GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MUHAMMED ENVER ŞAH EL-KEŞMÎRÎ VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

MUHAMMET RAŞİT AKPINAR

Tez Danışmanı: PROF. DR. AHMET YAMAN

GAZİANTEP
OCAK 2017

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
DISCIPLINE OF ISLAMIC LAW

MUHAMMAD ANWAR SHAH AL-KASHMIRI AND HIS THOUGHT OF JURISPRUDENCE

Ph.D THESIS

MUHAMMET RAŞİT AKPINAR

Supervisor: PROF. DR. AHMET YAMAN

GAZİANTEP
JANUARY 2017

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

MUHAMMED ENVER ŞAH el-KEŞMÎRÎ VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

MUHAMMET RAŞİT AKPINAR

Tez Savunma Tarihi: 27.01.2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU
Enstitü Müdürü

Bu tezin Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
İkinci Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Doktora tezi olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:	İmzası
Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Başkan)	
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	
Doç. Dr. Metin YİĞİT	
Doç. Dr. Recep TUZCU	
Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN	

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Muhammet Raşit AKPINAR

27.01.2017

ÖZET

MUHAMMED ENVER ŞAH el-KEŞMÎRÎ VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

AKPINAR Muhammet Raşit
Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Ocak 2017, X + 385 sayfa

Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, modernitenin İslam tefekkür tarihinde güçlü bir tahakküm alanı tesis etmeye başladığı bir dönemde, geleneksel ilim ve hukuk anlayışına sadık kalarak fıkıh meselelerinin temellendirilmesi hususunda çaba sarf eden ve bu yönüyle İslam hukuk geleneğinin savunucusu olarak öne çıkan Hindistanlı bir âlimdir. Kırk yılı aşkın eğitim ve öğretim hayatı boyunca dinî-hukukî metinlerin anlaşılması üzerine mesai harcamış, norm-amaç ilişkisini tespit etmeye çalışmış, bağlı bulunduğu Hanefî mezhebinin temel tezlerini te'yid edecek nitelikte külli kaideler vazetmiş olan Keşmîrî'nin çalışmaları, özgün tahkik ve tespitler içermesi yönüyle İslâm hukuk birikimine önemli katkılar sağlayacak düzeydedir. Keşmîrî'nin fıkıh düşüncesinin ortaya konması, XIX ve XX. yüzyılda entelektüel anlamda büyük bir dönüşümün yaşandığı Hint alt kıtasının hukuki birikimine ışık tutması açısından da kıymet arz etmektedir.

Bu araştırma, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin ayırt edici özelliklerini ve bu düşüncenin oluşmasına etki eden faktörleri incelemeyi konu edinmektedir. Tez, bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın çerçevesi ve kaynakları ile konunun amaç ve önemine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Birinci bölümde, Keşmîrî'nin biyografisi, ilmî kişiliği ve hukuk düşüncesinin tarihi arka planı ele alınmış, ardından fıkıh düşüncesinin teorik çerçevesi ve karakteristik özellikleri ortaya konmuştur. Kendisinin doğrudan usûl konularına ilişkin görüşlerinin ele alındığı ikinci bölümde ise, onun fıkıh usûlü kavramlarıyla inşa ettiği bilgi nazariyesine kısaca temas edilmiş; ardından klasik usûl sistematiğinin kaynak (delil), hüküm, yorum (lafız) ve ictihad konuları üzerindeki değerlendirmelerinden hareketle usûl düşüncesi ele alınmıştır. Bu esnada hukuk düşüncesinin ayırt edici özelliğini karakterize etmesi bakımından hükümlerin teşrî' ve istinbâtında tatbik ettiği merâtib ve tercih teorisi ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hint Alt Kıtası, Keşmîrî, İslam Hukuk Metodolojisi, Merâtib, Lafız, Yorum.

ABSTRACT
MUHAMMAD ANWAR SHAH AL-KASHMIRI AND HIS THOUGHT OF JURISPRUDENCE
AKPINAR Muhammet Raşit
Ph.D. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences
Supervisor: Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Prof. Dr. Şehmus DEMİR
January 2017, X + 385 pages

Muhammad Anwar Shah Al-Kashmiri is an Indian scholar who made an effort to ground jurisprudence issues with abiding by traditional science and law understanding and became prominent as the pioneer of Islam law tradition from this aspect at a period when modernity established a powerful domination on Islam thought history. Works of Kashmiri who worked to analyze religious-legal text throughout his education and training life which lasted more than forty years and tried to identify norm-purpose relation, provided abundant bases which confirmed basis thesis of Hanafi doctrine which he belonged to, could contribute a lot to Islamic law accumulation with its aspects which include unique enquiry and fixation. Analyzing jurisprudence thought of Kashmiri is also valuable in terms of shedding light on legal accumulation of Indian subcontinent where a big transformation occurred intellectually in XIX and XXth century.

This research aims to analyze distinguishing patterns of law thought of Kashmiri and factors which caused this thought to be created. The thesis has one introduction and two main parts. In introduction part, framework and resources of the research and information related to purpose and importance of the subject were talked about. In the first part, biography, scientific personality and historical background of law thought of Kashmiri were talked about and then theoretical framework and characteristic features of thought of jurisprudence were presented. In the second part in which his direct views on procedure issues were dealt with, his information theory built with his jurisprudence procedure concepts was touched; and then his procedure thoughts were approached based on the evaluations of resource (evidence), provision, interpretation (wording), and opinion (ijtihad) concepts of the classical procedure systematic. In this regard, grades and preference theory, applied in legislation and revealing of provisions to characterize the distinguishing feature of the law thought, were examined under different titles.

