 211, 233
Şerafeddin Yaltkaya, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 41, 44, 45, 66,
76
Şeyh Bedreddin, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 120, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243
Şeyh Bedreddin Destanı, 1
Şia-i batniyye, 15
Şîrâzî, 238
Şükrullâh b. Şihâbüddîn, 15, 48, 50, 54

tâbiîn, 79

Tâcüşşerîa, 75, 117, 134, 160

taklit, 4, 10, 102, 126, 132, 225, 238, 244, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257,
259, 261, 264

talâk, 101, 133, 140, 150, 180, 188, 196, 199, 234

teâmül, 187

Tarih Dünyası, 14

Taşköprizâde, 6, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 34, 35, 41,
42, 43, 49, 62, 66, 68, 80, 97, 116, 118, 123, 124

Tebriz, 18, 21, 38, 39, 40, 41

tercih, 45, 59, 66, 77, 89, 99, 101, 122, 126, 127, 129, 138, 192, 193, 200, 201, 202,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 228, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 237, 242, 244, 250, 263

et-Teshîl, 1, 2, 23, 32, 35, 36, 50, 67, 68, 69, 80, 84, 86, 91, 107, 108, 109, 111, 112,
113, 115, 127, 131, 132, 133, 139, 143, 144, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 158, 160,
161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 198, 200, 201, 202, 205, 208, 209, 210,
212, 213, 224, 225, 226, 227

Timur, 21, 38, 61, 62, 72

Torlak Kemal , 48, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 66

Tuğrul Bey, 11

Ukûdü'n-nâsiha, 6, 12, 47, 76

Uzunçarşılı, 6, 9, 13, 19, 20, 21, 25, 26, 29, 33, 34, 35, 38, 44, 57, 59, 65, 66, 68, 69, 71,
116, 118, 121, 122, 123, 125, 126

vahdet-i vücûd, 38

vakıf, 176, 177, 215, 236

Vâridat, 41, 46, 109, 110,

vasıf istîshâbı, 197

veznî, 192, 222

Yelkenci, 14, 17, 27, 73

Vikâyetü'r-rivâye, 75, 117, 127, 134, 138, 155, 160

Yıldırım Bâyezid, 14

Yılmaz Öztuna, 10

zâhir, 147, 161, 199, 211, 216, 223, 224, 225

zarûret, 156, 178, 206, 211, 240

Züfer, 77, 83, 84, 85, 87, 97, 98, 159, 163, 172, 180, 185, 193, 202, 216, 217