



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ MECMÂ'İ'L-
BAHREYN” ADLI ESERİNİN İLM-İ HİLÂF BAĞLAMINDA
DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakup TÜNEL

Danışman

Prof. Dr. Ahmet İNANIR

TOKAT-2023

ETİK SÖZLEŞME



ÖNSÖZ

Fıkhî mezheplerin oluşumuyla beraber mezhep eksenli metinler yazılmış ve bunlardan yargı ve eğitimde istifade edilmiştir. İhtiyaca bağlı olarak bunları açıklayan şerh, haşiye ve ta'likler yazılmıştır. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan meselelere mezhebin diğer imamlarının görüşlerine yer verilerek problemler çözüme kavuşturulmaya çalışılmış ve böylece söz konusu fıkıh birikimi şartlara bağlı olarak güncellenmiştir. Bu yönüyle şerh ve haşiyeler İslam hukukunun belli bir dönemde gelişimini tamamlayıp sonraki dönemlerde ise donuklaştığı ve durağan bir hale geldiği yargısını da ikinci plana atmaktadır. Şerh ve haşiyeler İslam hukukunun sürekli gelişen ve yeni meselelere makul çözümler üreten bir hukuk sistemi olduğunu ortaya koymaktadır.

Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) hâşiyesi de bu bağlamda yazılan eserlerden biridir. Hâşiyede genelde Hanefi mezhebine yönelik eleştirilerle beraber diğer mezheplere de eleştiride bulunmaktadır. Bu çalışmada müellifin *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn* adlı eserinin ilm-i hilâf bağlamında İslam hukukuna yapmış olduğu katkıları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışma giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları, amacı, önemi, çalışmanın kaynakları ve çalışma ile ilgili muhtasar, şerh, haşiye, ilm-i hilaf, ihtilaf kavramlarına yer verilmektedir. Birinci bölümde Cemâleddin Aksarâyî'nin yaşadığı dönem, hayatı, eserleri, ilmi kişiliği incelenmiş, İbnü's-Sââtî ve eserlerine kısaca değinilmiş ve *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn* adlı eser tanıtılmaya çalışılarak, hâşiyedeki tenkitler fıkhî ihtilaflar bağlamında değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise hâşiye seçilen örnek meselelerden hareketle hilâf ilmi bağlamında değerlendirilmiştir.

Araştırma süresince yardımlarını esirgemeyen, değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet İNANIR, Doç. Dr. Hilal ÖZAY ve Dr. Öğrt. Üyesi Muharrem Yılmaz hocalarıma, ayrıca bu süreçte anlayış ve her türlü destekleri için aileme teşekkürlerimi arz ederim.

Yakup TÜNEL

Tokat-2023

ÖZET

CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ MECMÂ'İ'L-BAHREYN” ADLI ESERİNİN İLM-İ HİLÂF BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Tünel, Yakup

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

Ocak 2023, XIII+104

Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89) XIV. yüzyılda yaşamış alimlerden biridir. Soyu Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) dayanan Cemâleddin Aksarâyî Râzî ekolünün Anadolu'ya yayılmasında etkili olmuştur. Talebelerinden Molla Fenârî de hocasından aldığı ilimle Anadolu'da yeni bir sistemin oluşmasına katkı sağlamıştır. Cemâleddin Aksarâyî Aksaray'da yaşamış ve ilmi faaliyetlerini burada devam ettirmiştir. Belli bir dönem de Amasya'ya gitmiş ve orada kalmıştır. Tefsir, fıkıh, hadis, ahlak, tıp ve edebiyat alanında birçok eseri bulunan Cemâleddin Aksarâyî'nin hakkında daha çok menkıbelere yer verilir. Bu menkıbeler onun ilmi kişiliğini gölgede bırakmıştır.

Aksarâyî'nin *Hâşîye alâ Şerhi Mecmâ'î'l-bahreyn* adlı eseri İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Şerhi Mecmâ'î'l-bahreyn* adlı eserindeki bir takım kapalı kalan kısımları izah etmek, eksiklikleri gidermek ve o dönemdeki alimlerin dikkatini bu eser üzerine çekmek için yazıldığı ifade edilmektedir. Klasik fıkıh metnlerinin sistemiyle telif edilen eser hadislerden hareketle Hanefî mezhebi tenkidi yaptığından ve genel olarak Şafîî ekolünün Hanefî ekolüne itirazlarını ele aldığından bir nevi ekoller arası reddiye olarak kabul edilebilir. Kâle-ekûlü tarzında tertip edilen eserde itirazlar temellendirilirken ayet, hadis, kavâid-i külliye, usul ve aklî çıkarımlara başvurulmuştur. Ayrıca Aksarâyî itirazlarını temellendirirken ve naslardan hüküm çıkarırken hüküm çıkarma

yöntemlerinin birçoğunu ustalıklı kullanarak itirazlarını temellendirme yoluna gitmiştir. Bu da Aksarâyî'nin alanına son derece hâkim olduğunu göstermiştir.

Cemâleddin Aksarâyî'nin “*Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ‘i'l-bahreyn*” adlı eserinin ilmi hilaf bağlamında değerlendirilmesi amacıyla; İbadet bölümünde başın meshedilmesi, teyemmümün hangi cisimlerle alınabileceği, namazların cemedilmesi ve müellefe-i kulübe zekat verilmesi konuları, muamelat bölümünde bey‘u'l-îne'nin hükmü, icâre akdinin üzerine bina edileceği me‘cur, vakfın lazım veya gayri lazım bir akıt olması, nikahta veli izni ve gasp edilen malın tazmini konuları, ukûbat bölümünde öldürülen kişinin diyetinin miktarı, kadınların şahitliği ve hazr ve ibaha başlığı altında satranç oynamanın hükmü konuları ele alınmıştır. Bu örneklerin seçilmesinin sebebi bu meseleleri hilaf ilmi bağlamında değerlendirirken ve bu konularda eleştirilerini ortaya koyarken Aksarâyî'nin ilmî birikiminin açıkça görülmesidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbnü's-Sââtî, Şerh-i Mecma‘i'l-bahreyn, Cemâleddin Aksarâyî, Haşiye alâ Şerh-i Mecmâ‘i'l-bahreyn.

ABSTRACT

AN EVALUATION OF CEMÂLEDDIN AKSARÂYÎ'S WORK TITLED "HÂŞIYE ALÂ ŞERHİ MECMÂ'İ'L-BAHREYN" IN THE CONTEXT OF İLM-İ HİLÂF

Tünel, Yakup

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law

Thesis advisor: Prof. Dr. Ahmet İNANIR

January 2023, XIII+104

Cemaleddin Aksarâyî (d. 791/1388-89) XIV. He is one of the scholars who lived in the 19th century. Cemaleddin Aksarâyî, whose lineage is based on Fahreddin Razi (d. 606/1210), was influential in the spread of the Razi school to Anatolia. Molla Fenari, one of his students, contributed to the formation of a new system in Anatolia with the knowledge he received from his teacher. Cemaleddin Aksarâyî lived in Aksaray and continued his scientific activities there. He went to Amasya for a certain period and stayed there. Jamaledin Aksarâyî, who has many works in the fields of tafsir, fiqh, hadith, morality, medicine and literature, is mostly mentioned in legends. These legends overshadowed his scholarly personality.

Aksarâyî's work called Hâşiyeye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn To explain some of the closed parts in İbnü's-Sââtî's (d. 694/1295) Şerhi Mecmâ'i'l-Bahreyn, to eliminate the deficiencies and to analyze the deficiencies of that period. It is stated that it was written to draw the attention of scholars to this work. The work, which was compiled with the system of classical fiqh texts, can be considered as a kind of inter-school rejection, since it criticizes the Hanafi school based on hadiths and generally deals with the objections of the Shafii school to the Hanafi school. While grounding the objections in the work, which was arranged in the style of Kale-ekul, verse, hadith, kawaid-i kulliyeye, method and rational inferences were applied. In addition, Aksarâyî has tried to justify his objections by using many of the methods of making judgments while

grounding his objections and making judgments from the texts. This showed that Aksarâyî had a great command of his field.

In order to evaluate Cemâleddin Aksarâyî's work named "Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn" in the context of scientific contradiction; Wiping the head in the worship section, with which objects tayammum can be taken, the collection of prayers and the giving of zakat to the muellefe-i club, the decree of the bey'ul-ine in the transaction section, the obligation on which the ijara contract will be built, the foundation's necessary or non-necessary contract. In this study, the subjects of marriage, parental permission and compensation for the stolen property, the amount of the killed person's diet, the testimony of women and the provision of playing chess under the heading of preparation and surrender are discussed. The reason for choosing these examples is that Aksarâyî's scientific accumulation is clearly seen while evaluating these issues in the context of the science of falsity and presenting his criticisms on these issues.

Keywords: Fiqh, İbnü's-Sââtî, Şerh-i Mecma'i'l-Bahreyn, Cemâleddin Aksarâyî, Haşiye alâ Şerh-i Mecmâ'i'l-Bahreyn.

İÇİNDEKİLER

Sayfa.

ETİK SÖZLEŞME	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ	x
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE SINIRLARI	1
2. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ	2
3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI.....	3
4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
4.1. Muhtasar, Şerh ve Hâşiye	5
4.2. Hilâfiyyât	7
4.3. İlm-i Hilaf	8
BÖLÜM 1: CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE “HÂŞİYE ÂLÂ ŞERH-İ MECMA’İ’L-BAHREYN” ADLI ESERİ	10
1.1. YAŞADIĞI DÖNEM.....	10
1.2. HAYATI.....	11
1.2.1. Ailesi.....	14
1.2.2. Eğitimi	15
1.2.3. Mezhep Aidiyeti	18
1.2.4. Görevleri	20
1.2.5. Talebeleri	21
1.2.6. Eserleri.....	21

1.3. CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERH-İ MECMÂ'İ'L-BAHREYN” ADLI ESERİ VE FIKHÎ İHTİLAFLAR BAĞLAMINDA TENKİTLERİ.....	24
1.3.1. İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn (ö. 694/1295) Hayatı ve Eserleri.....	24
1.3.2. Cemâleddin Aksarâyî'nin Hâşiyeye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn'i	29
1.3.2.1. Hâşiyenin Telifinde Yararlandığı kaynaklar	29
1.3.2.2. Eserin Nüshaları	33
1.3.2.3. Hâşiyeye alâ Şerhi Mecmâ'î'l-bahreyn'in Yazılış Gerekçesi	35
1.3.2.4. Aksarâyî'nin Hâşiyedeki Metodu	35
1.3.3. Aksarâyî'nin Fıkhî İhtilaflar Bağlamında Müellife Yönelik Tenkitleri	36
1.3.3.1. Dil Kaidelerinden Hareketle Yaptığı Tenkitler	38
1.3.3.2. Hadis ve Hadis Usûlünden Hareketle Yaptığı Tenkitler	41
1.3.3.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlünden Hareketle Yaptığı Tenkitler	43
1.3.3.4. Kavramların Anlamını Açıklamak İçin Şiirlere Yer Vermesi	44
BÖLÜM 2: CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERH-İ MECMÂ'İ'L-BAHREYN” ADLI HAŞİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	46
2.1. İBADET	47
2.1.1. Başın Meshedilmesi.....	47
2.1.2. Teyemmümün Hangi Cisimlerle Alınabileceği.....	48
2.1.3. Namazların Cem Edilmesi Meselesi.....	52
2.1.4. Müellefe-i Kulûbe Zekattan Pay Verilmesinin Hükmü	57
2.2. MUÂMELÂT	60
2.2.1. Bey'u'l-îne	61
2.2.2. İcâre Akdi.....	65
2.2.3. Vakfın Lazım veya Gayri Lazım Bir Akit Olması	68
2.2.4. Nikahta Veli İzni	73
2.2.5. Gasbedilen Malın Tazmini.....	76
2.3. UKÛBAT	77
2.3.1. Kadınların Şahitliği.....	77
2.3.2. Diyet Miktarı.....	84

2.4. HAZR ve İBÂHA	87
2.4.1. Satranç Oynamanın Hükümü	87
SONUÇ VE ÖNERİLER	91
KAYNAKLAR	95
ÖZGEÇMİŞ.....	Error! Bookmark not defined.



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Aksarâyî'nin eserinde telifinde atıf yaptığı kaynaklar.	30
Tablo 2: Eserde ele alınan konular.	33



ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 1.** Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu redd-i Şerhi Mecmâi'l-bahreyn* Fatih, 1472, 94b.
.....34
- Şekil 2.** Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu redd-i Şerhi Mecmâi'l-bahreyn* Fatih, 1472, 1b.
.....34
- Şekil 3.** Cemâleddin Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn*, Samsun İl Halk
Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798, vr. 93b.35



KISALTMALAR

a.s.	Aleyhi Selam
a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen madde
Bkz.	Bakınız
b.y.	Basım yeri yok
C.	Cilt
c.c.	Celle Celâluhu
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	Hazreti
Ktp.	Kütüphane
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
r.a.	Radiyallahu anhü
(r.anha)	Radiyallahu anha
s.	Sayfa
S.	Sayı
ss.	Sayfa aralığı
sav.	Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
v.dğr	Ve diğerleri

GİRİŞ

Malazgirt zaferi sonucunda Anadolu'nun kapıları İslam'a açılmış ve kısa bir süre sonra Anadolu İslam coğrafyası haline gelmiştir. Bu bölgede fıkıh alanında Hanefî mezhebi yaygınlık kazanırken aynı zamanda Şafîî mezhebi de varlık göstermiştir.

Maveraünnehr fıkıh havzası alimlerinin Anadolu'ya hicreti ekollerin bu bölgede yerleşmesine katkı sağlamıştır. Özellikle Eşâri/Şafîî geleneğine mensup olan Fahreddin Râzî ekolünün Anadolu'ya taşınmasında dördüncü kuşaktan torunu olduğu iddia edilen Aksarâyî de önemli rol oynamıştır. Aksarâyî, Osmanlı medreselerinde ders vermiş, Anadolu'da birçok alim ve devlet adamı yetiştirilmesine katkı sunmuş ve farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Eserlerini çoğunlukla Arapça olarak telif etmiş, bir kısmını da Farsça ve Türkçe olarak kaleme almıştır.¹

Bununla birlikte bir ekolün taşıyıcısı olan, ilmî ve fikrî birikimiyle öne çıkan Aksarâyî hakkında pek fazla çalışmaya rastlanmamıştır. Var olan çalışmaların daha çok tarihi bilgiler ve menkıbelerle sınırlı olduğu söylenebilir. Son dönemlerde ise hakkında çeşitli tez ve makaleler yazılmıştır. Onun İslam hukuku ve hilaf ilmi alanında yaptığı çalışmalara dair yeterli bilgi olmadığından bu çalışmada Aksarâyî'nin hilaf ilmi alanında yazmış olduğu haşiyesi, *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'î'l-bahreyn* adlı eseri incelenecek ve bu alana yaptığı katkılara değinilecektir. Eserin önce üslubu, muhtevası, kaynakları ve önemi hakkında bilgi verilecektir. Eserin dikkat çeken bazı bölümleri ele alınacak ve bu bölümlerden hareketle Aksarâyî'nin hilaf ilmi alanındaki ilmî birikimi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu sayede Aksarâyî'nin bu alana yapmış olduğu katkı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Bu araştırmanın konusu Cemâleddin Aksarâyî'nin *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'î'l-bahreyn* adlı eserinin ilm-i hilaf bağlamında değerlendirilmesidir. Bu çerçevede Cemâleddin Aksarâyî'nin hayatı, eserleri ve talebeleri hakkında bilgi verilecek, *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'î'l-bahreyn*'i hilaf ilmi bağlamında tenkitlerine yer verilecektir.

¹ İrfan Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995, s. 59-83.

Ardından seçilen bazı örnekler üzerinden onun ilmi kişiliği ve hilaf ilmine katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Aksarâyî'nin bu hâşiyesi fur'û fikh sistematiğine göre telif edilmiş müstakil bir eserdir. İbadet, muamelat ve ukûbat bölümlerinden oluşmaktadır. Toplam kırk altı kitabın yer aldığı eserde her kitabın altında birçok fikh konusu hakkında eleştiride bulunulmuştur. Bu eleştirilerin tamamına yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından çalışmada öncelikle Aksarâyî'nin ilmî yönünü ön plana çıkaracak eleştirileri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Çalışmanın amacı Cemâleddin Aksarâyî'nin *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'i'l-bahreyn* adlı eseri bağlamında hilaf ilmine sunmuş olduğu katkıları ortaya koymaktır. Bir ekolün taşıyıcısı olan ve yaşadığı döneme ilmî ve fikrî manada tesiri olduğu iddia edilen bir alimin hakkında ilk dönemlerde sadece tarihi veriler ve menkıbeler bulunması yaşadığı dönemde çok saygın bir alim olmasına rağmen sonraki dönemlerde adından fazla söz edilmemesi dikkat çekmektedir.

Cemâleddin Aksarâyî ile ilgili son dönemlerde bazı araştırmalar yapılmıştır.² İlk dönemlerde yapılan çalışmalar genellikle hayatı ve eserlerine vurgu yapan çalışmalardır. Bunlar Aksarâyî ile ilgili olarak genelde ansiklopedik ve tarihi bilgileri ortaya koymaktadır. Fakat onun fikhî yönüne değinen çalışmalar ve özellikle *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'i'l-bahreyn* adlı eseriyle alakalı detaylı çalışmalara rastlanmamaktadır. Aksarâyî'nin bu eseri incelendiğinde onun İslam hukuku alanındaki birikimi görülmektedir. Bu birikimin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Aksarâyî'nin bu hâşiyesi incelendiğinde ilm-i hilaf alanına örneklik teşkil eden bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Eserin mukaddimesinde kapalı noktaların izah edileceği ifade edilmektedir. Fakat eserin içeriğine bakıldığında bu kapalı noktalar izah edilirken eleştiri yönteminin kullanıldığı görülmektedir. Sadece kapalı noktalar açıklanmakla yetinilmeyip eserin müellifine çok fazla eleştiride bulunulmaktadır. Bu yönüyle eser ilm-i hilaf türünden bir eserdir.

² I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet), 27-29 Ekim 2016.; IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet), Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 24-26 Ekim 2019.

Aksarâyî'nin islam hukuku alanındaki bilgi birikimine yer veren çalışmaların yeterli olmaması ve yazdığı bu hâşiyenin ilm-i hilaf türünden bir eser olmasından dolayı bu hâşiyeye esas alınarak Aksarâyî'nin ilmi hilaf alanındaki vukûfiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca yazdığı eserin hilaf ilmi alanına yaptığı katkılar değerlendirilecektir. Böylece hilaf ilmi alanında çalışacak araştırmacılara katkı sunulmaya çalışılacaktır.

3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Cemâleddin Aksarâyî ile ilgili bize bilgi veren kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz. Taşköprizâde (ö. 968/1561), Mecdî Efendi (ö. 999/1591), Mehmet Tahir Bursalı (ö. 1925), Şemseddin Sâmi (ö. 1904), İbrahim Hakkı Konyalı (ö. 1984), Abdülhak Adnan Adıvar (ö. 1955), Leknevî (ö. 1886), Bağdatlı İsmail Paşa'dır (ö. 1920). Bunların dışında hayatı ve eserlerini konu edinen İrfan Görkaş³ ile “*Erba'üne Hadisen*” adlı eserinin tahkikini yapan Ali Rıza Kencik'in yüksek lisans tezleri⁴, Gülcan Genç'in ise “*Teferrücü'l Ümerâ*”⁵ adlı eserini dil yönünden incelediği doktora tezi vardır. Son dönemde ise Aksaray ile ilgili yapılan sempozyumda Cemâleddin Aksarâyî'nin hayatını ve eserlerini inceleyen bildiriler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Ahmet İnanır'ın “*Cemâleddin Aksarâyî'nin “Kitâbu Redd-i Şerhi Mecma'i'l-bahreyn’ Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi*”⁶ konulu çalışması araştırma konumuzla yakından alakalıdır.

Yapılan çalışmalar incelendiğinde Aksarâyî'nin eserlerinin içeriği ve Aksarâyî'ye aidiyet sorununu çözüme kavuşturma üzerine kaleme alınmıştır. Aidiyet sorununun sebebi de Aksarâyî'nin ailesinden Aksarâyî ile aynı isme sahip olan çok sayıda alimin olmasıdır. İsim benzerliğinden dolayı Aksarâyî'ye ait olmayan bazı eserler onun ismine kaydedilmiştir.

³ İrfan Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995.

⁴ Ali Rıza Kencik, *Cemâleddin Aksarâyî ve Ona Nispet Edilen ‘Erba'üne Hadisen’ Adlı Eserin Tahkiki*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2009.

⁵ Gülcan Genç, *Muhammed b. Aksarâyî, Teferrücü'l-Ümerâ*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

⁶ Ahmet İnanır, “*Cemâleddin Aksarâyî'nin ‘Kitâbu Redd-i Şerhi Mecma'i'l-Bahreyn’ Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi*”, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Muş Alparslan Üniversitesi 1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi, Ensar Neşriyat, C. 2 (İstanbul 26-28 Nisan 2019).

Mehmet Kaya “Cemâleddin Aksarâyî’ye Nispet Edilen *Hâşiye Ale’l-Keşşâf*’ta Ayetlere Dilbilimsel Yaklaşımlar” isimli makalesinde bu eserin Beyzâvî’nin (ö. 638/1286) ‘*Evâru’t-tenzîl*’i üzerine yazılmış bir hâşiye olduğunu, Aksarâyî’ye nispet edilen bu eserin aslında Cemâleddin İshâk el-Karamânî’ye (ö. 933/1527) ait olduğunu tespit etmiş ve hâşiyedeki ayetlerin dilbilimsel yorumlarını incelemiştir.⁷ Hüseyin Kahraman “*El-Es’ile ve’l-Ecvibe* adlı eserinde Cemâleddin Aksarâyî’nin Kelâmî Problemlere Yaklaşımı” isimli makalesinde Aksarâyî’nin kelâmî problemleri çözümede Fahreddin er-Râzî’den etkilendiğini ve kelâmî problemleri çözerken Ehl-i sünnet çizgisine sahip bir kelimacı olmasına rağmen bazen Mutezilî düşüncenin isabetli görüşlerini de tercih ettiğini söylemektedir.⁸ Mehterhan Furkani “Cemâleddin Aksarâyî’nin Fikhî Konuları Çözümleme Metodu: *El-es’ile ve’l-ecvibe* Kitabı Örneğinde” adlı makalesinde Aksarâyî’nin *El-es’ile ve’l-ecvibe* kitabını değerlendirmektedir. Bu eserde Aksarâyî’nin ahkam ile ilgili ayet ve hadislerin fikhî çözümlemesine değindiğini söylemektedir. Eserin yazılış amacının müşkil ayet ve hadisleri çözümlenmek olduğu fakat eserde bununla beraber fikhî konulara da değindiğini ifade etmektedir.⁹ Ayrıca Mustafa Karabacak “Cemâleddin el-Aksarâyî’nin Hadisçiliği: *El-es’ile ve’l-ecvibe* Örneği” adlı makalesinde Aksarâyî’nin bu eserin içeriğini, meselelere yaklaşımındaki metodunu ve bu eserde geçen hadislerin sıhhat durumunu incelemektedir.¹⁰ Necattin Hanay’ın makalesi de *Es’ile ve’l-Ecvibe* kitabının metodu ile ayet ve hadislerdeki çelişkilerin nasıl çözüme kavuşturulduğunun örnekleriyle ortaya konulmasıyla alakalıdır.¹¹ Bunların dışında Şuayip Karataş’ın “Cemâleddin Aksarâyî’nin Peygamber

⁷ Mehmet Kaya “Cemâleddin Aksarâyî’ye Nispet Edilen *Hâşiye Ale’l-Keşşâf*’ta Ayetlere Dilbilimsel Yaklaşımlar”, *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C. 4, S. 7 (Haziran 2017), s. 125-153.

⁸ Hüseyin Kahraman, “El-Es’ile ve’l-Ecvibe Adlı Eserinde Cemâleddin Aksarâyî’nin Kelâmî Problemlere Yaklaşımı”, *IV. Uluslar arası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)*, Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, Aksaray 24-26 Ekim 2019, s. 71-77.

⁹ Mehterhan Furkani, “Cemâleddin Aksarâyî’nin Fikhî Konuları Çözümleme Metodu:El-es’ile ve’l-Ecvibe Kitabı Örneğinde”, *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C. 7, S. 13, (Haziran 2020), s. 101-128.

¹⁰ Mustafa Karabacak, “Cemâleddin el-Aksarâyî’nin Hadisçiliği: El-es’ile ve’l-Ecvibe Örneği”, *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7., S. 1., (Haziran 2020), s. 11-35.

¹¹ Necattin Hanay, “Cemâleddin Aksarâyî’nin Müşkil Ayet ve Hadislere Dair Çözümlemesi”, *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)*, *Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını*, ed. Mehmet Sami Yıldız v.dğr., (27-29 Ekim 2016), s. 619-640.

Kıssalarından Bahseden Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar”¹² adlı makalesi Aksarâyî'nin *El-es'ile ve'l-ecvibe* adlı eseri bağlamında peygamber kıssalarından bahseden ayetlere getirdiği yorumlar ele alınarak kaynak olarak kullanılan eserler tespit edilmeye çalışılmıştır.

4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Aksarâyî'nin bu çalışmaya konu olan eseri İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma 'i'l-bahreyn* adlı eseri üzerine yazdığı *Şerhi Mecma 'i'l-bahreyn*'in hâşiyesidir. Müstakil bir hâşiye olan bu eserde az da olsa farklı mezheplerin görüşleri dikkate alınmakla birlikte genel anlamda Şafî mezhebinin görüşlerinin dikkate alınarak Hanefî mezhebine yapılan itirazlar ele alınmaktadır. Aksarâyî'nin eseri hâşiye türü eser olduğundan muhtasar, şerh, ve hâşiye kavramlarına kısaca değinilecektir. Ayrıca bu eser mezhepler arası farklı görüşleri ele aldığından ihtilâf kavramı ve bu kavramla benzerlik arz eden kavramlara değinilecektir.

4.1. Muhtasar, Şerh ve Hâşiye

Muhtasar ve metin aynı anlamda kullanılır. Metin kitapları mezheb imamlarının ders halkalarında Kur'an ve sünnete dayanarak ortaya konulan hükümlerin talebeler veya sonraki alimler tarafından bir araya getirilip toplanması ve telif edilmesiyle oluşan literatürdür. Bu eserlerin mezheplerin birikiminin tamamını kapsaması gibi bir durum söz konusu değildir.¹³ Mezheplerin genel görüşlerini kapsayan bu eserler Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), *el-Kâfî*'si, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ı gibi eserlerdir.

Metin ve muhtasar türü eserler mezheplerin istikrar bulmasıyla beraber IV. Asrın sonlarında müstakil bir telif türü olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁴ Mezheplerin genel görüşleri ve mezhep içerisinde ortaya atılan tartışmaları da yansıtan eserlerdir. Sonraki dönemlerde bu eserler kaynak kabul edilmiş ve bu eserlerden hareketle ibadet, muamelat ve ukûbat alanında birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Bu tür eserler üzerine

¹² Şuayip Karataş, “Cemâleddin Aksarâyî'nin Peygamber Kıssalarından Bahseden Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar”, *IV. Uluslar arası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)*, s. 315-326.

¹³ Eyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 61.

¹⁴ Eyüp Said Kaya, “a.g.m.”, *DİA*, XXXI, 61.

modern dönemde bir takım eleştiriler getirilmiştir. Bu eserlerin İslam hukukunun gelişimine engel teşkil ettiği, ilk dönem ortaya konan çabaların sonraki dönemlerde ortaya konmadığı vurgulanmıştır.¹⁵

Şerhler metin ve muhtasarlar üzerine yazılan ve onları açıklayan eserlerdir. Şerhin kaynağı metin kitaplarıdır. Bir fıkıh eserini dikkate alarak başka bir eser telif edilir. Bu şekilde telif literatüründe şerh ve hâşiye benzerlik göstermektedir. Fakat şerhler metin kitapları üzerine kaleme alınırken hâşiyeler ise şerhler üzerine kaleme alınan eserlerdir.¹⁶

Şerhler bazen müellifin kendisi tarafından bazen de sonraki alimler tarafından kaleme alınmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bazı kelimelerinin Peygamberimiz (sav) tarafından açıklanmasını ilk şerh örneği olarak kabul etmek mümkündür. Bu yönüyle tefsir çalışmaları da şerh edebiyatı içerisine dahil edilmektedir. Şerhlerin temelde beş işlevi vardır. Hükümleri delillendirme, farklı bir şekilde o metni yeniden ifadelendirme, daha önceki katkıları değerlendirme, yazılan metni tenkit etme ve metindeki terim ve ifadeleri izah etme.¹⁷ Genelde bu beş temel ilke etrafında yazılan şerhler İslam hukukunun gelişimine katkı sağlamıştır.¹⁸

Şerhler nesiller arasındaki irtibatı sağlayan köprülere benzetilmektedir. Bilgi birikimleri bu şekilde nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu aktarım esnasında daha önce yapılan hatalar düzeltilerek sonraki nesillere bir konudaki hatanın aktarılmasını ve yaygınlaştırılmasını da engelleyen bir yönü vardır. Bunun yanında şârihler önceki dönemlerde yazılmış bu eserleri güncelleyerek kendi dönemlerinde yaşayan insanların bu eserlerden daha fazla istifade etmelerine katkı sunmaktadırlar.¹⁹

¹⁵ Eyüp Said Kaya, "a.g.m.", *DİA*, XXXI, 61.

¹⁶ Halis Demir-Kemal Çatılı, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Edebiyatı", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. 11., S. 21., (Ocak-Haziran 2018), s. 149.

¹⁷ Halis Demir, "Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5., S. 10. (Aralık 2019), s. 177-178; Eyüp Said Kaya, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 560-561; Hilal Özay, *Fıkıh Literatüründe Tüm Konuları İçeren Yazım Türleri*, İksad Yayınevi, Ankara 2019, s. 43-44.

¹⁸ İsmail Kara, "“Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, C. 15., S. 28 (2010/1), s. 4.

¹⁹ Halis Demir, "a.g.m.", s. 179-181.

Hâşîye kelimesi ‘hşv’ kökünden türeyen bir kelimedir ve bir şeyin doldurulması,²⁰ kelimedeki fazlalık,²¹ gibi anlamlara gelir. İstîlâhi olarak ise sayfa kenarındaki boşluklara yazılan ve metni tamamlayıcı ve açıklayıcı bilgileri içeren birtakım notlara hâşîye denir.²² Hâşîyeler şerhler üzerine yazılırlar. Yazılma amaçları da metinde ve şerhte geçen özel isimler, kavramlar, ayet ve hadisler veya şiirlerdeki kapalı olan noktaların daha iyi anlaşılmasıdır. VIII. yüzyıldan itibaren bu tür eserlere hâşîye denilmiştir. Çünkü şerhler üzerine yazılan eserler bir nevi boşlukları doldurma olarak görülmektedir. Ta‘lik kavramı da ilişirme ve ekleme anlamında olup hâşîye amacıyla yapılan eklemeleri ifade etmektedir. Bu eklemeler kelime manasını açıklama, zamirlerin merciini belirtme veya kelimelerin cümle içindeki konumlarına işaret etmek amacıyla sayfa kenarlarına konulan rumuzlarla ifade edilir. Hâşîyeler okutulan metin kitabının kapalı yerlerini açıklığa kavuşturma, eksik yönlerini tamamlama veya o metin kitabını eleştirme şeklinde telif edilebilmektedir.²³ Bu amaçla yazılan eserlere Cemâleddin Aksarâyî’nin *Hâşîye Alâ Şerh-i Mecmâ‘i’l-bahreyn‘i*, Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi (ö. 1253/1837) nin, *Hilyetü’n-nâcî‘si* ve Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390) nin, *et-Telvîh‘i* ini örnek verebiliriz.

4.2. Hilâfiyyât

Hilâfiyyât ve hilaf kavramları genelde aynı anlamda kullanılmaktadır. İslam hukukçuları arasındaki görüş ayrılıklarıyla ilgilenme ameliyesine “hilâfiyyât”, bu alanda ortaya konulan literatüre de “hilâfiyyât literatürü” denilmektedir.²⁴ Bu eserlerin en önemli özelliği mezhep kaygısı gütmemeleridir. Bu literatürde amaç subjektif yaklaşımdan uzak bir şekilde görüş farklılıklarını ortaya koyarak bu görüşler hakkında değerlendirmede bulunmaktır. Hilâfiyyât literatürü III. yüzyılın sonuna kadar devam

²⁰ Ebü’t-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdi, “Hşv”, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, 8. Baskı, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2005, I, 1272.

²¹ Ebu’l-Fadl Cemâlu’d-din Muhammed b. el-‘İzz b. el-Mukerrem el-Ensârî İbn. Manzûr, “Haşîye”, *Lisânu’l-‘Arab*, 3. Baskı, Daru Sâdır, Beyrut 1993, XIV, 180.

²² Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşîye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 419.

²³ Halis Demir-Kemal Çatılı, “a.g.m.”, s. 157.

²⁴ Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 533; Halis Demir, “Hanefî Mezhebinde Hilaf Literatürü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 2 (15 Aralık 2015), s. 115; Muharrem Yılmaz, *Hanefî ve Şafîî Mezheplerinin Ahkam Ayetleri Çerçevesindeki İhtilaflarının Usûlî Temelleri*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Rize 2018, s. 25.

etmiştir. Bu alanda yazılan eserlere Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve aynı dönemde yaşayan İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) görüş farklılıklarını konu alan Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) telif ettiği *İhtilâfü Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eser örnek verilebilir.²⁵

4.3. İlm-i Hilaf

Sözlükte uzlaşmamak, farklı görüşe sahip olmak, arkada bırakmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise ihtilaf farklı görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamak anlamında kullanılır. Bu yönüyle ihtilaf kavramı olumlu çağrışım yapmaktadır. İhtilaf kavramı ile ifade edilen görüş delile dayalı olan görüştür.²⁶

Hilâf kelimesi ihtilaf kelimesiyle aynı kökten türemiştir. Sözlükte “muhalefet etmek, zıtlaşmak, karşı gelmek” anlamına gelir.²⁷ Terim olarak ise “farklı davranmak, söz ve davranışta başkalarının aksine hareket etmek” anlamındadır.²⁸ İhtilaf ve hilâf kavramları genelde aynı anlamda kullanılmaktadır. Fakat aralarında farklar bulunmaktadır. İhtilaf kavramı “farklı görüşte olmak, uzlaşma sağlamamak” anlamlarına gelir. Yani iki farklı görüşten herhangi birinin tarafında olma veya olmama noktasında tarafsız olmak şeklinde tarif edilebilmektedir. Hilâf kavramı ise iki farklı görüşten birini savunup diğerinin karşısında olmak demektir. Bu yönüyle ihtilaf kavramı olumlu çağrışım yapmaktayken, hilâf kavramı olumsuz çağrışıma sahip olmaktadır. İhtilaf kavramı “delile dayalı görüş” olarak ifadelendirilirken, hilâf kavramı ise “delile dayanmayan görüş” şeklinde nitelendirilmektedir.²⁹ Diğer bir tanım da “mezhepler arasında ortaya çıkan tartışma” şeklindedir. Bu tanımdan bu eser türünün mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıktığı anlaşıldığı gibi, belli bir mezhebi savunma amacı taşıdığı da anlaşılmaktadır.³⁰

Görüş ayrılıklarını belirtmek amacıyla bunların dışında farklı kavramlar da kullanılmıştır. Bu kavramlar ihtilâfü'l-ulemâ, mukayeseli hukuk, cedel, nazar ve münâzara gibi kavramlardır.³¹ Birbirine benzer olan bu yazım türleri bazı noktalarda ayrılmakta ve aralarında bariz farklar olabilmektedir. İhtilaf ve hilâf türünde yazılan

²⁵ Halis Demir, “a.g.m.”, s. 115; Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, s. 25.

²⁶ Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 527; Halis Demir, “a.g.m.”, s. 114.

²⁷ İbn Manzûr, “h-l-f” *a.g.e.*, IX 82.

²⁸ Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 527.

²⁹ Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, s. 26.

³⁰ Halis Demir, “a.g.m.”, s. 113.

³¹ Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, s. 24-27; Halis Demir, “a.g.m.”, s. 114.

eserler aynı yazım türü olarak tanımlanmaktadır. Fakat hilâfiyyât, ihtilâfî'l-fukaha ve ilm-i hilâf türü eserler karşılaştırıldıklarında içeriklerinin farklı olduğu görülmektedir.