Keywords: Indian Subcontinent, Kashmiri, Grades, Islamic Law Methodology, Wording, Interpretation.

ÖNSÖZ

İslam kültür ve medeniyetine erken dönemden itibaren önemli katkılar sağlamış bir coğrafya olan Hint alt kıtasının, özellikle siyasi dönüşümler yaşadığı son iki yüz yılı, dinî düşüncenin en özgün ve en aykırı örneklerine tanık olmuştur. Bu sebeple bölge, modernizm, ıslah ve tecdîd hareketlerine öncülük etmesi sebebiyle çok sayıda araştırmaya konu edilmiştir. Ne var ki öteden beri süregelen eğitim kurumları aracılığıyla gerek fetva külliyatları gerekse temel fıkıh eserlerine yönelik şerh ve hâşiye çalışmaları ile Hanefî hukuk geleneğinin önemli bir taşıyıcısı konumundaki yarımadanın bu birikimini ortaya çıkaracak çalışmalar için aynı şeyi söylemek kolay görünmemektedir.

Bu alanda hissedilen eksikliği bir nebze olsun giderme ve kendine özgü dinamikleriyle alt kıtanın İslâm hukuk literatürüne sağladığı katkıyı gün yüzüne çıkarma amacıyla hukuk düşüncesini araştırmamıza konu ettiğimiz Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, *İslam tarihinin son beş yüz yılının en önemli entelektüel figürü, yirminci yüz yılın altı büyük fakihinden biri, asrın müceddidi* ve *asrın imamı* gibi unvanlarla ünlenen alt kıtanın İslâm âlemine bahşettiği ender simalardan biridir. Keşmîrî, hadis edebiyatının Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi seçkin örneklerine yaptığı şerhler sebebiyle muhaddis; Hz. İsa'nın nüzulü hakkında ve Kâdıyânîler'le mücadele sadedinde kaleme aldığı eserler sebebiyle mütekellim ve Kur'ân ilimlerine dair telif etmiş olduğu eserleri ile de müfessir kimliğiyle şöhret bulmuş çok yönlü ilmî bir şahsiyettir. Bununla birlikte kırk yılı aşkın eğitim ve öğretim hayatı boyunca, normatif metinlerin anlaşılması ve norm-amaç ilişkisini tespit etme hususunda emek vermiş, hukuk meselelerinin temellendirilmesi ve ana meselelerden alt meseleler üretilmesi (tefrîu'l-mesâil) yönünde çaba sarf etmiş ve bağlı bulunduğu doktrinin temel tezlerini teyit edecek nitelikte külli kaideler vazetmiş olan Keşmîrî'nin hukukçu yönünün hak ettiği ilgiyi görmemiş olması üzücü bir durumdur.

İşte bu nedenle biz, "*Hanefî mezhebinin temelini, yüz yıl yıkılmayacak bir biçimde yeniden inşa ettiği*" iddiasında bulunan bir düşünürün ictihad ve yorum teorisi

ekseninde yoğunlaşan bazı özgün yaklaşımlarını hukuk metodolojisi sistematiğinde ele almaya karar verdik. XIX ve XX. yüzyılda entelektüel anlamda büyük bir dönüşümün yaşandığı Hint alt kıtasında klasik hukuk geleneğinin güçlü bir savunucusu olarak öne çıkan Keşmîrî'nin hukuk mantığı, hem o günün aktüel hukuk problemlerinin çözümü konusunda hem de tarih boyunca tartışılagelen ihtilaflı konuların çözümünde ufuk açıcı olması bakımından büyük önem taşıdığını düşünmekteyiz. Esasen, dünyadaki Müslüman nüfusunun yaklaşık üçte birine ev sahipliği yapan Hint alt kıtasının, İslamiyet ile tanışmasından bu yana geçirdiği on üç asırlık serüven, çok sayıda akademik araştırmaya konu olmayı hak etmektedir. Bu çerçevede çalışmamız, ilk etapta bu coğrafyaya ait isimlere bile yabancılık duyacağını sandığımız ülkemiz okuyucuları için, Hint İslam medeniyetinin daha yakından keşfedilmesine mütevazı bir katkı sağlarsa amacını gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu vesileyle araştırma boyunca yönlendirme ve teşviklerini esirgemeyen, değerli vaktini ayırma hususunda büyük fedakârlığını gördüğüm muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a şükranlarımı arz etmek istiyorum. Konu seçiminde yardımlarından istifade ettiğim, fikir ve görüşleriyle çalışmamın şekillenmesine katkıda bulunan değerli hocalarım Doç. Dr. Metin YİĞİT ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ'a teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışma süresince değerli tecrübelerinden yararlandığım Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL ve Prof. Dr. Abdülhamit BİRIŞIK'a; tezimi okuyup değerlendirme lütfunda bulunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Doç. Dr. Recep TUZCU ve Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN'a şükranlarımı sunuyorum. Tez konumla ilgili Keşmir'den bazı kaynakları temin etme zahmetinde bulunan kıymetli babam Prof. Dr. Ali AKPINAR'a ve tezin başlangıcından itibaren büyük desteğini gördüğüm değerli kardeşim Arş. Gör. Ömer Faruk AKPINAR'a; hassaten tezin bütün zorluklarına benimle birlikte katlanan aileme teşekkürü zevkle yerine getirilmesi gereken bir borç biliyorum. Son olarak vefatından kısa bir süre önceki ziyaretimde bile, çalışmamın her aşamasını heyecanla sorarak büyük bir ilgiyle beni dinleyen ve motive eden kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet ERKAL'ı rahmetle yad ediyorum.

M. Raşit AKPINAR

Ocak 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZET i

ABSTRACT ii

ÖNSÖZ iii

İÇİNDEKİLER v

KISALTMALAR ix

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ VE KAYNAKLARI

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI 1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve SUNUMU 4
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 5
A. Tarihî Kaynaklar, Ansiklopedik Eser ve Saha Çalışmaları 6
B. Klasik ve Modern Dönem Hukuk Eserleri 8
C. Keşmîrî'nin Kendi Eserleri 9
D. Keşmîrî'nin Hayatı ve Metodolojisine İlişkin Çalışmalar 10

BİRİNCİ BÖLÜM

KEŞMÎRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ, FIKIH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI ve KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

I. HAYATI 15
A. Kimliği ve Ailesi 15
B. Eğitimi 18
C. Meslek Hayatı 21
D. Vefatı 24

II. İLMÎ KİŞİLİĞİ 25
A. Düşünce Yapısı 28
B. Müspet İlimlerdeki Birikimi 30
C. Dinî İlimlerdeki Yeri 33
1. Kelâm 33
2. Hadis 36
3. Tefsir 40
4. Tasavvuf 42
D. Eserleri 46
E. Öğrencileri 64

III. FIKIH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI 66
A. Hint Alt Kıtasında Siyasi Durum 66
B. Hint Alt Kıtasında Dinî Düşünce ve Hukuk Geleneği 71

IV. FIKIH DÜŞÜNCESİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ 86
A. Ana Hatlarıyla Fıkıh Düşüncesi 86
B. Fıkıh Düşüncesinin Kaynakları 93
C. Hanefî Hukuk Doktrinine Katkısı 103
D. Fıkıh Konularını Ele Alış Tarzı 111

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞMÎRÎ'NİN FIKIH DÜŞÜNCESİ

I. BİLGİ TEORİSİ 117

II. DELİL (KAYNAK) TEORİSİ 120
A. Kitap 121
B. Sünnet 125
1. Sünnetin Kaynak Değeri ve Fonksiyonu 125
2. Mahiyeti Bakımından Sünnet Çeşitleri 130
3. Rivâyeti Bakımından Sünnet Çeşitleri 132
a. Mütevâtir 134
b. Haber-i Vâhid 135
i. Haber-i Vâhidin Mahiyeti ve Bilgi Değeri 136
ii. Haber-i Vâhidin Amel Değeri 138
(1) Haber-i Vâhid ile Âmmı Tahsis 138
(2) Haber-i Vâhid ile Nassa Ziyade 139
(3) Haber-i Vâhid ile Farz Hükmün Sübûtu 143
iii. Haber-i Vâhidi Kabul Şartları 144
(1) Râvinin Kendi Rivâyetine Aykırı Davranmaması 144
(2) Râvinin Fakih Olması 146
(3) Umumu'l-Belvâya Aykırı Olmaması 147
(4) Sahâbe ve Selef Fetvalarına Aykırı olmaması 149
c. Meşhûr Haber (Teâmül, Sünnet-i Mütevârese) 149
C. İcmâ 154
D. Sahabî Sözü / İctihadı 156
E. Önceki Semâvî Dinlerdeki Hükümler 158
F. Örf 160

III. YÖNTEM TEORİSİ 163
A. Kıyas 163
B. İstihsân 172
C. İstislâh 173
D. İstishâb 177
E. Sedd-i Zerâi' 178

IV. HÜKÜM TEORİSİ 181
A. Hâkim 181
B. Teklîfî ve Vaz'î Hüküm 184
C. Hükümlerde Avam ve Havâs Farklılığı 189
D. Mahkûm Aleyh 192
E. Diyânî ve Kazâî Hüküm 194
1. Dînî ve Hukûkî Geçerlilik Alanı 194
2. Kazâî Hükmün Uhrevî Sorumluluğa Tesiri 200

V. LAFIZ VE YORUM TEORİSİ 210
A. Mantûk (Lafız) Yorumu 211
B. Mantûk – Mefhum İlişkisi 218
C. Mantûk – Maksud İlişkisi 220
D. Hüküm İstinbâtı ile İlgili Tespit Ettiği İlkeler 223
1. Dil Kurallarından Yararlanmak 223
2. Hadis Lafızlarını Bütüncül Bir Biçimde Ele Almak 224
3. "Bi Kaderi'l-İmkân" Takdir ve Te'vilden Kaçınmak 228
4. Bireysel Hükümleri Genelleştirmemek 230
5. İctihâdî Konularda Nassı Zorunlu Görmemek 231
6. Bilimsel Görüş ve Aklî Çıkarımlardan Faydalanmak 232
7. Norm-Amaç İlişkisini Dikkate Almak 233
a. Nasların Sevk Ediliş Sebebini Dikkate Almak 233
b. Şâriin Genel Üslubunu Dikkate Almak 234
c. Takrir Konusunu Doğru Tespit Etmek 240
d. Zem ve Medih Lafızlarını Hükme Esas Kılmamak 241
e. Birincil ve İkincil Anlamı Tespit Etmek 242
f. Teşbih ve Hesabı Değil, Hitabı Esas Almak 243
8. Mertebe ve Sınıflara Ayırmak 244