İlm-i hilâf fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili olduğu gibi münazara ve cedel ile de ilgilidir. Bundan dolayı hilaf ilm-i cedel ve münazara ile karıştırılmaktadır.³² Fıkıh usulü ile hilaf ilmi arasında fark vardır. Fıkıh usulünde hüküm çıkarma gayesi ön planda iken hilaf ilminde ise çıkarılan bu hükümleri koruma veya yıkma gayesi vardır.³³

Mezheplerin teşekkülünden önce içtihatlar bireysel olarak yapılmaktadır. Fikhî ekollerin oluşumuyla birlikte bireysel içtihatlar yerini birden fazla alimin yaptığı ve belli bir metoda göre yapılan içtihatlara bırakmıştır. Farklı ekoller arasında ve aynı ekol içinde birbirinden farklı olarak ortaya çıkan ve zamanla yoğunlaşan tartışmalar her ekolün kendi görüşünün doğru olduğu yönündeki iddiasıyla bu alanda yeni bir literatür doğmasına zemin hazırlayarak ilm-i hilâf literatürünü ortaya çıkarmıştır. Bu da içtihat faaliyetlerinin duraksadığı zaman dilimine denk geldiği söylenebilir.³⁴ Ekoller arası ortaya çıkan ihtilafli meseleleri bilmenin bu alanda ilmî otorite kabul edilmesi de hilâf ilminin ortaya çıkmasına sebep olan bir durumdur. Yöneticilerin Ebû Hanîfe ve İmam Şâfî gibi alimlerin hangisinin görüşünün daha isabetli olduğu noktasındaki ilgileri bu ilm-i hilaf alanına alimlerin yönelmesine etki etmiştir.³⁵ İlk dönemlerde alimlerin görüşlerini bilme tanımını ifade etmek için kullanılan “ilmü ihtilâfî-i-ulemâ” gibi kavramların yerini ileriki dönemlerde hilaf veya hilâfiyyât kavramları almıştır. Zamanla bu faaliyet mezhep savunması ve diğer mezheplerin görüşlerini çürütme alanına evrilmiştir. Bu alanın kurucusu olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039) zikredilse de bu konuda farklı tartışmalar bulunmaktadır.³⁶

Hilaf türü eserler mezhepler arası görüş farklılıklarını ele aldıkları gibi aynı mezhep içerisindeki farklı görüşlere de değinmektedirler. Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ile Neseffî'nin *Manzûme*'si mezhep içi görüş farklılıklarını ele alan eserlerdir. Mezhep müdafaasını ele alan eserlerde diğer mezheplere karşı çok sert ifadeler kullanılır.

³² Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 528.

³³ Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 530.

³⁴ Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 530.

³⁵ Şükrü Özen, “a.g.m.”, *DİA*, s. 531.

³⁶ Muharrem Yılmaz, “İslam Hukukunda Eleştiri Kültürü ve İlm-i Hilâf Disiplini”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, s. 374; Halis Demir, “a.g.m.”, s. 123.

BÖLÜM 1: CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE “HÂŞİYE ÂLÂ ŞERH-İ MECMA‘İL- BAHREYN” ADLI ESERİ

Cemâleddin Aksarâyî'nin görüşleri ve ilmi hayata katkıları tam olarak anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin siyasi sosyal ve hukuki şartlarının bilinmesi gerekir.

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM

XIV. Yüzyıl Anadolu'da siyasi hakimiyet mücadelelerinin olduğu bir dönemdir. Bu yüzyılın sonlarına doğru bu mücadeleler daha da artmaktadır. Cemâleddin Aksarâyî'nin yaşadığı dönem 1318 tarihinde Selçukluların yıkıldığı ve beyliklerin hakimiyetlerinin ortaya çıktığı bir dönemdir. Özellikle Karamanoğulları ve Eretna Beyliği'nin varlık gösterdiği bir zaman dilimidir.³⁷ Eretna Devleti ile Amasya Emirliği arasındaki mücadelede Amasya Emirliği yenilmiştir. Karamanoğlu Ali Bey bu mücadelede zayıflayan Eretna devleti üzerine gitmekten geri durmamıştır.

Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra Anadolu'da kurulan beylikler kendi aralarında mücadeleye devam etseler de ilmi faaliyetleri ihmal etmemişlerdir. XIV. ve XV. Yüzyılda Anadolu'da açılan medreselerde ilim gören öğrenciler ihtisas yapmak için İran, Mısır, Dımeşk ve Maveraünnehr ilim merkezlerine gitmişlerdir. Bu yüzyılın sonlarına doğru hem Anadolu'da yetişen alimler hem de bu ilim merkezlerinde ihtisas yapıp Anadolu'ya yönelen alimlerle beraber Anadolu da diğer ilim merkezleri gibi ileri seviyeye ulaşmıştır.³⁸

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra adlî, idarî ve askeri alanlar dışında ilmî alanda da gelişme göstermiştir. Bu dönemde İznik ve Bursa'da çeşitli medreseler inşaa edilmiştir.³⁹ Kadızâde-i Rûmî Bursa'daki medreselerde ilk tahsilini yaptıktan sonra Mâverâünnehr alimlerinden ilim tahsil etmiştir. Yıldırım Bayezid (1389-1403), Şemseddin Muhammed Cezerî'yi (ö.833/1429) Kahire'den Bursa'ya davet etmiş ve ona Bursa'daki medresede müderrislik görevi vermiştir. Sonraki dönemlerde yapılan

³⁷ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 20.

³⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, I. 520-521.

³⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, I, 522.

medreseler Osmanlı Devleti'ndeki ilmi faaliyetlerin artmasına ve farklı bölgelerden alimlerin Anadolu'ya gelerek eğitim ve öğretim faaliyetlerinin artmasına öncülük etmiştir.⁴⁰

Aksarâyî'nin Aksaray'a geliş tarihi olarak da torunu Şeyh Muhiddin'in 887/1482-83 tarihli vakfiyesi ışık tutmaktadır. O vakfiyeye göre babaları ve dedeleri Aksaray'ın fethinden beri orada bulunmaktadır.⁴¹ Burada bahsedilen fethin hangi fetih olduğu tam olarak belirtilmemektedir. Ancak Aksaray şehri Selçuklular idaresine girdikten sonra Sultan II. İzzettin Kılıçarslan'ın (ö. 588/1192) burada camiler, zaviyeler ve medreseler yaptırarak Azerbaycan'dan alimler getirdiği kaydedilmektedir.⁴² Bu olaylardan sonra Aksaray şehri ilim merkezi haline gelmiştir. Aksarâyî ailesinin de bu tarihte Aksaray'a geldiği söylenebilir.⁴³

1.2. HAYATI

Cemâleddin Aksarâyî'nin asıl adı kaynaklarda Muhammed olarak geçmektedir. Cemâleddin Aksarâyî ile ilgili ilk bilgileri bize *Şakâyık-ı Nûmâniyye* sahibi Taşkoprîzâde vermektedir. Ona göre Cemâleddin Aksarâyî'nin asıl adı Molla Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-İmam Fahreddin Muhammed er-Râzî'dir.⁴⁴ Bağdatlı ise Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî er-Rumî eş-Şâfiî olarak zikretmektedir.⁴⁵ Cemâleddin Aksarâyî'nin H. 772 yılında yazdığı *Hâşiye alâ Şerhi Mecma'i'l-bahreyn* adlı eserinde ise ismi Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî olarak geçmektedir.⁴⁶ İstanbul Fatih'teki Millet Kütüphanesi'nde bulunan ve Cemâleddin Aksarâyî'nin torunlarının birisi tarafından yapılan bir şecereye göre aile zinciri şöyledir: Cemâleddin Aksarâyî, Muhammed, Muhammed, Muhammed, Fahreddin Muhammed Râzî, Ömer el-Hatibî, Hüseyin el-Hatibî, Mahmud el-Hatib, Mevdud, Sabit, el-Müseyyeb, Mutahhar,

⁴⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, I, 522.

⁴¹ İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Niğde ve Aksaray Tarihi*, Fatih Matbaası, İstanbul 1974, I, 881, II, 2317.; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 19; Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 10.

⁴² İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, I, 284; Abdülkerim Özaydın, "Kılıçarslan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 402.

⁴³ Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 10.

⁴⁴ Taşkoprîzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Usmaniyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, ts. I, 15.

⁴⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., 165.

⁴⁶ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecma'i'l-bahreyn*, Fatih, 1472, 1b.

Hammad, Abdurrahman, Ebûbekir-i Sıddîk.⁴⁷ Ömrünün sonlarına doğru sıklıkla kullandığı Cemâleddin lakabı isminin önüne geçmiştir.⁴⁸

Aksarâyî'nin soyunun Hz. Ebûbekir'e (ö. 13/634), ve Hz. Ömer'e (ö. 23/644) ulaştığı iddia edilmektedir.⁴⁹ Fakat Konyalı Aksarâyî'nin kendisi için kitaplarında Bekrî, Sıddîkî, ve Ömerî gibi vasıflar kullanmadığını söylemektedir. Bu şekilde vasıflandırmaların sadece bir rivayet olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ İrfan Görkaş da aynı şekilde Aksarâyî'nin eserlerinde hem Fahreddin Râzî'den hem de Hz. Ebûbekir'den (r.a) bahsetmemesinden hareketle Aksarâyî'nin soyunun Fahreddin Râzî'ye ulaştığını ve telif ettiği eserlerle bu ekole mensup olduğunu kanıtladığını, fakat Fahreddin Râzî'nin soyunun Hz. Ebûbekir'e (r.a) ulaştığı noktasında problemler olduğundan Aksarâyî'nin soyunun da Hz. Ebûbekir'e (r.a) ulaşmasının mümkün olmadığına değinmektedir.⁵¹ Taşkoprîzâde Aksarâyî'nin ismini Molla Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-İmam Fahreddin Muhammed er-Râzî şeklinde zikrettikten sonra soyunun dördüncü mertebede Fahreddin Râzî'ye dayandığını söylemektedir.⁵² Aksarâyî hem ilim cihetiyle hem de neseb cihetiyle Fahreddin Râzî'ye bağlıdır. Ayrıca Molla Fenâri'nin (ö. 834/1431) de hocasıdır. Talebesi Molla Fenâri ile Anadolu'da Râzî ekolünün yayılmasını sağlamışlardır.

Aksarâyî'nin doğum tarihine bakıldığında Konyalı, Aksarâyî'nin doğum tarihinin tespit edilemediğini belirtirken⁵³ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ise Cemâleddin Aksarâyî'nin *Keşfu'l İ'râbı* 740 yılında tamamladığında 26 yaşında olduğunu belirtir. Buradan hareketle Cemâleddin Aksarâyî'nin doğum tarihinin 714/1313-1314 yılları olduğu söylenebilir.⁵⁴

Aksarâyî'nin doğum yeriyle alakalı olarak farklı kayıtlar vardır. Bunun sebebini Aksarâyî'nin Cemâlî, Tebrîzî, el-Bekrî, el-Kureşî gibi farklı nisbeler ile anılmış olmasına bağlanabilir. Cemâlî nisbesi o dönemde önde gelen alimlere verilen bir nisbe

⁴⁷ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2290.

⁴⁸ Ahmet İnanır, "a.g.m.," s. 10.

⁴⁹ Leknevî, *Fevâidü'l Behiyye*, isimli eserinde Râzî'nin eserlerinde "kendisinin soyunun Hz Ömer'e dayandığını" söylediğini ifade eder.

⁵⁰ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2286.

⁵¹ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 15.

⁵² Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s. 15; İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2278.

⁵³ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2278.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an-Esâmîü'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941, II, s. 1543.

olabilir. Tebrîzî nisbesi Tebriz'den Aksaray'a geldiğini gösterirken el-Bekrî ve el-Kureşî nisbesi ise soyuna işaret etmektedir.⁵⁵ Konyalı, Aksaray'da doğduğunu söylemektedir.⁵⁶ Kâtip Çelebi Tebrîzî nisbesinden bahsetmektedir.⁵⁷ Mustafa Öz⁵⁸ gibi son dönemde hayatını inceleyenler Aksarâyî'nin Aksaray'da yaşadığı kanaatindedir. Fakat Kâtip Çelebi'nin Aksarâyî ile alakalı Tebrîzî-Aksarâyî nisbesiyle bahsetmesi Cemâleddin Aksarâyî'nin ailesinin Tebriz'den Aksaray'a geldiği ve burada yaşadığı yönünde ipucu vermektedir.⁵⁹

Aksarâyî'nin babası Fahreddin Râzî'nin torunlarından vâiz Muhammed b. Muhammed'dir. Aksarâyî'nin babası Muhammed b. Muhammed b. Fahreddin Râzî ilim yolculuğu esnasında çok çaba sarfetmiştir. Döneminde insanlara vaaz edebilecek ve tasavvufa dair meseleleri insanlara anlatabilecek seviyeye ulaşmıştır.⁶⁰

Konyalı Aksarâyî hakkında verilen bilgilerde bir takım karışıklıklar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Cemâleddin Aksarâyî, hemşehrisi Cemâleddin İbrahim Aksarâyî ile karıştırıldığı gibi torunu Çelebi Halife diye bilinen Şeyh Mehmed Cemalî (899 h./1493-94 m.) ile de karıştırılmıştır. Yine hemşehrisi Cemâleddin İbrahim Aksarâyî 729 h./1328-29 m. yılında Sivas'ta vefat etmiştir ve onların nesli "Cemalî" değil "Rûmî" olarak bilinmektedir.⁶¹ Ayrıca Aksarâyî, Cemâleddin İshâk el-Karamânî ile de karıştırılmıştır. Eserlerini inceleyenler eserlerinden hareketle Aksarâyî'nin tasavvufî yönünün bulunmadığını ifade etmektedirler. Ancak aynı künyeye sahip olan Cemâleddin İshâk el-Karamânî'nin eserlerinde tasavvufî izlere ve işâri yorumlara rastlanmaktadır.⁶²

Cemâleddin Aksarâyî Aksaray'da vefat etmiş ve Ervah Kabristanlığı'ndaki zaviyesinin önüne defnedilmiştir. Fakat bu zaviye günümüze ulaşmamıştır.

⁵⁵ Ahmet İnanır, "a.g.m.," s. 11.

⁵⁶ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2278.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1543.

⁵⁸ Mustafa Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 308.

⁵⁹ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 12.

⁶⁰ Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdullah b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâid'l-Behiyye fî Terâcim-i Hanefiyye*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1906, s. 191.

⁶¹ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2314-25-27.

⁶² Mehmet Kaya "a.g.m.," s. 125-153.; Mehmet Sami Yıldız, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Hâşiye Ale'l-Keşşâfı Olarak Kayıtlara Girmiş, Gerçekte Cemâleddin İshâk El-Karamani'nin *Hâşiye Alâ Envaru't-Tenzil* Adlı Eserinin Kaynakları", I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Kültür, Tarih, Din, Medeniyet), Aksaray 27-29 Ekim 2016, s. 461-466.

Aksarâyî'nin şimdiki türbe ve kitabesi vefat ettiği yılda yapılmayıp sonradan Cumhuriyet döneminde Perekzâdeler tarafından yapıldığı bilinmektedir.⁶³ Mevcut kitabede şunlar yazılıdır:

“Hazreti Sıddık-ı Ekber Radıyallahu Teâlâ 14ült, hazretlerinin evladından ve fuhul-ı muhakkıkîn-ı ulemadan Efdalü'l-Müteahhirîn, arif-i billah ve mukteday-ı dil-âgâh, Şeyh Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Fahreddin Râzî kaddesallahu sırrahu'l-aziz hazretleri nice zamanlar eyadi-iteyidât-ı ilahi birle, ulum-u Arabiyye ve şeriyye ve akliyyeyi tedris ve itfâda da yed-i tul'a ızhar ve kütb-ü müteaddideyi tasnif ve teşrih eylemiş ve Sultan Murad-ı Evvel tâbeserâhü hazretlerinin ecille-i ricalinden olup 770 senesinde irtihal-i dâr-ı bekâ buyurmuştur.”⁶⁴

Aksarâyî'nin vefat tarihiyle alakalı da ihtilaflar vardır. Leknevî 771,⁶⁵ Mehmet Tahir Bursalı 791,⁶⁶ Abdülhak Adnan Adıvar 791-92,⁶⁷ Bağdatlı İsmail Paşa 771,⁶⁸ Mehmed Süreyya ise 791,⁶⁹ tarihinde vefat ettiğini iddia etmektedir.

Müelliflerin belirttiği vefat tarihleri birbirini tutmamaktadır. Fakat Konyalı Aksarâyî'nin 791 h./1388-89 m. tarihinde vefat ettiğini söyleyip bu tarihin dışında başka bir vefat tarihinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü Amasya'dan 783 h. yılında gelip Konya'da kadı olmuş, 787 h. yılında da Karamanoğlu Alaaddin Bey'in karısı Melek Hatun'un vakfiyesini tescil etmiştir. Böylece bu tarihten önceki vefat tarihleri doğru değildir. Perekzâdeler tarafından yapılan türbe ve kitabede de 771 yılının yazıldığı bilinmektedir.⁷⁰ Konyalı'nın verdiği tarih daha isabetli gözükmektedir.

1.2.1. Ailesi

Aksarâyî ailesi ilmiye sınıfına mensuptur. Dedeleri alim olduğu gibi Aksarâyî'nin çocukları da ilimle uğraşmıştır. Aksarâyî'nin Mehmed, Mahmûd ve Kemâleddîn Ahmed adında üç oğlu vardır. Aksarâyî'nin kızlarının olup olmadığının tespit edilemediği ifade edilmektedir.⁷¹ Oğullarından Mehmed babasının görevli olduğu medresede tahsilini tamamlayarak müderris olmuştur. Mehmed Çelebi, Zembilli Ali Cemâlî'nin (ö. 932/1526) de dedesidir. Babasının ilk oğludur ve paşa olarak vasıflandırılmıştır. Diğer oğlu Mahmûd Aksaray kadılığı yapmıştır ve Musannifek (ö.

⁶³ Ahmet İnanır, “a.g.m.,” s. 11.

⁶⁴ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, I, 1453.

⁶⁵ Leknevî, *a.g.e.*, s. 191.

⁶⁶ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaayı Amire, İstanbul 1333, I, 266.

⁶⁷ Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 25.

⁶⁸ Bağdatlı, *a.g.e.*, s. 165.

⁶⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, II, 392.

⁷⁰ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2284.

⁷¹ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2315.

875/1470) olarak bilinen alim de Aksarâyî'nin oğlu Mahmûd'un neslindedir. Aynı zamanda Halveti tarikatına mensuptur. Diğer oğlu Kemâleddîn Ahmed de genç yaşta vefat etmiş ve o da Aksaray kadılığı yapmıştır.⁷²

Aksarâyî'nin torunları da dedeleri gibi ilimle meşgul olmuşlardır. Torunu Şeyh Muhammed Çelebi el-Cemâlî (ö. 899/1494) Çelebi Halîfe adıyla meşhur olmuştur ve asıl adı Ebü'l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarâyî'dir. Medresede okurken tasavvufa meyleden Çelebi Halîfe birçok Halvetî tasavvuf büyüklerinden dersler almıştır. İleriki dönemde kendisine Halvetî şeyhliği tevdi' edilmiş ve artık Cemâl-i Halvetî diye tanınmaya başlamıştır. Amasya'da hizmet veren Cemâl-i Halvetî Sultan Bayezid (1389-1403) ve Koca Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş ve burada Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nde birçok talebe yetiştirmiştir. Sünbül Efendi ve onun da talebesi Merkez Efendi talebeleri arasında meşhur olanlardandır.⁷³ Cemâl-i Halvetî Aksarâyî ile çok fazla karıştırılmaktadır. Fakat Aksarâyî'nin öne çıkan tasavvufi bir yönü kaynaklarda yer almamaktadır. Diğer torunu Zembilli Ali Cemâlî de ilimle meşgul olmuş, onun için de dedesine nispetle Cemâlî lakabı kullanılmıştır. Fetva almak isteyenlerin işlerini hemen halledebilmek için fetvaları evinin penceresinden uzattığı zembille alıp cevaplayıp yine zembille aşağı sarkıttığından dolayı bu isimle anılmıştır. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde yirmi dört yıl şeyhülislamlık vazifesini ifa etmiştir.⁷⁴

1.2.2. Eğitimi

Aksarâyî'nin ilim tahsilini nerede yaptığı ve kimlerden ders aldığıyla alakalı farklı bilgiler vardır. Tahsili ile alakalı kendi eseri *Hallu'l-mûcez*'in mukaddimesinde genel olarak bilgi verir. Bu eserin mukaddimesinde tahsilini dini ilimler ve tıp-hikmet ilimleri olarak ikiye ayırır. Tıp ilmiyle alakalı metinleri babasıyla müzakere etmiştir.⁷⁵ Tıp ilmini babasından almakla beraber özellikle İbn Sina'dan (ö. 428/1037) da

⁷² İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2315-19; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 22; Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 14.

⁷³ Mehmet Serhan Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 302.

⁷⁴ Yusuf Küçükdağ, "Zembilli Ali Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 247-249.

⁷⁵ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Hallu'l-mûcez*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2056, 1b.

etkilenmiştir.⁷⁶ Dini ilimler alanındaki tahsilini nerede yaptığı ile alakalı kaynaklardaki bilgiler şöyledir. Aksarâyî önce Aksaray'da ilk tahsilini yapmış, sonra da Amasya'ya giderek Cemâleddin İbrahim Aksarâyî (ö. 729/1328) ve oğlu Fahreddin İlyas Rûmî'den ders almıştır.⁷⁷ Aksarâyî'nin Amasya'da ders arkadaşı da Hacı Şadgeldi Paşa'dır (ö. 783/1381-82).⁷⁸ Ayrıca Katip Çelebi'nin kayıtlarından hareketle Aksarâyî'nin Tebriz'de de ders aldığını ifade etmektedir.⁷⁹

Aksarâyî'nin ekol hocası ise Şafî mezhebine mensub olan alim Sirâceddin Urmevî'dir (ö. 682/1283).⁸⁰ Aksarâyî'nin ayrıca Sekkâkî, (ö. 626/1229) Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve Zemahşerî'den (ö. 538/1144) de etkilendiği yazmış olduğu eserlerde göze çarpmaktadır.⁸¹ Tefsir alanında yazmış olduğu eserlerde Zemahşerî'nin tesiri görülmektedir. İbnü-s Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Şerh-i Mecmâi'l-Bahreyn'i* üzerine yazmış olduğu haşiyesindeki şu ifadeler de ona fıkıh alanında İbnü-s Sââtî'nin tesirini ortaya koymaktadır. '*Şüphesiz İbnü-s Sââtî diye tanınan İmam Fazıl Muzafferüddîn'in Şerh-i Mecmâi'l-Bahreyn'i göz kamaştırır ve çok beğenilen bir kitaptır. Kitapta illetler, ince derin tevcihler vardır. Onu mütalaa ettim*'.⁸²

Aksarâyî'nin tâlim ve tedris faaliyetleri hakkında en fazla üzerinde durulan iki nokta vardır. Birincisi Zincirli Medrese'sine tayini, ikincisi ise Cevherî'nin (ö. 400/1009) *es-Sıhah* adlı eserini ezbere bilmesidir. Bu eseri ezberleyenlerin müderris olduğu Zincirli Medrese'sinin ismi kaynaklarda Medresetü's-Silsile,⁸³ Medrese-i Müselsele ve İncirli Medrese⁸⁴ şeklinde geçmektedir. Bu medrese Taşköprizâde'ye göre Karaman'dadır.⁸⁵ Muhammed Görür bu medresenin 737-8/1337 tarihinde Eretna

⁷⁶ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 26.

⁷⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Ayasofya, 2056, 1b; İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2278.

⁷⁸ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2279; İrfan Görkaş, Aksarâyî'nin Amasya'da olduğunun iddia edildiği tarihte Şiraz'da olabileceğini ve Amasya'da ders görmesinin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Bkz. İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 24.

⁷⁹ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 24.

⁸⁰ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 25; Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 12.

⁸¹ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 26.

⁸² Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 1b.

⁸³ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 15.

⁸⁴ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2282.

⁸⁵ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 15; Aksaray Anadolu Selçuklularının dağılmasıyla beraber Karamanoğulları'nın hakimiyetine girmiştir. Dolayısıyla Zincirli Medresesi de Aksaray'dadır. Bkz. İlhan Şahin, "Aksaray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 291. Medresenin bu yer problemi yönetimle ilgilidir. Bkz. İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 27.

tarafından yapıldığını belirtmektedir. Zincirli Medresesinin yapılış tarihi 1337'dir.⁸⁶ Aksarâyî'nin bu medreseye tayin edildiğinde yaşı kırka yakındır.

Konyalı Zincirli Medresesi'nin vakfiyesinde bu medreseye müderris tayin edilmesi için Cevherî'nin *es-Sıhah* isimli eserini ezbere bilmenin gerekliliğiyle alakalı bir şartın olmayacağını belirtmektedir. Bu konuda söylenenlerin rivayetten ibaret olduğunu söylemektedir. *Es-Sıhah* Arapça bir eser olduğundan buraya müderris olanların Arapça bilmesi gerektiğini ifade etmek için söylenen bir rivayet olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Aksarâyî'nin medresede ders okutma usulü Mevlâna Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) ve Fahreddin Râzî gibidir. Onlar gibi ders okutmaya atla gitmektedir. Talebeleri çok fazla olduğundan dolayı talebelere ders verirken onları üç kısma ayırırdı. Birinci kısım medreseye gidip gelirken kendisinden istifade edenlerdi. Bunlara Meşşâiyyûn denilirdi. İkinci kısım ise medresenin revakları altında ders alan talebelerdii. Onlara da Revâkiyyûn denilirdi. Üçüncü grup ise medresenin içinde ondan ders alırlardı. Önce Meşşâiyyûn ders alırdı. Sonra medresenin revakları altında bulunan Revâkiyyûn'a ders verirdi. Sonra da içeride bekleyen talebelere ders verirdi. Molla Fenârî (ö. 834/1431) de bu medresenin revakları altında ders verdiği talebelerinden biridir.⁸⁸

Aksarâyî'nin medresede okuttuğu dersler ve kitaplar şunlardır: Tefsirde Zemahşeri'nin (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*'ı, fıkıhta İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Şerh-i Mecmâi'l-bahreyn*'i, belâgâta Kazvî'nin (ö. 739/1338) *İzah fi'l-Meânî ve'l-Beyan*'ı, tıpta İbn Nefis'in (ö. 687/1288) *Mücezü'l-Kanun'u*, nahivde İsferyînî'nin (ö. 776/1375) *el-Lübab fi'n-Nahv* adlı eserleri okutmaktadır.⁸⁹

Aksarâyî'nin ilmi noktadaki konumuna ondan bahseden kaynaklar ışık tutmaktadır. Şakâyık tercümesindeki ifadeler şu şekildedir:

“Cemâleddin Aksarâyî, muhakkik-i Rabbani (Rabbani ilimleri tahkik eden), müdekkik-i Semadânî (Allah'ın ezeli ve ebedi kuvvet ve kudretini inceleyen) ve ârif-i ulûm-i Arabiyye

⁸⁶ Muhammed Görür, *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991, s. 46.

⁸⁷ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2282.

⁸⁸ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2282-83; Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 15; Mehmet Tahir Bursalı, *a.g.e.*, I, 265; Abdülhak Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s. 26; Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, s. 392.

⁸⁹ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 30.

(Arapça ilimleri çok iyi bilen), vakıf-ı fünûn-u akliyye ve şer'iyeye (aklî ve şer'î ilimlere vakıf) idi".⁹⁰

Şemseddin Sâmi ise Aksarâyî hakkında şöyle der: “*Ulûm-i şer'iyeye ve edebiyede yed-i tul'a sahibi*”,⁹¹ Taşkôprizâde “Alim, fâzıl, kâmil, taki (çok sakıman), naki (çok temiz pak), aklî, şer'î ve Arap ilimlerini iyi bilen”⁹² şeklinde bahseder.

Aksarâyî ile alakalı kaynaklarda geçen şu olay onun ilmî kişiliğini ve otoritesini göstermektedir. Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) Aksarâyî'nin ilmî otoritesinden haberdar olunca ondan istifade etmek için yola çıkar. Yolda Aksarâyî'nin *Şerhu'l-îzâh*'ını görür ve ilmî yetersizliğine hükmedip dönmek ister. Fakat yanındakiler Aksarâyî'nin ders takririnin eser telifinden daha iyi olduğunu söylerler. Bunun üzerine yeniden yola koyulur. Fakat Aksarâyî'nin vefat ettiği haberini alır.⁹³ Bu olay Aksarâyî'nin ilim alanındaki otoritesinin ve ününün çok uzaklara ulaştığına işaret eder.

1.2.3. Mezhep Aidiyeti

Aksarâyî'nin eğitimi ve ilmi konumunu değerlendirirken onun hangi mezhebe mensub olduğu açıklığa kavuşturulması gereken bir durumdur. Kaynaklarımızda hangi mezhebe mensub olduğuyla alakalı farklı görüşler bulunmaktadır. Kâtip Çelebî'nin *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* adlı eserinde Şafî mezhebine mensub olduğu kayıtlıdır.⁹⁴ Leknevî Aksarâyî'nin Şafî mezhebine mensub olduğunu ifade ettikten sonra “*babasının veya kendisinin sonradan Hanefî olduğunu zannediliyor*”⁹⁵ şeklinde tereddüdünü ifade etmektedir. Konyalı Şafî mezhebine mensub olduğunu söylemektedir.⁹⁶ Süheyl Ünver de Şafî olduğunu belirtmektedir. Aksarâyî'nin *Şerh-i Mecmâi'l-bahreyn* adlı eserine bakıldığında onun Şafî mezhebine mensub olduğu izlenimi oluşmaktadır. Bu eserde Şafî fıkıh eserlerinden hareketle hadislerle ilgili olarak Hanefî mezhebine birtakım tenkitler yapmaktadır. Bu durum onun ilk zamanlarda Şafî mezhebine mensub olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca şu noktayı da dikkate almak gerekmektedir. Aksarâyî'nin Hanefî mezhebine yaptığı tenkitlerini

⁹⁰ Mehmet Mecdî Efendi, *Hadaikü'ş-Şekâik-i Numaniye*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 41.

⁹¹ Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-Alâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1890, III, 1832.

⁹² Taşkôprizâde, *a.g.e.*, s. 14.

⁹³ Taşkôprizâde, *a.g.e.*, s. 15.

⁹⁴ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvut, Entegre Matbaa, İstanbul 2010, III, 250.

⁹⁵ Leknevî, *a.g.e.*, s. 192.

⁹⁶ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2289.

nassa dayandırması ve aynı zamanda diğer mezhep görüşleriyle de görüşünü desteklemesi kendisinin ittibâ' taraftarı olduğunu da göstermektedir.⁹⁷

Aksarâyî'nin mezhep aidiyeti ile ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise medreseler vakfedilirken belli bir mezhebin kitaplarını okutma üzerine vakfedilme durumudur. Alimler ders okuttukları medreselerin vakıf şartnamesinde yazan şartlara uygun hareket etmek zorunda ve o medresede hangi mezhebe ait kitaplar okutuluyorsa onu okutmak zorundaydı. Zincirli Medresesi'nde müderrislerin belli bir mezhebe mensup olması gerektiğiyle ilgili herhangi bir bilgi olmamakla beraber Zincirli Medresesi'ne müderris olarak tayin edilen Hamza Halife'nin Hanefî fikhında çok ileri seviyede olması Zincirli Medresesi'nin müderrislerinin Hanefî mezhebine mensub oldukları izlenimini vermektedir.⁹⁸ Bu durumda Şafiî mezhebine mensub bir alimin bu medreseye tayin edilmesi uygun görünmemektedir. Bundan dolayı da Aksarâyî'nin ilk dönemlerde Şafiî mezhebine mensupken sonraki dönemlerde Hanefî mezhebine geçmiş olabileceği ve böylece bu medreseye tayin edildiği söylenebilir. *Keşfu'z-Zunûn*'da *Mecmai'l-bahreyn* eseri ile alakalı üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler tanıtılırken ve Aksarâyî'nin hâşiyesine değinilirken Aksarâyî'nin isminin yanına Şafiî yazılıp parantez içerisinde de Hanefî yazıldığı görülmektedir. Onun sonradan Hanefî olduğuyla alakalı çıkarımda bulunulabilir.⁹⁹ Fakat hâşiyede hem Hanefî hem de Şafiî mezheplerinin görüşlerini terk edip Malikî mezhebinin görüşünü dikkate aldığı yerler de vardır. Başın mesh edilmesiyle alakalı Hanefî ve Şafiî mezheplerinin görüşlerini almayıp Malikî mezhebinin görüşünü dikkate alması herhangi bir mezhebe bağlı kalmayıp delili kuvvetli olan görüşü dikkate aldığını göstermektedir. Yine besmelenin açıktan ya da gizli okunması ile ilgili eleştirilerinde Malikî fakihi İbn. Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar* adlı eserine yer vermesi¹⁰⁰ Aksarâyî'nin ittiba taraftarı olabileceği izlenimini vermektedir.¹⁰¹

⁹⁷ Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 16.

⁹⁸ İbrahim Kutlu, "Aksaray Zinciriyi Medresesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 41 (Temmuz-Aralık 2012), s. 208.

⁹⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1601.

¹⁰⁰ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 21a.

¹⁰¹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2a.

1.2.4. Görevleri

Müslümanların kurduğu devletlere bakıldığında yöneticiler ile alimler arasında yakın ilişki vardır. Yöneticiler ilim merkezleri kurup alimlere yardımcı olmuşlardır. Alimler bu ilim merkezlerinde yetişip devletin çeşitli kademelerinde görev üstlenerek insanların problemlerine Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyye ışığında çözümler sunmuşlardır. Aksarâyî de bu alanda görev üstlenen bir alimdir ve farklı bölgelerde, çeşitli kademelerde görev yapmıştır.¹⁰²

Aksarâyî öncelikle Amasya'da görev yapmıştır. Hacı Şadgeldi Paşa Aksarâyî'yi Amasya Kadılığı'na ve Daru'l-İlim Medrese'si Müderrisliğine getirmiştir. (768 /1366-67) Amasya Kadıaskeri Pir Nizameddin Muhammed Cürcanî'nin vefatı üzerine de Amasya Kadıaskerliği'ne getirilmiştir.¹⁰³ Kazaskerlerin¹⁰⁴ görevi ilk kurulduğu zamanlarda ordudaki askerî-hukukî anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmaktı. Fakat sonraki dönemlerde yetkileri daha da genişletildi. Kadıların tayin ve azilleri, mülâzemetin düzgün işletilmesi gibi birtakım görevleri de yerine getirmeye başladılar.¹⁰⁵ Aksarâyî'nin kazaskerlik görevi hukukî birikimini kullanmasına alan teşkil etmiştir.

Aksarâyî'nin diğer görevi Konya kadılığıdır. Amasya kazaskerliği sırasında Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ile Sivas Emiri Kadı Burhaneddin Ahmed'in (1345-1398) arasında birtakım problemler yaşanır ve Hacı Şadgeldi Paşa savaşa karar verir. Fakat Aksarâyî ve onunla aynı fikirde olanlar savaş yapmak istemezler. Hacı Şadgeldi Paşa'ya muhalif olanlar casuslukla suçlanırlar ve hayati tehlikeyle karşı karşıya kalırlar. Amasya'yı terk ederler. Aksarâyî de Karamanoğlu Alâaddin Bey'in (1361-1398) hâkim olduğu Konya'ya gelir. Karamanoğlu Alâaddin Bey de Aksarâyî'yi ilim ve faziletinden dolayı Konya kadılığına atar. Bir müddet Konya kadılığı yapan Aksarâyî daha sonra Aksaray'a döner ve *Sihah-ı Cevherî*'yi ezberleyenlerin tayin edildiği Zincirli Medresesinde müderrisliğine devam eder.¹⁰⁶

¹⁰² İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁰³ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2279.

¹⁰⁴ Kadıasker sonraki dönemlerde Kazasker şeklinde kullanılmaya başlanmıştır.

¹⁰⁵ Mehmet İşpirli, "Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 142.

¹⁰⁶ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2279-82.

Aksarâyî'nin Amasya ve Konya gibi Anadolu'nun önemli merkezlerinde kazaskerlik ve kadılık görevlerinde bulunması onun döneminin ileri gelen âlimlerinden biri olduğunu göstermektedir.

1.2.5. Talebeleri

Aksarâyî'nin Anadolu'nun Amasya ve Konya gibi önemli merkezlerinde görev üstlenmesi yanında ilim talebeleri ondan ders alabilmek için farklı bölgelerden onun yanına gelerek ilim almışlardır. Talebelerinden tespit edilenler ve meşhur olanlar Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Hasan Paşa, Niksârî (ö. 827/1424) dir. Molla Fenârî'nin asıl adı Muhammed b. Hamza b. Muhammed b. Muhammed Şemseddin el-Fenârî'dir. Molla Fenârî'nin Fenârî nisbesi ile alakalı birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Fenar köyünden olduğundan dolayı bu nisbeyi aldığını söyleyenler vardır. Ayrıca babasının mesleğinden dolayı bu nisbeyle anıldığı da söylenir.¹⁰⁷ Molla Fenârî'yi değerli bir alim yapan diğer bir özelliği de onun Osmanlı medreselerine Râzî ekolünü yerleştiren bir âlimlerden biri olmasıdır. Çünkü Molla Fenârî, Aksarâyî ve Alâuddîn el-Esved'in (ö. 800/1397) talebesidir. Fenârî ile beraber artık yeni bir sistem başlamış, bu sistem talebelerin ilim tahsilinde belli bir seviyeye ulaşabilmelerine katkı sağlamıştır.¹⁰⁸

Diğer talebesi ise kara hoca olarak bilinen Alâuddîn el-Esved'in oğlu Hasan Paşa, Niksârî (ö. 827/1424) dir. Çocukluk yıllarını İznik'te geçirmiş ve burada babasından dersler almıştır. Sonra Aksaray Zincirli Medresesi'nde Aksarâyî'den ders almıştır. Talebelik yıllarında arkadaşı olan Molla Fenârî'den de istifade etmiştir. Uzun bir süre müderrislik yaparak talebe yetiştirmiştir. Son yıllarda da kazaskerlik ve vezirlik gibi görevler üstlenmiştir. Sarf ve Nahiv alanında eser yazan Hasan Paşa'nın beş eserinden üç tanesi günümüze ulaşabilmiştir.¹⁰⁹

1.2.6. Eserleri

Aksarâyî ders takririnin yanında eser de yazmıştır. Ona isnad edilen eserler yirmiden fazladır. Tefsir, fıkıh, hadis, edebiyat, ahlak ve tıp alanında eserler yazarak insanların istifadesine sunmuştur. Eserlerini Arapça, Farsça ve bir kısmını da Türkçe

¹⁰⁷ Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, 1. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 46.

¹⁰⁸ Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, 1. Baskı, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 8.

¹⁰⁹ Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 338.

olarak telif etmiştir. Fakat kendisine isnad edilen eserlerin aidiyeti konusunda ihtilaflar vardır. Bu ihtilafın sebebi aynı ismi ve nisbeyi kullanan bir çok kimsenin olmasıdır. Bu isim benzerliği Aksarâyî hakkında araştırma yapan kişilerin yanlış düşmesine sebebiyet vermiştir.

Aksarâyî'den bahseden ve ona eser atfeden araştırmacılardan Taşkoprîzâde Aksarâyî'ye şu üç eseri isnad eder: *Hâşîye ale'l-Keşşâf*, *Şerhu'l-Îzah fi'l-Meâni* ve *Şerhu'l-Mûcez fi't-Tib*.¹¹⁰ Şemseddin Sami¹¹¹ ve Leknevî¹¹² de aynı eserleri tekrarlar. Mehmed Tahir Bursalı ise yukarıdaki eserlere ilave olarak *Gâyetu'l-Kusva Şerhi*, *Risâle fi Cevâzi'd-Devr ve's-Semâ*, *Şerhu't-Telhîs*, *Şerhi İnnallâhe halaka Âdeme alâ sûratihi*, *Hadîs-i Erbaîn*, *Şerh-i Mecma'i'l-bahreyn*, *Mülteka Hâşiyesi*, *Keşfu'l-İrab*, *Ahlâk-ı Cemâlî*, *Şerhi Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *Şerh'ü Müşkilâti'l-Ehâdis* adlı toplamda on üç eser atfetmektedir.¹¹³ Katip Çelebi de *Şerhu'l-Îzah*,¹¹⁴ *Hallu'l-Mûcez*,¹¹⁵ *Gâyetu'l-Kusva Şerhi*,¹¹⁶ *Keşfu'l-İrab*,¹¹⁷ *Hâşîye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn*,¹¹⁸ *İtirazât alâ Şerhi'l-Keşşâf*,¹¹⁹ ve *Ahlâk-ı Cemâlî*¹²⁰ olmak üzere yedi eser isnad etmektedir.

Aksarâyî'ye en fazla eser atfeden İbrahim Hakkı Konyalı'dır. Toplamda on sekiz tane eser atfeder. Yukarıda sayılan on üç esere ilave olarak şu eserleri zikreder; *el-Keşşaf Haşiyeleri*, *Kitâbü'l-Esile ve'l-Ecvibe*, *Hâşîye alâ'l-Beydâvî*, *Tekmile-i Tefsîr-i Semerkandî*, *Nüzhetu'l-Ervâh fi Keşfi Ebyati Şeyh Evhadüddin ve Bazı Sûfiyye'dir*.¹²¹

İrfan Görkaş *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı ve Eserleri* adlı tezinde Aksarâyî'nin hayatını detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra eserlerine yer vermektedir. Yaptığı araştırmalar sonucunda yedi tane eserin Aksarâyî'ye ait olduğunun kesinlik kazandığını savunmaktadır.¹²² Bu konuda oldukça titiz bir araştırma yaptığına şahit olduğumuz için Aksarâyî'nin eserlerini verirken onun tespit ettiği eserleri burada

¹¹⁰ Taşkoprîzâde, *a.g.e.*, s. 15.

¹¹¹ Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-Alâm*, s. 1832.

¹¹² Leknevî, *a.g.e.*, s. 192.

¹¹³ Mehmet Tahir Bursalı, *a.g.e.*, I, 266.

¹¹⁴ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 210.

¹¹⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1899.

¹¹⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1192.

¹¹⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1544. (Katip Çelebi bu eserde müellifin nisbesini Tebrîzî olarak zikretmektedir.)

¹¹⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1601.

¹¹⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1478.

¹²⁰ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 36.

¹²¹ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, II, 2300.

¹²² İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 54.

zikrederek kısaca içeriğine de değineceğiz. İrfan Görkaş toplamda Aksarâyî'ye yedi eser isnad eder. Ancak son yıllarda Aksarâyî'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar ve yazılan makaleleri incelediğimizde araştırmacıların Aksarâyî'ye atfedilen eserlerden *İtirâzât ale'l-Keşşâf an-Hakâiki't-Tenzil*, diğer adıyla *Hâşiye ale'l-Keşşâf'ın* Aksarâyî'ye ait olmadığını ifade etmektedirler. Bu eserin müellifinin Cemâleddin İshâk el-Karamânî olduğunu söylemektedirler.¹²³ Bundan dolayı burada sadece altı eserine değinilecektir.

1- *Şerhu'l-İzâh*: Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfî (ö. 739/1338)'nin *el-İzah fi'l-Meânî ve'l-Beyân* adlı eserine yazdığı Arapça şerhtir. Belagat ilmiyle alakalıdır. Karamanoğlu Alâeddin Bey adına yazmıştır ve yazdığı her gün için Alâeddin Bey tarafından bin dirhemle ödüllendirilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr. 1020'de kayıtlıdır.¹²⁴

2- *Şerhu'l-Mûcez*: İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı eseri üzerine İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) yazmış olduğu *Mu'cezû'l-Kânûn* adlı esere Aksarâyî'nin yazdığı şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 3666'da kayıtlıdır.¹²⁵

3- *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-Bahreyn*: Eser *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn* şeklinde de isimlendirilmektedir. İbnü's-Saâtî'nin kendi eserine yazdığı şerhin haşiyesidir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1472'de kayıtlıdır.¹²⁶

4- *Kitâbü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe (Şerh-i Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Şerh-i Müşkilâti'l-ehâdis)*: Eser Farsça olarak kaleme alınmıştır. Bunun sebebi de Amasya'nın coğrafi ve kültürel yapısıdır. Eser soru cevap şeklindedir. Tefsir, fıkıh ve hadis alanındaki bir takım sorulara verdiği cevaplardır. Kendi el yazısı ile yazmıştır ve Şadgeldi Paşa'nın ricası üzerine kaleme almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Kitaplığı, nr. 108'de kayıtlıdır.¹²⁷

5- *Teferrücü'l-ümerâ*: Eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Hüseyin b. Yahya b. Ali el-Buhârî el-Harefî ez-Zendevistî'nin *Ravzatü'l-Ulemâ ve Nezhetü'l Fuzalâ*

¹²³ Mehmet Kaya "a.g.m.", s. 125-153; Mehmet Sami Yıldız, "a.g.m.", s. 461-466.

¹²⁴ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 210; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 59; Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 15; Mustafa Öz, "a.g.m.", *DİA*, VII, s. 309; Gülcan Genç, *a.g.e.*, s. 12.

¹²⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1900; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 67; Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 15; Mustafa Öz, "a.g.m.", *DİA*, VII, s. 309; Gülcan Genç, *a.g.e.*, s. 15.

¹²⁶ Mustafa Öz, "a.g.m.", *DİA*, VII, s. 309; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 76.

¹²⁷ Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 15; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 80; Gülcan Genç, *a.g.e.*, s. 17; Mustafa Öz, "a.g.m.", *DİA*, VII, s. 309.

adındaki eserini Türkçeye çevirerek Hacı Şadgeldi Paşa'ya sunduğu eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu, nr. 415'de kayıtlıdır.¹²⁸

6- *Keşfü'l-i'râb*: Aksarâyî'nin, Tâceddin el-İsferâyî'nin *Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* adlı eserine yazdığı şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa, nr. 369'da kayıtlıdır.¹²⁹

Mustafa Öz bu eserlerden *Teferrücü'l-ümerâ* eserini zikretmeyip bunlara *Ahlâk-ı Cemâlî*'yi ekler. *Ahlâk-ı Cemâlî* insanın kendisine, ailesine ve diğer insanlara karşı görevlerinin neler olduğundan bahseder. Yıldırım Bayezid'e ithaf edilmiştir.¹³⁰

1.3. CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERH-İ MECMÂ'İ'L-BAHREYN” ADLI ESERİ VE FIKHÎ İHTİLAFLAR BAĞLAMINDA TENKİTLERİ

İslam hukuk literatürünün gelişimine bakıldığında çeşitli aşamalardan geçerek günümüze ulaştığı görülür. İlk dönemlerde daha çok belirli mezhebin görüşlerini ihtiva eden eserler yazılırken sonraki dönemlerde bu eserlerin belirli bölümlerini veya tamamını açıklayan şerhler yazılmıştır. Şerhlerin yeterli olmadığı durumlarda ise daha ayrıntılı inceleme imkanına sahip olan hâşiyeler kaleme alınmıştır.

Hâşiyeler üzerine yazıldığı eseri açıklama ve eksik yönlerini tamamlama amacıyla yazıldıkları gibi, eseri belli konularda eleştirmek için de yazılmışlardır. Araştırmaya konu olan Cemâleddin Aksarâyî'nin bu eseri de İbnü's-Sââtî'nin *Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn*'inin eksik yönlerini tamamlamak ve bu eseri tenkit etmek için yazıldığı anlaşılmaktadır. Aksarâyî'nin hâşiyesi tanıtılmadan önce İbnü's-Sââtî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilerek devamında hâşiyeye genel hatlarıyla tanıtılacak ve hâşiyedeki eleştiriler fihri ihtilaflar bağlamında ele alınacaktır.

1.3.1. İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn (ö. 694/1295) Hayatı ve Eserleri

İbnü's-Sââtî Bağdat'ta 10 Zilkade 651 yılında dünyaya gelmiştir.¹³¹ Asıl adı Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî'dir.

¹²⁸ Gülcan Genç, *a.g.e.*, s. 18-19; İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 81.

¹²⁹ Mustafa Öz, “a.g.m.”, *DİA*, VII, s. 309; Gülcan Genç, *a.g.e.*, s. 16.

¹³⁰ Mehmet Tahir Bursalı, *a.g.e.*, I, s. 266; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, s. 36; Mustafa Öz, “a.g.m.”, *DİA*, VII, s. 309.

¹³¹ İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî', *Şerhu Mecmâ'i'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. Salih b. Abdullah b. Salih el-Haydân, Halid b. Abdullah

Babası saat imalatçısı olduğu kaydedilir ve bundan dolayı da Sââtî künyesiyle künyelendirilir. Bağdat'ta öğrenim gören İbnü's-Sââtî, Zahîrüddin Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî (ö. 668/1269) Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), İbnü's-Saykal el-Cezerî olarak bilinen Ebün-Nedâ Meâd b. Nasrullah el-Harrânî (ö. 701/1301) gibi alimlerin rahle-i tedrisinden geçerek onlardan istifade etmiştir. Fıkıh, fıkıh usulü, kelâm ve Arap dili alanlarında kendisini yetiştirmiştir. Bağdat'taki Müstansiriyye ve Muvaffakiyye medreselerinde hocalık yaparak talebe yetiştirmiştir. Tâceddin İbnü's-Sebbâk olarak bilinen Ali b. Sencer el-Bağdâdî (ö. 750/1349), Mecdüddîn İbnü's-Sââtî ve Rükneddin es-Semerkindî onun talebelerindedir. İbnü's Sââtî 4 Cemâziyelevvel 694 (22 Mart 1295) yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) kabrinin yanına defnedilmiştir. İlmi değeri çok yüksek olan fıkıh ve fıkıh usulüne dair iki eseri vardır. Bu iki esere çok sayıda şerh yazılmıştır.¹³²

Müellifin¹³³ *el-Bedî'* adlı eseri bazı nüshalarda *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* olarak geçmektedir. Fakat *el-Bedî'* ismi meşhurdur ve diğer ismi unutturmuştur. Müellif bu eseri telif ederken Fahu'l-İslam el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) fukahâ metoduna göre yazmış olduğu *el-Usûl*'ü ile mütekellim metoduna göre yazılmış olan Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâmî*'ni esas almıştır. Memzuc yöntemle yazılan ilk fıkıh usulü kitabıdır. Ayrıca bu özelliğini yansıtabilecek şekilde *Bedî'u'n-nizâm el-câmi'u beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm* olarak da bilinir. Eserin alt başlıkları genelde *el-İhkâm*'a göre tasnif edilmiştir.¹³⁴

İbnü's-Sââtî'nin diğer bir eseri *Mecmâ'i'l-bahreyn ve 25ülteka'n-neyyireyn*'dir. Mütûn-u Erbaa olarak bilinen eserlerdendir. Ebû Hafs en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*'si ile Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ının cem edilmesiyle getirilmesiyle oluşturulan bir eserdir. Müellif eserini oluştururken sadece bu iki eserle yetinmemiş, kendisi de ilaveler yaparak özellikle müftâbih olan görüşlere de eserinde değinmiştir. *Mecmâ'i'l-bahreyn ve 25ülteka'n-neyyireyn* adlı eser Hanefî mezhebindeki diğer muhtasar kitaplara kıyasla mukayeseli fıkıh kitabı olarak

b. Muhammed el-Haydân ve Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Haydân, 1. Baskı, Dâru'l-Felah, Mısır 2015, I, 13.

¹³² Ahmet Özel, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 190-191.

¹³³ Not: Bu kısımdan itibaren müellif kelimesiyle İbnü's-Sââtî kastedilecektir.

¹³⁴ Seyit Mehmet Uğur, "Fıkıh Usulü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-Vüsûl*'ü Örneği", s. 700; Ahmet Özel, "a.g.m.", *DİA*, XXI, 191-192.

isimlendirilebilir. Çünkü sadece mezhep içerisindeki görüşlere yer vermeyip aynı zamanda diğer mezhep görüşlerine de yer vermiştir. Diğer muhtasarlarda olduğu gibi bu eserde de hükümlerin delillerine yer verilmemiştir.¹³⁵

Eser oluşturulurken her bir kitabın sonunda o meselelerle alakalı şaz olan görüşlere de yer verilmiştir. Kâtip Çelebî eserin hıfzının kolay olduğunu ama meselelerin çözümünün zor olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Eserinde diğer mezheplerdeki farklı görüşlere ve mezhep içi ihtilaflara değinirken farklı fiil kiplerini kullanmıştır. Farklı görüşleri ortaya koyarken farklı cümle yapıları kullanarak özgün bir metot ortaya koymuş ve benzerlerinden farklı bir eser telif etmiştir. Diğer eserler ihtilaflı konuları belirtirken rumuz kullanmışlardır. Fakat İbnü's-Sââtî bunu farklı cümle yapıları ve fiil kipleri kullanarak ortaya koymuştur. Bunun sebebi de istinsah esnasında bu rumuzların düşmesi problemini ortadan kaldırmak olabilir. Ayrıca mezhep içi hiyerarşiye de dikkat etmiştir. Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünü en güçlü manayı ifade eden haber cümlesi ile ifade etmiştir. Diğer eserlerde genelde farklı mezhep olarak sadece Şafî mezhebinin görüşlerine yer verilirken bu eserde ayrıca Maliki mezhebinin görüşlerine de yer verilmiştir.¹³⁷ İbnü's-Sââtî'nin eserinde ortaya koyduğu bu metot on kısma ayrılır ve şöyledir;

1) İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) muhalefet ettiği Ebû Hanife'nin görüşüne işaret etmek için isim cümlesi kullanılmıştır. Bu isim cümlesinin haberi mukaddem, cümle veya müfred olması fark etmemektedir.¹³⁸

2) Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in muhalefet ettiği Ebû Yûsuf'un görüşüne işaret etmek için faili müstetir muzari fiil cümlesi kullanılmıştır.¹³⁹

3) Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'un muhalefet ettiği İmam Muhammed'in görüşüne işaret etmek için faili gizli mazi tekil fiil cümlesi getirilmiştir.¹⁴⁰

¹³⁵ İlyas Kaplan, *İbn Melek'in "Şerhu Mecmai'l-bahreyn" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Eskişehir 2019, s. 23.

¹³⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1599.

¹³⁷ İlyas Kaplan, *a.g.e.*, s. 27.

¹³⁸ Ebû'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Mecma'i'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, nşr. İlyas Kaplan, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 60-61.

¹³⁹ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 61-62.

¹⁴⁰ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 61-62.

4) Ebû Yûsuf'un Ebû Hanife'ye muhalefet ettiği, fakat İmam Muhammed'in görüş belirtmediği konularda isim cümlesi zikredilerek ardından Ebû Yûsuf'un görüşüne işaret etmek için muzari fiil kullanılmıştır.¹⁴¹

5) Ebû Hanife'nin, Ebû Yûsuf'a muhalif olduğu bir konuda İmam Muhammed'e ait bir görüş yoksa isim cümlesi ardından muzari fiil cümlesi getirilmiştir.¹⁴²

6) Ebû Yûsuf'un, İmam Muhammed'e muhalif olduğu bir konuda Ebû Hanife'nin görüşü yoksa isim veya fiil cümlesi getirilmiş veya İmam Muhammed'in görüşü nefyedilmiştir.¹⁴³

7) Üç imamın farklı görüşte olduğu konularda üç farklı şekilde cümleleri kullanılmıştır. Önce isim cümlesi ve peşinden muzari fiil getirilmiştir. İkinci olarak İmam Muhammed'in o görüşte olmadığını belirtmek için görüşünün nefyedilmesine işaret için nefy harfi kullanılmıştır. Üçüncü olarak da imamların mertebelerine göre önce Ebû Hanife'nin, sonra Ebû Yûsuf'un daha sonra da İmam Muhammed'in görüşlerinin sıraladığı cümle kalıpları getirilmiştir.¹⁴⁴

8) Bir konuda İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) muhalif olduğunu ifade etmek için nefsi mütekellim mea sigası ile başlayan, yerine göre müspet, yerine göre de menfi olarak muzari fiil kullanılmıştır.¹⁴⁵

9) İmam Züfer'in (ö. 158/775) muhalefet ettiği görüşe işaret etmek için cemi nun-u bitişen mazi fiil kullanılmıştır.¹⁴⁶

10) İmam Malik'in (ö. 179/795) muhalefet ettiği görüşe işaret etmek için ise cemi vav-ı bitişen mazi fiil cümlesi ile ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca rumuzlar da kullanılmıştır.

Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde 150'ye yakın yazma nüshası bulunmaktadır. Üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. En meşhur olanları kendi şerhiyle İbn Melek'in (ö. 821/1418) şerhidir. Müellifin şerhi üzerine Cemâleddin

¹⁴¹ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 62.

¹⁴² İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 63.

¹⁴³ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 63.

¹⁴⁴ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 63-64.

¹⁴⁵ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 64.

¹⁴⁶ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 64.

¹⁴⁷ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, 65.

Aksarâyî'nin *Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'i'l-bahreyn* adında bir hâşiyesi vardır ve bu hâşiye bir nevi Şâfi mezhebi adına Hanefî mezhebine yapılan itirazlardır.¹⁴⁸

Mecmâ'i'l-Bahreyn üzerine yazılan şerhler şunlardır:

- 1) İbnü's-Sââtî: Şerh-u Mecmâ'i'l-bahreyn¹⁴⁹
 - 2) Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî (ö. 767/1365): *el-Menba' fî şerhi'l-Mecma'*¹⁵⁰
 - 3) Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî ed-Dımaşkî (ö. 788/1386): *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*.
 - 4) İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Melek Firişte (ö. 821/1418'den sonra): *Şerh-u Mecma'i'l-bahreyn*¹⁵¹
 - 5) Ebü'l-Bekâ Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ziyâiddîn Muhammed el-Ömerî es-Sâgânî (ö. 854/1450): *el-Meşra' fî şerhi'l-Mecma'*¹⁵²
 - 6) Bedrettin el-Aynî (ö. 855/1455): *el-Müstecma' fî Şerhi'l-Mecma'*¹⁵³
 - 7) Ebü'l-Abbas İbn Şa'bân et-Trablusî: *Teşnîfü'l-mesma' 'ale (fî Şerhi)'l-Mecma'*¹⁵⁴
 - 8) Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Ebü'r-Rûh İsâ b. Halef er-Reşîdî: *Kurretü'l-'ayn fî halli elfâzi Mecma'i'l-bahreyn*¹⁵⁵
- İbn Melek şerhi üzerine Kasım İbn Kutluboga tarafından *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn li-İbn. Melek*¹⁵⁶ isimli hâşiye kaleme alınmış, fakat bu hâşiye

¹⁴⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1599.

¹⁴⁹ Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1752-1754, Şehid Ali Paşa, nr. 838, 840, Mahmud Paşa, nr. 191-192; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 889; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1213-1214; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 587; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2623, 4472, 7066, 8281, 9360-9361.

¹⁵⁰ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 768, Cârullah Efendi, nr. 707-708; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 891.

¹⁵¹ Millet Ktp., Fezullah Efendi, nr. 809-814, Murad Molla, nr. 885-887; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2006, 2097-2099, 2246-2248, 2334-2335, Veliyyüddin Efendi, nr. 1215-1217; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 272, 489-492, Fâtih, nr. 1760-1766; Amasya Beyazıt Ktp., nr. 344-347, 350, 353-356, 358.

¹⁵² Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 705.

¹⁵³ Millet Ktp., Murad Molla, nr. 888; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1222; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 580.

¹⁵⁴ Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1218-1219, Bayezid, nr. 2452; Râgıb Paşa Ktp., nr. 525; Nuruosmaniye Ktp., nr. 45; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 702.

¹⁵⁵ Süleymaniye Ktp., Sultan I. Ahmed, nr. 92.

¹⁵⁶ Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2492; Millet Ktp., Fezullah Efendi, nr. 707-708; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 750; Râgıb Paşa Ktp., nr. 478.

tamamlanmamıştır. Kasım İbn Kutluboğa İbn Melek'in kaleme aldığı şerhi okurken İbn Melek'in bazı konuları ihmal ettiğini belirtmiş, ihmal edilen bu meseleleri ekleyerek hâşiyesini oluşturmuştur. Diğer bir hâşiye ise İbnü's-Sââtî'nin kendi şerhi *Şerh-u Mecmâ'i'l-bahreyn* üzerine Aksarâyî'nin yazdığı *Haşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn* adlı hâşiyedir.¹⁵⁷

Aksarâyî'nin kaleme aldığı bu hâşiye diğer şerh ve hâşiyelerden farklıdır. Çünkü Aksarâyî bu şerhe hâşiye yazarken Şafî mezhebinden Hanefî mezhebine yöneltilen itirazlarını dikkate almıştır.¹⁵⁸ İlm-i hilaf bağlamında telif edilen eserde Hanefî mezhebine yöneltilen itirazlara yer verilmekle birlikte diğer mezheplere de reddiyeler yapıldığı görülmektedir. Bu durum Aksarâyî'nin sadece bir mezhebe bağlı kalmayıp diğer mezheplerin de görüşlerini dikkate aldığını göstererek mezhepten daha çok, güçlü olan delile önem verdiğini göstermektedir. Bu da hâşiyeyi farklı kılan bir özelliğidir.

1.3.2. Cemâleddin Aksarâyî'nin Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn'i

Aksarâyî yazdığı bu hâşiyede genellikle ihtilafli meseleleri ele almıştır. Eserde Hanefî mezhebine çok sayıda tenkit göze çarpmaktadır. Kâtip Çelebî de Aksarâyî'nin hâşiyesinin Şafî mezhebi adına Hanefî mezhebine yazılan bir itiraz olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁹ Eserin yazılış tarihi 772/1371-72 tarihidir.¹⁶⁰

1.3.2.1. Hâşiyenin Telifinde Yararlandığı kaynaklar

Aksarâyî hâşiyede *Şâmil*¹⁶¹ isimli kitaba altmış üç kez atıf yapmıştır. Ama bunun dışında *Gâyeti'l-Kusva*¹⁶², *Muhtasaru's-Sühelî*¹⁶³, *Hidâye*¹⁶⁴ ve *Mesabih*¹⁶⁵ gibi fıkıh kitaplarına da atıfta bulunmuş, alıntılar yapmıştır. Bazı konularda *Keşşâf*'a da yer vermiştir.¹⁶⁶ *Hidâye*'ye atıf yaptığı yerlerde genellikle görüşünü desteklemek için değil de *Hidâye*'de geçen hadislerin sabit olmadığını ya da geçen hükümlerin doğru olmadığını ifade etme için atıf yapmıştır.¹⁶⁷

¹⁵⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1599.

¹⁵⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1599.

¹⁵⁹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1601.

¹⁶⁰ İrfan Görkaş, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁶¹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 5b, 10, 18b, 24b, 31b, 34b, 43b...

¹⁶² Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 39a

¹⁶³ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 3b, 6b.

¹⁶⁴ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 65b, 70b, 86a.

¹⁶⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 19a, 23a, 30a, 79b, 87a.

¹⁶⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 10a, 23b, 87a.

¹⁶⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 65b, 70b, 86a.

Aksarâyî'nin hâşiyenin telifinde atıf yaptığı kitapları şu şekilde tablo olarak gösterebiliriz.

Eser İsmi	Müellif İsmi	Kaynak Gösterilme Sıklığı
<i>el-Hidâye</i>	Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (ö. 593/1197)	3
<i>el-İzah</i>	Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfîi (ö. 739/1338)	1
<i>eş-Şâmil</i>	İbnü's-Sabbâğ, Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî'ye (ö. 477/1084)	63
<i>el-Gâyeti'l-Kusva</i>	Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286)	18
<i>el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eqâvil vüçûhi't-te'vil</i>	Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)	3
<i>Kitâbü'l-mefâtiḥ şerhi'l-Mesâbih</i>	Mazhereddin Hüseyin b. Mahmud. Hasan, (ö. 727)	15
<i>et-Tehzîb</i>	Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122)	1
<i>el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfî'î.</i>	Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)	10
<i>el-Muhtasar</i>	İbnü'l Hâcib Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249)	1
<i>el-Musaffa</i>	Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)	2
<i>Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî.</i>	Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330)	1
<i>Ġunyetü'l-fakîḥ fî şerhi't-Tenbîḥ</i>	Ebü'l-Fazl Şerefeddin Ahmed b. Mûsâ b. Yûnus el-İrbîlî	1
<i>el-Veciz</i>	Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111)	1
<i>el-Muhît</i>	Muhyiddin Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî (ö. 548/1153)	2

Tablo 1: Aksarâyî'nin eserin telifinde atıf yaptığı kaynaklar.

Bunların dışında Aksarâyî tespit edemediğimiz bazı eserlere de atıfta bulunmaktadır. Sühelî'nin *el-Muhtasar* adlı eserine dokuz yerde, *et-Tibyan*'a bir yerde,

et-Tetimme'ye on iki yerde, atıf yapmaktadır. Aksarâyî'nin atıf yaptığı kaynakların içeriğine kısaca değinmek uygun olacaktır.

Şâmil: İbnü's-Sabbâğ diye bilinen Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî'ye (ö. 477/1084) ait olan bir eserdir. Bu eser İbn Hallikân tarafından Şafî mezhebinin en güzel ve nakil olarak en sahih kaynaklarından biri olduğu ifade edilmektedir. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır.¹⁶⁸

Gâyeti'l-Kusva: Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) eseridir. Gazzâlî'nin *el-Basît* adlı eserinin muhtasar hali olan *el-Vasîtü'l-muhîf bi-ağtâri'l-Basît* adlı eserin özetidir. Beyzâvî *el-Vasît* adlı eserin müşkil kısımlarını açıklamış, ayrıntıları çıkarıp özetlemiş ve birtakım ilaveler yaparak bu eseri oluşturmuştur.¹⁶⁹ Eser birçok alim tarafından şerh edilmiştir. Aksarâyî de bu eseri şerh etmiştir.¹⁷⁰

el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e-kâvîl fî vücûhi't-te'vîl: Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kaleme aldığı eserdir. Eseri 1132 yılında yazmaya başlamış ve iki yılda bitirmiştir. Dirayet metoduna göre yazılmış bir eserdir ve rivayetlere de yer verilmektedir. Ayetler tefsir edilirken belâgat ve dil kurallarına yer verilmekte ve Arap şiirleri de dikkate alınmaktadır. Nüzûl sebeplerine yer verilirken hadisler ve sahabe kavli dikkate alınarak ayetler tefsir edilmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1025; M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbnü's-Sabbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 192.

¹⁶⁹ Bilal Aybakan, "el-Vasît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 552.

¹⁷⁰ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1192.; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 102.

¹⁷¹ Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 329.

Kitap İsmi	Eserde Geçtiği Yer
Taharet	2a
Salât	17a
Zekât	35a
Savm	42b
Hac	46a
Bey	55a
Rehin	60b
Hacr	61b
Me‘zun	62b
İkrar	62b
İcâre	64b
Şu‘fa	65b
Şirket	66b
Mudarebe	66b
Vekâlet	67b
Kefâlet	69a
Havale	69b
Sulh	69b
Hîbe	69b
Vakıf	70a
Gasb	71a
Vedia	72a
Âriye	72a
Lakît	72b
Lukata (yitik mal)	72b
İbâk (kölenin sebepsiz yere sahibinden kaçması)	73a
İhyâü'l-Mevât (yani çorak arazinin ziraata elverişli hale getirilerek o araziye sahip olunması)	73a
Müzâraa	73b
Nikah	73b
Radâ‘ (süt emme)	78b

Talak	78b
İtk (köle azat etme)	83a
Cinayet	84b
Diyetler	85b
Hudud (hadler)	86a
Sayd ve Zebâih	87b
Uhdiye (kurban)	87b
Eymân (yeminler)	88a
Edebü'l-Kâdî	89a
Şahitlikler	90a
Şahitlikten dönme	91a
İkrah (zorlamak)	91b
Siyer	91b
İbâha	92b
Vesâya (vasiyetler)	92b
Ferâiz	93b

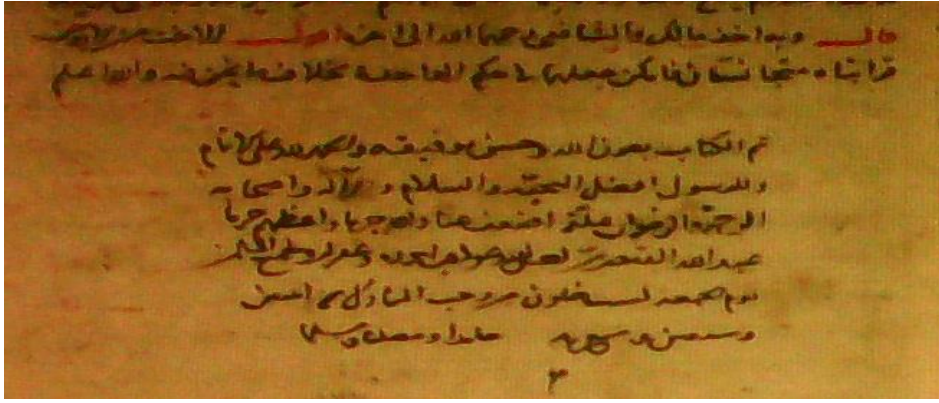
Tablo 2: Eserde ele alınan konular.

Görüldüğü üzere hâşiyede ibâdet, muamelât ve ukûbat olmak üzere fikhın bütün babları 46 başlık altında toplanmıştır.

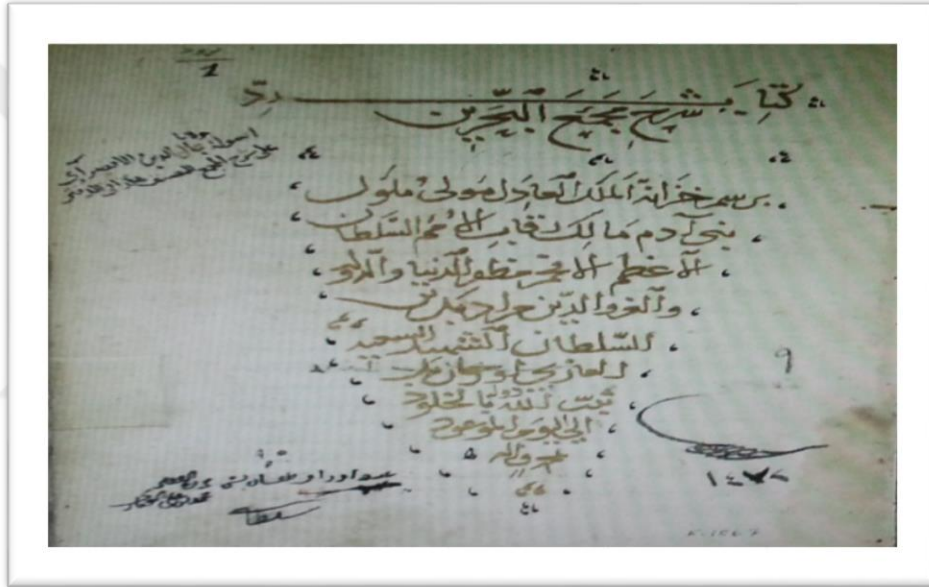
1.3.2.2. Eserin Nüshaları

Aksarâyî'nin hâşiyesi yazma eser kütüphanelerinde yapılan araştırmada iki müstakil nüshası tespit edilmiştir. Birincisi *Kitâbü Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1472'de kayıtlıdır. Eser ta'lik hat ile yazılmış toplamda 94 varaktır. Her sayfa 23 satırdan oluşmaktadır. Müstensihin adı Abdullah ve istinsah tarihi 6 Receb 772/1370 olarak kaydedilmiştir. Eserin Murat Hüdâvendigâr kitaplığına ait olduğu zahiriye kaydında görülmektedir.¹⁷² Hâşiye genelde Hanefî mezhebine yönelik eleştirileri kapsamaktadır. Şafî mezhebinin görüşleri genelde ön plana çıkarılmakla beraber Malikî mezhebinin görüşlerine de yer verilerek Şafî mezhebinin görüşlerinin çok az da olsa reddedildiği görülmektedir. Eser farklı mezheplere karşı bir eleştiri olduğundan dolayı eserin diğer bir nüshasının adı *Kitâbu redd-i Şerhi Mecmâi'l-bahreyn* şekildedir.

¹⁷² Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 19.



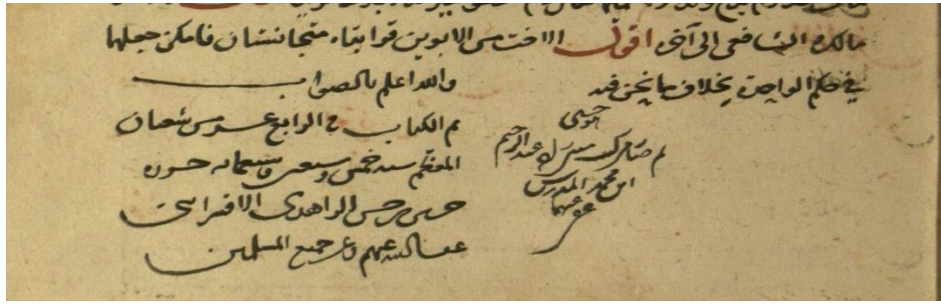
Şekil 1. Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu redd-i Şerhi Mecmâi'l-bahreyn Fatih*, 1472, 94b.



Şekil 2. Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu redd-i Şerhi Mecmâi'l-bahreyn Fatih*, 1472, 1b.

Diğeri ise Samsun İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 55 Hk 7982 de *Hâşiye alâ Şerhi Mecma'i'l-bahreyn ve Mülteka'n-neyyireyn* adıyla kayıtlıdır. Hüseyin b. Hasan Rahîdî Aksarâyî tarafından 775/1373 tarihinde istinsah edilmiştir. 93 varak olan eserin her sayfası 21 satırdan oluşuyor. Talik hat ile yazılmıştır.¹⁷³

¹⁷³ Ahmet İnanır, "a.g.m.", s. 20.



Şekil 3. Cemâleddin Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn*, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798, vr. 93b.¹⁷⁴

1.3.2.3. *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâ'i'l-bahreyn'in Yazılış Gerekçesi*

Aksarâyî Hâşiye'nin mukaddimesinde İbnü's-Sââtî'nin *Şerh-u Mecmâ'i'l-bahreyn* adlı eserinden övgüyle bahseder. İbnü's-Sââtî'nin eseriyle alakalı olarak şunları ifade eder:

“Muhammed b. Muhammed Aksarâyî (Allah ona iyilik versin ve ayıplarını gizlesin) diyor ki: İmam-ı Fâzıl Muzafferuddîn Ahmed olarak tanınan İbnü's-Sââtî'nin (r.a) *Şerhi Mecmâ'i'l-Bahreyn*'i göz kamaştıran ve beğenilen bir kitaptır. Onda derin ve ince talikler ve tevcihler vardır. Ben onu mütaalâ ettim. Allah onda gizli olan yerlerin çoğunu bana açtı. Şüpheli olan ve beni sürekli saran bazı konular kaldı. Talebelerin ondan istifade etmelerini sağlamak ve çağın fakihlerinin dikkatini çekmek için onları bu sayfalarda cemettim.”¹⁷⁵

Aksarâyî'nin eseri yazış amacı eserin kapalı noktalarını açıklığa kavuşturarak talebelerin kitaptan önemli ölçüde istifade etmelerini kolaylaştırmaktır. Ayrıca dönemin fakihlerinin dikkatini eser üzerine yönlendirerek farkındalık oluşturmayı amaçladığını da söylemektedir. Bu açıklamalardan Aksarâyî'nin bu kitabı talebelerine okuttuğu ve okuturken anlaşılmayan yerlerinin olduğu ve onların isteği üzerine eseri yazdığı da anlaşılmaktadır.