VI. HÜKÜMLERİN TEŞRÎ' VE İSTİNBÂTINDA MERÂTİB TEORİSİ 244
A. Lafzın Anlam Mertebeleri (Müsemmânın Mertebeleri) 249
1. Mana Çeşitliliği Açısından Merâtib 250
2. Kemiyet Açısından Merâtib 257
3. Keyfiyet Açısından Merâtib 259
4. Nisbîlik Açısından Meratib 261
5. Ehemmiyet ve Efdaliyet (Fezâil) Açısından Merâtib 264
6. Kısmilik Açısından Merâtib 267
B. Hükümlerin Hiyerarşik Açıdan Mertebeleri 268
1. Farziyet ve Vücûbun Mertebeleri 274
2. Nedbin Mertebeleri 282
3. İbâhanın Mertebeleri 286
4. Kerâhet ve Hurmetin Mertebeleri 294
5. Sıhhat ve Butlanın Mertebeleri 298
C. Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler 300
D. Haber-i Vâhidle Ziyadenin Mertebeleri 303
E. Mertebe Kavramının Geçtiği Diğer Örnekler 304

VII. TEÂRUZ VE TERCİH TEORİSİ 305
A. Nesih 307
B. Tercih 313
C. Tatbîk (Haml ve Merâtibe Ayırma) 316
1. Şâriin Farklı Misyonuna Hamletme 316
2. Farklı Şartlara ve Özel Durumlara Hamletme 317
3. Zamanın Değişmesine Hamletme 318
4. Mahiyet Farklılığına (Farklı Niteliklere) Hamletme 318
5. Farklı Şahıslara Hamletme 319
6. Farklı Bakış Açılarına Hamletme 319
7. Farklı İlletlere Hamletme 320
8. Vakıa Tekrarına Hamletme 320
9. Farklı Mertebelere Hamletme 320
10. Diyânî, İdârî ve Kazâî Hüküm Farklılığına Hamletme (Sulha Hamletme) 323
11. Şâriin Farklı Maksatlarına Hamletme 324
12. Avam ve Havâs Farklılığına Hamletme 324

13. Birden Fazla Durumun Cevazına Hamletme 324
14. Evleviyete / Efdaliyete Hamletme 325
15. Hz. Peygamber'in Hususiyetine Hamletme 325
16. Râvi Tasarrufuna Hamletme 326
D. Tevakkuf 327

VIII. İCTİHAD VE MEZHEP TEORİSİ 328
A. Re'y ve İctihad 328
B. Taklid ve İttiba 330
C. Mezhepler Arasındaki İhtilaflar 335
D. İctihad ve Nakiller Arasında Tercih 338
1. Teâmülü (Tevârüs) Gözeten Mezhebi Tercih Etme 340
2. Hadislerin Tamamıyla Amel Eden Mezhebi Tercih Etme 341
3. Şâriin Maksadıyla Örtüşen İmameyn'in Görüşünü Tercih Etme 341
4. Bir Kişinin Rivâyetlerini Cemetme 342
5. Cumhura Uygun Olan Görüşü Tercih Etme 343
6. Hadise Muvâfık Nadir Rivâyeti Tercih Etme 344
7. Mezhepteki Yerleşik Hükmü Tercih Etme 345
8. Irak Ekolünü, Mâverâünnehir Ekolüne Tercih Etme 346
9. Sahâbe Fetvasına Muvafakat Eden Görüşü Tercih Etme 346

SONUÇ 347

EK: KEŞMÎRÎ'NİN KRONOLOJİSİ 357

BİBLİYOGRAFYA 359

ÖZGEÇMİŞ 385

KISALTMALAR

b. / bt. : bin / bint
bk. : bakınız
c. : cilt
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
h. : Hicrî
Haz : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
ISSN : Uluslararası Standart Süreli Yayın Numarası
İA : İslâm Ansiklopedisi
İHAD : İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp. : Kütüphanesi
m. : Milâdî
nr. : numara
nşr. : neşreden
ö. : ölüm tarihi
s. : sahife
sy. : sayı
thk. : tahkik eden
trc. : tercüme eden
ts. : tarihsiz
vr. : varak
yy. : yayın yeri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ VE KAYNAKLARI

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Son yıllarda yapılan demografik istatistikler, dünya üzerindeki Müslüman nüfusun önemli bir çoğunluğunun (yaklaşık yüzde otuzu) Hint alt kıtasında yoğunlaştığını göstermektedir.[1] Asya kara parçası içinde yer aldığı halde, sınırlarının genişliği açısından bağımsız bir görünüm arz ettiği için "alt kıta" olarak isimlendirilen bu bölge, günümüzde Himalayalar ile Hint Okyanusu arasında kalan ve Hindistan, Pakistan, Bangladeş ve Sri Lanka'yı içine alan büyük bir coğrafyayı kapsar.[2]

Müslümanların bu coğrafya ile tanışması esasen İslâm'ın ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Tarihi kaynaklarda, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin[3] Hint diyarına yönelik seferleri özendirmesinin muhtemel bir sonucu gibi duran, sahâbenin Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren bölgeyle temas kurduğu bilgisine rastlanır. Bu dönemden itibaren çeşitli siyasi oluşumların himayesi altında bölgeye yönelik büyük bir fütûhat hareketinin başladığına tanıklık edilecektir.