1.3.2.4. *Aksarâyî'nin Hâşiyedeki Metodu*

Aksarâyî'nin kaleme aldığı hâşiye benzerlerinde olduğu gibi “kitab” başlıklı bölümlerden oluşmaktadır. Her başlık fıkıh ilminin bir bölümünden bahsetmektedir. Eser bir nevi reddiye olduğundan Aksarâyî eseri “Kale: Dedi ki; Ekülü: Ben de derim ki; “ metoduyla telif etmiştir. Eser farklı mezheb görüşlerini ihtiva etmesi açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Furû fıkha yönelik telif edilen eser Kitâbü't-tahâre konusuyla başlayıp Kitâbü'l-ferâiz konusuyla bitmektedir. Toplam 46 kitaptan oluşmaktadır.

¹⁷⁴ Ahmet İnanır, “a.g.m.”, s. 20.

¹⁷⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 1b.

Aksarâyî hâşiyede cedel yöntemini kullanmaktadır. Müellifin görüşlerine eleştiri getirirken “*lâ nüsellimu,¹⁷⁶ minhu yuğlemu butlânü mâ zekerahu,¹⁷⁷ fehüve fâsid,¹⁷⁸ hâze't-te'vil bâtl¹⁷⁹*” şeklinde çok sert ifadeler kullanmaktadır. Hâşiyeye yöneltilebilecek itirazları da yine kendisi cevaplayarak eserin ilmî yönünü güçlendirmektedir. Eser furû fıkıh kitabıdır. Bundan dolayı eserde nakil ön plandadır. Fakat Aksarâyî'nin yaşadığı dönem mantık ilminin ve cedel metodunun gelişmiş olduğu bir dönem olduğundan Aksarâyî'nin furu fıkıh alanında yazmış olduğu bu hâşiyesinde de mantikî çıkarımları çok fazla yer almaktadır. Hâşiyede Aksarâyî eleştireceği görüşü ifade ederken o görüşün sadece bir kısmını vermektedir. Tek başına hâşiyeyi okuyacak kişinin tüm furu fıkıh konularına hakim olması gerekmektedir. Aksi takdirde eleştirilerin anlaşılabilmesi zor olacaktır.

1.3.3. Aksarâyî'nin Fikhî İhtilaflar Bağlamında Müellife Yönelik Tenkitleri

İslam hukukçularının görüş farklılıklarını genel anlamda dört başlık etrafında değerlendirmek mümkündür. Bunlar; Delillerin sübûtu ve meşruiyetine yönelik yaklaşımlar, nasların delaleti, nasların teâruzu ve nesih teorisinin fikhî ihtilaflara etkisi olarak ifâde edilebilmektedir.

Aslî delillerden olan kitap ve sünnet islam dininin iki ana esasını oluşturmaktadır. Bu iki ana esastan Kitap'la alakalı olan ihtilaflar kıraat farklılıklarıyla ilgili iken Sünnet'le ilgili ihtilaflar rivayetlerin sübutuyla alakalı olmaktadır. Kıraatle ilgili farklılıklar kıraatlerin sahih ve şâz olması ile ilgilidir. Sahih yani Mütevatir ve meşhur kıraatler hüküm çıkarma konusunda kaynak olarak kabul edilmekle birlikte okuyuş farklılıklarından dolayı fikhî ihtilaflara sebep olmaktadır. Şâz kıraatler hakkında Kitap'tan olmama konusunda ittifak varken bu kıraatlerin âhad hadis kapsamında değerlendirilip kaynak olma hususu noktasındaki farklı yaklaşımlar fikhî ihtilaflara sebep olmuştur.

Asli delillerden ikincisi olan Sünnet'le ilgili ihtilafları da üç kısma ayırabilmek mümkündür. Bunlar; Hadislerin değerlendirilme usulü, ravinin ziyadesi ve müçtehidin hadise vakıf olamaması şeklinde ifade edilebilir.

¹⁷⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2b.

¹⁷⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2a.

¹⁷⁸ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2a.

¹⁷⁹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2b.

Hadisler genel anlamda fıkıh usulü literatüründe kesinlik arz etmesi bakımından Mütevatir, zan içermesi bakımından âhad olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Fakat Hanefî mezhebi bu iki kategoriye meşhur sünneti de eklemektedir. Hanefîlerin meşhur olarak ifade ettikleri hadis türü cumhur tarafından âhad hadis olarak nitelendirilmektedir. Hadislerin değerlendirilmesiyle ilgili ortaya çıkan ihtilaflar âhad hadisin kabul şartlarından hareketle öne sürülen ihtilaflardır. Âhad hadisin kabulü ile ilgili Hanefî mezhebi ayrıntılı şartlar ileri sürmektedir. Bunlar; Haber-i vâhidin kitap ve kendisinden daha güçlü bir sünnetle teâruzu, fikhî prensiplere aykırı olması, râvinin rivayetine aykırı amel etmesi, haber-i vâhidin umûmü'l-belvâ yönünden bir konu içermesi, sahabenin hadisi delil olarak kullanmaması, haber-i vâhidin Medine ehlinin ameline muhalif olmasıdır. Hanefîler tarafından öne sürülen bu şartlar diğer ekollerle farklılık arz etmesi sebebiyle fikhî ihtilaflara sebep teşkil etmektedir. Ayrıca sünnetle alakalı olan fikhî ihtilaflara sika raviler tarafından rivâyet edilen hadislere eklenen ilaveler ve müçtehitlerin hadise vakıf olamaması gibi konuların neticesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar da eklenmektedir. Aslî deliller dışında mülhak ve yöntem mahiyetli delillerle alakalı ortaya konan farklı yaklaşımlar da fikhî ihtilaflara sebep teşkil eden durumlar arasında zikredilmektedir.¹⁸⁰

Nasların delaleti ile ilgili ihtilaflar da sekiz kısma ayrılmaktadır. Bunlar; Âmm lafzın delaleti, emir ile ilgili hükümler (emrin tekrara delalet edip etmemesi, emrin derhal yapılıp yapılmaması ve nehiyden sonra elen emrin durumu), nehiy, mutlakın mukayyede hamli, müşterek lafız, hakikat ve mecaz (mecaz ve hakikat manalarının birbirine öncelenmesi, mecazın umûmiliği, mecaz ve hakikatin aynı anda kastedilebilirliği) mücmel lafız ve mefhûmu'l-muhâlefedir. Fikhî ekollerin bu konulardaki farklı yaklaşımları ihtilaflara sebep olmaktadır.¹⁸¹

Nasların teâruzu noktasındaki farklı yaklaşımlar sebebiyle fikhî ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Teâruz aynı konudaki eşit seviyede olan iki delilden birinin bildirdiği hükmü diğerinin nakzetmesi sonucunda ortaya çıkan çatışma şeklinde ifade edilmektedir. Bu teâruz nasların kendisiyle ilgili olmayıp naslar dışındaki durumlarla

¹⁸⁰ Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, ss. 33-71.

¹⁸¹ Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, ss. 71-88.

ilgilidir. Mezheplerin bu teâruzu giderme noktasında ortaya koymuş oldukları metotların farklılık arz etmesi sonucu fikhî ihtilaflar ortaya çıkmaktadır.¹⁸²

Nesih konusu da fikhî ihtilaflara sebep teşkil eden bir durum olmaktadır. Nesih kavramı “şer‘î delilin daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılması”¹⁸³ şeklinde ifade edilmektedir. Şer‘î naslarda neshin gerçekleşme noktasında tartışma bulunmazken uygulama noktasındaki bazı durumlar ihtilaflara sebep teşkil etmiştir. Nesh edilen hükmün müçtehitlere ulaşmaması sonucunda mensûh hükümle amel edilmeye devam edilmesi fikhî ihtilafların oluşmasına sebep olmuştur. Nesih konusundaki ihtilâf da neshedici delilin niteliği ve nassa ziyade olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Neshedici delilin niteliği kapsamına giren Kur‘ân-ı Kerîm’in Kur‘ân-ı Kerîm’le, Sünnet’in Sünnet’le neshi konusunda görüş birliği bulunmaktayken, Kur‘ân-ı Kerîm’in Sünnet’le, Sünnet’in Kur‘ân-ı Kerîm’le neshi konusunda görüş farklılığı vardır. Bu görüş farklılıkları ihtilaflara sebep olmuştur. Nassa ziyade meselesiyle alakalı olarak hangi naslar üzerine ziyade yapılabileceği ve nassa ziyadenin ne olarak isimlendirileceği konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴

1.3.3.1. Dil Kaidelerinden Hareketle Yaptığı Tenkitler

Aksarâyî’nin müellife yönelik eleştirileri yukarıda ifade edilen fikhî ihtilaf sebepleri kapsamında dile getirilen ihtilafları kapsamaktadır. Hâşiyede ortaya konulan eleştiriler bu dört başlıkta toplanmaktadır. Hâşiyenin tanıtıldığı bu kısımda söz konusu eleştirilerin bir kısmına burada değinilecektir.

Aksarâyî esere itirazlarına eserin mukaddime kısmından başlamaktadır. Bu kısımdaki itirazları Arapça dil kurallarının kullanımıyla ilgilidir. İlk itirazını müellifin “Alimleri hidayet yıldızı yapan Allah’a hamdolsun” ifadesine yapar. Bu ifadenin bu şekilde kullanılmasının Arapça dil kaidelerine uygun olmadığını ifade eder. "الحمد لله" "Jاعل العلماء أنجما" Bu cümlede العلماء kelimesinin cem‘i teksir, أنجما kelimesinin ise cem‘i-kille olduğunu ifade ederek bu kullanımın uygun olmadığını iddia eder.¹⁸⁵

¹⁸² Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, ss. 88-90.

¹⁸³ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 582.

¹⁸⁴ Muharrem Yılmaz, *a.g.e.*, ss. 90-96.

¹⁸⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 1a

Bu noktayı izah ederken cem‘i-teksirin kısımları olan cem‘i-killet ve cem‘i-kesrete de değinmek meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Cem‘i-killet üç ile on arasındaki sayıları ifade ederken cem‘i-kesret ise üçten başlayıp sonsuza kadar giden sayıları ifade eder.

“Dedi ki: Cem‘i kesretten cem‘i killeye dönülmüştür ...”

Ben derim ki: Şüphesiz, “Zeyd aslandır” sözünde olduğu gibi buradaki amaç da âlimleri yıldızlara benzetmektir. Fakat bunu yaparken mübalağayı artırmak için teşbih harfi terk edilmiştir. Burada tevil yoluyla sanki Zeyd’in kendisinin aslan olduğunu iddia ediyorlar. Bu şekilde tevil beyan ilminde vardır. Müellifin söylediği ne hakikat cihetiyle ne de tevil cihetiyle doğru değildir. Birincisinde yıldızlara benzetmekten kasıt gerçekte yıldızlardır. Burada cem‘i-killeye azlık manasına itibar edilmez. Bunun için Arab’ın en fasihi olan Rasûlullah (sav) “ashabım yıldızlar gibidir” sözünde olduğu gibi buna itibar etmemiştir.

İkincisinde ise “Alimler” cem‘i-kesret iken “encum” ise cem‘i-killettir. Beyan ilminde böyle bir kullanım uygun değildir. Mutlak killet kastedilmişse bu da doğru değildir. Çünkü mutlak killet için de killete işaret eden bir karine gerekir.”¹⁸⁶

İbnü’s-Sââtî "الحمد لله جاعل العلماء أنجما" bu ifadede teşbih harfini hafifleterek ve Arap belâgatını kullanarak yaptığı teşbihe Aksarâyî de aynı şekilde eleştiri yapmıştır. Bu durum Aksarâyî’nin Arap dil ve belâgatına İbnü’s-Sââtî gibi hâkim olduğunu göstermektedir. İbnü-s Sââtî العلماء kelimesine cem‘i teksir anlamı vererek أنجما kelimesini onun üzerine hamletmiştir. Bu şekilde kullanımla "اَفَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ" ¹⁸⁷ sadece tüm alimleri değil sadece şer‘î ilimlerle uğraşan alimleri kastetmiştir. Veya şer‘î ilimlerle uğraşan alimlerden de insanları doğruya yönelten, ilmiyle amel olan alimlerin azlığını vurgulamak için bu şekilde bir kullanım tercih etmiş olabilir.¹⁸⁸

Aksarâyî devamında dil kuralları üzerinden itirazlarını sürdürmektedir. حجة على قاطعة kelimelerinin istiâre ve mecâz-ı mürsel olduğunu ve istiâre ile mecâz-ı mürselin birbirini nefyeden kullanımlar olduğundan dolayı burada bu kullanımın uygun olmadığını belirtir.

Aksarâyî, İbnü’s-Sââtî’nin şerhinde kullandığı حجة kelimesinin yerine حجا şeklinde çoğul kalıbın kullanılmasını gerektiğini savunur. İbnü’s-Sââtî ise kendi şerhinde neden çoğul kalıp kullanmadığını açıklarken şunları söyler: *İslam davası tektir. Cemi kalıbı ise teaddüd ifade eder. Eğer burada cemi kalıbı kullanılsa her alimin kendine ait ayrı davası ve hücceti olduğu anlaşılır. Sanki alimler İslam dini dışında farklı dinleri de*

¹⁸⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 1b.

¹⁸⁷ Tahrim, 4/66.

¹⁸⁸ İlyas Kaplan, *a.g.e.*, I, 6.

kendilerine delil kabul ediyorlar.¹⁸⁹ Bu anlayışa mahal vermemek için burada tekil kalıp kullandığını ifade ediyor. Aksarâyî ise “Eğer burada kastedilen Peygamberimizin (sav) nübüvveti ise O tektir ve bu konuda şüphe yoktur. Fakat her alimin kendi delili vardır. Şer’î hükümler ve sabit olan emirler çoktur. Bundan dolayı burada tekil değil çoğul kalıbın kullanılması gerekir”¹⁹⁰ şeklinde itirazda bulunur. Aksarâyî aynı itirazını محجتا kelimesi için de ortaya koyar. İbnü’s-Sââtî bu kelimeyle alakalı da حجة kelimesinde yaptığı açıklamayı tekrarlar.¹⁹¹ Mukaddime kısmında dil kaidelerinden hareketle eleştirilerini sıralar. Kelimelerin farklı kullanımlarından hareketle farklı anlamlar ortaya çıkarır. Bu anlamlar üzerinden eleştiride bulunur.

Aksarâyî kavramların sadece terim anlamlarını belirtmekle yetinmeyip sözlük anlamları üzerinden ihtilaflara değinmektedir.

“Dedi ki: Bize göre kurbet (yakınlık) lafzı zaittir (fazladır).”

“Ben diyorum ki, temizlik (taharet), vudu (abdest) ve benzeri lafızlardan sözlük manaları kastedilmez. Taharetin sözlük manası ancak necasetin kaldırılmasıyla olur. Ebû Hureyre’den rivayet edilen “cünüb bir mümin necis olmaz” sözü muhdes bir bedende necasetin olmadığını gösterir. Namaz kılan kimse hadesi yok ederse, namazı icmaen sahihtir. Vudu’ya gelince, vudu’nun sözlük anlamı, abdest azalarını, sabun suyu, çöven otu vb. şeylerle yıkayan sonra kendisinden o anda bir koku çıkan kimse abdestli olmadığı halde onda vudu hâsıl olur.”¹⁹²

Hâşiyede nasların delâleti ile ilgili ortaya çıkan fikhî ihtilaflardan mecaz ve hakiki mana konusuna değinmekte ve bu noktada ortaya çıkan ihtilaftan hareketle tenkitte bulunduğu görülmektedir. Kadınlara dokunmakla abdestin bozulacağıyla alakalı dokunma kelimesini Hanefî mezhebinin aksine hakiki anlamda kullanmakta ve kadınlara dokunmakla abdestin bozulacağını ifade etmektedir. Eğer Hanefî mezhebinin iddia ettiği gibi mecaz anlam verilerek dokunma ifadesini cima olarak anlaşılırsa, ayetin ilerisinde geçen ولا جنبا ifadesi ile tekrara düşülmüş olacağını ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Aişe’den nakledilen meseleyi kabul etmediğini dile getirirken ve o rivayette kastedilenin üzerinde elbise olduğu halde öpmek olduğunu söylerken *Muhtasar*’ın sahibi Süheylî’ye dayanmaktadır. Bu konuda dokunma ifadesinden hakiki anlam kastedildiğini delillendirmek için ayrıca Arap şiirlerine de atıf yapmaktadır.¹⁹³

¹⁸⁹ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, I, 72.

¹⁹⁰ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 1b.

¹⁹¹ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, I, 72.

¹⁹² Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 5a.

¹⁹³ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 6b.

Aksarâyî cümlelerin kullanılışıyla ilgili örnekler verir. Ebu Kubeys dağında namaz kılan kimse için, “*Musalli ile’l-Kâbe*” denemeyeceğini, “*Musalli ale’l-Kâbe*” denileceğini, binak üzerinde olan kimse için de “*yusalli ileyha*” yerine “*yusalli aleyha*” denmesi gerektiğini ifade eder.¹⁹⁴

1.3.3.2. Hadis ve Hadis Usûlünden Hareketle Yaptığı Tenkitler

Aksarâyî delillerin sübutu kapsamında Sünnet’le ilgili ortaya çıkan ihtilaflardan hareketle tenkitte bulunduğu görülmektedir. Bu noktada hadislerin değerlendirilme usulü ihtilâfa sebep olmaktadır. Müellifin kabul ettiği hadislerin bir kısmını farklı şekillerde değerlendirerek kabul etmemektedir.

Aksarâyî hâşiyede hadislere çok fazla yer vermektedir. Kullandığı hadislerin kaynağını bazen belirtmekte, bazen de sadece hadisi zikredip kaynağına yer vermemektedir. Köpeğin derisinin temiz kabul edileceği konusunda müellifin görüşüne itiraz etmektedir. Delil olarak Peygamberimizin (s.a.v) yanında köpek bulunan bir kabileyi ziyaret etmeyip köpek bulunmayan kabileyi ziyaret ettiği hadisini zikretmektedir. Fakat bu hadisin kaynağını belirtmemektedir.¹⁹⁵ Kadınların veli izni olmadan nikahlanabileceğini ifade eden müellifin delil olarak kabul ettiği İbn Abbas’tan rivayet edilen hadisin sabit olmadığını, bundan dolayı delil olarak kabul edilemeyeceğini iddia ederken herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.¹⁹⁶

Aksarâyî rivayet ettiği hadislerin ravileri hakkında yorum yapmaktadır. Bazı hadis ravilerinin hadislerinin alınmayacağını, müellifin delil olarak kabul ettiği hadislerin ravilerindeki probleminden dolayı kabul edilmeyeceğini belirtmektedir. Aksarâyî müellifin kişinin tenasül uzvuna dokunduğunda abdest almasının gerekmediğini belirtmek için delil olarak kullandığı Kays b. Talk hadisinin mensuh olduğunu belirtmektedir. Kays b. Talk’ın hicretin birinci yılında Müslüman olduğunu, onun hadisinin zıddını ifade eden hadisi rivayet eden Ebû Hureyre’nin ise hicretin yedinci yılında Müslüman olduğunu belirterek daha sonra Müslüman olan Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği hadisle amel etmenin daha uygun olacağını söylemektedir. Ayrıca Ebû Hâtim’in Kays b. Talk’ın hadislerinin delil kabul edilemeyeceğini söylediğini de belirtmektedir. Aksarâyî Ebû Hureyre’nin adil ve rivayeti kabul edilen

¹⁹⁴ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 25b.

¹⁹⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 8a.

¹⁹⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 75a.

bir ravi olduğu konusunda ittifak olduğunu da belirtmektedir.¹⁹⁷ Yine köpek derisinin temiz olup olmadığıyla alakalı eleştirilerinde de hadis ravilerinden birisi olan Abdulvehhab b. Dahhak'ın muhaddisler tarafından zayıf bir ravi olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Kişinin görmediği bir malı satın almasının caiz olacağını ifade eden müellifin delil olarak kabul ettiği hadisin ravilerindeki problemden dolayı kabul edilemeyeceğini ve müellifin görüşünün de doğru olmadığını belirtmektedir. Müellifin delil olarak kabul ettiği hadisin ravilerinden Amr b. İbrahim'in töhmet altında bulunduğunu belirtmektedir. Aynı hadisin ravilerinden Ebû Bekir b. Meryem'i hadis alimlerinin zayıf bir ravi olarak nitelendirdikleri ifade etmektedir.¹⁹⁸

Aksarâyî raviler hakkında açıklamalarda bulunduğu gibi hadis usulü kaidelerini de kullanmaktadır. Hadis usulü ile fıkıh usulü kaidelerini aynı konuda kullanarak farklı ilim dallarının detaylarına vakıf olduğunu da göstermektedir. Namazda kahkaha ile gülmenin namazı bozduğu noktasında Hanefî mezhebinin delil olarak kullandığı hadisin âhad hadis olduğunu söylemektedir.

“Dedi ki: Peygamberimiz'in (s.a.v) namazda kahkaha ile gülenin...

Ben de derim ki: Hanefilerin delil olarak sundukları bu hadis âhad hadistir ve Kur'an-Kerîm'e muhaliftir. Peygamberimizin (s.a.v.) “Benden size rivayet edilen şeyi, Allah'ın kitabına arz edin. O'na uygunsu alın, yoksa reddedin“ hadisine göre bu muhalif olan hadis Hanefilere göre kabul edilmemesi gerekir. Çünkü kahkaha ile gülmek Allah'ın kitabında yıkama ve mesh etmeyi gerektirecek bir abdest bozan durum değildir. Ayrıca bu hadis Allah'ın kitabına, genel kurala ve umûmu'l-belvâ gibi Hanefilerce âhad haberin kabul şartlarına muhalif olduğundan bu hadisi reddetmeleri gerekir. Fakat diğer haberlerle amel etmezlerken bu hadisle amel ederler. Allah'ın kitabına haberi vâhid ile ziyadeyi nesh olarak kabul ettikleri halde bu hadisi kabul ederek nesh yapmışlardır...”¹⁹⁹

Aksarâyî bu konudaki eleştirisinde hadis usulü, fıkıh usulü kaidelerini kullanmaktadır. Hadislerle ilgili senet tenkidi yapmaktadır. İbn Sîrîn'in Ebû Âliye'nin mürsellerinin alınmayacağı ile alakalı ifadesine yer vermesi cerh ve tadil ilmine de vâkıf olduğunu göstermektedir. Mezhepler arası usul farklılıklarına da hâkim olduğunu yukarıda kahkaha ile alakalı ifadeleriyle göstermektedir. Ayrıca bu konuda sürekli alıntı yaptığı *Şâmil* isimli kitapta geçen ifadelere de yer vermektedir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 6b.

¹⁹⁸ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 56a.

¹⁹⁹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 6a.

²⁰⁰ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 6a.

1.3.3.3. *Fıkıh ve Fıkıh Usûlünden Hareketle Yaptığı Tenkitler*

Nasların delâletinin fikhî ihtilaflara etkisi ile alakalı olarak umum-husus ve mücmel lafız konusunun, nesih teorisiyle alakalı olarak da nassa ziyade konusunun ihtilafa sebep olması ile alakalı hâşiyede örnekler bulunmaktadır. Bu konulardaki farklı yaklaşımlar sebebiyle ortaya çıkan ihtilaflara bağlı olarak Aksarâyî müellife tenkitte bulunmaktadır.

Aksarâyî, müellifin Şafiî mezhebine göre farklı görüşler olmakla birlikte dört vakit namazı terk edenin öldürülmesi gerektiği²⁰¹ şeklindeki ifadesinin doğru olmadığını, doğrusunun bir vakit terk edenin öldürüleceği şeklinde olduğunu ifade ettikten sonra konuyla alakalı Hanefî mezhebinin ve dolayısıyla müellifin delil olarak kullandığı hadisin umûmî olduğunu söylemektedir. Şafiî mezhebinin delilinin ise husûsî olduğunu ve kural gereği tercih edilmesi gereken delilin hususî delil olacağını ifade etmektedir. Usul kaidelerinden umum-husus kuralından hareketle itirazını temellendirme yoluna başvurmuştur.²⁰²

Aksarâyî'nin değindiği bir diğer usûl kaidesi de nesih teorisi kapsamına giren nassa ziyade konusudur. Nassa aykırı olan bir ifadeyi kabul etmek nassa ziyade olacağından nesih olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmekte ve ekoller arası ortaya çıkan bu ihtilaf ekseninde müellife tenkitte bulunmaktadır. Aksarâyî Şafiî mezhebinin görüşünü dikkate alarak her rekatta kıraatin gerektiğini savunmaktadır. Müellifin, Hanefî mezhebinden hareketle sadece ilk iki rekatta kıraatin gerektiği fakat diğer rekatlarda kıraatin gerekmediği²⁰³ konusundaki ifadesinin doğru olmadığını söylemektedir. Eğer sadece iki rekatta kıraatin gerektiği hükmü kabul edilirse “*Artık Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun.*”²⁰⁴ ayetine aykırı hareket edileceğini ifade etmektedir. Nassa aykırı bir ifadenin kabul edilmesinin nassa ziyade olacağını söyleyerek bu hükmü eleştirmektedir. Eleştirisini temellendirirken de usul kaidelerinden nesih teorisi kapsamına giren nassa ziyade konusunda ortaya çıkan ihtilaf sebebini kullanmaktadır.²⁰⁵

²⁰¹ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, I, 457.

²⁰² Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 18b.

²⁰³ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, II, 43-44.

²⁰⁴ Müzzemmil, 73/20.

²⁰⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 22a.

Başın mesh edilmesi konusunda da mücmel lafız ekseninde ortaya çıkan ihtilaf sebebinden hareketle tenkitte bulunmaktadır. Ayette geçen olarak ‘bir kısım’ ifadesinin müellif tarafından mücmel olarak nitelendirilmesinin uygun olmadığını söylemektedir. Mücmel olan ifadeyle beyan edilmeden amel edilemeyeceğini ifade etmekte ve Şafî mezhebinin beyandan önce bu ifadeyle amel etmesini bu ifadenin mücmel bir ifade olmayacağına delalet ettiğini söylemektedir.²⁰⁶ Sakalın mesh edilmesiyle alakalı olarak müellife itirazlarını dile getirirken dörtte birin hükmünün tamamının hükmü yerine geçeceği ifadesinin kıyasa aykırı olduğunu, kıyasın çoğunluğun aza tabii olmayacağı şeklinde olduğu, kıyasa aykırı bir hüküm üzerine başka bir hükmün bina edilemeyeceğini söyleyerek usul kaidelerine yer vermektedir.²⁰⁷

Aksarâyî haşiyede eleştirilerini dile getirirken meselelerin daha iyi anlaşılması için bazı kavramları da açıklamaktadır. Müellifin başı bir defa mesh etmek yeterlidir ifadesini eleştirmektedir. Farklı ravilerin rivayetlerini zikredip görüşünü bu rivayetlerle delillendirmektedir. Bir defa mesh etmenin yeterli olmasıyla alakalı rivayetlerin talim amacıyla olabileceğini veya ravilerin hadisi kısalttığını ifade etmektedir. Bu konuyla alakalı eleştirilerde bulunurken sünnet ve ikmal kavramlarının açıklamasına yer vermektedir. Sünnet kavramını ‘Peygamberimizin (s.a.v) bir veya iki defa terk etmekle beraber devamlı yaptığı işlerdir’ şeklinde tarif etmektedir. İkmal kavramını ise ‘bir şeyin noksanlıktan kemale nakledilmesidir’ şeklinde tarif etmektedir.²⁰⁸

1.3.3.4. Kavramların Anlamını Açıklamak İçin Şiirlere Yer Vermesi

Aksarâyî şufa hakkı konusunda eleştirilerde bulunurken kavramların açıklamalarına yer vermektedir. Kavramları açıklarken beyitlere yer vermekte ve şiirlerle kavramları açıklamaktadır. Sakab kelimesinin sözlükte yakınlık anlamına geldiğini belirtmektedir. سقب kelimesinin صقب şeklinde de kullanıldığını ifade etmektedir. Sakab kelimesinin anlamını açıklarken şu beyiti kullanmaktadır. كن فيه نازح محلتها لا امم دارها ولا سقب Sakab-akraba, car-komşu, şerik-ortak cariye-hanım arasındaki münasebet üzerinde durmaktadır.²⁰⁹ Kavramların kelime anlamları üzerinde yaptığı değerlendirmeler, ve bu kavramların anlamını açıklarken lügat alimlerinin kelime

²⁰⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2b.

²⁰⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 3a.

²⁰⁸ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 3b-4a.

²⁰⁹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 65b.

anlamalarını açıklarken ve dil kurallarına yer verirken beyitler kullanmasında olduğu gibi Aksarâyî'nin de beyitlere yer vermesi dil konusunda da gerekli bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

Aksarâyî hâşiyede müellife eleştiride bulunurken ihtilaf sebebi olan delillerin sübûtu ve meşruiyetine yönelik yaklaşımlar, nasların delaleti, nasların teâruzu ve nesih teorisiyle ilgili olarak ortaya çıkan ihtilaf sebeplerinden hareketle eleştirilerini dile getirmektedir. Örneklerin tamamını zikretmek mümkün olmadığından başlıklar altına bazı örnek meselelere değinilmiştir.



BÖLÜM 2: CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN “HÂŞİYE ALÂ ŞERH-İ MECMÂ'İ'L-BAHREYN” ADLI HAŞİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fur'û fıkıh kitaplarına bakıldığında ilk kitap taharet konusuyla başlar. Bunun sebebi de farklı görüşler olmakla birlikte İslam'da en önemli ibadetin namaz olmasıdır. Namaz da ancak temiz olduktan sonra eda edilmesi gereken bir ibadettir. Bu yüzden fıkıh kitaplarının ilk bölümlerinde taharet konusu yer alır. Aksarâyî'nin değerlendirilen eseri de fur'û fıkıhın dört temel eserinden birisi olan *Şerhi Mecma'î'l-bahreyn* adlı eser üzerine yazılan hâşiye olduğundan bu tertibe uygun telif edilmiştir.

Bu çalışmada eserin tamamı değerlendirilmeyip özellikle fikhî ihtilaf sebepleriyle alakalı dikkat çeken noktalar, eleştirilerini yaparken kullandığı yöntemler ve özellikle mezheplerin çok fazla üzerinde durmadığı konular değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Aksarâyî'nin ilmi birikimine ışık tutacak Kur'an, Sünnet ve Arap Dili ve Edebiyatı konularından hareketle ortaya koymaya çalıştığı tenkitlere değinilecektir. Fikhî ihtilafları ele alırken ilm-i hilaf alanında yazılan eserlerin amaçlarına uygun olarak yazdığı eserde mezhep üstünlüğünü savunan biri mi yoksa delili ön plana çıkararak delil merkezli ittiba taraftarı birisi olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmada İslam hukukunun ibadet, muamelat, ukûbat ve hazr-ibaha bölümlerinde yer alan örnek mevzularla alakalı, fikhî ihtilaflar çerçevesinde ortaya konan tenkitlere değinilecek ve ilm-i hilaf alanında telif edilen eser değerlendirilecektir. Her bir başlık altında da o bölümle alakalı farklı meseleler ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Meseleler incelenirken öncelikle meselenin İslam hukuk literatüründeki tanımı ortaya konularak meselenin ne olduğu ifade edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında o mesele ile alakalı mezhepler arası ve mezhep içindeki farklı görüşler ortaya konacaktır. Devamında Aksarâyî'nin mesele ile alakalı itirazları alıntı halinde verilecektir.

2.1. İBADET

İbadet başlığında üç mesele değerlendirilme çalışılacaktır. Bunlar başın meshedilmesi, teyemmümün hangi cisimlerle alınabileceği, namazların cemedilmesi ve müellefe-i kulûbe zekâtta pay verilmesinin hükmü meseleleridir. Bu konuların değerlendirilmeye çalışılmasının sebebi Aksarâyî'nin bu mevzularda müellife itirazda bulunurken ayette geçen kelimelerin sözlük anlamlarından hareketle eleştiri yapması,²¹⁰ meseleleri akıl ve mantık ekseninde irdeleyerek tenkitte bulunması²¹¹ ve usûl kaidelerini kullanarak²¹² görüşlerini temellendirmesidir.

2.1.1. Başın Meshedilmesi

Aksarâyî abdest alırken başın ne kadarının mesh edileceği konusunda müellife eleştiride bulunmaktadır. Hanefî ve Şafî mezheplerinin görüşlerinin doğru olmadığını ifade ederek Malikî mezhebinin görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmektedir.

Abdestin farzlarından birisi olan başın meshedilmesi konusu mezhepler arasında tartışılmıştır. Bu tartışma nasların delaleti kapsamına giren mücmel lafız konusuyla ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'de başın meshedilmesi emredilmiş,²¹³ fakat miktarı açıklanmamıştır. Abdest ayetinde miktarın belirtilmeyip ayetin mücmel olarak gelmesi fikhî ihtilaflara sebep olmuş, başın ne kadarının mesh edileceği hakkında farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebi Mugîre b. Şû'be'nin (ö. 50/670) rivayet ettiği "...Peygamberimiz (s.a.v) abdest alırken başının önünü (nâsiye) , sarığının üzerini ve çarıklarının üzerini meshetti..."²¹⁴ hadisini dikkate alarak nâsiye kısmının yani başın ön kısmının meshedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Şafî mezhebine göre farz olan başın bir kısmını mesh etmektir. Üç saç telini mesh etmekle meshin gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Malikî mezhebi ise meshin ancak başın tamamını mesh etmekle tamam olacağını söylemektedir. Malikî mezhebi Mâide suresi altıncı ayette yer alan "...başlarınızı mesh edin..."²¹⁵ ayetindeki baş ifadesinin gerçek anlamda başın tamamını içerdiğini bundan dolayı başın tamamını mesh etmekle meshin gerçekleşeceğini ifade

²¹⁰ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 9b-10a.

²¹¹ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 17a.

²¹² Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 40b.

²¹³ Maide 5/6.

²¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., "Kitâbü't-tahâre", 83, (274).

²¹⁵ Maide 5/6.

etmektedir. Su bulunmadığı zaman teyemmümle abdest alırken yüzün tamamı yıkandığı gibi başı mesh ederken de tamamını mesh etmenin gerekli olduğunu belirtmektedir.²¹⁶

“Dedi ki: Bize göre ‘bâ’ ılsak içindir.

Derim ki: Bu ayetteki ‘bâ’nın ılsak yapıştırmak manasına geldiği ve başın bir kısmı anlamını taşıdığı görüşünü kabul etmiyoruz. Sizin ‘nâsiye başın dörtte biridir’ sözünüzün de hatalı olduğu açıktır. Çünkü *Şâmil* isimli kitabın müellifi ve diğer muhakkikler nâsiyeyi farklı tarif etmişlerdir. Onların tarifine göre nâsiye dörtte birden daha azdır. Buna göre onun başın ense, şakaklar ve nâsiyeden oluştuğu şeklindeki tarifinin batıl olduğu anlaşılır. Bu meselenin izahı şöyledir: ‘Bâ’nın ılsak manasının kullanılması İmam Mâlik’in dediği gibi başın tamamını kapsar. Hanefî mezhebine göre ‘bâ’ ılsak manasındadır ve mesh edilecek kısım nâsiye hadisi ile açıklanmıştır. Biz bunu kabul etmiyoruz. Aynı şekilde ‘bâ’nın teb’id için olduğu şeklindeki görüşü reddedilir. Çünkü lügat alimleri böyle bir açıklamada bulunmamışlardır. *Tıbyan* müellifi bu şekilde bir görüşün Arap dilinden haberi olmayanların ortaya attıkları bir görüş olduğunu belirtmektedir.”²¹⁷

Aksarâyî müellifin Hanefî mezhebinin görüşünü dikkate alarak ortaya koyduğu görüşü eleştirmektedir. Aynı zamanda Şafî mezhebinin görüşünün de uygun olmadığını belirtmektedir. Bunu ifade ederken de hâşiyenin diğer bölümlerinde de atıfta bulunduğu *Tıbyan* isimli kitaba atıf yapmaktadır.

Aksarâyî genellikle eleştirilerinde Şafî mezhebinin görüşünü dikkate almaktaysa da bu konuda Malikî mezhebinin görüşünün daha isabetli olabileceğini ifade etmektedir. Bu durum Aksarâyî’nin mezhep taassubuyla hareket etmeyip delile bağlı kalma yolunu tercih ettiğini göstermektedir. Bu çıkarımı destekleyen diğer bir konu da besmelenin gizli veya açıktan okunması ile alakalı eleştirilerinde Malikî fakihî İbnü’l-Hâcib’in *el-Muhtasar* isimli eserine atıfta bulunmasıdır.²¹⁸

2.1.2. Teyemmümün Hangi Cisimlerle Alınabileceği

Aksarâyî Hanefî mezhebinin ve dolayısıyla müellifin teyemmümün yer cinsinden olan her şeyle alınabileceği konusundaki görüşüne itiraz ederek sadece temiz toprakla teyemmüm alınabileceğini söylemektedir.

İslam dini kolaylık dinidir. Allah (c.c.) mükelleflere gücünün üzerinde bir yük yüklemeyeceğini ifade buyurmaktadır.²¹⁹ Mükellefin gücünü aşan durumlarda emir ve

²¹⁶ Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, Dâr’u İhtâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut ts., I, 15; Ebü’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba’lebekkî el-Bağdâdî, *Şerhu Mecma’i’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn*, thk. Salih b. Abdullah b. Salih el-Haydân, Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Haydân ve Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Haydân, 1. Baskı, Dârü’l-Felah, Mısır 2015, I, 122.

²¹⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 2b.

²¹⁸ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 21a.

²¹⁹ Bakara 2/286.

yasaklarda ya hafifletilme yoluna gidilmekte ya da bunun yerine halefi tayin edilmektedir. Teyemmüm de bu şekilde eğer kişi su bulamazsa, suyun halefi olarak tayin edilen bir abdest çeşididir. Allah'ı Teâlâ Nisa suresinde:

“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”²²⁰ buyurmaktadır. Peygamberimiz (sav) “*Temiz toprak on yıl su bulamasa da Müslümanın temizlenme aracıdır, suyu bulunca abdest alsın.*”²²¹

buyurarak temiz toprakla abdest alınacağını ifade etmektedir. Ayette geçen suyun bulunmaması durumu hakiki veya hükmi olabilir. Hakiki olarak suyun olmaması açıktır. Hükmi olarak suyun bulunmaması ise suyun bulunması fakat kullanma imkanının olmamasıdır. Bu durumda teyemmüm alarak ibadetleri yerine getirmek gerekmektedir.

Kişinin teyemmüm alması için sudan ne kadar uzakta olması gerektiği noktasında fukaha ihtilaf etmektedir. Bir mil²²² veya bir fersah uzaklıkta olmanın yeterli olduğunu söyleyen alimler olduğu gibi şehirde yaşayan insanların seslerinin veya okunan ezanın duyulamayacağı uzaklıkta olmayı yeterli görenler de vardır.²²³ Bir fersah 3 deniz mili yani 5570 km olarak kabul edilmektedir.²²⁴

Teyemmümün hangi cisimlerle alınabileceği noktasında da İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmam Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Mâlikîler'e göre yer cinsinden olan toprak taş ve benzeri şeylerle teyemmüm alınabilir. Malikîler'e göre eritme imkânı yoksa buzla da teyemmüm caizdir. Hanbelîler, Şâfiîler ve Ebû Yûsuf'un son görüşüne göre sadece temiz toprakla teyemmüm alınabilir. Ebû Yûsuf'un önceki görüşüne göre kum ile teyemmüm caizdir. Buradaki görüş farklılığı katışıksız saf toprağın bulunup bulunmamasıyla alakalıdır. Eğer katışıksız saf toprak

²²⁰ Nisa 4/43.

²²¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdf es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut ts., “Kitâbü't-Tahare”, 124 (No: 332); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmîzî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1998, “Kitâbü't-Tahare”, 92 (No: 124).

²²² Merginânî, *el-Hidâye*, I, 27.; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'i' fi tertîbi's-Şerâ'i'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 46.

²²³ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 47; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, I, 259.

²²⁴ Yusuf Halaçoğlu, “Fersah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 412.

varsa kum ile teyemmüm caiz değildir, yoksa caizdir.²²⁵ Hatta toprağa dokunulduğunda elde toz bırakacak şekilde bir toprak olması gerekmektedir.²²⁶ Ebû Yûsuf kişinin zor durumda kaldığı zaman toz ile de teyemmüm alabileceğini söylemektedir.²²⁷

İslam hukukçuları arasında teyemmümle alakalı ihtilafın sebebi ayette geçen صعيد kelimesidir. Bu kelimenin ihtilaf sebebi nasların delaleti ile ortaya çıkan ihtilaflar kapsamında yer alan müşterek bir kelime olmasıdır. Müşterek lafza İslam hukukçularının farklı mana vermesi ihtilafa sebep teşkil etmektedir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed bu lafzı yerin yüzeyi olarak tarif ederken İmam Ebû Yûsuf ise münbit, katışıksız, saf toprak olarak tarif etmektedir. İmam Ebû Yûsuf bu görüşü İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) dayandırmaktadır. Çünkü İbn Abbas bu kelimeyi saf katışıksız toprak olarak tarif etmiştir. İbn Abbas (ra) bu tarifi ile çorak, verimsiz, münbit olmayan toprakları dışarıda bırakmaktadır. Fakat Ebû Yûsuf'un bu şekilde tarifi ayeti tahsis etmektir. Ayet mutlak olarak topraktan bahsetmektedir. Haberi vâhid ile ayet tahsis edilemezken, sahabe sözü ile tahsis hiç caiz değildir. Ayrıca Peygamberimizin (sav) *“Yeryüzü bana temizleyici ve mescit kılındı”*²²⁸ hadisinde ve buna benzer hadislerde geçen yeryüzü ifadesi mutlaklıdır. Toprak cinsinden olan her şeyi içine almaktadır.

Ayette geçen diğer bir kelime ise طَيِّبًا kelimesidir. Bu kelime temiz anlamında kullanılır. Ayette geçen toprak kelimesinin sıfatıdır. Eğer Toprak temiz vasfına sahip olmazsa temizleyici olamaz. Temizlik ancak temizleyici vasfına sahip olan bir cisimle gerçekleşir.²²⁹ Bu bakımdan ayette geçen temiz kelimesinden hareketle sadece toprakla teyemmüm almak caizdir, onun dışındaki cisimlerle teyemmüm alınmaz demek uygun değildir.

Şafî mezhebi Peygamberimizin (sav) *“Diğer insanlara karşı üç konuda üstün kıldık. Yeryüzü bize mescit kılındı. Yeryüzünün toprağı su bulamadığımızda bizim için temiz kılındı. Bizim saflarımız meleklerin safları mesabesinde kabul edildi”*²³⁰ hadisinden hareketle sadece toprakla teyemmüm alınabileceğini ifade etmektedir.

²²⁵ Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, Matbaatü'l-Hayriyye 1904, I, 23.

²²⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 53; Mehmet Boynukalın, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 50.

²²⁷ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, I, 271.

²²⁸ Ebû Dâvûd, “Kitâbü's-Salât”, 24 (No: 489).

²²⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, I, 53.

²³⁰ Müslim, “Kitâbü'l-Mesâcid”, 4.

Peygamberimizin (sav) bu hadiste yeryüzünü mescitle ilişkilendirirken, teyemmümü toprakla ilişkilendirmesinden hareketle teyemmümün sadece toprakla alınması gerektiğini ifade eder. Eğer yer cinsinden olan bütün cisimlerle teyemmüm caiz olsaydı, Peygamberimiz (sav) yeryüzünü zikrettikten sonra ayrıca toprağı zikretmezdi.²³¹ Mebsut'ta geçen şu değerlendirme İmam Şafî'yi destekler niteliktedir. “Özünde toprak cinsinden olmayan fakat toprağa bitişen cisimler, özünde su cinsinden olmadığı halde suya bitişen cisimler gibidir. Nasıl ki suya farklı cisimler bittiğinde o suyla abdest almak caiz değilse, özünde toprak olmadığı halde toprağa karışarak oluşan bu yeni cisimle de teyemmüm caiz değildir.”²³²

Aksarâyî yukarıda bahsettiğimiz iki farklı görüşten ikinci görüşünü dikkate almaktadır. İlk görüş sahiplerine karşı eleştirilerini şu şekilde ifade etmektedir.

“Dedi ki: İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre yerin cinsinden olan her şey ile teyemmüm alınabilir

Derim ki: Ayette geçen صَعِيدٌ kelimesi ile toprak kastedilmektedir. Tefsir alimleri ve dilciler Kur'an-ı Kerim'de geçen bu صَعِيدًا زَلَقًا، صَعِيدًا جُرُزًا، صَعِيدًا طَيِّبًا ayet-i kerimleri hep toprak olarak tefsir etmişlerdir. Peygamberimizin (sav) hadisi şeriflerinde de toprak kastedilmektedir. Şayet toprağın dışındaki diğer cisimlerle teyemmüm caiz olsaydı o zaman طهورا kelimesi kullanılırdı. Çünkü bu kelime daha umumi bir kelimedir. Diğer cisimlerin kastedilmesi için daha umumi bir kelimenin kullanılması daha doğru olur. Ebû Yûsuf'un kumla teyemmümün caiz olduğuna dair fetvasıyla kastettiği eğer ki toprağa benzeyen kum ise bu uygun bir fetvadır. Fakat kastettiği küçük çakıl taşlarına benzeyen kum ise bu durumda görüşü fasit bir görüştür. Sizin delil kabul ettiğiniz “çölde yaşayan Arapların kumlar üzerinde iki veya üç ay kalıp su bulamadıklarından dolayı teyemmüm yapabilir miyiz diye Peygamberimize (s.a.v) sormaları ve Peygamberimizin (s.a.v) de kumla teyemmüm yapabilirsiniz”²³³ şeklindeki deliliniz de fasittir.”²³⁴

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi Aksarâyî teyemmümün sadece toprakla yapılabileceğini toprağın dışındaki diğer cisimlerle caiz olmadığını Kur'an-ı Kerim'in lafzından hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Daha önceki mevzularda olduğu gibi bu konuda da görüşünü genellikle Arap Dili ve Edebiyatı'ndan hareketle temellendirmektedir. Müellifin delil olarak ortaya koyduğu ifadelerin ya zayıf olduğunu ya da kelime anlamları farklı olduğundan delil olamayacağını ifade etmektedir.

²³¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts., I, 67.

²³² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l Mârifet, Beyrut 1993, I, 108.

²³³ İbnü's-Sââtî'nin *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı eserini tahkik eden Salih b. Abdullah b. Salih el-Haydân, Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Haydân ve Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Haydân, İbnü's-Sââtî'nin bu ifadesinin zayıf olduğunu vurgulamaktadırlar.; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, I, 270.

²³⁴ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 9b-10a.

Eleştirilerini ifade ederken bu görüşünüz fasittir şeklinde sert ifadeleri kullanmaktan çekinmemektedir.

Su bulunmadığı zaman suyla abdest yerine toprakla teyemmüm alınması bir kolaylıktır. Fakat sadece toprakla teyemmüm alınır, toprak cinsinden olan diğer cisimlerle alınmaz demek kolaylık ilkesine ters düşmektedir. Şafî mezhebinin muteber kaynaklarından olan Mühezzeb'te geçen şu ifade farklı yorumlara açık bir ifadedir.

“Peygamberimizin (sav) bu hadiste yeryüzünü mescitle ilişkilendirirken, teyemmümü toprakla ilişkilendirmesinden hareketle teyemmümün sadece toprakla alınması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer yer cinsinden olan bütün cisimlerle teyemmüm caiz olsaydı, Peygamberimiz (sav) yeryüzünü zikrettikten sonra ayrıca toprağı zikretmezdi.”

Çünkü Peygamberimiz (sav) yeryüzü mescit kılındı ifadesi namazın sadece camilerde değil temiz olan dağ ve deniz gibi her yerde kılınabileceği ifade etmektedir. Hadiste geçen ikinci bir ifade olan yeryüzünün toprağı su bulamadığımızda bizim için temiz kılındı ifadesinden de teyemmümün toprakla ve toprak cinsinden olan cisimlerle alınabileceğini su, hava vb. cisimlerle alınamayacağını ifade etmek için kullanılmış olabilir. Ayrıca ayette geçen صعیدا ifadesini sahabe sözüyle tahsis edebilmek uygun değildir. طَيِّبًا kelimesinden hareketle sadece toprakla teyemmüm alınır denilemez. Burada ifade edilen طَيِّبًا صعیدا طَيِّبًا ayetindeki طَيِّبًا kelimesi طَاهِرًا yani temiz toprak anlamındadır. تَرَابًا مُنْبِئًا anlamında değildir. Çünkü toprak veya toprak cinsinden olan bütün cisimlerle teyemmüm alabilmek için bütün bu cisimlerin temiz olması gerekmektedir. Sadece saf toprak dahi olsa onun da temiz olması gerekir. Aksi halde teyemmüm caiz değildir.²³⁵

2.1.3. Namazların Cem Edilmesi Meselesi

Aksarâyî'nin bir diğer itirazı da namazların cemedilmesi gerektiği noktasındadır. Namazların cem edilmesi uygulamasına bakıldığında cemin iki şekilde yapıldığı görülmektedir. Birincisi hakikî cem, diğeri ise sûrî (görünüşte) cemdir. Hakikî cem Arefe günü öğle ve ikinci namazlarını birleştirerek öğle vaktinde Arafat'ta kılmak, akşam ve yatsı namazını birleştirerek yatsı vaktinde Müzdelife'de kılmak şeklinde gerçekleşmektedir. Öğle ve ikindiye öğle vaktinde kılmaya cemi takdim, akşam ve yatsıyı, yatsı vaktinde kılmaya cemi tehir denilmektedir. Sûrî (görünüşte) cem ise her

²³⁵ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, I, 269.

namazı kendi vaktinde kılmak şartıyla iki farklı vaktin namazını peş peşe kılmak şeklinde ifade edilmektedir.²³⁶

Namazların cemedilmesi ile alakalı İslam hukukçuları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu görüş farklılıklarının fikhî ihtilaf sebeplerinden delillerin sübutu konusu ile ilgili olduğu görülmektedir. Namazların cem edilmesiyle alakalı ihtilaf hadislerin farklı şekillerde değerlendirilerek kabul edilmesi veya reddedilmesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Namazların Hac mevsiminde Arafat ve Müzdelife'de cemedilmesi konusunda ittifak bulunmaktadır.

Hac mevsimi dışında cem edilmesi ile alakalı ihtilaflar vardır. Bu farklı görüşleri iki başlık altında toplayabilmek mümkündür. Birincisi Arafat ve Müzdelife dışında hiçbir şekilde namazların cem edilemeyeceği görüşü, diğeri ise Arafat ve Müzdelife dışında yağmur ve hastalık gibi birtakım özür durumlarında cem edilebileceği görüşüdür. Bu görüşü yani hac mevsimi dışında namazları birleştirmenin caiz olmadığını savunanlar sahabeden İbn Ömer (ö. 73/693), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Câbir b. Zeyd (ö. 93/711) ve İbn Mes'ûd'dur (ö. 32/652-53). Tâbiünden İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ömer b. Abdülazîz'dir (ö. 101/720). Hanefî mezhebinin görüşü de bu doğrultudadır.²³⁷

İkinci görüşü yani özür durumunda namazların birleştirmenin caiz olduğunu savunanlar sahabeden Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Saîd b. Zeyd'dir (ö. 51/671). Tâbiünden Câbir b. Zeyd, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Zeyd b. Eslem'dir (ö. 136/754). Şafîî, Malîkî ve Hanbelî mezheplerin görüşleri de bu doğrultuda olduğu görülmektedir.²³⁸ Bu özür durumlarını ise sefer ve yağmur olarak açıklamaktadırlar. İmam Mâlik'e göre hastalık durumunda namazlar cem edilebilir. İmam Şafîî'nin diğeri bir görüşünün de bu doğrultuda olduğu ifade edilmektedir. Ahmed b. Hanbel ise özür durumu olmaksızın mukim iken namazların cem edilebileceğini söylemektedir. Özürsüz olarak cemin caiz olduğunu

²³⁶ Serahsî, *a.g.e.*, I, 149; Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, S. 43, s. 36.

²³⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 149; Osman Şahin, "a.g.m", s. 37.

²³⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, 149; Osman Şahin, "a.g.m", s. 49.

iddia edenler İbn Abbas'ın (r.a) şu rivayetini delil olarak öne sürmektedirler. “Rasûlullah (sav) öğle ve ikindi namazları ile akşam ve yatsı namazlarını herhangi bir korku veya sefer durumu olmaksızın cem ederek kıldı.”²³⁹

Namazların hac mevsimi dışında birleştirilemeyeceğini savunanların ayet, hadis ve akli delilleri şu şekilde sıralanabilir.

“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”²⁴⁰
 “Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah’ı anın. Güvenlik içinde olduğunuzda namazı gerektiği gibi kılın. Şüphe yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir.”²⁴¹

Namazların birini diğerinin vaktinde kılmak vakitlerin yerini değiştirmek olmaktadır. Ayet bunu nefyettir. Bu ayetlerden hareketle Hanefî mezhebi Arafat ve Müzdelife dışında cem yapılamayacağını söylemektedir. Ayrıca Cebrail’in (as) Peygamberimize (sav) imamlık yapıp ona namaz kıldırması ve bu şekilde namaz vakitlerini bildirmesi de Hanefî mezhebinin sünnetten delilidir. İbn Abbas’tan (r.a) nakledildiğine göre Peygamberimiz (sav) şöyle buyurdu:

“Cibril (as), Kabe'nin yanında bana iki defa imamlık yaptı. İlk seferinde öğle namazını güneş batıya kayıp gölgesi ayakkabı bağı kadarken kıldı. Sonra ikindi namazını her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca kıldı. Sonra akşam namazını güneşin battığı ve oruçlunun orucunu açtığı zaman kıldı. Sonra yatsı namazını ufuktaki aydınlık kaybolunca kıldı. Sonra sabah namazını şafak sökünce ve oruçluya yeme ve içmenin haram olduğu vakitte kıldı. İkinci gün öğle namazını bir önceki gün ikindi namazını kıldığı vakitte, her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca kıldı. İkinci namazını her şeyin gölgesi kendisinin iki katı olunca kıldı. Akşam namazını yine bir gün önceki akşam namazını kıldığı vakitte kıldı. Yatsı namazını gecenin üçte biri geçince kıldı. Sabah namazını da ortalık ağarınca kıldı. Sonra Cibril bana dönüp söyle dedi: ‘Ey Muhammed! Bunlar Senden önceki peygamberlerin kıldıkları namaz vaktidir. Senin kılacağın namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan zamandır.’²⁴² İbn Mes‘ûd (ra) “Rasûlullâh’ın hiçbir namazı vaktinin dışında kıldırıldığını görmedim. Sadece (Müzdelife)’de akşam ile yatsı namazını birlikte kıldırıldı. Sabah namazını da (mutat) vaktinden önce kıldırıldı.” ve “Kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’a yemin ederim ki, Rasûlullah, Arafat’ta öğle namazı ile ikindi namazını ve cemde akşam namazı ile yatsı namazını cem’ etmenin dışında her namazı kendi vaktinde kılmiştir.”²⁴³

şeklinde Peygamberimizin (sav) cem konusundaki uygulamasını bildirmiştir. Bu hadisin hazar, sefer veya hangi sebeple olursa olsun öğle ile ikindi ve akşam ile yatsının birleştirilmesini uygun gören diğer bütün hadisleri iptal ettiği bazı fakihler tarafından

²³⁹ Müslim “Kitâb-ü Salâti’l-Misafirîn ve Kasruha”, 49.

²⁴⁰ Bakara 2/238.

²⁴¹ Nîsa 4/103.

²⁴² Ebû Dâvûd, “Kitâbü’s-Salât”, 107 (No: 393).

²⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Kitâbü’l-Hac”, 99, (No. 1682); Müslim “Kitâbü’l-Hac”, 292.

iddia edilmektedir.²⁴⁴ İbn Ömer'den (r.a) gelen rivayet de şu şekildedir. “*Rasûlullah sefer halinde akşam ile yatsıyı sadece bir defa cemetti.*”²⁴⁵

Namazların hac mevsimi dışında cem edilebileceğini savunanların delilleri de şu şekilde sıralanabilir.

İbn Abbas'tan (r.a) gelen rivayet şu şekildedir. “*Rasûlullah (sav) seferdeyken öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cemedirdi.*”²⁴⁶ Diğer bir rivayet ise şöyledir. Muâz b. Cebel (r.a), Tebük gazvesindeki uygulamaya ilişkin olarak, “*Rasûlullah (sav) çıktığı bir gazvede öğle ile ikindi namazlarını ve akşam ile yatsı namazlarını cem ediyordu.*” demiştir. Râvî Ebû Tufeyl (ö. 100/718) Muâz'a (r.a) “*Rasûlullâh'ın (sav) bu şekilde yapmaktaki amacı nedir?*” diye sorduğunda, o “*Ümmetine zorluk çıkmasın diye*”²⁴⁷ cevabını vermektedir.

Namazların cemedilmesi noktasında Aksarâyî itirazlarını şu şekilde ifade etmektedir.

“Dedi ki: Bizim delilimiz “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun*”²⁴⁸ ayetidir.

Derim ki: Bakara ve Nisa suresindeki bu iki ayet özür durumunda namazların cem edileceğini nefyetmez. Çünkü özür olmadığı durumlarda taayyün eden vakit özür durumunda da taayyün eder. Her namazın ilk vakti ve son vakti vardır. Ayetlerde geçen namazları muhafaza etmekten maksat hem özür durumunda hem de özür olmadığı durumlarda o namazlar için tayin edilen vaktin dışına çıkarmamaktır. Cebrail'in (as) Peygamberimize (sav) imamlık yapıp vakitleri belirlemesi delilleri cem ederek özür olmayan durumlara hamledilir. Hanefî mezhebinin öğle ve ikindi namazları ile akşam ve yatsı namazlarının cem edilmesini sabah ve öğle namazı ile ikindi ve akşam namazının birbiriyle cem edilmemesine kıyas etmesi fasittir. Çünkü cem özür durumlarında ruhsattır. Ruhsatlar da naslara tabidir. Mesela akşam namazına kıyas ederek öğle namazı da kısaltılmaz diyemezsin. Sizin bu konudaki tevliniz de zayıftır. Çünkü bu manadaki bir cem özür durumuna yönelik bir cem değildir. Bu durum şöyledir. Peygamberimiz (s.a.v) su bulamadığında teyemmüm etmiştir. Su bulunduğu zaman ise teyemmüm etmesinin caiz olmadığı anlamına gelir.”²⁴⁹

Aksarâyî'nin hâşiyesinde dikkat çeken bir diğer nokta da karşı taraftan kendisine yapılabilecek olası itirazlara da cevap vermesidir. Hâşiyeye içerisinde çoğu yerde bu yaklaşım göze çarpmaktadır. Bu da onun alanına hâkim olduğunu, hangi noktalarda

²⁴⁴ Osman Şahin, “a.g.m”, s. 41.

²⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Kitâbü's-Salât”, 5 (No: 1209).

²⁴⁶ Buhârî, “Ebvâbu't-Taksîri's-Salât”, 13 (No. 1107).

²⁴⁷ Müslim, “Kitâbü's-Salâtü'l-Müsâfirîn”, 6, (No:705).

²⁴⁸ Bakara 2/238.

²⁴⁹ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 17a.

olası eleştirilerin gelebileceğini iyi bildiğini göstermektedir. Namazların cemi konusunda dile getirdiği eleştirilerde bu durum görülmektedir.

Aksarâyî namazları cem etme konusunda ‘özür olmadığı durumlarda taayyün eden vakit özür durumunda da taayyün eder’ diyerek mantikî çıkarımda bulunur. Karşı görüşleri akıl ve mantık süzgecinden geçirerek çürütmeye çalışmaktadır. Eleştirisinde ruhsat kavramına değinmekte ve ruhsatların da naslara tabii olması gerektiğini ifade ederek usul kurallarına da yer vermektedir.

Aksarâyî burada Hanefî mezhebine yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Çünkü Hanefî Mezhebi namazların sadece Hac mevsiminde Arafat ve Müzdelife’de cemedilebileceğini, bunun dışında cemedilemeyeceğini söylemektedir. Fakat vakit namazın şartıdır. Yukarıda geçen ayetlerde namaz vakitlerine dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Aksarâyî’nin iddia ettiği gibi eğer ki sadece özür durumunda cem caiz olsa savaş özrü yağmur ve benzeri özürlere göre daha geçerli bir özürdür. Halbuki savaş halinde namaz kısaltılmış fakat başka bir vakte bırakılmamıştır. Yani diğer namaz vaktinde bir önceki namaz kılınarak cem edilmemiştir. Aksarâyî ayrıca özür durumunda namazların cem edilmesinin ruhsat olduğunu, ruhsatların da naslara bağlı olduğunu ifade etmektedir. Fakat özür durumunda namazların cem edileceği ile alakalı naslar genelde Âhad hadislerle sabitken, namazların cemedilemeyeceği ile alakalı naslar Mütevatir ve Meşhur derecesindedir.²⁵⁰ Mütevatir ve Meşhur derecesinde olan hadisler tercih yönünden daha öncelikli olmaktadır.

Aksarâyî ayrıca şunu da iddia etmektedir. Nasıl ki su bulunamadığında teyemmüm ile abdest almak ruhsat ise özür durumunda da namazları cem etmek ruhsattır. Aksarâyî’nin bu değerlendirmesine şu şekilde cevap verilebilir. Suyun bulunamadığı zaman teyemmüm alınması ruhsatı bizzat Kur'an-ı Kerim’de açıkça ifade edilmektedir. Yani bu noktada naslarda şüphe yoktur. Fakat namazların cem edilmesi noktasında kesin bir nas yoktur. Yani teyemmüm ruhsatı ile namazların cem edilmesi ruhsatı aynı kategoride değerlendirmek mümkün olmamaktadır.

Namazlar cem edildiği zaman beş vakit olan vakitler üç vakte indirilmiş olmaktadır. Vakit namazın şartlarından biridir. Vakit girmeden veya vakit çıktıktan sonra kılınan namaz vaktin edası yerine geçmemektedir. Sûrî cem ile namazları kılmak

²⁵⁰ Osman Şahin, “a.g.m.”, s. 39-45.

hem Kur'an ile amel etmek hem de teville ihtiyaç duymadan bütün hadislerle amel etmek demektir.

2.1.4. Müellefe-i Kulûbe Zekattan Pay Verilmesinin Hükümü

Aksarâyî'nin itiraz ettiği diğer bir nokta da müellefe-i kulûbe zekat verilmesi meselesiyle alakalıdır. Bu konudaki görüş farklılığı nesih teorisi kapsamında neshedici delilin niteliği ile ilgilidir. Bu konuda ortaya çıkan görüş farklılığı Aksarâyî'nin müellefe tenkitte bulunmasına sebep olmuştur.

Müellefe-i kulûb Tevbe sûresi altmışıncı ayette zekât verilmesi gereken sekiz sınıftan birisidir.²⁵¹ Müellefe-i kulûbü üç kısma ayırmak mümkündür. Birinci sınıf kendisinin ve aşiretinin Müslüman olması umulan kişilerdir. İkinci sınıf saldırıları bertaraf edilmek ve kötülüğünden korunmak istenen sınıftır. Üçüncü sınıf ise yeni İslam'a giren ve kalpleri İslam'a ısındırılmak istenen sınıftır.²⁵² İslam'ın ilk yıllarında bu kişilere zekattan pay veriliyordu. Fakat Hz. Ebubekir (r.a) döneminde Hz. Ömer (r.a) ve diğer sahabilerin onayıyla bu gruba zekattan pay verme işlemi son bulmuştur.²⁵³ Hanefiler ve alimlerin çoğunluğu hatta Şafî mezhebinin iki görüşünden birine göre onlara zekat vermeyi gerektirecek sebep ortadan kalktığından artık zekat verilmeyeceği yönündedir. Şafî mezhebinin diğer bir görüşü de müellefe-i kulûbün zekattan paylarının baki kaldığı, Peygamberimizin (sav) zamanında olduğu gibi bir durum ortaya çıkarsa onlara tekrar zekattan pay verilebileceği yönündedir.²⁵⁴ Malikî ve Hanbelîler de benzer bir görüş ifade ederek artık böyle bir grubun olmadığını ama eğer başka zamanlarda böyle bir durum olduğunda mümin olsun veya olmasın fark etmeksizin yeniden zekat verilebileceğini söylemektedirler.

Peygamberimiz (sav) ayette belirtilen bu zümreye pay vermiştir. Bu kişiler arasında Ebû Süfyân (ö. 31/651-52), Hâris b. Hişâm (ö. 18/639 [?]), Safvân b. Ümeyye

²⁵¹ Tevbe 9/60.

²⁵² Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 153.

²⁵³ Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 315; Abdullah Kahraman, "Hz Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Sivas 2018, S. 3, s. 135-144.

²⁵⁴ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 315.

(ö. 41/661 [?]), Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674 [?]) gibi kişiler bulunmaktadır.²⁵⁵ Peygamberimiz (sav) bunlardan bir kısmına yüz deve bir kısmına da elli deve vermiştir. İslam'ın güçlenmesi ve farklı coğrafyalara yayılması ile beraber bu zümreye zekat verme hükmünün illeti olan kalpleri İslam'a ısındırma durumu ortadan kalktığından dolayı artık bu zümreye zekattan pay verilmemeye başlanmıştır.²⁵⁶

“Dedi ki: Müellefe-i kulûbe zekat vermek düşürüldü...”

Derim ki: Sizin de zikrettiğiniz kalpleri İslam'a ısındırılması gerekenler ayette zikredildiğinden bu grubun zekattan düşürülmesi mümkün değildir. Çünkü zekâtın Müslüman olmayanlara verilmesi ittifakla caiz değildir. Hz. Peygamberimizin (sav) kalplerini İslam'a ısındırmak için ve İslam'a girmeleri için verdiği zekat payı değildir. Ganimet mallarından olan ve kendi payına düşen beşte birlik kısımdan istediği şekilde vermiştir. Ayette belirtilen kişiler kalpleri İslam'a ısındırılması gereken Müslümanlardır ve onlarla ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde Şafî kitaplarında belirtilmiştir. Bahsettiğiniz düşürülme hükmünden de nesihden başka bir şey anlaşılmaz. Nesih olması için de neshedici bir hüküm gerekir. Eğer bahsettiğiniz neshedici hüküm icmâ ise bu da fasit bir görüştür. Zira biz icmanın nassa aykırı olmayacağından hareketle bu hususta icmâ olduğunu kabul etmiyoruz. Usul kitaplarında belirtildiği üzere icmâ neshedici olamaz. Eğer nâsıh hükmün konuluş gerekçesinin sona ermesine bağlarsanız bunu engelleyen bazı durumlardan dolayı nesih meydana geldiği iddiası sahih değildir. Belki bu zamanda veya başka bir zamanda devlet başkanı Müslüman beldelerinden birinde insanların kalplerinin İslam'a ısındırılmasına ihtiyaç duyabilir. Böyle bir zümrenin oluşabileceği mümkündür. Bu konuda ayet varken ve Hz. Peygamber (sav) ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları ortadayken müellefe-i kulûbun zekâtтан düşürülmesi caiz değildir.”²⁵⁷

Aksarâyî Hanefî mezhebinin müellefe-i kulûbu zekattan düşürmesini nesih olarak kabul etmektedir. Nesih olabilmesi için de neshedici hükmün olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu konuda icma olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını çünkü icmânın nassa aykırı olamayacağını belirtmektedir. Hükmün konuluş gerekçesinin sona ermesi ile hükmün de sona ereceği iddiasını da ileride aynı durumun ortaya çıkması ile beraber yeniden böyle bir şeye ihtiyaç duyulacağı düşüncesinden hareketle kabul etmemektedir.

Şafî mezhebinin zekat verilmesi gereken sınıf olarak kabul ettiği yukarıda bahsedilen üç sınıftan sadece birisi olan İslam'a yeni giren Müslümanlardır. Ayette geçen müellefe-i kulûb ifadesini İslam'a yeni giren ve kalpleri İslam'a ısındırılması gereken Müslümanlar olarak açıklamaktadır. Çünkü Müslüman olmayan kimselere zekattan pay verilemez. Peygamberimizin (sav) Huneyn Gazvesi'nde bazı müşriklere vermiş olduğu payı da zekât payı olarak değil fey veya kendisine ait olan bir mal olarak

²⁵⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an-te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2000, XIV, 313; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 44.

²⁵⁶ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, III, 155.

²⁵⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 40b.

yorumlamaktadır.²⁵⁸ İmam Şafî bu kimselere zekattan pay verilemeyeceği fakat fey veya diğer fonlardan bu sınıfın yararlanabileceğini söylemektedir.²⁵⁹

Hanefi mezhebi müellefe-i kulûbe zekattan pay verilemeyeceği konusunda icmâ olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁰ Peygamberimizin (sav) vefatından sonra Hz. Ebubekir'in (r.a) halifeliği zamanında bu gruba dahil olanlar Peygamberimiz (sav) zamanında olduğu gibi zekattan pay almak için Hz. Ebubekir'in (r.a) yanına gelerek ona isteklerini arz ederler. Hz. Ebubekir (r.a) bunu kabul eder. Sonrasında Hz. Ömer'in (r.a) yanına gelerek isteklerini ona ilettiklerinde Hz. Ömer (r.a) bu istekleri kabul etmez. Tekrar Hz. Ebubekir'in (r.a) yanına gelerek Hz. Ömer'in (r.a) tutumunu ona bildirirler. Fakat Hz. Ebubekir (r.a) Hz. Ömer'in (r.a) bu tutumuna itiraz etmez. Aynı şekilde Hz. Ömer'in (r.a) bu tutumundan haberdar olan diğer sahâbîler de buna itiraz etmezler. Hanefî mezhebi böylece bu konuyla alakalı icmânın gerçekleştiğini savunmaktadır.²⁶¹

Aksarâyî, müellefe-i kulûbün zekat paylarının düşürülebileceğini kabul etmemektedir. Çünkü bu sınıfın ayette geçen sekiz sınıftan birisi olduğunu, bu sınıfın paylarının zekattan düşürülebilmesi için Peygamberimiz (sav) zamanında bunu nesh eden bir hükmün olması gerektiğini savunmaktadır. Peygamberimizden (sav) sonra oluşan bu icmânın ayetin bu hükmünü nesh edemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu sınıf ortadan kalktığından dolayı bu sınıfla alakalı ayette geçen hükmün kalkacağını söylemenin de doğru olmayacağını söylemektedir. Gerekçesi de ileride Peygamberimizin (sav) zamanında olduğu gibi böyle bir durum ortaya çıkabileceğidir. Aksarâyî burada ileride aynı durumun ortaya çıkmasıyla bu hükme yeniden ihtiyaç duyulabileceği gerekçesiyle önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bu konuda onun görüşü dikkate değer bir görüştür. Fakat Kâsânî'nin (ö. 587/1191) şu değerlendirmesine de dikkat etmek gerekir: Peygamberimiz (sav) İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlar sayıca az ve zayıf konumdayken müşriklerle bazı konularda çeşitli sözleşmeler yapmıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda Müslümanların sayısı artıp İslam dini güçlü

²⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfî, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1990, II, 77.

²⁵⁹ Ahmet İnanır, "a.g.m.", 26.

²⁶⁰ Mergînânî, *a.g.e.*, I, 110.; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45.

²⁶¹ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 45.

konuma ulaşınca müşriklerle yapılan anlaşmaları reddedip onlarla topluca savaş yapılması emredilmiştir.²⁶²

Aksarâyî'nin müellefe-i kulûbün zekattan paylarının düşürülmemesi ve ileride böyle bir sınıfın ortaya çıkmasıyla tekrar bu hükme ihtiyaç duyulabileceği şeklindeki görüşü önemlidir. Kur'an-ı Kerim'in evrenselliği dikkate alınarak ifade edilen bu görüş ileride böyle bir sınıfın ortaya çıkmasıyla tekrar gündeme gelebilir. Aksarâyî bu konuda bir ilke ortaya koymuştur. Dolayısıyla yukarıda Kâsânî'nin Şafî mezhebinin bu konudaki görüşlerine itiraz etmek için Peygamberimizin (sav) İslam'ın ilk yıllarında Müslüman olmayan kişilerle yapmış olduğu farklı anlaşmaları delil göstererek Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün daha isabetli olduğunu vurgulamaya çalışması da yine Aksarâyî'nin ortaya koymuş olduğu bu ilkedен hareketle reddedilebilir.

Netice itibariyle Hanefî mezhebi ve dolayısıyla müellif Hz. Ebubekir (r.a) döneminde diğer sahâbelerin onayıyla ortaya konan görüş birliğini dikkate alarak müellefe-i kulûbe zekat verilemeyeceği hükmüne vararak ve bu konudaki oluşan icmâyı öne sürerek usûl bağlamında meseleye yaklaşmışlardır. Aksarâyî de aynı şekilde itirazını usûl ekseninde yaparak karşı tarafın delillerini çürütmeye çalışmıştır. Bunlara ek olarak ayrıca Aksarâyî bu şekilde bir hükme ileriki dönemlerde ihtiyaç duyulabileceği ilkesinden de hareket ederek görüşünü güçlendirmiştir. Bundan dolayı Şafî mezhebinin ve dolayısıyla Aksarâyî'nin konu ile alakalı ortaya koymuş olduğu hükmün daha isabetli olduğu söylemek mümkündür.

2.2. MUÂMELÂT

Aksarâyî muâmelât bahsinde de ibadet bahsinde olduğu gibi birçok meselede müellife itirazlarda bulunmuştur. Muâmelât bahsinde de bazı meselelerdeki yaklaşımları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bunlar: Bey'û'l-îne, icâre akdi, vakıf konusu, nikahta veli izni ve gasp edilen malın tazmini meseleleridir.