Fetihlerle birlikte yarımadaya taşınan adalet esasına dayalı İslâm öğretisinin, eşitsizlik üzerine bina edilmiş kast sisteminin mağduru konumundaki Hint toplumu tarafından benimsenmesi zor olmamış, gönüllü ihtidalar İslâmîyet'in bu zamana kadar canlılığını koruyacak bir biçimde yarımadada kök salmasına imkân tanımıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak İslâm kültürü XIX. yüzyıla kadar, büyük bir bölümü Müslüman

---

1 MİLLER, Tracy (Ed.), *The Global Religious Landscape A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010,* (Pew Research Center, 2010 Aralık Raporu), s. 23, Washington 2012.

2 "Indian subcontinent", *New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, New York 2001, s. 929.

3 "*Ümmetimden iki grup vardır ki Allah onları Cehennem ateşinden korumuştur. Biri Hint seferine katılıp savaşanlar, diğeri de Meryem oğlu Îsâ ile birlikte olanlardır.*" NESÂÎ, Cihad 41; AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XXXVII, 81 (no: 22396).

idaresi altında yönetilen alt kıtanın sosyal, kültürel ve -çalışmamızın konusunu da ilgilendirmesi hasebiyle önem arz eden- hukuksal çehresinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

En geniş anlamda bu kültür ve medeniyetin bilim ve hukuk alanındaki yansımasının somut bir örneğini inceleme konusu edinen bu araştırmanın, kendine özgü dinamikleriyle alt kıtanın İslâm hukuk düşüncesi ve literatürüne sağladığı katkıyı gün yüzüne çıkarma nokta-i nazarından hareket ettiği ifade edilebilir. Gerçekten de Hint alt kıtası, İslâm düşünce ve ilim geleneğine ait en dinamik, en özgün ve en uç örnekleri bünyesinde barındırması sebebiyle çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Bölge, hadis ve tefsir gibi temel dini disiplinlere ilişkin çalışmalara katkı sağlaması yönüyle incelendiği gibi modernizm, ıslah ve tecdîd hareketlerine öncülük etmesi sebebiyle de masaya yatırılmıştır. Ne var ki, eşine az miktarda rastlanan spesifik hukuk çalışmaları bir tarafa bırakılırsa, Hint alt kıtasının hukukî birikimini ortaya çıkaracak araştırmalarla ilgili aynı kanaati paylaşmak zor gözükmektedir.

Bu alanda hissedilen eksikliği bir nebze olsun giderme amacıyla hukuk düşüncesini araştırmamıza konu ettiğimiz Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, kendisi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde "asrın müceddidi", "asrın imamı" ve "yirminci yüzyılın altı büyük fakihinden birisi" vb. unvanlarla takdim edilen; hukuk, hadis, tefsir, kelâm ve edebiyat alanındaki kıymetli çalışmalarıyla interdisipliner bir figür olarak varlık gösteren, alt kıtanın İslâm âlemine bahşettiği ender simalardan biridir.

Keşmîrî, hadis edebiyatının Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi seçkin örneklerine yaptığı şerhler sayesinde muhaddis kimliğiyle; Hz. İsa'nın nüzulü hakkında ve Kâdıyânîler'le mücadele sadedinde kaleme aldığı eserler sebebiyle mütekellim kimliğiyle ve Kur'ân ilimlerine dair telif etmiş olduğu eserleri ile de müfessir kimliğiyle şöhret bulmuş çok yönlü ilmî bir kişiliktir. Ancak kırk yılı aşkın tedris hayatı boyunca hüküm içerikli âyet ve hadislerin anlaşılması için mesai harcamış, hükümlerin teşrî' gayesini tespit etmeye özel önem vermiş, hukuk meselelerinin temellendirilmesi yönünde çaba sarf etmiş ve mensubu bulunduğu doktrinin temel tezlerini teyit edecek nitelikte külli kaideler vaz'etmiş olmasına rağmen Keşmîrî'nin hukukçu yönünün, hak ettiği ilgiyi görmemiş olması üzücü bir durumdur.

Hanefî mezhebinin temelini yüz yıl geçse de yıkılamayacak sağlamlıkta inşa ettiği[4] iddiasında bulunan bir düşünür üzerine yapılan araştırmaların, onun hukuk düşüncesini yeterince ve bütüncül bir plan çerçevesinde ortaya koymayışı, -kanaatimizce bu çalışmalar için bir nakîsa niteliği taşırken- bizi de bu tezi hazırlamaya sevk eden önemli bir sâik olmuştur. Nitekim konuya ilişkin yaptığımız incelemeler, Keşmîrî'nin özellikle ictihad ve yorum teorisi özelinde yoğunlaşan bazı özgün yaklaşımlarının, İslâm hukuk metodolojisi ekseninde müstakil olarak ele alınmasının gerekli olduğu kanaatini uyandırmıştır.

Çalışmamız, araştırmanın çerçevesi ve kaynaklarına dair bilgi verilen giriş bölümünün ardından, iki ana bölüm üzerine bina edilmiştir.

Birinci bölümün ilk kısmında, Keşmîrî'nin biyografisi ve temayüz ettiği yönleriyle ilmî kişiliği panoramik bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kendisinin müspet ve dinî ilimlerdeki birikimi yanında, düşünce yapısının karakteristik özelliklerine dair bazı tespitlere yer verilmiştir.

Müellifin biyografisine ilişkin bazı detaylar, tekrara düşmemek ve tezin hacmini artırmamak adına ilgili çalışmalara referans verilerek araştırmanın dışında bırakılmıştır. Keşmîrî'nin farklı disiplinlere ait görüşlerinin, kendisinin düşünce dünyasını kavramaya katkı sağlayacağına ilişkin inancımız tam olmakla birlikte, bir kısmı lisansüstü düzeyde araştırmaya konu edildiğinden önemli görülen bazı tespitlere işaret etmekle yetinilmiştir. Tamamlayıcı mahiyetteki bilgi ve değerlendirmelerden istifade edilmesi için de konunun sonunda ilgili kaynaklara referans verilmiştir.

Tarihi siyasal bağlam ve sosyo-kültürel çevre ile Keşmîrî'nin hukuk düşüncesi arasında bir ilişkinin kurgulanabilirliğinin araştırıldığı ikinci kısımda ise, müellifin yaşadığı dönemin hâkim siyasi unsuru konumundaki İngiliz otoritesi ve bu otoritenin, oluşum ve gelişim süreçlerine doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sunduğu bazı ekollerin entelektüel faaliyetleri ele alınmıştır. Bu bağlamda onun ürettiği düşüncenin, bölgede yaygın olan Ehl-i Hadis, Ehl-i Kur'ân (Aligarh) ve Kâdıyânîlik gibi fikir akımlarına yönelik tepkisel bir hüviyet arz edip etmediği sorularına cevap aranmıştır. Yine bu kısımda, Hint alt kıtası ilim ve hukuk geleneğinin tarihçesi ele alınmış ve genelde Hanefî hukuk birikiminin özelde ise Keşmîrî'nin hukuk

[4] BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 92-93; ENZER ŞAH, *Nakş-ı devâm*, s. 173.

düşüncesinin bu gelenek içerisinde nerede konumlandırılabileceğine ilişkin bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

Keşmîrî'nin Hanefî hukuk geleneğindeki yerinin doğru bir biçimde belirlenebilmesi için, kendisinin hukukî görüşlerini temellendirirken referansta bulunduğu kaynaklar ve hukuk düşüncesine tesir etmiş unsurların analiz edilmesi bunun yanında hukukî düşüncesini karakterize eden görüşlerinin kuşatıcı bir perspektifle ele alınması ihtiyacı hissedilmiştir.

Bu bölümün sonunda ise kendisinin hukuk felsefesini anlamamızı kolaylaştıracağı düşüncesiyle fıkıh konularını ele alış tarzı ve kullandığı ıstılahlarla ilgili genel mahiyette bazı bilgilerin verilmesi amaçlanmıştır.

Araştırmamızın son kısmını teşkil eden ikinci bölümde, klasik usûl sistematiğinin kaynak (delil), hüküm, yorum (lafız) ve ictihad konuları üzerindeki değerlendirmelerinden hareketle Keşmîrî'nin usûl düşüncesi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu esnada, çalışmamız neticesinde kendisinin yorum ve ictihad nazariyesine kazandırdığı yeni bir perspektif olduğu sonucuna ulaştığımız ve hukuk düşüncesinin ayırt edici özelliği olarak tespit ettiğimiz "merâtib teorisi" müstakil bir başlık altında incelenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SUNUMU

Yorum-bilimsel çalışmalarda, incelemeye konu olan şahıs ve düşüncesinin doğru anlaşılabilmesi için, bu düşüncenin şekillendiği çağ ve coğrafyanın bütün yönleriyle analiz edilmesi göz ardı edilmemesi gereken sistemik bir prensiptir. Bu zorunluluktan hareketle araştırmamızın, hukuk düşüncesini etüt etmeyi hedeflediğimiz düşünürün, yaşadığı dönem ve çevreye panoramik bir bakış yapılan birinci bölümünde, biyografik ve tarihsel veriler ağırlık teşkil edeceğinden daha ziyade tarihsel yöntem kullanılmıştır. Bu anlamda sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen tabakât kitapları ile şehir ve bölge tarihi olma niteliği taşıyan kaynaklarda, tarama ve saptama yöntemleri yardımıyla bulunan veriler, karşılaştırma yöntemiyle tahlil ve tenkide tabi tutulmuştur. Ayrıca Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin ayırt edici özellikleri ve bu düşüncenin oluşmasına etki eden faktörlere ilişkin bazı tespit ve analizler müstakil olarak ele alınmıştır.