Bey'û'l-îne faizsiz finansman temin etmek isteyenler için alternatif yatırım yöntemi olabilmektedir. Mezhepler arası veya mezhep içerisinde bu muameleyi caiz gören farklı görüşlerden hareketle îne alternatif olabilmektedir. İcâre akdi de insanların sosyal yaşamlarında en çok kullandıkları bir akit türüdür. Vakıf konusunun ise sosyal hayata bakan yönünün olmasıyla beraber Aksarâyî'nin bu konuda itirazlarını

²⁶² Tevbe 9/5.

temellendirirken hadis metinlerinden hareket etmesi ve kıyas yöntemine başvurarak görüşünü delillendirmesi onun ilmi birikimine ışık tutacağından bu mesele değerlendirilmeye çalışılmıştır. Nikahta veli izni konusu nikah akdinin sosyal hayatta tüm bireyleri ilgilendiren bir akit olması, Aksarâyî'nin bu konuda eleştiride bulunurken dil kurallarını ustaca kullanması ve hadisleri kullanırken bu alandaki uzmanlığına dikkat çekilmesi için tercih edilmiştir. Gasp edilen malın tazmini konusunda da usul kaideleri ve akli çıkarımlar olduğundan değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bey'û'l-îne konusunda Aksarâyî eleştiride bulunmaktadır. Bu konuda müellifin delil olarak kabul ettiği hadis üzerinden eleştirilerini ortaya koymakta ve bu konuda Hanefî mezhebinin dolayısıyla müellifin bey'û'l-îne'yi yasaklayıcı tutumuna itiraz etmektedir.

2.2.1. Bey'û'l-îne

Sözlükte îne “borç verene menfaat sağlamayan borç (selef), ribâ veya bir şeyin en iyisi” gibi anlamlara gelmektedir.²⁶³ Terim anlamı ise genellikle bir kimsenin bir malı belli bir bedel karşılığında vadeli olarak satıp, sattığı malı sattığı miktardan daha düşük bir bedelle peşin olarak satın almasıdır.²⁶⁴ Osmanlı fıkıh literatüründe bey'û'l-îne kavramı muâmele-i şer'iyye olarak isimlendirilmektedir.²⁶⁵

Bey'û'l-îne farklı şekillerde tarif edilen bir muameledir. Birinci şekli şöyledir; Bir kimse bir malı belli bir fiyata vadeli satar. Sonra sattığı bu malı daha düşük bir fiyatla peşin olarak geri alır. En yaygın muamele şekli budur.²⁶⁶

İkinci şekli ise; A şahsı B şahsından borç ister. B şahsı da C şahsından belli bir fiyata bir malı alır ve kabzeder. Satın aldığı bu malı daha yüksek bir fiyata A şahsına vadeli olarak satar. A şahsı da aldığı bu malı daha düşük bir fiyata C şahsının B şahsına sattığı fiyata C şahsına satar. Araya üçüncü bir kişi dahil edilerek yapılan bu işlem

²⁶³ Hacı Yunus Apaydın, “İne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 283; Ahmet İnanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*, Gece Kitaplığı, Tokat 2015, s. 154; Enver Osman KAAAN, “Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlal ve Bey'û'l-îne”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, Bahar, 2018; (17), s. 241.

²⁶⁴ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ile Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, III, 333-334; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-Râye li-Ehadisi'l-Hidaye*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, IV, 16.

²⁶⁵ Ahmet İnanır, *a.g.e.*, 154.

²⁶⁶ Hacı Yunus Apaydın, “a.g.m.”, *DİA*, XXII, 283.

aslında ticaret olmayıp faizsiz bir şekilde finansman sağlamaktır. A şahsı istediği finansmanı elde etmiş olurken B şahsı da vadeli olarak verdiği borçtan belli bir miktar kazanmaktadır. İmam Muhammed'in "İne satışı benim kalbimde dağlar gibi kötüdür, bu şekilde bir muâmeleyi faiz yemek isteyenler ortaya çıkarmıştır" şeklindeki ifadesi bu ine şekliyle ilgili olabilir.²⁶⁷

Üçüncüsü ise; A şahsı B'den borç ister. B şahsı ise borç vermek istemez ve A şahsına şöyle der: "Sana borç veremem. Ama 100 TL olan şu malımı sana 120 TL'ye vadeli satarım. Sen de bu malı 100 TL'ye satarsın." A şahsı bunu kabul eder. Böylece A şahsı ihtiyacı olan 100 TL'yi elde ederken B şahsı da 20 TL kazanmış olmaktadır. Hanbeli literatüründe "teverruk" olarak nitelenen ine satışının bu şekli Ebû Yûsuf'un da "İne câizdir ve bunu yapan ecir kazanır" diyerek cevaz verdiği ve birçok İslam hukukçusu tarafından da cevaz verilen ine şekli olması muhtemeldir.²⁶⁸

İne satışında asıl amaç herhangi bir malı ticaret yoluyla almak değil, içinde bulunulan finansman sıkıntısını gidermektir. Bu satışla krediye ihtiyaç duyan kişi kredi sıkıntısını gidermiş olmakta kredi veren kişi de faizsiz olarak parasını değerlendirmiş olmaktadır.

İne satışı ile alakalı fakihler arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilaf delillerin sübutu kapsamında yer alan sünnet delili ili ilgilidir. Aksarâyî bu konuda eleştiride bulunurken Hanefî mezhebinin kabul ettiği hadisin delil olamayacağını ifade etmekte merf'u ve makt'u hadisle ilgili değerlendirme farklılıklarına değinmektedir.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre bu şekilde bir satışın caiz olabilmesi için araya üçüncü bir kişinin girmesi gerekir. Araya üçüncü bir kişinin girerek yapılan satım akdini Mâlikîler "teverruk" olarak isimlendirmektedirler. Hanefî mezhebinde İmam Ebû Yûsuf bu şekilde satım akdinin caiz olduğunu, faizden kaçınmaya vesile olduğu için sevap olduğunu da ifade etmektedir.²⁶⁹

İbnü's-Sââtî *Mecmai'l-bahreyn'de* Hanefî mezhebinin satılan bir malın parasını almadan daha düşük fiyatla geri satın alınmasını men ettiğini söylemektedir. Mezhebin bu konudaki delilinin Zeyd b. Erkam ile ilgili hadis olduğunu ifade etmektedir. Bu

²⁶⁷ İbni Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, V, 273; Hacı Yunus Apaydın, "a.g.m.", *DİA*, XXII, 283.

²⁶⁸ İbni Âbidîn, *a.g.e.*, V, 273; Hacı Yunus Apaydın, "a.g.m.", *DİA*, XXII, 283.

²⁶⁹ Ahmet İnanır, *a.g.e.*, 155; Enver Osman KAAN, "a.g.m.", s. 244.

hadis şu şekildedir: “Hz. Âişe’ye (ö. 58/678) bir kadın geldi ve şöyle dedi: ‘Ben Zeyd b. Erkam’dan (ö. 68/688) 800 dirheme bir câriye satın aldım. Sonra 600 dirheme peşin olarak onu geri sattım.’ Bunun üzerine Hz. Âişe: ‘Ne kötü bir alışveriş yaptın. Zeyd b. Erkam’a şunu söyle: Tövbe etmediği takdirde Allah onun haccını ve Peygamber (sav) ile birlikte yapmış olduğu cihadını iptal eder.’”²⁷⁰ Aksarâyî hâşiyesinde İbnü’s-Sââtî’nin îne satışının caiz olamayacağıyla alakalı delil olarak ortaya koyduğu Zeyd b. Erkam ile ilgili rivayetin îne satışının caiz olmayacağına delil olamayacağını söyler ve şu şekilde bir değerlendirmede bulunur:

“Dedi ki: Bize göre şu hadis delildir. “Hz. Âişe’ye (r.anha) bir kadın geldi.....”

Derim ki: Eser²⁷¹ (Zeyd b. Erkam ile ilgili hadis) karşı tarafın bizim delilimizi çürütmek için ortaya koymuş olduğu bir delil olamaz. Özellikle kıyasa muhalif bir durum söz konusu olduğu zaman bu mümkün değildir. Burada da kıyasa aykırı bir durum vardır. Çünkü herkes malını az veya çok istediği bir fiyata satabilir. Sattığı fiyattan daha aşağı bir fiyata satın alma şartıyla da satabilir. Sizin “eser haber gibidir” sözünüz de bir anlam ifade etmez. Çünkü zikrettiğimiz gibi ribâ şüphesinin sabit olmasıyla ilgili istidlal ona kıyas edilmesinin uygun olduğuna delildir. Burada açık olan Hz. Âişe bu şekilde tehdit dolu ifadeleri kendi içtihadıyla ifade etmiştir. Peygamberimizden (sav) konu ile alakalı bir ifade olsaydı onu Hz. Âişe rivayet ederdi.”²⁷²

Aksarâyî bu şekilde bir satımın kıyasa aykırı olduğunu, kıyasa aykırı olan bir durum hakkında maktu‘ hadis ile delil getirilemeyeceğini ifade etmektedir. Maktu‘ hadis ile merfu‘ hadisin kıyasa aykırı bir konuda aynı seviyede tutulamayacağı söylemektedir. Görüşünü temellendirmek için hadis ve fıkıh usûlünü kullanmaktadır. Hadis metni üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hz. Âişe’nin konuyla alakalı tehdit içeren ifadelerini kendi içtihadı olarak yorumlamaktadır. Konuyla alakalı Peygamberimizden (sav) gelen farklı bir rivayet olsaydı Hz. Âişe’nin (r. anha) bu rivayeti aktarmış olacağını ifade ederek görüşünü temellendirmek amacıyla meselenin farklı bir boyutuna dikkat çekmektedir.

Hanefîler bir kimsenin bir malı satın teslim ettikten sonra o malın parasını almadan daha düşük fiyatla geri satın almasını caiz görmezken,²⁷³ Şafî mezhebi bu şekilde yapılan bir alışverişin caiz olduğunu söylemektedir. Çünkü bu akit ehlinden

²⁷⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman A‘zamî, el-Mektebü’l-İslami, Beyrut 1403, Kitab-ül Buyû, VIII, 184. (14812-14813).

²⁷¹ Haber ile kastedilen Peygamberimize kadar ulaşan ve Peygamberimizde (sav) son bulan hadislerdir. Yani haber ifadesiyle merfu‘ hadis kastedilmektedir. Eser ise Peygamberimize kadar ulaşmayan sahabe ve tâbiinde son bulan hadislerdir. Sahabeye kadar ulaşmış sahabe son bulan hadislere mevkuף hadis denilirken, tâbiine kadar ulaşmış tâbiinde son bulan hadislere ise maktu‘ hadis denilir.

²⁷² Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 55a.

²⁷³ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 198; İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, IV, 185.

sâdır olmuştur. Yani akdin sıhhati için tehlike oluşacak bir durum ortada yoktur.²⁷⁴ Hanefilerin görüşlerinin gerekçesi ise yukarıda rivayet edilen Zeyd b. Erkam ile alakalı hadis olmakla beraber aynı zamanda bu şekilde bir satışta faiz şüphesinin de bulunmasıdır. Zeyd b. Erkam ile alakalı hadiste Hz. Âişe'nin söylediği ifadelerden hareketle iki türlü çıkarımda bulunmuşlardır. Birincisi Hz. Âişe'nin Zeyd b. Erkam'la ilgili söylediği tehdit dolu ifadelerdir. Riddet dışında taatlerin batıl olacağı görüşü akılla bilinebilecek bir konu olmadığından, muhtemelen Hz. Âişe bunu peygamberimizden işitmiştir. Zeyd b. Erkam'ın yaptığı akit böyle bir tehdide konu olduğundan fasit bir akittir. İkincisi de Hz. Âişe yapılan bu akdi kötü bir alışveriş olarak nitelemiştir. Kötü alışveriş şeklinde vasıflandırma da sahih bir akdin vasfı olmayıp, ancak fasit bir akdin vasfıdır.²⁷⁵ Bu iki çıkarımdan hareketle mezhebin genel görüşü bu muamelenin caiz olmaması yönündedir. Fakat bu konuda mezhep içinde farklı bir görüş olan imam Ebû Yûsuf'un görüşü dikkate alınarak muâmele-i şer'iyye caiz görülmüş ve fetvalar da bu görüşe göre verilmiştir.²⁷⁶

Şafîiler, Zeyd b. Erkam ile ilgili hadisle alakalı şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadırlar. “Bu hadis sabit değildir. Ayrıca Zeyd b. Erkam’ın bu konuda Hz. Âişe'ye karşı çıktığı da belirtilmiştir. Sahabe arasında görüş ayrılığı bulununca bizim izleyeceğimiz yol kıyastır.” İne satışının caiz olması ile alakalı da Peygamberimizin (sav) farklı kalitede hurmaların farklı ölçeklerde değişimini yasaklayarak düşük kalitedeki hurmanın satılıp onun parası ile iyi hurma alınmasını emrettiği²⁷⁷ hadisini delil getirmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler ise faize sebebiyet vermesinden dolayı İne satışını caiz görmemektedirler. Böyle bir satışın batıl olduğu kanaatindedirler.²⁷⁸ Bu şekilde bir muâmeleyi caiz olarak ifade eden âlimlerin amacı faiz illetinden kurtulmak isteyen insanların finansman ihtiyacını karşılamalarına yardımcı olmaktır. Aksi takdirde insanlar finansman ihtiyacını karşılamak için ya faiz ve benzeri bir takım yollara yönelecekler ya da iktisadi hayattan tamamen çekilip o alanı faiz hassasiyeti bulunmayan insanlara bırakarak toplumda faizin yaygınlaşmasına dolaylı yoldan

²⁷⁴ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, IV, 186.;

²⁷⁵ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 199; Hacı Yunus Apaydın, “a.g.m.”, *DİA*, XXII, 284; Ahmet İnanır, *a.g.e.*, 157.

²⁷⁶ Ahmet İnanır, *a.g.e.*, 157.

²⁷⁷ Buhari, *Kitâbü'l-Buyû'*, 89; Müslim, “Musâkât”, 95.

²⁷⁸ Ahmet İnanır, *a.g.e.*, 156.

yardımcı olacaklardır. Bu şekilde ortaya çıkacak olan problemleri aşmak için böyle bir muâmeleyi ortaya koymuşlar ve buna dair sınırlayıcı hükümleri de belirlemişlerdir.

Aksarâyî Şafiî mezhebinin görüşünü dikkate almaktadır. Şafiî mezhebi böyle bir akdin kıyasa uygun olduğunu, akdin sıhhat şartlarının bu akitte mevcut olduğunu ve akdi fasit kılacak herhangi bir durumun olmadığını ifade ederek bu satışı caiz olarak nitelendirmektedir. Hz. Âişe'nin konuyla alakalı rivâyetini de kabul etmemektedir.

2.2.2. İcâre Akdi

Aksarâyî'nin muamelat bahsinde müellife yönelttiği bir diğer eleştiri icâre akdinin tanımı ile ilgilidir. Müellif Hanefî mezhebinin tanımını dikkate alarak icâreyi “bedel karşılığında menfaat üzerine yapılan akit” şeklinde tarif etmektedir.²⁷⁹

İcâre kelime olarak ücretin ismidir. Dünyevi karşılıkları ifade etmek için kullanılan ücret tabiri ile uhrevî karşılıkları ifade etmek için kullanılan ecîr tabiriyle eş anlamlıdır. Terim anlamı ise “iş karşılığı verilen şey, amelin bedeli” şeklinde tarif edilebilir. Daha yaygın olarak kiralama tabiri kullanılmaktadır. Hanefîler icâreyi “bedel karşılığında menfaat üzerine yapılan akit” şeklinde tarif etmektedirler. Şafiîler ise “Kastedilen, bilinen, mübah bir menfaat üzerine bilinen bir bedelle yapılan akittir” şeklinde ifade etmektedirler. Mâlikî ve Hanbelîler ise şöyle bir tanımda bulunmaktadırlar. “Bir şeyin mübah menfaatinin, bedel karşılığında belli bir müddet mülk edindirilmesidir.”²⁸⁰ İcâre akdi bey akdine benzeyen bir akittir. Fakat belli bir müddet ile sınırlanması ve o müddet bittiği zaman akdin sona ermesi itibariyle de bey akdinden ayrılır.²⁸¹

İcâre akdi ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de açık bir hüküm yoktur. Dolaylı yoldan icâre akdine vurgu yapan ayetler vardır. Hz. Musa'nın (a.s), Hz. Şuayb'ın (a.s) yanında ücretle çalıştığına dair Kasas suresinde geçen ayetler²⁸² icâre akdine dikkat çekmektedir. Bu ayet her ne kadar önceki peygamberlerin şeriatleri ile ilgili olsa da nesh edilmediği sürece onunla amel edilir.²⁸³

²⁷⁹ Serahsî, *a.g.e.*, XV, 74; Mergînânî, *a.g.e.*, III, 230; Meydânî, *a.g.e.*, II, 88.

²⁸⁰ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 2008, IV, 525-526.

²⁸¹ Meydânî, *a.g.e.*, II, 87; Vehbe Zuhaylî, *a.g.e.*, IV, 522; Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 379.

²⁸² Kasas, 28/23-29.

²⁸³ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 173; Vehbe Zuhaylî, *a.g.e.*, IV, 523.

İcâre akdinin sünnetten delili ise Peygamberimizin (sav) şu hadis-i şerifidir; “*Ücretli çalıştırdığınız kişiye ücretini alınının teri kurumadan veriniz.*”²⁸⁴ Bu hadiste geçen “*ücretini veriniz*” emri icârenin sıhhatine delildir. Bir hadis-i kudsi’de Peygamberimiz (sav) şöyle buyuruyor:

“Yüce Allah şöyle buyurdu: “Üç (sınıf insan) vardır ki kıyamet gününde ben onların düşmanıyım: Bana ismimle akit verip de sonra sözünü bozan kimse, özgür olan bir insanı köle diye satıp da onun parasını yiyen kimse, bir kişiyi ücretle çalıştırıp işi tam yaptırdığı halde onun ücretini vermeyen kimse!”²⁸⁵

Bu ifadeler icâre akdinin sünnetten delili kabul edilmektedir.

İcâre akdinin Hanefilere göre iki rüknü vardır. Bunlar icap ve kabuldür. Cumhura göre ise dört rüknü vardır. Bunlar akid yapan kişiler (kiralayan ve kiracı), sığa (icap kabul), ücret ve menfaattir.²⁸⁶ Türü bakımından da bu akdi ikiye ayırabiliriz. Birincisi kira akdi, ikincisi ise iş akdidir. Kira akdi “ayn menfaatinin ivazlı temlik” şeklinde tarif edilir ve taraflar, akid sözleri, menfaat ve ücret olmak üzere dört unsura dayanmaktadır. İş akdi ise “İşçinin belli bir ücret karşılığında, belli bir süre çalışması veya belli bir işi yapması” şeklinde tarif edilebilir. Bu akdin unsurları da taraflar, akit sözleri, emek ve ücret olmak üzere dört tanedir.²⁸⁷

İcâre akdi hakkında sahabeden günümüze kadar gerçekleşen icâre akitleri ve insanların bu muameleyi inkar etmeden uygulamaları bu konuda icma olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun aksini ifade etmek icmaya aykırıdır. Bu konuda genel kuralın terk edildiği açıktır. Allah akitleri insanların ihtiyacından dolayı var etmiştir. İcâre akdine de insanların ihtiyaçları olduğu açıktır. Çünkü her insanın oturabileceği bir evi, ziraat yapabileceği bir arazisi veya üzerine binebileceği herhangi bir vasıtası olmayabilir. Bütün bunları satın alması da bazen mümkün değildir. Bundan dolayı insan icâyeye ihtiyaç duyabilir. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak genel kurala aykırı olarak icâre akdine cevaz verilmiştir. İnsanların ihtiyaçlarından dolayı selem vb. akitlere de genel kurala aykırı olarak istihsânen cevaz verilmiştir.²⁸⁸ Burada şunu da ifade etmek gerekir. İcâre müddeti insanlar ihtiyaç duyduklarından dolayı uzun süreli olabilmektedir. Fakat vakıf mallarının uzun süre kiralınmasında o vakfın mülkiyetinin

²⁸⁴ Zeylâî, *a.g.e.*, IV, 129.

²⁸⁵ Buhârî, “İcâre”, (No. 2270).

²⁸⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 174; Vehbe Zuhaylî, *a.g.e.*, IV, 524.

²⁸⁷ Ali Bardakoğlu, “a.g.m.”, *DİA*, XXI, 380-385.

²⁸⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, IV, 174.

kiralayan kişiye geçme sakıncası olduğundan dolayı, vakfedilen malların uzun süre kiraya verilmesi uygun görülmemiştir.²⁸⁹

Hanefiler icâreyi “bedel karşılığında menfaat üzerine yapılan akittir” şeklinde tanımlar. Menfaat mevcut olmadığından menfaatler üzerinde akit yapılmaz. İcâre akdinde kendisi üzerine akit yapılabilmesi, ev vb. mülkler, icap ve kabul ile akdin bağlanması ve akdin onlara izafe edilebilmesi için menfaat yerine geçerler. Şafîilere göre ise menfaatler aynlara (akde konu olan mallara) bitişiktir. Çünkü icâre menfaatin satımıdır. Olmayan şeyin satılması mümkün değildir. Ancak selem için ruhsat vardır. Bundan dolayı gerçekte yok olan menfaat hükmen mevcut kabul edilir. Hükmen mevcut olan bir ayn da akde mahaldir.²⁹⁰

Aksarâyî icâre akdi ile alakalı müellife yönelttiği itiraz Hanefî mezhebinin icâre tarifine yöneliktir:

“Dedi ki: Bizim mezhebimizde mensup alimler icâre akdini “bedel karşılığında menfaat üzerine yapılan bir akittir” şeklinde tarif ettiler.

Derim ki: Sizin de iddia ettiğiniz gibi menfaatin yerine üzerinde akit yapılacak akde konu olacak malın getirilmesi gerekir ya da hakikatte yok olan menfaatin hükmen mevcut kabul edilmesi gerekir. İmam Şafîî'nin de iddiası bu yöndedir. Eğer iki durumu da yok sayarsak, ortada icâre akdinin sıhhatine delalet eden bir durum kalmayacak. Birinci durumu kabul edebilmek uygun değildir. Çünkü bu akit menfaat üzerine yapılan bir akittir. Akde konu olan mal, icmâya göre mal sahibinin elindedir. Sizin akit tarifinize göre birden fazla bedel tek bir mâlikin elinde toplanmıştır. Deliller de bunu reddeder. Birinci tarif uygun olmayınca ikinci tarif dikkate alınır. Zaruretlar mümkün olduğu kadar ortadan kaldırılır. Sizin zikrettiğiniz durumun gerçekleşmesi zordur veya söylediğiniz şeyin mevcut cari olan icâre akdine uygulanması uygun değildir.”²⁹¹

Aksarâyî'nin eleştirilerinin temeli Hanefî mezhebi ile diğer mezheplerin menfaatin mal olarak kabul edilip edilmemesine dayanmaktadır. Hanefilere göre menfaatler aynlardan farklıdır. Bir eşyanın mali değeri eşyanın kendisinde bulunmaktadır. O eşyanın menfaatinin herhangi bir mali değeri yoktur. Çünkü menfaatler yok hükmündedir. Yok olan bir şeye mali bir değer affedilmesi mümkün değildir. İcâre akdinde menfaatin akitlere konu edilmesi zaruret dolayısıyladır. Hanefiler dışındaki diğer İslâm hukukçuları menfaatleri hakiki olmasa da hükmen mal

²⁸⁹ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, V, 258.

²⁹⁰ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, V, 259-260.

²⁹¹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 64b.

kabul etmektedirler. Yani onlara göre bir eşyanın kendisi ile menfaati mali bir değer bakımından birbirine eşittir.²⁹²

Bu konuda İbn Melek (ö. 821/1418) şöyle bir değerlendirmede bulunur.

“Aynlar akdin kendisine izafe edilebilmesi için menfaatin yerine geçer. Bundan dolayı şayet akit ayna izafe edilirse caizdir. Fakat menfaat üzerine izafe edilirse caiz değildir. Nasıl ki namazların seferde kısaltılması konusunda sefer durumu meşakkatin yerine geçiyorsa, bu konuda da sebep müsebbep yerine geçmektedir. Menfaat elde edildikçe de üzerinde akit yapılan akdin eseri ortaya çıkar.”²⁹³

Konu ile alakalı Aksarâyî'nin eleştirilerinin temeli menfaatin ayn gibi mali değere sahip olup olmamasıyla alakalıdır. Menfaatin mali değere sahip olup olmaması Hanefi mezhebi ile diğer mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. Hanefi mezhebi ayn ile menfaati eşit seviyede görmemektedir.

Aksarâyî Hanefi mezhebi dışındaki diğer mezheplerin görüşlerini dikkate alarak eleştirilerini o yönde sürdürmektedir. Ona göre eğer ki menfaat Şafî mezhebinin kabul ettiği gibi hükmen mal olarak kabul edilmezse bu durumda iki bedel iki taraftan birinde toplanmış olacaktır. Bu da akdin yapılış gayesine aykırıdır. Fakat Hanefi mezhebi menfaati mal olarak kabul etmediğinden akdin yapılabilmesi için menfaatin yerine aynın bizzat kendisini koyarak onun üzerine akit yapmaktadır. Menfaat elde edildikçe o menfaatin bedeli de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca menfaat mal kabul edilmediğinden iki bedel tek bir tarafta toplanmış olmamaktadır. Aksarâyî Hanefi mezhebinin bu yorumunu zorlama bir yorum olarak ifade etmektedir.

2.2.3. Vakfın Lazım veya Gayri Lazım Bir Akit Olması

Aksarâyî'nin vakıf konusunda itirazı vakfın lazım ya da gayri lazım bir akit olup olmadığı konusundadır. Müellif bu konuda Hanefî mezhebinin delilini dikkate alarak meseleye yaklaşırken Aksarâyî ise Şafî mezhebinin görüşünü dikkate almaktadır.

Vakıf kelimesi sözlükte “durmak, alıkoymak, durdurmak, men etmek, hapsetmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise bir mülkün başkası tarafından mülk edinilmesinin yasaklanmasıdır.²⁹⁴ Diğer bir ifade ile bir malın maliki tarafından herhangi bir dini, sosyal vb. bir gaye için ebediyen tahsis edilmesidir. İslam hukuk

²⁹² Hasan Hacak, “Menfaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 133.

²⁹³ İlyas Kaplan, *a.g.e.*, s. 342.

²⁹⁴ Serahsî, *a.g.e.*, XII, 27.

literatüründe bu kurum tarif edilirken “habs, ahbâs, istibâs, tahbîs, hubus, tesbîl, sebîl” gibi birtakım kelimeler kullanılmaktadır.²⁹⁵

Vakıf konusunda mezhep imamları arasında farklı değerlendirmeler vardır. Nasların sübutu kapsamında sünnet delilinden hareketle hadislerin öncelikleri hakkında farklı yaklaşımlar, nasların delâleti ile ilgili ortaya konulan farklı görüşler bu konuda ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Mezheplerin vakıf konusundaki yaklaşımlarına bakılacak olursa, Ebû Hanîfe vakfı âriyeye benzetmekte ve şu şekilde tanımlamaktadır. “Bir malın vakfedenin mülkünde kalarak menfaatinin tasadduk edilmesidir.” İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf’a göre “Bir malı menfaati insanlara tahsis edilmekle beraber Allah'ın mülkü olarak temlik ve temellükten alıkoymaktır.” Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin vakıf tarifleri İmameyn'in tarifi ile paralellik gösterirken Mâlikî mezhebinin tarifi ise Ebû Hanîfe'nin tarifi ile paralellik göstermektedir.²⁹⁶

Ebû Hanîfe'ye göre vakıf âriyet akdi gibi gayrı lâzım bir akittir. Yani vakfeden kişinin vakfını, mülk edinebilme ve miras bırakabilme imkanı vardır. Lâzım bir akit olabilmesi yani vakfedenin mülkünden çıkması için hâkimin bu konuda hüküm vermesi veya vakfedenin ölümüne bağlanması gerekmektedir. Bu şekilde tescil ve vasiyetle vakıf lâzım bir akit niteliği kazanmaktadır.²⁹⁷ Hâkimin bu konuda hüküm vermesi de şu şekildedir. Vakfeden kişi herhangi bir sebeple vakfından dönmek istediği zaman, vakıf mütevellisi ile arasında problem çıkması durumunda hâkime başvurulur. Hâkim de vakıftan dönemeyeceği konusunda fetva verir ve artık vakfeden kişi vakfettiği vakıf hakkında herhangi bir tasarrufta bulunamaz. Ebû Yûsuf'a göre ise vakfeden kişinin “vakfettim” sözü ile vakıf gerçekleşmektedir. Ayrıca vakfettiği şeyi vakıf mütevellisine teslim etmesine gerek yoktur. İmam Ebû Yûsuf vakfı iâreye değil iskâta benzetmektedir. Nasıl ki köle azat eden kimsenin köle üzerinde herhangi bir mülkiyeti kalmıyorsa vakfedenin de vakfettiği mal üzerinde mülkiyeti kalmamaktadır. Ayrıca esas itibarıyla lâzım olmayan bir şeyin hâkimin hükmüyle lâzım olması durumuna da itiraz

²⁹⁵ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 475-476.

²⁹⁶ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, VI, s. 329; Hacı Mehmet Günay, “a.g.m.”, *DİA*, XLII, 476.

²⁹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, XII, 27.

etmektedir.²⁹⁸ İmam Muhammed ise vakfın gerçekleşmesi için dört şart öne sürmektedir. Bu şartlar vakfettiği vakfı vakıf mütevellisine teslim etmek, vakfı ayırmak, o vakıftan kendisine herhangi bir menfaat sağlamamak ve ebediyen onu vakfetmiş olmaktır. Bu şartlar gerçekleştiğinde İmam Muhammed'e göre vakıf gerçekleşmiş olur. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre vakıf lâzım bir akit olduğundan, hakimın hükmüne veya vakfedenin vefatına bağlanmasına gerek yoktur.²⁹⁹

Ebû Hanîfe'nin görüşünün delili Peygamberimiz (sav) şu hadîs-i şerifidir. İbn Abbas'tan bize ulaşan bir hadîs-i şerifte Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın koyduğu ferâizden (miras hisseleri) alıkoyma yoktur.”³⁰⁰ Ebû Hanîfe bu hadîs-i şerifi delil olarak kullanarak vakfedilen malın vakfeden kimsenin mülkünde kaldığını, sadece o malın menfaatinin vakfedildiğini ifade etmektedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin istidlal etmiş olduğu bu hadis hakkında hadis alimleri, birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Dârekutnî bu hadisin İbn Lehîa (ö. 174/790) ve kardeşi tarafından nakledildiğini ve bunların da zayıf kimseler olduğunu, hadislerinin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.³⁰¹ İbn Hazm (ö. 456/1064) da bu hadisin mevzû hadis olduğunu ifade etmektedir. Gerekçe olarak da Nîsâ sûresinin bir kısmının Uhud Savaşı'ndan sonra nâzil olduğunu, sahabenin de miras ayetlerinin nüzûlünden sonra vakıf yaptıklarını zikretmektedir. Ayrıca yine bu hadisin mallarını sadece bir çocuğuna habs edip diğerlerini mahrum bırakan kişi hakkında söylendiği de rivayet edilmektedir.³⁰² Şurayh b. el-Hâris'in (ö. 80/699 (?)) rivayetleri de bu konuya açıklık getirmektedir. Ondan gelen rivayet şu şekildedir. “Muhammed (sav) habîsi satmak hükmünü getirdi.”³⁰³ Çünkü o mülk sahibinin elinde kalmaktadır. İmam Şafî, Kadı Şurayh'tan gelen bu rivayetlerin Cahiliye Dönemi adetleri ile ilgili olduğunu belirtmektedir.³⁰⁴

²⁹⁸ Ahmet Hamdi Furat, “İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, S. 27, s. 75.

²⁹⁹ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15-16; Meydânî, *a.g.e.*, II, 180; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, VI, s. 330.

³⁰⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004, V, 119; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VI, 268.

³⁰¹ Dârakutnî, *a.g.e.*, V, 119; Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 268.

³⁰² Ahmet Hamdi Furat, “a.g.m.”, s. 69-70.

³⁰³ Beyhakî, VI, 163; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küffî, *el-Muşannef fi'l-eĥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1988, IV, s. 355.

³⁰⁴ Ahmet Hamdi Furat, “a.g.m.”, s. 73.

Kişinin vakıftan ziraat, suknâ vb. birtakım yollarla faydalanabilmesi sebebiyle mülkün vakfeden kişide kaldığı, sadece menfaatinin vakfedildiği hükmü çıkarılmaktadır. Ayrıca kişinin vakfettiği mala müteveli tayin etmesi ve gelirlerini tevzi etmesi de vakfedilen mülkün sahibinin kendisi olduğunun delilidir. Bu yönüyle ödünç verilen mal olan âriyeye benzemektedir.³⁰⁵

Ebû Yûsuf'un Hz. Ömer (ra) ile alakalı hadîs-i şerifi işitmeden önce Ebû Hanîfe ile aynı kanaatte olduğu, o hadisi işittikten sonra görüşünden döndüğü, “Eğer Ebû Hanîfe'ye bu hadis ulaşırdı o da görüşünden dönerdi” dediği rivayet edilir.³⁰⁶

İmam Şafî de bu konuda İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir. Onlara göre vakıf lâzım bir akittir. Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak vakfedilen malın sahibinde kalmayıp Allah'ın mülkünde temlik ve temellük edildiği şeklindedir.³⁰⁷ Bu görüşü savunanların delili ise Hz. Ömer (ra) ile ilgili hadîs-i şeriftir. “Hz. Ömer’e (ra) Hayber arazisinden bir parça isabet eder. Hz. Ömer (ra) Peygamber Efendimize (sav), ‘Yâ Rasûlullah, Hayber’de bana bir arazi isabet etti. Şimdiye kadar ondan daha nefis bir mal bana isabet etmedi. Bana ne yapmamı emredersin’ diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurur: ‘İstersen malın aslını habs et, semere ve gelirini ise yoksullara tasadduk et.’ Hz. Ömer (ra) de o araziye tasadduk etti. Satılmaması, hibe edilmemesi, mirasla da geçmemesini şart koştu ve gelirin yoksullara, yakın hısımlara, miskinlere, yolda kalmışlara, Allah yolunda savaşanlara ve azatlık anlaşması yapan kölelere harcanmasını istedi. Müteveli olanın maruf ölçüler içerisinde yemesinde ve başkasına yedirmesinde, kendisi ondan mal edinmemek şartı ile vebal olmayacaktır.”³⁰⁸

Bu hadîs-i şerifte geçen vakfedilen malın satılmama, bağışlanmama ve miras bırakılmaması gibi şartlar İmam Şafî ve İmameyn’e göre vakfin mülkiyetinin vakfeden kimseden çıktığını göstermektedir.

İbnü’s-Sââtî *Şerh-i mecmâi’l-bahreyn*’de vakıf konusuyla alakalı olarak mezheb imamlarının görüşlerini ve mezheb içerisindeki farklı görüşleri ifade ettikten sonra Ebû Hanîfe’nin vakfın lazım bir akit olmasıyla ilgili hükmünün delilini zikreder. Cemâleddin Aksarâyî bu görüşe itiraz eder. Şu şekilde bir değerlendirmede bulunur.

³⁰⁵ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 15; İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, VI, s. 331; Ahmet Hamdi Furat, “a.g.m.”, s. 74.

³⁰⁶ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, VI, 331.

³⁰⁷ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, VI, 332.

³⁰⁸ Buhârî, *Kitâbü’ş-Şurût*, (No. 2737); Serahsî, *a.g.e.*, XII, 31.

“Dedi ki: Bizim delilimiz Peygamberimizin (sav) “Allah'ın koyduğu ferâizden (miras hisseleri) alıkoyma yoktur” hadis-i şerifidir.

Derim ki: Buradaki nefiyden kastedilen, mirastan mahrum bırakarak hapsedmeyi nehyetmektir. Vakıf gerçekleştiğinde sahih ve lâzım bir akit olmaktan men edilmez. Tıpkı cuma günü ezan okunduğunda alışveriş yapmak nehyedildiği gibi. Her ne kadar nehyedilse de bu alışveriş gerçekleştiği zaman sahih ve lâzım bir akittir. Çünkü buradaki nehy farklı bir mânâdadır. O mânâ da vârislere zarar vermektir. Alışveriş ile meşgul olup cuma namazını kaçırmak gibi. Ayrıca bunun üçte birden daha fazla bir malı vasiyet etmeyi de yasaklayan bir ifade olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü burada varisleri koruma durumu vardır. Şâriî meyyitin ihtiyaçlarının karşılanması için üçte birlik kısma izin veriyor ve daha fazlasından sakındırıyor. Hz. Ömer'le (ra) alakalı hadis amel etmek için daha önceliklidir. Çünkü Peygamberimiz (sav) bu hadiste vakfedilen malı satmaktan hibe etmekten ve miras bırakmaktan men ediyor. Terk edilmesi mümkün olmayacak bu hadis terk edilmiş olur. Çünkü hakimin hükmetmesi veya vakfedenin ölümüne bağlı olan vakıf, hâkimin bu konuda hüküm vermesi veya vakfedenin ölmesi sonucunda vakıf icmâen mirasın önüne geçmektedir. Böylece Allah'ın koyduğu bir farz olan mirası engelleyerek hapseder. Şurayh b. el-Hâris'ten rivayet edilen hadis geçmişte yapılan bir muameleyi anlatmaktadır. Umûmî bir ifade değildir.”³⁰⁹

Aksarâyî müellifin delil olarak zikrettiği “Allah'ın koyduğu feraizden (miras hisseleri) alıkoyma yoktur” hadîsinin vakfın gayri lâzım bir akit olmasına delil olamayacağını ifade etmektedir. Bu hadîsin malının tamamını vasiyet ederek mirasçıları mirastan engelleyerek onlara zarar verme durumunu ortadan kaldırmak için Peygamberimizin (sav) koymuş olduğu bir hüküm olduğunu söylemektedir. Hz. Ömer'le (ra) alakalı yukarıda rivayet edilen hadîsin vakıf konusunda daha açık bir ifade olduğunu belirtmektedir. Müellifin delil olarak ortaya koyduğu hadisin farklı konularla alakalı olabileceğini fakat Hz. Ömer (ra) ile alakalı hadîsin sadece vakıf konusu ile ilgili olduğunu söylemektedir. Zikredilen hadislerin farklı konularla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Meselelerin daha iyi anlaşılması için farklı konuları birbiriyle kıyas etmektedir. Bu durum onun furû fıkıh konularına hakim olduğunu gösterirken aynı zamanda mantık alanında da belli bir birikime sahip olduğu izlenimini vermektedir. Hakimin hükmü veya vakfedenin ölmesiyle vakfın icma ile mirasın önüne geçeceğini belirtmesinden hareketle meseleleri usul kurallarını kullanarak ortaya koyduğu görülmektedir.

Vakıf konusunda Şafî mezhebinin ve dolayısıyla Aksarâyî'nin ortaya koymuş oldukları hüküm isabetli görünmektedir. Çünkü müellifin de zikrettiği Ebû Hanîfe'nin delili olan hadîs-i şerif vakfın dışında vasiyet gibi farklı manalara da ihtimâli olan bir hadistir. Aksarâyî'nin de ifade ettiği gibi özellikle bu konuya ait bir hadis varken farklı konulara ihtimali olan bir hadisi bu konuda delil getirmek uygun gözükmemektedir.

³⁰⁹ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 70a.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki hükmü dikkate alınması gereken bir hükümdür. Ancak Hanefî mezhebi içinde İmameyn Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif bir görüş ortaya koymaktadır. Hatta Ebû Yûsufun Hz. Ömer (ra) ile alakalı hadîs-i şerifi işitmeden önce Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu, o hadisi işittikten sonra görüşünden döndüğü, hatta “Eğer Ebû Hanîfe'ye bu hadis ulaşıyorsa o da görüşünden dönerdi” dediği rivayet edilmektedir. Bu hadîs-i şerifte geçen vakfedilen malın satılmama, bağışlanmama ve miras bırakılmaması gibi şartlar İmam Şafî ve İmameyn'e göre vakfın mülkiyetinin vakfeden kimseden çıktığını göstermektedir. Ayrıca İmam Şafî, Kadı Şurayh'tan gelen ve yukarıda belirtilen rivayetlerin Cahiliye Dönemi adetleri ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Netice itibariyle bütün bu rivayetler ve açıklamalar Aksarâyî'nin bu konuda eleştirilerinin daha isabetli olduğunu göstermektedir.

2.2.4. Nikahta Veli İzni

İslam dini sahih nikahla akdedilen aile kurumuna büyük önem vermektedir. Sağlıklı bir neslin yetişmesi ve devamı için aile önemlidir. Sağlıklı nesillerin yetişmesi ancak mutlu ve huzurlu bir aile ile mümkün olmaktadır. Bu ailenin oluşabilmesi için kadın ve erkeğin sahih bir nikahla evlilik akdi oluşturmaları gerekmektedir. İslam dini evliliğin oluşabilmesi için birtakım kurallar koymaktadır. İslam'ın nikahla alakalı ortaya koymuş olduğu kurallar ve düzenlemeler incelendiğinde bu düzenlemeler arasında nikahta veli izni meselesi alimler tarafından farklı şekilde yorumlandığı görülmektedir.

Nikahta velinin izninin gerekli olup olmadığı konusu tartışılmaktadır. Bu konudaki tartışmalar nasların delâleti ve farklı şekillerde yorumlanmasıyla alakalıdır. Naslar üzerindeki farklı yorumlamalar ve farklı anlayışlar bu konuda ihtilafların oluşmasına sebep teşkil ettiği görülmektedir.

Kadının evlenirken velisinden izin alması gerektiğini savunan alimlerin yanında herhangi bir izin söz konusu olmadan evlenebileceğini söyleyen alimler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'tan bize ulaşan bir görüşe göre bir kadın ister bekar isterse dul olsun kendi rızasıyla veli iznine gerek kalmadan evlenebilmektedir. Ebu Yusuf'tan rivayet edilen diğer bir görüş ise ancak veli izni ile mümkün olabilmektedir. İmam Muhammed ise veli izni olmaksızın yapılan nikahın mevkuftur.

olduğunu yani velinin icazetine bağlı olduğunu belirtmektedir. İmam Şafii³¹⁰ ve Hanbeli Mezhebine³¹¹ göre veli izni olmadan kadının evlilik akdi yapması caiz değildir.

Veli izni olmadan kadının evlilik akdi yapabilmesinin caiz olmadığını ifade eden alimler şöyle bir gerekçe ortaya koymaktadırlar. Onlara göre nikâhta bir takım maksatlar vardır. Eğer kadın bu konuda yetkilendirilirse bu maksatların bir kısmının zarar görebilme ihtimali vardır. Nikahta veli izninin gerekli olmadığını ifade eden alimler akıllı ve buluğ çağına ermiş olan bir kadının kendi lehine tasarrufta bulunabilmeye ehliyetli olduğunu söylemektedirler. Akıllı ve temyiz çağında olan bir kadının mali konularda tasarrufta bulunmaya ehliyetli olduğu gibi evlilik konusunda da kendi lehine tasarrufta bulunabileceğini ifade etmektedirler.³¹²

Aksarâyî nikah konusunda veli izninin gerekli olduğunu savunmaktadır. Konuyla alakalı müellifin Hanefi Mezhebinin görüşünü dikkate alarak veli iznine gerek olmadığı şeklindeki görüşünün uygun olmadığını ve müellifin görüşünü temellendirdiği ayetin o şekilde anlaşılamayacağını ifade etmektedir.

“Dedi ki: Bizim delilimiz “İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helal olmaz”³¹³ ayeti ile “.....Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur”³¹⁴ ayetidir.

Derim ki: İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helal olmaz ayeti ile mübaşeret murad edilirse ‘hatta’ kelimesinin ifade ettiği anlamla beraber eğer kadın başka biriyle evlenip mübaşeret gerçekleştiğinde önceki eşine helal olur. İki ayette de evliliğin kadınlara izafe edilmesini ve bu izafetin hakiki anlamını dikkate alarak ortaya koydukları hükme karşılık biz diyoruz ki: Buradaki izafetin hakikatinde problem oluşmaktadır. ‘Hakikatte problem oluştuğunda hakikat terkedilir’ kaidesi gereğince bunu dikkate almıyoruz. Buradaki hakikatın problem teşkil etmesinin delili zikredilen yasaklayıcı hükmün gerekliliğidir. Bu da cimadır. Cima gerçekleşmeden evlilik yasağı ortadan kalkmaz. Bunu delil olarak ortaya koymak doğru değildir. Müellifin delil olarak dikkate aldığı diğer ayet de zikrettiği hüküm için delil değildir. Çünkü o ayette geçen ‘yapıp ettiklerinden’ ifadesi nikah akdinin gerçekleşmesini kapsayan umumi bir ifade değildir. Yine müellifin İbn Abbas’tan (r.a) rivayet ederek delil kabul ettiği hadis sabit değildir. Dolayısıyla delil olamaz. Müellifin kadınlara akıllı ve buluğ çağına ermelerini kendilerini evlendirebilmeleri için gerekçe olarak kabul etmesini zayıf olarak görüyorum. Çünkü bu görüşün karşısında Peygamberimizin (s.a.v) “Kadın kendini evlendiremez” hadisi bulunmaktadır. Bu şer’î bir hükümdür. Bu hükmün karşısına

³¹⁰ Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 163; Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısri, *Muhtasarı'l-Müzenî, Dâru'l-Mârife*, Beyrut 1990, VIII, 264.

³¹¹ Ebû Muhammed Muvaffâkuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, b.y. 1968, VII, 7.

³¹² Merginânî, *el-Hidâye*, I, 191; İbni Âbidîn, *a.g.e.*, III, 55-56; Meydânî, *a.g.e.*, III, 8; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts., I, 332.

³¹³ Bakara 230. Sure numarası

³¹⁴ Bakara 2/234.

akılla elde edilen bir hüküm konulamaz. İrzin korunması da önemlidir. Kadın şehvetine yenilip evlenme isteyebilir. Nasıl ki malını israf edip saçıp savuran bir kişi engelleniyorsa kadının da engellenmesi gerekir. Çünkü ırzın korunması malın korunmasından daha önceliklidir. Bundan dolayı evlendirmede velayet babaya sonra dedeye sonra da şefkatli olacaklarından dolayı akrabalara intikal etmektedir. Fakat maldaki velayet baba, dede ve akrabalara intikal etmeyip hakime intikal etmektedir. Hakim yabancıdır, şefkati yoktur veya noksandır. Müellifin kadın kendinin velisidir sözünün bir hükmü yoktur. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v) “Kadın kendini evlendiremez” buyurmaktadır. Mal üzerindeki velayet ile eş seçimindeki muhayyerlik nikahtaki velayet ile kıyaslanamaz.”³¹⁵

Aksarâyî nikahta veli izninin olması gerektiğini savunmaktadır. Müellifin ortaya koyduğu delillere cevap vermektedir. Peygamberimiz (s.a.v) “*Kadın kendini evlendiremez*” hadisi ile kadınların aklının noksanlığı konusunu ön plana çıkarmaktadır.

Aksarâyî müellifin ortaya koyduğu hadislerin de sabit olmadığını ifade etmektedir. Fakat bunu söylerken hadisin sıhhatine problem teşkil eden unsur zikretmemektedir. Eleştirdiği bazı konularda delil olarak kabul edilemeyecek hadislerin sıhhatine problem teşkil edecek durumları senet ve metin tenkidi yaparak ortaya koyarken burada sadece bu hadis sabit değildir demekle yetinerek detaya girmemektedir. Ayrıca müellifin akıllı ve buluş çağına ermiş olan kadının kendisini evlendirebileceği şeklindeki nassa dayanmayan akli hükmüne hadisle cevap vermektedir. Peygamberimiz (s.a.v) “*Kadın kendini evlendiremez*” hadisini zikrederek, şer’î hüküm varken akli temellendirmeler üzerine hüküm bina edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Müellifin kadının mali tasarruflarını ve eş seçmedeki muhayyerliğini kendisini nikahlayabilmesiyle aynı kategoride değerlendirmesine de itiraz etmekte ve bunun doğru olamayacağını söylemektedir. Gerekçe olarak da mali tasarrufların nikaha göre daha az önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Akli noksanlığından dolayı nikah konusunda yapacağı yanlış tasarruflarının telafi edilemez sonuçlarının olacağını, bundan dolayı nikah konusundaki tasarruflarının velinin iznine bağlı olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu konuyla alakalı olarak son olarak nikah konusundaki velayetin yakın akrabalara intikal edip, mal konusundaki tasarruflarda böyle bir durumun söz konusu olmadığını vurgulayarak nikahın önemine dikkat çekmektedir. Önemli olan nikah konusunda da veli iznini gerekli görmektedir.

Aksarâyî bu konuda eleştiri yaparken ayet, hadis, külli kaideleri kullanmakta ve akli çıkarımlar yapmaktadır. Konuyla ilgili müellifin delil olarak sunduğu ayetlerin

³¹⁵ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 75a.

lafızları üzerinde yapmış olduğu eleştiriler dil kurallarına hâkim olduğunu gösterirken, mecaz ve hakikat gibi kavramları kullanması da belagat alanındaki yetkinliğini göstermektedir.

2.2.5. Gasbedilen Malın Tazmini

Gasb sözlük anlamı itibariyle bir şeyi zulmederek almak³¹⁶ şeklinde başkasının malında onun izni olmadan yapılan nehyedilmiş bir tasarruftur. Kur'an-ı Kerim'in "*Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin*"³¹⁷ ifadesi ve Peygamberimizin (s.a.v) "*Müslümanın Müslümana malı, kanı ve ırzı haramdır*"³¹⁸ hadisi haksız yere başkasının malında tasarrufta bulunmayı yasaklamaktadır. Bu uyarılar dikkate alınmayıp gasp fiili gerçekleştiğinde bu fiilin cezasının nasıl ve neye göre verilmesi gerektiği noktasında mezhepler arasında farklı yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. Hem gasp fiilinin tarifi hem de bu fiile verilecek cezanın neye göre verilmesi gerektiği noktasında müellifin yorumlarına Aksarâyî eleştiride bulunmaktadır. Aksarâyî'nin verilecek ceza ile ilgili müellifin yaptığı yoruma itirazları burada değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Aksarayî'nin müellife eleştiride bulunduğu konulardan biri de gasp edilen malın tazmini meselesidir. Müellifin "Gasp edilen malın tazmininde gasp edildiği günkü değeri dikkate alınır" sözünü uygun bulmamaktadır.

"Dedi ki: Gasp edilen malın tazmininde gasp edildiği günkü değeri dikkate alınır.

Derim ki: Malın tazmin edilmesinde gaspın sebep olarak belirtilmesini uygun buluyoruz. Fakat burada dikkat edilecek nokta tazmin edilecek malın kendisinin tazmininden kıymetinin tazminine dönülmesidir. Bunun sebebi de gasp edilen malın mal olma özelliğini yitirmesidir. Buna dikkat etmek gerekir. Çünkü bu malın gasp edildikten sonra gasp edildiği günkü değerinden daha fazla değere sahip olabilmesi mümkündür. Mal sahibinin bu malı ileriki günlerde daha yüksek fiyata satabilme durumu vardır. Gasp eden kişi mal sahibinin bu faydasını da engellemiştir. Gasp edildiği zamandaki değer değil, helak edildiği güne kadarki en yüksek değerinin dikkate alınması gerekmektedir. İmam Şafî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Eğer sen gasp edilen mal gasp edenin elinde, kıymeti de noksanlaşmış, gasp eden kişi bu noksanlığı tazmin etmiyor ve size göre de tazmin etmesi gerekir dersen ben de derim ki: biz noksanlığın tazmin edilmesi gerektiğini söylemiyoruz. Bizim söylediğimiz kıymetine itibar edilmesidir. Ancak gasp edilen mal gasp edenin elindeyse kıymetine itibar edilmez veya noksanlığı tazmin etmeye zorlanamaz. Çünkü hem malın geri verilmesi hem de noksanlığın tazmin ettirilmesi iki delilin cem edilmesidir. Bu da icmaya göre mümkün değildir. Böylece Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşleri uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır."³¹⁹

³¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 648; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtaru's- sıhah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, I, 227.

³¹⁷ Bakara 2/188.

³¹⁸ Müslim, Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla 10 (2564).

³¹⁹ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 70a.

Müellif gasp edilen malın eğer gasp edenin elindeyse sahibine verilmesi gerektiğini söylemektedir. Konuyla alakalı Peygamberimizin (s.a.v) “*Hiçbir kimseye kardeşinin malını şaka veya gerçek olsun alması helal değildir. Eğer aldıysa mutlaka sahibine geri versin*”³²⁰ hadisini zikretmektedir. Eğer helak olduysa ve aynı malı verebilmek mümkün değilse kıymetinin tazmin edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Tazmin edilecek malın tazmininde de gasp edildiği günkü değerinin esas alınması gerektiğini söylemektedir.

Aksarâyî müellifin bu yorumuna itiraz etmektedir. Eğer gasp edilen malın helak olması durumunda gasp edildiği günkü değeri dikkate alınırsa mal sahibinin mağdur olabileceğini söylemektedir. Malın kıymetinin sahibine verileceği güne kadar geçen sürede o malın değerinin değişebileceği yorumunu yaparak meseleye daha geniş anlamda baktığı ve ona göre hüküm ortaya koyduğu görülmektedir. Bu konuda İmam Şafî’nin görüşünü dikkate almaktadır. Görüşünü temellendirmek için icma delilini de kullanmaktadır. Devamında Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşlerinin uygun olmadığını ifade ederken “Onun zikrettiği görüşün fasit olduğu bilinir”, “Onun görüşü men edilmiştir” gibi çok sert ifadeler kullanmaktadır.

2.3. UKÛBAT

Aksarâyî ukûbat alanında da birçok konuda eleştirilerde bulunur. Bu alanda birçok meseleye yer verir. Bütün meselelerin hepsine değinebilmek mümkün olmadığından bazı itirazlarına bu kısımda yer verilecektir. Bu meseleler şahitlik, diyet ve satranç oynamanın hükmü meseleleridir.

2.3.1. Kadınların Şahitliği

Aksarâyî’nin eleştirdiği noktalardan konulardan birisi de kadınların şahitliği konusudur. Aksarâyî’nin şahitlik konusunda eleştirisi Hanefi mezhebindeki kadınların şahitliğinin genel anlamda kabul edilmesi hakkındadır. Aksarâyî Şafî mezhebinin görüşüne paralel olarak kadınların şahitliğinin genel anlamda kabul edilmeyip bazı durumlarda kabul edilmesinin istisnai bir durum olduğunu savunmakta ve bunu ayet ve hadisler ışığında temellendirmeye çalışmaktadır.

³²⁰ Ebû Dâvud, Kitâbü’l-Edeb 92 (5003); Tirmizi, Ebvâbu’l-Fiten 3 (2160).

İslam hukukunda kul hakkına önem verilmektedir. Kul hakkı, Allah'ü Teâlâ'nın affetmeyeceği, ancak hak sahibi ile helalleşerek bu hakkın ödenebileceği bir haktır. Kul hakkının bu derece öneminden dolayı kişilerin haksızlığa uğramaması, hakkın ortaya çıkması ve ispatlanması için İslam hukukunda şahitlik önem arz etmektedir.

Şehâdet sözlükte “bilmek, beyan etmek, kesin haber, orada hazır bulunmak” gibi anlamlara gelmektedir.³²¹ İstilahta ise “Bir kimsenin başka bir kimsede bulunan hakkını ispatlamak için doğru haber verme,³²² bir kimsenin başka bir kişide olan hakkını haber verme” demektir.”³²³ Genel olarak şahitlik “bir kimsenin bir yerde hazır olup görmek veya duymak suretiyle öğrendiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde ifade edilmektedir.³²⁴

İslam hukukuna göre kişi şahitliği yüklendiğinde şahitlik yapması farzdır. Hakkında şahitlik yapılacak olaya şahit olan kişi sayısı ikiden fazla ise bu durumda şahitliğin hükmü farz-ı kifâye olur. Kişinin şahitlik etmek üzere çağrıldığı zaman bundan kaçınması uygun değildir. Kur'an-ı Kerim'de borcun yazılması ile alakalı Bakara sûresinde geçen “...Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın...”³²⁵ “...Tanıklığı gizlemeyin. Kim onu gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah yaptıklarınızı eksiksiz bilmektedir.”³²⁶ bu ayetler şahitliğin farz olduğunu ifade etmektedir. Fakat hadler konusunda şahitlikte kişi muhayyer bırakılmıştır. Peygamberimizin (sav) yanına gelip şahitlikte bulunulması üzerine söylemiş olduğu “...Keşke onu elbisenle örtseydin senin için daha hayırlı olurdu”³²⁷ hadîs-i şerîfi ile “Kim Bir Müslümanın ayıbını örterse Allah'ta dünya ve ahirette onun ayıbını örter”³²⁸ hadîs-i şerîfi hadler konusunda şahitliğin gizlenmesinde sakınca olmadığı hatta gizlemenin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.

Şahitliğin rüknü ve şartları vardır. Şahitliğin rüknü şahitlik edecek kişinin “Şahitlik ediyorum” cümlesini kullanmasıdır.³²⁹ Şâhitte bulunması gereken şartlar noktasında mezhepler arasında görüş birliği vardır. Fakat bu şartların gruplandırılması

³²¹ İbn. Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 239.

³²² Meydânî, *a.g.e.*, IV, 54.

³²³ Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 266.

³²⁴ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 278.

³²⁵ Bakara 2/282.

³²⁶ Bakara 2/283.

³²⁷ Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-Hudûd* 6 (No: 4377).

³²⁸ Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-Edeb* 68 (No: 4946).

³²⁹ H. Yunus Apaydın, “a.g.m.”, *DİA*, XXXVIII, 282.

noktasında farklı görüşler mevcuttur. Kâsâni asıl itibariyle şahitliğin tahammül ve eda olarak iki aşamasının olduğunu, şahitliğin şartlarının da bu iki aşama altında gruplandırılabilceğini ifade etmektedir.³³⁰ Tahammül aşaması kişinin şahitlik edeceği olayı ihtiyarî bir sebeple bilmesi şeklinde ifade edilirken eda aşaması ise, şahit olan kimsenin şahitlik edeceği olayı hâkime bildirmesi ve bunu hakim huzurunda dile getirmesi şeklinde ifade edilir.³³¹ Kâsâni'ye göre tahammülün gerçekleşebilmesi için kişinin akıllı olması gerekir. Çünkü bir olayı anlayabilmek ancak akılla mümkündür. Eda şartını ise şahitlik edecek kimsenin bulûğa ermiş, hür, Müslüman ve adalet sahibi olması şeklinde tarif eder.³³²

Şahitlikte bulunulacak konuları genel olarak dört gruba ayırabilmek mümkündür.

1) Zina suçunda şahitlik: Bu konuda en az dört erkek şahidin bulunması gerekmektedir. *“Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.”*³³³ Bu ayette şahitlerin erkeklerden olacağı açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Zührî'nin (ö. 124/742) (ra) *“Resûlullah'ın (sav) döneminde ve ondan sonraki iki halife döneminde hadlerde ve kan ile ilgili davalarda kadınların şahitliğinin kabul edilmemesi şeklinde sünnet cereyan edegelmiştir”* şeklinde rivayet etmiş olduğu bu hadîs-i şerif şahitlerin erkeklerden olması gerektiğini vurgulamaktadır.³³⁴

Eğer şahit sayısı dörtten az olursa bu kişiler zina iftirası suçunu işlemiş kabul edilirler. Zina suçunda kadınların şahitliği kabul edilmemektedir.

2) Zina dışındaki had ve kısas suçlarında şahitlik: Bu konuda en az iki erkeğin şahitliği gerekmektedir. Kadınların şahitliği kabul edilmez. Yukarıda geçen Zührî (ra) hadîsi had ve kısas suçlarında kadının şahitliğinin geçerli olmadığını ifade etmektedir.

3) Had ve kısas dışındaki konularda şahitlik: Bu konuda iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şahitliği gerekmektedir.

³³⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 266.

³³¹ H. Yunus Apaydın, "a.g.m.", *DİA*, XXXVIII, 279.

³³² Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 266.

³³³ Nisa, 4/15.

³³⁴ Zeylâî, *a.g.e.*, IV, 79.

4) Doğum, bekâret ve erkeklerin muttali olamayacağı konularda şahitlik:

Bu konuda Hanefî mezhebine göre bir kadının şahitliği yeterli görülmüştür.³³⁵

Borç ilişkisi ile ilgili ayet ve Peygamberimizin (sav) “kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı” şeklinde ifadesi üzerine İslam hukukunda genel olarak iki görüş ortaya çıkmıştır. Şafî mezhebince ön plana çıkarılan görüşe göre kadınların şahitliği muteber değildir. Bazı konularda onların şahitliğinin dikkate alınması zaruret olması dolayısıyla istisnaî bir durumdur. Şafî mezhebi kadınların şahitliğini mali konularda kabul etmektedir. Hanefî mezhebi tarafından ön plana çıkan görüşe göre ise kadınların şahitliği muteberdir. Bazı konularda kadınların şahitliklerinin kabul edilmemesi istisnaî bir durumdur. Çünkü şahitlikte bir olayı anlama, kavrama ve eda edebilme şartları aranır. Bu şartlar da kadınlarda mevcuttur. Hanbeli mezhebinin görüşü de Şafî mezhebinin görüşüyle büyük ölçüde paralellik arz eder. Mâlî konularda ve erkeklerin muttali olamayacağı zaruret durumlarında ise kadınların şahitliğinin kabul edileceği konusunda ittifak vardır.³³⁶

İmam Şafî kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunabileceği konuların mâlî konular olduğunu ifade etmektedir. Nikah, talak, ric‘at³³⁷ gibi mali yönü olmayan konularda kadınların şahitliğini kabul etmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ona göre asıl olan kadınların şahitliğinin kabul edilmemesidir. Buna gerekçe olarak da akıllarının noksanlığını, velâyetlerinin sınırlı olmasını ve zabt (bir şeyi güzelce işitme, anlama ve ezberleyip kavrama) problemlerinin bulunmasını öne sürmektedir. Ayrıca velâyetleri sınırlı olduğundan dolayı yönetici olmadıklarını ifade etmektedir. Mâlî konularda şahitliklerinin kabul edilmesini ise zarurete bağlamaktadır. Çünkü hakkında şahitlik edilmesi gereken olaylar çok fazladır. Bu olayların hepsine erkeklerin şahitlik edebilmesi mümkün olmadığından, böyle zaruri durumlarda kadınlar şahitlik yapabilirler.³³⁸

Şafî mezhebi mâlî yönü bulunmayan ve erkeklerin muttali olabileceği konularda kadınların şahitlik yapamayacağını söylerken Zührî (ra) hadisini delil olarak ortaya

³³⁵ İbnü’s-Sââtî, *a.g.e.*, IX, 222-223; Meydânî, *a.g.e.*, IV, 54-56.

³³⁶ H. Yunus Apaydın, “a.g.m.”, *DİA*, XXXVIII, 280.

³³⁷ Kişinin eşini bir veya iki talakla boşayıp iddet müddeti içinde dönebilmeyi ifade eden kavramdır. Bkz. H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 498.

³³⁸ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IX, 106-107.

koyar. Mâlî yönü bulunmayan ve erkeklerin muttali olabileceği konuları da bu hadise kıyas ederek kadınların bu konulardaki şahitliğini kabul etmez. Ric‘at ile ilgili olarak “...içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için dikkatlice yerine getirin.”³³⁹ ayetini delil olarak ortaya koymaktadır.³⁴⁰ Nikahla alakalı olarak ise “Velisiz ve âdil iki şahit olmaksızın nikâh olmaz.”³⁴¹ hadîs-i şerîfidir.

Hanefî mezhebi ise kadınların şahitliklerinin kabul edilmemesini istisnai bir durum olarak kabul etmektedir. Çünkü Hanefî mezhebine göre şahitliğin kabul edilmesi için şart koşulan müşâhede, zabt (müşahede ettiği şeyi güzelce işitme, anlama ve ezberleyip kavrama) ve şahitliği eda edebilme kabiliyeti kadınlarda mevcuttur. Ayrıca Hanefî mezhebi Peygamberimizden (sav) rivayet edilen kadınların aklının noksanlığı ile ilgili rivayet ile murad edilenin, bilfiil noksanlık olup bilkuvve noksanlık olmadığıdır. Eğer bilkuvve noksanlık olsaydı İslam dininin diğer hükümlerinde sorumluluklarının erkeklerden farklı olması gerekirdi. Hanefî mezhebine göre bilfiil noksanlıktan dolayı kadınların yönetici olması uygun değildir.³⁴² Zabt işitme, anlama ve ezberleyip kavrama konusundaki problem de Hanefîlere göre kadının yanına başka bir kadının gelmesi ve unuttuğu zaman ona hatırlatması ile ortadan kalkmaktadır. İmam Mergînânî (ö. 593/1197), Hanefî mezhebinin görüşü olan kadınların şahitliklerinin kabul edilmesini asıl, kabul edilmemesinin ise istisnai bir durum olduğunu temellendirirken, kadınların hadler konusunda şahitliklerinin kabul edilmemesini şüpheye bağlar. Çünkü şüpheyle hadler düşürülür. Kadınlar erkek bulunmadığı zaman şahitlik yaptıklarından dolayı bu konuda erkeğe alternatif konumda olur. Kadının bu durumda olması da şüpheli bir durum olarak kabul edilir. Şüpheli durumlarda da hadler düşürüldüğünden dolayı kadının şahitliği hadler konusunda geçerli değildir. Zina konusunda dört erkek şahidin şahitliğinin kabul edilip kadınların şahitliğinin kabul edilmemesini kadınların dışarıya çok fazla çıkmamaları konusuna bağlamaktadır.³⁴³

Aksarâyî Şafî mezhebinin görüşlerini dikkate alarak ric‘at ve nikah konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğini savunur.

³³⁹ Talak, 65/2.

³⁴⁰ Şîrâzî, *a.g.e.*, III, s. 452; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, VI, 368.

³⁴¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire 1994, IV, 286.

³⁴² Aynî, *a.g.e.*, IX, 108.

³⁴³ Mergînânî, *a.g.e.*, III, 117.

“Dedi ki: Bize göre asıl olan kadınların şahitliğinin kabul edilmesidir.”

“Derim ki: Kadınların ric‘at ve nikah konusunda şahitliklerinin kabul edilmesi Kur'an'a ve sünnete muhaliftir. Ric‘at ile ilgili olarak “...içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin.”³⁴⁴ buyurmuştur. Nikahla alakalı olarak ise Peygamberimiz (sav) “Velisiz ve âdil iki şahit olmaksızın nikâh olmaz.”³⁴⁵ buyurmuştur. Bu iki konuda şahitliklerinin kabul edilmemesi sabit olduğunda buna benzer durumlarda da şahitlikleri kabul edilmemektedir. Bunun üzerine ayrıca açıklama yapmaya gerek yoktur.”³⁴⁶

İbnü’s-Sââtî Hanefî mezhebinin görüşünden hareketle kadınların şahitliklerinin kabul edileceği görüşündedir. Çünkü Hanefî mezhebine göre şahitliğin kabul edilmesi için şart koşulan müşahede, zabt (müşahede ettiği şeyi güzelce işitme, anlama ve ezberleyip kavrama) ve şahitliği eda edebilme kabiliyeti kadınlarda mevcuttur.³⁴⁷ Aksarâyî ise bunu eleştirmektedir. Ric‘at ve nikah konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğini savunmaktadır. “...içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için çok dikkatlice yerine getirin.”³⁴⁸ ayetinde geçen “minkum” ifadesiyle erkeklerin kastedildiğini ve kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğini öne sürmektedir. Hem ayet hem de hadislerden delil getirirken Arap dilinin kurallarından hareketle görüşünü temellendirmektedir. Ric‘at ve nikah konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmesini Kur’an ve sünnete muhalefet etmek olarak nitelendirmektedir.³⁴⁹

Aksarâyî’nin bu konuda İbnü’s-Sââtî’nin şerhine yöneltmiş olduğu itirazlardan bir diğeri de İbnü’s-Sââtî’nin Hanefî mezhebine göre erkeklerin muttali olamayacağı konularda tek bir kadının şahitliğinin yeterli olmasıyla alakalı ifadeleridir. Bu konuda da Aksarâyî, Şafî mezhebinin görüşünü dikkate alır. Şafî mezhebine göre erkeklerin muttali olamayacağı konularda dört kadının şahitlik etmesi gerekir. Hanefî mezhebine göre ise bu konuda bir kadının şahitliği yeterlidir.

Hanefî mezhebinin bu konudaki delili Peygamberimizin (sav) “Erkeklerin muttali olamayacağı konularda kadınların şahitliği caizdir.”³⁵⁰ hadisidir. Bu hadiste geçen “nîsa” kelimesi elif ve lam ile getirildiğinden cins ifade etmektedir. Bu şekilde kullanım da çok sayıda kişinin olmaması durumunda az sayıda kişinin de yeterli

³⁴⁴ Talak, 65/2.

³⁴⁵ Heysemî a.g.e., IV, 286.

³⁴⁶ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 90a-90b.

³⁴⁷ İbnü’s-Sââtî, a.g.e., IX, 223-224.

³⁴⁸ Talak, 65/2.

³⁴⁹ Aksarâyî, a.g.e., Fatih, 1472, 90a-90b.

³⁵⁰ Serahsî, a.g.e., XVI, 143.

olabileceğini ifade etmektedir. Bu gibi mahrem meselelerde erkeklerin şahit olmaması kadınların birbirlerine bakmalarının erkeklerin bakmasından daha uygun olması sebebiyledir. Bundan dolayı bu meselelerde şahitlik edecek kadınların sayısının az olması mahremiyete dikkat edilmesi noktasında daha makul gözükmektedir.³⁵¹

Şafiî mezhebine göre erkeklerin muttali olamayacağı konularda şahit olacak kadın sayısı dördttür. Erkeklerin muttali olduğu konularda şahit sayısı ikidir. Şahitlikte iki kadının şahitliği bir erkek mesabesindedir. Eğer bu konu erkeklerin muttali olacağı bir konu olsaydı iki erkek şahidin şahitliği geçerliydi. Bir erkek şahit yerine iki kadın şahit gerekli olduğundan dolayı erkeklerin muttali olamayacağı mevzularda dört kadının şahitliği gereklidir.³⁵²

Aksarâyî ric'at ve nikah konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylerken Arap dilinin kurallarından hareketle çıkarımda bulunmuştur. Hanefî mezhebi ise bu konuda ayet ve hadislerin lafızlarına girmeden kadınların şahitliğinin kabul edileceğini aklî çıkarımlarda bulunarak temellendirmeye çalışmıştır. Erkeklerin muttali olamayacağı konularda şahitlik yapacak kadınların sayısı ile alakalı bu defa Şafiî mezhebi aklî çıkarımlarda bulunurken Hanefî mezhebi ise hadîsin lafzından hareket ederek hüküm beyan etmeye çalışmaktadır. Burada İbnü's-Sââtî'nin ortaya koyduğu görüşler Hanefî mezhebinin görüşleri ile paralellik arz ederken ona eleştiri getiren Aksarâyî'nin ortaya koyduğu hükümler ise Şafiî mezhebinin görüşleri ile paralellik arz etmektedir.

Zina, had ve kısas konularında kadınların şahitliklerinin kabul edilmeyeceği ile alakalı mezhepler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bunların dışındaki konularda kadınların şahitliğinin geçerli olmaması yönünde açık bir nass yoktur. Erkeklerin muttali olamayacağı konularda kadınların şahitliği caizdir. Bu konuyla alakalı Hanefî mezhebinin rivayet ettiği hadiste açıkça sayı belirtilmemektedir. Şafiî mezhebi erkeklerin muttali olamayacağı konularda dört kadın şahidin gerekli olduğu hükmünün nasdan bir dayanağı olmayıp akli bir çıkarım olduğu görülmektedir. Şafiî mezhebi erkeklerin muttali olamayacağı konuların dışındaki diğer şahitliğe konu olabilecek meseleleri had ve kısas konularına kıyas ederek kadınların bu meselelerde şahitliklerinin caiz olmadığını savunmaktadır. Erkeklerin muttali olamayacağı

³⁵¹ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, IX, 225.

³⁵² Serahsî, *a.g.e.*, XVI, 143.; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, IX, 224.

konularda tek bir kadının şahitliğinin geçerli olduğu noktasında Hanefî mezhebinin hadîs-i şerîfi dikkate alarak ileri sürdüğü hüküm daha isabetli görünmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinin bu konudaki mahremiyet ilkesini dikkate alması ve bundan dolayı tek bir kadının şahitliğinin geçerli olacağını söylemesi Hanefî mezhebinin bu konudaki hükmünü ön plana çıkarmaktadır.

2.3.2. Diyet Miktarı

Diyetin kelime anlamı ödemek vermek demektir. Vedy kökünden türeyen bu terim, bir şahsın haksız yere öldürülmesi, yaralanması veya sakat bırakılması durumunda ceza veya kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade etmektedir.³⁵³

Diyetin hikmeti insanlık binasını yıkılmaktan korumak ve kanının heder olmasını engellemektir.³⁵⁴ İslam'a göre haksız yere birisini öldürmek büyük suçtur. Allah'a şirk koştuktan sonra gelen büyük günahlardandır.³⁵⁵ Allah'ı Teâlâ yarattığı dünyanın düzeni ve insanlığın devamı için haksız yere cana kıymayı yasaklamıştır. Canın korunması zarurât-ı diniyye olarak adlandırılan, korunması gereken beş temel ilkedendir birisidir.

İslam hukukuna göre büyük suç sayılan cinayet iki başlıkta değerlendirilir. Bunlar insana karşı yapılan cinayetler ve insan dışındaki bitkiler ve hayvanlara karşı yapılan cinayetlerdir. İnsan dışındaki diğer canlılara karşı yapılan cinayet de gasp ve itlaf olarak ikiye ayrılır. İnsana karşı yapılan cinayetler ise beş durumda değerlendirilir. Bunlar kasten öldürme, kasta benzer öldürme, hatâen öldürme, hata yerine geçen öldürme ve tessebbüben öldürmedir.

Kasten öldürmede kişi *“Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır”*³⁵⁶ ayetinin işaret ettiği üzere günahkâr olur ve *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı”*³⁵⁷ ayetinin gereği olarak da bu kişiye kısas gerekir. Keffaret gerekmez. Fakat eğer maktûlün velisi razı olursa diyet

³⁵³ Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 473.

³⁵⁴ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1937, V, 35; İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, VIII, 201.

³⁵⁵ Serahsî, *a.g.e.*, XXVII, 84.

³⁵⁶ Nisa 4/93.