Keşmîrî'nin fıkıh düşüncesini karakterize eden görüşlerini tespite çalıştığımız ikinci bölümde ise, onun klasik terminolojide fıkıh usûlü olarak isimlendirilen alt disiplinin temel konularına yaklaşımı, tarama ve karşılaştırma yöntemlerinden istifade edilerek ele alınmıştır. Bunun için özellikle onun fıkhî yorum ve analizlerinin dağınık olarak yer aldığı *Feyzu'l-Bârî* ve *el-Arfü'ş-şezî* isimli eserleri ile diğer risâleleri dikkatli bir şekilde taranarak incelenmiş ve bu inceleme sonunda tespit edilen görüşleri, bazı klasik fıkıh metinleriyle mukayese edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu bölümle ilgili belirtilmesi gereken bir husus da şudur: Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin teorik (usûl) boyutunu yansıtan bu tespitlerin tezin hedefi doğrultusunda bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, metodolojik konuların -müellifin müstakillen kaleme aldığı bir usûl eseri bulunmayışının da bir sonucu olarak- kendisinin yapmadığı bir tasnifle sunulmasıyla mümkün olacaktır. Bu açıdan müellifin hukuk düşüncesinin özgünlüğünü yansıtacak bazı farklılıkları içermekle birlikte, modern dönem usûl eserlerinin benimsediği bir tasnif ve planlama takip edilmeye çalışılmıştır.

Tezimizde yazım, imlâ ve kaynak gösterme metodu olarak enstitümüz yazım kılavuzunun izin verdiği ölçüde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi esas alınmıştır. Konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen ancak konu bütünlüğüne zarar verebilecek nitelikteki bazı ayrıntılar ile esasen ayrıntı olmadığı halde muhtelif çalışmalarda yeterince temas edilmiş bazı noktalar ise tekrara düşmeme gerekçesiyle dipnotta zikredilmiştir. Âyet ve hadislerin manaları verilirken, zaman zaman anlambilim üzerinde yoğunlaşan müellifimizin kendi izahlarıyla da örtüşecek şekilde birden fazla meal ve tercümeden yararlanılarak en uygun ifade seçilmeye çalışılmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu çalışmada her ne kadar hukuk düşüncesi tetkik edilmesi planlansa da müellifin konsantre olduğu konuların multidisipliner nitelik taşıması, İslâm hukuk literatürü yanında diğer bilim dallarına ait temel eserlere de müracaat etmeyi zorunlu kılmıştır. Bu itibarla, sözgelimi hadisler arasındaki ihtilafların çözümü tartışılırken

hadis kaynakları; haber-i vâhidin bilgi değeri ele alınırken kelâm kaynakları, başvurduğumuz eserler arasında yerini almıştır.

Araştırmaya başlarken kaynakların kullanımı sırasında karşılaşma endişesi taşıdığımız en önemli problem, gerek Keşmîrî'nin telif ettiği eserlerin gerekse onunla ilgili bilgi veren çalışmaların bir kısmının Urduca kaleme alınma ihtimali olmuştur. Ancak araştırmamız sürecinde büyük bir yekûn tutmadığı tespit edilen bu eserlerin, önemli bir kısmının da Arapçaya çevirisinin yapılmış olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Urduca eser ve makalelerin, bu dili bilen arkadaşlarımızdan yardım almak suretiyle tetkik edilip çalışmamızda kaynak olarak gösterildiğini belirtmek yerinde olacaktır.

Bu açıklamalardan sonra tez çalışmamızda kullanılan kaynakları, dört grupta kategorize etmek mümkündür:

A. Tarihî Kaynaklar, Ansiklopedik Eser ve Saha Çalışmaları

Araştırmanın tarihî siyasal ve sosyal arka planını analiz ederken yararlandığımız önemli bir yazın türü, Keşmîrî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyaya ilişkin veriler içeren tarihî kaynaklar olmuştur. Bunlar arasında Yâkut Hamevî'nin ***Mu'cemü'l-büldân*** isimli eseri ile Belazûrî'nin ***Fütûhu'l-büldân*** adlı eserini ilk sırada zikretmemiz yerinde olacaktır. Burton Stein'in ***Hindistan Tarihi*** ile Asya Tarihi uzmanları Hermann Kulke ve Dietmar Rothermund'un Türkçeye de çevrilen ***Hindistan Tarihi*** isimli eseri, Batılı gözüyle tarihi arka plan hakkında bilgi sunan kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Bunun yanında sayıları az olmakla birlikte, yirminci yüzyılın ilmî kişiliklerinin biyografisine yer veren tabakât kitapları ve Hint alt kıtasını konu alan müstakil çalışmalar başvuru kaynaklarımızı oluşturmuştur. Keşmîrî'nin çağdaşı Hindistanlı meşhur âlim ve tarihçi Abdülhay Hasenî'nin (ö. 1923) ***Nüzhetü'l-havâtır*** isimli eseri onun hayat hikayesine dair bilgi veren en eski biyografik eser olma özelliği taşır. Yine bu tür eserler arasında komisyon tarafından hazırlanan ***el-Mevsûatü'l-âlemiyyetü'l-arabiyye,*** Abdülmacid Gavrî'ye ait ***A'lâmü'l-muhaddisîn,*** Tâceddin el-Ezherî'ye ait ***el-Mu'cemü'l-câmî'*** isimli eserler ile Muhyiddin Elvâî'nin ***ed-Da'vetü'l-İslâmiyye ve tatavvuruha fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye*** isimli doktora çalışması (1986) ve Ali Hasenî Nedvi'nin (ö. 1999) ***el-Müslimûn fi'l-Hind*** isimli biyografik sözlükleri zikredilmelidir.