³⁵⁷ Bakara 2/178.

de verilebilir. Fakat Hanefî, Mâlikî ve İmam Şafîî'den gelen bir görüşe göre diyet için katilin de razı olması gerekir.³⁵⁸ Kasta benzer öldürme Ebû Hanîfe'ye göre kişinin silah ve silah yerine geçen herhangi bir eşyanın dışında başka bir öldürücü özelliği olmayan şeyle dövme niyetiyle birisini öldürmesidir. O eşyayla genellikle kişinin ölmeyeceği ve katilin de öldürme niyetinin olmadığı durumlar kasta benzer öldürme şeklinde tarif edilir. İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şafîî'ye göre büyük bir taş ya da sopayla vurması ve vurduğu aletin de genellikle öldürücü bir alet olması durumunda, kişi ölürse bu kasten öldürmedir. Onlara göre kasta benzer öldürme, genellikle öldürücü olmayan bir şeyle vurmasıyla kişinin ölmesi durumunda gerçekleşir.³⁵⁹ Kasta benzer öldürmede ise kişi günahkâr olur. Kısas gerekmez fakat keffaret ve ağırlaştırılmış diyet gerekir.³⁶⁰ Hatâen öldürmede ise keffaret ve âkileye diyet gerekir. *“Yanlışıklıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışıklıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka.”*³⁶¹ Hatâyâ benzer öldürmede de aynı şekilde hatâen öldürmede olduğu gibi keffaret ve diyet gerekir. Tesebbüben öldürmede ise âkileye diyet gerekir.³⁶²

İslam hukukuna göre kasten öldürmede kısas aslî cezadır. Kasta benzer, hatâen ve tesebbüben öldürmelerde ise diyet aslî ceza konumundadır. Diyette asıl olan devedir. Fakat altın ve gümüş de bazı hadislerde geçmektedir. İmam Şafîî ve Hanbelî Mezhebi fakihlerinin çoğunluğuna göre diyette asıl olan devedir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve bazı Hanbelî fakihlere göre ise deve, altın ve gümüş hepsi de diyette asıldır.³⁶³

Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre kasta benzer öldürmelerde ağırlaştırılmış diyet yüz devedir ve bu develer iki, üç, dört ve beş yaşına basmış olmaları gerekir. Her bir yaş grubundan yirmi beş tane verilmesi gerekir. İmam Muhammed, İmam Şafîî ve bazı Hanbelî fakihlerine göre ise diyet miktarı yüz deve olup, otuz tane dört yaşına girmiş, otuz tane beş yaşına girmiş, kırk tane de altı yaşına basmış üç yaş grubundan diyetin ödenmesi gerekir.³⁶⁴ Ayrıca develerin gebe olması gerekir. Hataen öldürmede

³⁵⁸ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 442; Ali Bardakoğlu, “a.g.m.”, *DİA*, IX, 475.

³⁵⁹ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, s. 443.

³⁶⁰ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 443; Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 233; Meydânî, *a.g.e.*, III, 141-142.

³⁶¹ Nisa 4/92.

³⁶² Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 443; Meydânî, *a.g.e.*, III, 142-143.

³⁶³ Ali Bardakoğlu, “a.g.m.”, *DİA*, IX, 475.

³⁶⁴ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, VIII, 202.

diyet miktarı biraz daha hafifletilir. Diyet miktarlarında da Ebû Hanîfe ile Hanefî mezhebinin diğer imamları arasında görüş ayrılıkları vardır.³⁶⁵

Nefse karşı işlenen cinayetlerde diyet gerektiği gibi organlara karşı işlenen cinayetler için de diyet gereklidir. Bir kişinin burnunun, dilinin, aklının, koku alma ve tat alma duyusunun, işitme ve görme yetisinin giderilmesi durumunda diyet gerekir.

Diyet konusundaki fikhî ihtilaflar ve Aksarâyî'nin eleştirileri incelendiğinde nasların delaleti kapsamında değerlendirilen amm ve hâs lafzın delâleti ve umum husus önceliğiyle alakalı farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir.

Aksarâyî öldürülen Müslümanın diyetinin yüz deve olduğu ile ilgili müellifin delil olarak kabul ettiği rivayetin hata ile öldürme ile alakalı olacağını savunarak kaste benzer öldürmelerde diyetin ağırlaştırılmış diyet olabilmesi için develerin hamile olması gerektiğini ifade etmektedir.

“Dedi ki: Bize göre Peygamberimizin (sav) şu hadis-i şerifi delildir. Peygamberimiz şöyle buyurmaktadır: *“Öldürülen Müslümanın diyeti yüz devedir”*”

Derim ki: Karşı tarafın rivayet ettiği hadis hatâen öldürmeler ile alakalı olarak belli bir öldürme şekli ile sınırlıdır. Sizin O'ndan rivayet ettiğiniz hadis umûmîdir. Has lafız ile amel etmek evladır. Onun “develer hamile olduğu zaman yüz deve üzerine ziyade olur ve diyet miktarı artar” sözü menedilmiştir. Çünkü hamilelik asıl değil bir vasıftır.”³⁶⁶

Aksarâyî Hanefî mezhebinin delil olarak ileri sürdüğü *“Öldürülen Müslümanın diyeti yüz devedir”* hadisinin âm olduğunu, fakat Şafî mezhebinin delili olan hadîsin ise kasta benzer öldürme konusunda has olduğunu ifade etmektedir. Has ifadenin âm ifadeye göre daha açık ve kapalılığa müsaade etmemesinden dolayı Şafî mezhebinin delilini almanın daha öncelikli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hamileliği vasıf olarak kabul etmektedir. Bu kabulden hareketle develerin hamile olmasıyla diyetin ağırlaştırılmış diyet vasfı kazanacağını öne sürmektedir. Aksarâyî eleştirisini ortaya koyarken usul kurallarından hareket etmektedir. Umum husus kavramları üzerinde durmakta ve buna göre bir tercih ortaya koymaktadır. Şafî mezhebinin delil olarak ortaya koyduğu hadiste develerin gebe olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu konuda Hanefî mezhebi develerin gebe olmasından dolayı diyet miktarının artacağını ifade ederek Şafî mezhebine itirazda bulunmaktadır. İbnü's-Sââtî kendi şerhinde hamileliğin bir yönüyle asıl olduğunu, develerin hamile kabul edilmeleri durumunda diyet

³⁶⁵ Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 460-461; Meydânî, *a.g.e.*, III, 152-153; Ali Bardakoğlu, “a.g.m.”, *DİA*, IX, 476.

³⁶⁶ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 85b.

miktarının artacağını ifade etmektedir.³⁶⁷ Fakat Aksarâyî bu itiraza da gebeliğin develerin bir vasfı olduğunu ve asıl olmadığını ifade ederek cevap vermektedir.

2.4. HAZR ve İBÂHA

Aksarâyî'nin diğer bir eleştiri alanı hazr ve ibâha konusudur. Hanefî mezhebinin satrançla alakalı yasaklayıcı hükmünü eleştirir.

Hazr ve ibâha kavramları genel olarak yasaklanan ve serbest bırakılan konuları ihtiva etmektedir. Hazr ve ibâha konusu bazı kaynaklarda istihsan ve kerahet başlıkları altında işlenir. Bu konunun 'aklın ve şeriatın güzel gördüğü şey' anlamına gelen istihsan başlığı altında incelenmesinin sebebi fiillerin tamamının güzel olması ve hükmünün güzel olmasının istenmesidir. Hazr ve ibâha başlıkları altında incelenmesinin sebebi de yasaklanan ve serbest bırakılan fiillerin hükümlerinin açıklanmasını konu edinmesidir. Kerâhet başlığı altında incelenmesi ise genellikle yasaklanan konuların hükümlerinin açıklanmasıdır.³⁶⁸

2.4.1. Satranç Oynamanın Hükümü

İbnü's-Sââtî eserinde hazr ve ibâha konusunda satranç oynamanın hükmünü ele alırken mutlak olarak haram olduğunu ifade etmektedir. Satranç oyunu kumar karşılığında olsun veya olmasın yine de haram olduğunu söylemektedir. Satranç oyunu kumar karşılığında olursa zaten haramdır. Eğer satranç oyunu kumar karşılığında olmazsa kişi satranç oynayarak kendini abes ve boş işle meşgul etmiş olur. Delil olarak ise Peygamberimizin (sav) "*Müminin oyunu batıldır. Yalnız üç oyun müstesna. Bunlar erkeğin karısı ile eğlencesinden, atını terbiye ve te'dib etmesinden ve ok atma oyunundan ibarettir.*"³⁶⁹ hadîsini ileri sürer. İbn Âbidin (ö. 1252/1836) de satranç ve tavla oynamanın haram olduğunu ifade ederken bu hadîsi delil olarak kullanır.³⁷⁰

İmam Şafî'ye göre satranç oynamak zihni kuvvetlendirdiğinden ve anlayışı temizlediğinden dolayı mübahtır. Fakat satranç oyununda kumar olmaması gerekir. Ebû Yûsuf'tan (ra) gelen bir rivayete göre de satranç mübahtır. Fakat bu oyun kumar karşılığında olmaz, satranç oynayan kişi satranç müptelası olmaz ve satrançtan dolayı

³⁶⁷ İbnü's-Sââtî, *a.g.e.*, VIII, 202.

³⁶⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 118.

³⁶⁹ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdü'l Fettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1986, Kitâbü'l-Hayl 1 (No: 3578).

³⁷⁰ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 394.

bir farzı ihlal etmezse mübah olur. Hanefî mezhebinin satranç konusundaki görüşü haram olduğu yönündedir.³⁷¹

İmam Mergînânî, konuyla alakalı şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır.

“Satranç, tavla, Yahudilerin oynadığı on dört taş oyunu hepsi oyun ve eğlencedir. Eğer bunlar kumar karşılığında oynanırsa kumar açıkça haramdır. Kumar karşılığı olmazsa bu durumda da boş ve abes işle meşgul olmaktır. Boş işle meşgul olmanın da yukarıda rivayet edilen “*Müminin oyunu batıldır*” hadisinde ifade edildiği gibi uygun bir durum olmadığı açıktır. Bazı kişiler satranç oyunu zihni kuvvetlendirdiğinden ve anlayışı temizlediğinden mübahdır, demişlerdir. Bize göre Peygamberimizin (sav) “Kim satranç ve tavla oynarsa elini domuz kanına batırmıştır” hadîsi delildir. Çünkü bu oyun çeşitleri kişiyi Allah’ı zikretmekten ve cemaatten alıkoymaktadır. Peygamberimiz (sav) “Seni Allah’ı zikretmekten alıkoyan şey kumardır” buyurmuştur. Satranç oyununu kumar karşılığı oynayan kişinin adaleti düşer. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu oyunlardan insanları sakındırmak için bu oyunları oynayan kişiye selam vermenin mekruh olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ise onlara bir meşguliyetleri olduğundan dolayı selam vermekte bir beis görmemiştir.”³⁷²

İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), İmam Mergînânî’nin yukarıda rivayet etmiş olduğu “Kim satranç ve tavla oynarsa elini domuz kanına batırmıştır” hadisini değerlendirirken, bu hadiste sadece tavla oyununun zikredildiğini ama satranç oyununun zikredilmediğini ifade etmektedir.³⁷³

Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), el-Mühezzeb’te satranç ile alakalı şöyle bir değerlendirme yapmaktadır.

“Satranç oynamak dini açıdan herhangi bir fayda sağlamadığından ve bir ihtiyacı gidermediğinden terk edilmesi evlâdır ve mekruhtur. Fakat haram değildir. Çünkü İbn Abbas (ra), İbn Zübeyr (ö. 73/692) (ra), Ebû Hureyre (ö. 58/678) (ra) ve Saîd b. Müseyyeb’in (ö 94/713) (ra) satranç oynadığı rivayet edilir. Herhangi bir bedel karşılığı olmaksızın ve bir farzı eda etmekten alıkoymadığı müddetçe şهادeti de reddolunmaz. Tavla ise haramdır ve oynayanın şهادeti reddolunur. Peygamberimizin (sav) ‘Kim tavla oynarsa elini domuz etine ve kanına batırmıştır’³⁷⁴ buyurmaktadır.”³⁷⁵

Hanefî mezhebi satranç oyununu oyun çeşitlerinden bir oyun olarak ifade eder. Kişiyi Allah’ı zikretmekten, cemaatten ve tâatten alıkoyduğundan dolayı mutlak olarak haram olduğunu söyler. Hanefî mezhebinin bu konudaki delili ise “*Seni Allah’ı zikretmekten alıkoyan şey kumardır.*”³⁷⁶ hadîsidir. İbn Hacer Hanefî mezhebinin delil olarak kabul ettiği bu hadîsi merfu olarak bulamadığını belirtmektedir. Fakat Beyhaki’nin (ö. 458/1066) bu manada bir hadîsi tahrir ettiğini ifade etmektedir.

³⁷¹ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VI, 394.

³⁷² Mergînânî, *a.g.e.*, IV, 380.

³⁷³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Mârifê, Beyrut ts., II, 240.

³⁷⁴ Müslim, *Kitâbü's-Şî'r* 1 (2260).

³⁷⁵ Şîrâzî, *a.g.e.*, III, 439.

³⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, II, 240.

Aksarâyî bu müellife konuda şöyle bir eleştiride bulunmaktadır.

“Dedi ki: Bize göre satranç Allah’u Teâlâ’yı zikretmekten alıkoyan bir oyun çeşididir.

Derim ki: Bu şekilde bir istidlal tartışmanın dışında bir istidlaldir. Çünkü satranç oyunu kişiyi namaz ve cemaatten alıkoyuyorsa zaten bunu hoş görmüyoruz. Bu konudaki tartışma satranç oyununun namaz ve cemaatten alıkoymadığı bu tür kötülükleri kapsamadığı durumlarda haram olup olmaması noktasındadır. Ayrıca el-Mühezzeb sahibi İbn Abbas (ra), İbn Zübeyr (ö. 73/692) (ra), Ebû Hureyre (ö. 58/678) (ra) ve Saîd b. Müseyyeb’in (ö 94/713) (ra) de satranç oynadığının rivayet edildiğini zikretmektedir.”³⁷⁷

Aksarâyî, İbnü’s-Sââtî’nin Hanefî mezhebinin görüşünden hareketle satranç oynamanın haram olduğuna dair ortaya koyduğu görüşünü eleştirmektedir. Ona göre Hanefî mezhebi tartışmayı farklı bir boyutta sürdürmektedir. Çünkü satranç oyunu namazdan ve cemaatten kişiyi alıkoyarsa zaten haramdır. Ama böyle bir durum olmazsa satranç haram değildir.³⁷⁸ Eleştirilerini temellendirmek için Şafî mezhebinin eserlerindeki ifadelerle yer vermektedir.

Şafî mezhebi mutlak olarak her durumda satranç oynamanın caiz olduğunu söylememektedir. Eğer kişiyi namazdan alıkoyar ve farzları yerine getirmekten engellerse bu durumda zaten Şafî mezhebi de satranç oynamayı uygun görmemektedir. Bu konuda Ebû Yûsuf’un (ra) görüşü de Şafî mezhebinin görüşü ile aynı doğrultudadır. Farzların eda edilmemesi zaten haramdır. Satranç buna sebep oluyorsa bu durumda satranç oynamak da uygun olmamaktadır. Aksarâyî de Şafî mezhebinin görüşünden hareketle Hanefî mezhebinin görüşünü dikkate alan İbnü’s-Sââtî’nin görüşünü eleştirmektedir.

Hanefî mezhebinin bu konudaki delili olan “Seni Allah’ı zikretmekten alıkoyan şey kumardır.”³⁷⁹ hadîsi şerîfini İbn Hacer Askalânî merfû olarak nitelemektedir. Delil olarak kabul edilen hadis merfû olmasa bile bu hadisten satranç oynamanın haram olduğunu çıkarmak zordur. Allah’a ibadetten alıkoyma ifadesinden farz ibadetleri yerine getirmeme anlaşılır. Zira farz ibadetler yerine getirilmediği zaman haram işlenmiş olur. Günün diğer saatlerinde kişi zikir ve nafil ibadetlerle meşgul olmadığı zaman haram işlemiş olmaz. Çünkü Allah’u Teâlâ insana hiç durmadan günün her saatinde ibadeti emretmemiştir. İbadetler günün belli kısımlarında yerine getirildikten sonra günün diğer zamanlarında kişi kesin bir şekilde haram olarak nitelendirilmeyen farklı işlerle ilgilenebilir. Konuyla alakalı yukarıda İmam Mergînânî’nin, rivayet etmiş olduğu “Kim

³⁷⁷ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 92b.

³⁷⁸ Aksarâyî, *a.g.e.*, Fatih, 1472, 92b.

³⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, II, 240.

satranç ve tavla oynarsa elini domuz kanına batırmıştır” ifadesi satranç oynamanın haram olmasına delil olmaya uygundur. Fakat İbn Hacer Askalânî rivayet edilen bu hadîsi değerlendirirken, bu hadiste sadece tavla oyununun zikredildiğini ama satranç oyununun zikredilmediğini ifade etmektedir. İbn Hacer Askalânî'nin bu ifadesini dikkate aldığımızda sadece tavla oynamanın uygun olmadığını fakat satranç oynamanın uygun olmadığı ile alakalı bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir. Netice itibariyle bu konuda Aksarâyî'nin değerlendirmesi daha uygun görülmektedir.



SONUÇ VE ÖNERİLER

“Cemâleddin Aksarâyî'nin “*Hâşiye alâ Şerh-i Mecmâ'î'l-bahreyn*” Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh İlmine Katkıları” adlı çalışmada Aksarâyî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve söz konusu eseri genel anlamda incelenerek şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Aksarâyî ilmîyeye mensup bir ailede yetişmiş ve müderris, kadı ve kazasker olarak görev yapmıştır. Şiraz, Aksaray ve Amasya'da müderrislik, Amasya ve Konya'da kadılık ve ayrıca Amasya'da kazaskerlik yapmıştır.

Dini alanda eser telif ettiği gibi tıp ve ahlak gibi beşeri bilimlerde de eserler yazmıştır. Tıp ve ahlak alanında yazdığı eserler onun çok yönlü bir alim olduğunu göstermektedir. Dini ilimlerin farklı dallarında vukûfiyeti olduğu gibi beşeri ilimlerde de belli bir noktada olduğu anlaşılmaktadır. Eser telifinin yanında ders takrîriyle de tanınmıştır. Soyunun Râzî'ye dayanması ve Râzî ekolünün Anadolu'ya yayılmasına öncülük etmesi, Molla Fenârî gibi alimler yetiştirmesi ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi alimlerin ondan ders almak için sefere çıkmaları yaşadığı dönemde tanınan bir alim olduğunu göstermektedir. Buna rağmen hakkında yeterli araştırma ve inceleme yapılmamıştır. Bundan dolayı müelliflerin Aksarâyî'ye nispet ettikleri eserler birbirleriyle çelişmektedir. Bu konudaki çelişkinin sebebi Aksarâyî'nin hayatının detaylı bir şekilde araştırılmaması olmakla beraber bir diğer sebep de Aksarâyî ile aynı aileden aynı isimde farklı müelliflerin olmasıdır.

Yaşadığı dönemde saygın bir alim olması, kendisini ziyaret etmek için farklı coğrafyalardan alimlerin gelmesi farklı coğrafyalarda tanınacak derecede alanında yetkin bir alim olduğunu göstermektedir. Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bir bölgede bu mezhebe yönelik eleştiri içeren bir eser kaleme alması yaşadığı dönemin son derece müsamahalı bir dönem olduğu yönünde izlenim vermektedir.

Aksarâyî İbnü's-Sââtî'nin *Şerh-i Mecmâ'î'l-bahreyn*'ine yazdığı hâşiyesi farklı mezheb görüşlerini ihtiva etmesi açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Aksarâyî hâşiyede *Şâmil* isimli kitaba altmış üç kez atıf yapmıştır. Ama bunun dışında *Sâhibu'l-Gâyeti'l-Kusva*, *Sâhibu'l-Muhtasar*, *Sâhibu'l-Hidaye*, *Sâhibu'l-Mesabih* gibi eserlere müracaat etmiştir. Belli meseleleri açıklığa kavuşturmak için *Keşşaf* ve *Hidâye*'ye de atıf yaptığı görülmektedir. İmam Mergînânî'nin eserine atıf yaptığı yerlere baktığımızda bu atıfları yapma sebebi diğer atıflarda olduğu gibi genellikle görüşünü desteklemek

için değil de *Hidâye*'de geçen hadislerin sabit olmadığını ya da geçen hükümlerin doğru olmadığını ifade etmek içindir.

Aksarâyî'nin bu hâşiyesi ilm-i hilaf alanına örneklik teşkil etmektedir. Klasik dönemde ortaya çıkan fikhî ihtilaflar ekseninde oluşturulmuş bir hâşiyedir. Mukaddime kısmında İbnü's-Sââtî'nin eserinin eksik yönlerini tamamlama amacı ile telif edildiği yer almaktadır. Eksik yönlerinin tamamlanmasıyla beraber İbnü's-Sââtî'nin eserine yönelik ağır tenkitlerin bulunduğu görülmektedir.

Hâşiyeye üzerine yazıldığı metin kitabının eksik yönlerini tamamlamak amacıyla yazıldığından metnin telif edildiği sistematiğe uygun olarak “kitab” başlıklı bölümlerden oluşmaktadır. Her başlık fıkıh ilminin bir bölümünden bahsetmektedir. Eksik yönlerini tamamlamasının yanında metne yönelik önemli tenkitlere değinilmesi sebebiyle reddiye tarzını barındırdığından Aksarâyî eseri “Kale: Dedi ki; Ekûlü: Ben de derim ki“ metoduyla telif edilmiştir. Hâşiyede cedel yöntemini kullanan Aksarâyî'nin müellifin görüşlerine eleştiri getirirken çok sert ifadeler kullandığı görülmektedir. Müellifin görüşlerine kısaca yer verildikten sonra kendi görüşlerini ifade ederken Şafiî mezhebinin görüşlerini veya mezheb içindeki farklı görüşleri dikkate alarak hükümleri açıklamaktadır. Müellifin delillerini usul kaidelerinden ve dil kurallarından hareketle eleştirmektedir. Genelde Şafiî mezhebinin görüşlerinin ön plana çıkararak Hanefî mezhebini tenkit etmekteyken bazı konularda Şafiî mezhebinin görüşleri de eleştirerek Malikî mezhebinin görüşünü dikkate almaktadır. Bu durum onun herhangi bir mezhebe bağlı kalmak yerine delilini güçlü gördüğü hükümleri dikkate alarak eleştirilerini temellendirdiğini göstermektedir.

Aksarâyî hâşiyesinde kullandığı kavramların sadece terim anlamları üzerinde durmakla yetinmeyip sözlük anlamlarını da açıklamıştır. Abdest konusuna değinirken taharet ve vudû kavramlarının sözlük anlamları üzerinde tahlil yapmış bazı kavramların birbirleriyle münasebetine de değinmiştir. Sakab-akraba, car-komşu, şerik-ortak- cariyehanım gibi kelimeler üzerinde açıklamalarda bulunmuştur. Kavramların anlamlarını açıklamak için beyitlere de yer vermiştir. Hanefî mezhebinin kadına dokunmakla alakalı ayette geçen dokunmayı mecaz olarak kabul etmesini ve kadına dokunulunca abdestin bozulmaması görüşünü reddederken kelimelerin mecaz ve gerçek anlamları üzerinde farklı değerlendirmeler yapmıştır.

Usûl kaidelerini ustalıkla kullanmıştır. Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu söyleyen Hanefî mezhebine ve müellife reddiye yaparken hem hadis usulü hem de fıkıh usulü kaidelerine yer vermiştir. Hadisleri kullanırken senet tenkidi, metin tenkidi ve cerh-tadil gibi hadis usulü konularına değinmiştir. Bazı hadisleri kabul etmeme gerekçesini belirtirken bazılarına “bu hadis zayıftır, bu hadis sabit değildir” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Müellifin delil olarak kabul ettiği hadislerin yerine farklı hadisleri tercih ederken -Kays b. Talk hadisinde olduğu gibi- tercih etmeme gerekçesini hadis ravileri ile ilgili değerlendirme yaparak belirtmeye çalışmıştır. Uyuyan kişinin abdestinin bozulduğunu söyleyen Hanefî mezhebinin delil olarak öne sürdüğü hadîsi Ebû Dâvud’un “münker” olarak kabul ettiğini ifade ederek bu rivayetin Ebu’l-Âliye yoluyla Ebû Katâde’ye nisbet edildiğini, Ebû Katâde’nin Ebu’l-Âliye’den dört hadis dışında başka hadis işitmediği, bu hadisin de işittiği hadislerden olmadığını belirtmiştir. Bey’u’l-îne ile ilgili hüküm noktasında da hadislerin dereceleri üzerinde değerlendirme yapmış kıyasa aykırı olan bir konuda maktu‘ hadisin delil olamayacağını söylemiştir.

Aksarâyî hâşiyede görüşlerini temellendirirken sahabe uygulamalarına da dikkat çekmiş ve onların uygulamalarını da delil göstermiştir. Satranç oynamanın hükmüyle alakalı el-Mühezzeb’den alıntı yaparak İbn Abbas, İbn Zübeyr, Ebû Hureyre ve Saîd b. Müseyyeb’in de satranç oynadığının rivayet edildiğini ifade etmiştir.

Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağıyla alakalı Hanefîlerin delil olarak sundukları hadisin âhad hadis olduğunu belirtmiştir. Hadislerin Kur’an-Kerîm’e arz edilmesi gerektiğini ifade ederek bu konudaki Hanefîlerin kullandığı hadisin kabul edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Kahkaha ile gülmenin Allah’ın kitabında yıkama ve mesh etmeyi gerektirecek bir abdest bozma durumunu gerektirmeyeceğini söyleyerek, bu hadis Allah’ın kitabına, genel kurala ve umûmu’l-belvâ gibi Hanefîlerce âhad haberin kabul şartlarına muhalif olduğundan bu hadisin terkedilmesi gerektiğini ifade etmiş, Allah’ın kitabına haberi vâhid ile ziyadeyi nesh olarak kabul eden Hanefî mezhebinin bu hadisi kabul ederek nesh yaptığını söylemiştir. Hem fıkıh usulü hem de hadis usulünü cem ederek meseleleri etraflıca değerlendirerek meselelerle alakalı hükmünü ifade etmiştir. Müellefe-i kulûba zekattan pay verilip verilmeyeceği noktasında da usul kaidelerine vurgu yapmış nesh konusuna değinerek icmanın neshedici olup olamayacağı noktasında değerlendirmelerde bulunmuştur. Öldürülen kişinin diyet miktarıyla alakalı olarak yine usul kaidelerden hareketle hüküm beyan

etmiştir. Has ifadelerin âmm ifadelere göre daha öncelikli olması kuralından hareketle diyet konusunda Hanefilerin delilinin umûmi olduğunu ve kasta benzer öldürmelerde delil olamayacağını ifade etmiştir. Bu konuda Şafî mezhebinin delil olarak öne sürdüğü hadisin kasta benzer öldürme konusunda hususi olması sebebiyle dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir.

Aksarâyî müteahhirin dönemi alimlerinden birisidir. Günümüzde olduğu gibi kendisini sadece bir alana hasretmeyip çok farklı alanlarda ilim tahsil etmiştir. İslam hukuku alanında eser yazarken usûl kaidelerini ustalıkla kullandığı gibi aynı zamanda dil kurallarını da kullanarak itirazlarını temellendirmiştir. Görüşünü temellendirmek için hadislerin metnini bilmekle kalmayıp aynı zamanda o hadisin senedi üzerinde de tahlil yapmıştır. Bu durum da Aksarâyî'nin ricâl ilmine vukûfiyetini göstermektedir. Akli çıkarımlarda bulunarak eleştirilerini temellendirme yoluna gitmesi ileri derecede anlama ve kavrama yeteneğini ortaya koymaktadır.

Hâşiye içerisindeki eleştiriler genelde mezhepler arasında daha öncesinde var olan eleştirilerdir. Mezhepler arası ihtilafların dört ana başlıkta ele alınabilmesi mümkündür. Bunlar delillerin sübûtu ve meşruiyetine yönelik yaklaşımlar, nasların delaleti, nasların teâruzu ve nesih teorisinin fikhî ihtilaflara etkisi olarak ifade edilebilmektedir. Aksarâyî'nin eserinde de bu başlıklar ekseninde ortaya çıkan ihtilafların ele alındığı görülmektedir.

Aksarâyî'yi farklı kılan onu Hanefi mezhebinin etkin olduğu bir merkezde bu ihtilaflı meseleleri açık bir şekilde ileri sürebilmesidir. Bu durum Anadolu'nun Hanefi mezhebini benimsemesinin süreç içinde gerçekleştiğine dair ipuçları sunmaktadır. Aksarâyî'nin bu hâşiyesi ilm-i hilaf alanında yazılmış bir eser olduğu anlaşılmaktadır. İlm-i hilaf alanında araştırma yapacak kişiler İslam hukuku alanında ortaya çıkan ihtilaf sebeplerini dikkate alarak farklı yönlerden bu hâşiyeyi değerlendirerek ilm-i hilaf alanına katkı sunabilirler.

KAYNAKLAR

- ABDURREZZÂK es-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman A'zamî, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1403/1983.
- ACAR, H. İbrahim "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 496-500.
- ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- AKSARÂYÎ, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Hallu'l-mûceze*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2056, 1b.
- _____ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmâi'l-bahreyn*, Fatih, 1472, 1b.
- APAYDIN, Hacı Yunus, "İne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 283-285.
- _____ "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 278-283.
- AŞKAR, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- AYBAKAN, Bilal, "el-Vasît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 551-552.
- AYDIN, Hakkı, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 1. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 473-479.

- _____“İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 379-388.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- BOYNUKALIN, Mehmet, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 50-52.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 1422/2001.
- BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaat’ı Âmir, İstanbul 1914.
- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1425/2004.
- DEMİR, Halis, “Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5., S. 10. (Aralık 2019), ss. 169-247.
- _____“Hanefî Mezhebinde Hilaf Literatürü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 2 (15 Aralık 2015), ss. 112-146.
- DEMİR, Halis, ÇATILI, Kemal, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Edebiyatı”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. 11., S. 21., (Ocak-Haziran 2018), ss. 117-170.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. el-Eş‘as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’l Asriyye, Beyrut ts.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed, “Hşv”, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, 8. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1426/2005.
- FURAT, Ahmet Hamdi, “İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, (2012), ss. 61-84.
- FURKANÎ, Mehterhan, “Cemâleddin Aksarâyî’nin Fıkıhî Konuları Çözümleme Metodu:El-es’ile ve’l-Ecvibe Kitabı Örneğinde”, *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C. 7, S. 13, (Haziran 2020), ss. 101-128.

- GENÇ, Gülcan, *Muhammed b. Aksarâyî, Teferrüçü'l-Ümerâ*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.
- GÖRKAŞ, İrfan, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı- Eserleri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995.
- GÖRÜR, Muhammed, *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991.
- GÜNAY, Hacı Mehmet, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 475-479.
- HACAK, Hasan "Menfaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXIX,, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 131-134.
- HADDÂD, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire*, Matbaatü'l-Hayriyye, b.y.,1322/1904.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, "Fersah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 412.
- HANAY, Necattin "Cemâleddin Aksarâyî'nin Müşkil Ayet ve Hadislere Dair Çözümlemesi", I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet), *Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını*, ed. Mehmet Sami Yıldız v.dğr., (27-29 Ekim 2016), ss. 619-640.
- HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire 1414/1994.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-ħadîs ve'l-eşer*, thk.

Tâhir Ahmed ez-Zâvî ile Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.

İBN HACER Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut ts.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef fî'l-ehâdîs ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1408/1988.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el Makdisî, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, b.y. 1388/1968.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-din Muhammed b. el- 'İzz b. el-Mukerrem el-Ensârî, "Haşîye", *Lisânu'l-'Arab*, 3. Baskı, Daru Sâdır, Beyrut 1413/1993.

İBNÜ'S-SÂÂTÎ, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Mecmai'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, nşr. İlyas Kaplan, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

_____ *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. Salih b. Abdullah b. Salih el-Haydân, Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Haydân ve Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Haydân, 1. Baskı, Dâru'l-Felah, Mısır 1436/2015.

İNANIR, Ahmet, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-Bahreyn Adlı Reddiyesi Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi", İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 26-28 Nisan 2019, Muş Alparslan Üniversitesi 1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019.

_____ *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*, Gece Kitaplığı, Tokat 2015.

İŞPİRLİ, Mehmet, "Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 140-143.

- KAAN, Enver Osman, “Finansman Kaynağı Olarak Bey’ Bi’l-Vefa, Bey’ Bi’l-İstiğlal ve Bey’u’l-İne”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, Bahar, 2018 (17), ss. 223-251.
- KAHRAMAN, Abdullah, “Hz Ömer’in Müellefe-i Kulûb’a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi”, *Uluslar arası Hz. Ömer Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Sivas 2018, S. 3, ss. 135-144.
- KAHRAMAN, Hüseyin, “El-Es’ile ve’l-Ecvibe adlı eserinde Cemâleddin Aksarâyî’nin kelâmî problemlere yaklaşımı”, *IV. Uluslar arası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)*, Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, Aksaray 24-26 Ekim 2019, ss. 71-77.
- KAPLAN, İlyas *İbn Melek’in “Şerhu Mecmai’l-bahreyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Eskişehir 2019.
- KARA, İsmail, “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 15., S. 28, (2010/1), ss. 1-67.
- KARABACAK, Mustafa, “Cemâleddin el-Aksarâyî’nin Hadisçiliği: El-es’ile ve’l-Ecvibe Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7., S. 1, (Haziran 2020), ss. 11-35.
- KARATAŞ, Şuayip, “Cemâleddin Aksarâyî’nin Peygamber Kıssalarından Bahseden Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar”, *IV. Uluslar arası Aksaray Sempozyumu (Tarih, Kültür, Din, Medeniyet)*, ss. 315-326.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i’ fî Tertibi’s-Şerâ’i’*, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- KÂTİB ÇELEBİ, Mustafa İbn. Abdullah. *Keşfü’z-zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat 1360/1941.
- _____*Süllemü’l-Vusûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*, thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnavut, Entegre Matbaa, İstanbul 1431/2010.
- KAYA, Eyüp Said, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 61-62.

- _____ “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 560-564.
- KAYA, Mehmet, “Cemâleddin Aksarâyî’ye Nispet Edilen Hâşiye Ale’l-Keşşâf’ta Ayetlere Dilbilimsel Yaklaşımlar”, *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C. 4, S. 7 (Haziran 2017), ss. 125-153.
- KENCİK, Ali Rıza, *Cemâleddin Aksarâyî ve Ona Nispet Edilen ‘Erba’üne Hadisen’ Adlı Eserin Tahkiki*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2009.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitâbeleriyle Niğde ve Aksaray Tarihi*, Fatih Matbaası, İstanbul 1974.
- KUTLU, İbrahim, “Aksaray Zinciriye Medresesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 41 (Temmuz-Aralık 2012), ss. 197-216.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, “Zenbilli Ali Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 247-249.
- LEKNEVÎ, Ebu’l-Hasenat Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Fevâid’l-Behiyye fî Terâcim-i Hanefiyye*, Matbaatü’s-Saâde, Kahire 1324/1906.
- MERGİNÂNÎ, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye*, Dâr’u İhtâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.
- MECDÎ EFENDÎ, Mehmet, *Hadaikü’s-Şekâik-i Numaniye*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- MEVSÎLÎ, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl’l-Muhtâr*, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1356/1937.
- MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- MÜSLİM, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts.

- MÜZENÎ, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısrî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1410/1990.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, thk. Abdü'l Fettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1406/1986.
- ÖZ, Mustafa, "Cemâleddin Aksarâyî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- ÖZAY, Hilal, *Fıkah Literatüründe Tüm Konuları İçeren Yazım Türleri*, İksad Yayınevi, Ankara 2019.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Kılıçarslan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, ss. 308-309.
- ÖZEK, Ali "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 329-330.
- ÖZEL, Ahmet, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 190-192.
- ÖZEN, Şükrü "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 527-538.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1419/1999.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l Mârife, Beyrut 1413/1993.
- SÜREYYA, Mehmed. *Sicill-i Osmani*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1410/1990.
- ŞAHİN, İlhan, "Aksaray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 291-292.
- ŞAHİN, Osman, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 43 (2017), ss. 31-73.

- ŞEMSEDDİN, Sami, *Kâmûsu'l-Alâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1307/1890.
- ŞEYHİZÂDE, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi î Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut ts.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1421/2000.
- TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-Numaniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Usmaniyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- TAYŞÎ, Mehmet Serhan, “Cemâl-i Halvetî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 302-303.
- TİRMÎZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1418/1998.
- TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 419-422.
- UĞUR, Seyit Mehmet, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-Vüsûl*'ü Örneği”, *Bilimnâme*, C. XXXVIII, 2019.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- YAŞAROĞLU, M. Kâmil, “İbnü's-Sabbag”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 192-193.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 100-103.
- YAZICI, Hüseyin, “Hasan Paşa, Niksâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 338-339.

YILDIZ, Mehmet Sami, “Cemâleddin Aksarâyî'nin *Hâşiye Ale'l-Keşşâf*ı Olarak Kayıtlara Girmiş, Gerçekte Cemaleddin İshak el-Karamani'in *Haşiye Alâ Envaru't-Tenzil* Adlı Eserinin Kaynakları”, I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Kültür, Tarih, Din, Medeniyet), Aksaray 27-29 Ekim 2016, ss. 461-466.

YILMAZ, Muharrem, *Hanefî ve Şafî Mezheplerinin Ahkam Ayetleri Çerçevesindeki İhtilaflarının Usûlî Temelleri*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Rize 2018.

“İslam Hukukunda Eleştiri Kültürü ve İlm-i Hilâf Disiplini”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019.

ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-Râye li-Ehadisi'l-Hidaye*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1417/1997.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1429/2008.