Bu başlık altında ele alınması uygun görülen ikinci bir referans türü de müellifin yaşadığı bölge hakkında bilgi veren saha çalışmalarıdır. Bunlardan öncelikle, doğrudan bölgenin fıkıh geleneğiyle ilgili bilgiler sunan Kasımi'nin ***Buhûsun fıkhiyye mine'l-Hind*** isimli eseri ve yine alt kıta siyaset ve hukuk tarihiyle ilgili önemli veriler içeren Abdülhay Hasenî'ye ait ***el-Hindü fi'l-ahdi'l-İslâmî,*** *ve* ***es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*** isimli iki eserin anılması gereklidir. Ayrıca Ahmed Mahmud Sâdâtî'nin ***Târihu'l-müslimîn fî şibh-i kârrati'l-Hindiyye ve hadârâtuhum***; Mes'ud Nedvî'nin ***Târîhu'd-da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Hind*** isimli eserleri ve Zafarul Islam'ın "Origin and Development of Fatawa Compilation in Medieval India" isimli makalesi de kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Hint alt kıtasının ilmî gelişimine ilişkin Türkçe literatürün ilk örneklerini teşkil eden Mehmet Özşenel'in hazırlamış olduğu ***Pakistan'da Hadis Çalışmaları*** isimli yüksek lisans tezi (1992) ve Abdülhamit Birışık'ın ***Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*** adını taşıyan doktora çalışması da (1996) yine bu tür saha çalışmaları arasında en fazla istifade ettiğimiz eserler arasında gelmektedir. Bunun yanı sıra, İbrahim Hatiboğlu'na ait ***Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları & Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*** ile ***İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*** ismini taşıyan iki farklı çalışma başvurduğumuz diğer saha çalışmaları arasındadır.

Burada Batı usûlü bir tenkit anlayışıyla Hint-İslâm medeniyetine ilişkin çok sayıda çalışma kalem almış olan Pakistanlı tarihçi Aziz Ahmed'in ***Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*** ve ***Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*** ismiyle Türkçeye de kazandırılan iki çalışması ve ***An Intellectual History of Islam in India*** isimli eserini; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin* Abdulhamit Birışık ve Khalid Zafarullah Daudi tarafından hazırlanan "Keşmîrî" maddesini; Dauidi'ye ait ***Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*** isimli doktora tezini ve Durmuş Bulgur'un, ***XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslâmî Fikir Akımları*** isimli araştırmasını kaynaklarımız arasında zikretmemiz gerekecektir.

Bu başlıklar arasında, bölgedeki İslâm Hukuk geleneğini inceleyen kayda değer Türkçe saha araştırmasının bulunmayışını önemli bir eksiklik olarak tespit ettikten sonra, Erdinç Ahatlı ve Mehmet Özşenel'in konuya bir makale çerçevesinde temas eden "XII/XVIII. Asır Hint Altkıta'sında Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları" isimli çalışmasını ve M. Tayyib Kılıç'ın Leknevî'nin hayatını incelediği

"Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek" isimli makalesini, bu boşluğu doldurma yolunda önemli birer adım olarak zikretmek doğru olacaktır. Ayrıca Zafarul İslam'ın, Sultanlıklar döneminde fıkhın gelişimine ışık tutan makalesi Halil Altuntaş tarafından tercüme edilmiş bulunmaktadır. Son olarak Özgür Kavak'ın modernite ve fıkıh konusunda kıymetli analizler ihtiva eden şu makalelerinin referanslarımız arasında bulunduğu ifade edilmelidir: "Modernite Sürecinde Hind Altkıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbal'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", "18. ve 19. Yüzyıllarda İctihad ve Taklid", "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi".

B. Klasik ve Modern Dönem Hukuk Eserleri

Araştırmamız hukuk referanslarının bir kısmı, aynı zamanda Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini temellendirirken başvuruda bulunduğu kaynaklar arasında yer aldığı için, değerlendirilmesi "Hukuk Düşüncesinin Kaynakları" bölümünde yapılacaktır. Bu başlık altında ise önemli görülen bazı genel hususlar ile, kesişmeyen kaynakların analizi planlanmıştır.

Keşmîrî'nin, hadis edebiyatının hukuk konularını içeren Câmi' ve Sünen türlerine şerh niteliğinde eserler telif etmiş olduğu dikkate alındığında, hukuk düşüncesinin ayırıcı unsurlarına işaret ettiği ölçüde Hanefî hukuk birikiminin bazı temel kaynakları, referanslarımız arasında yer almıştır.

Bunlar arasında özellikle mezhepler arası ihtilaflı konuların geniş bir şekilde tartışıldığı İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* isimli eseri ve yine onun fıkıh usûlüne ilişkin *et-Tahrîr* isimli eseri ile kendi zamanına kadarki Hanefî hukuk birikimini veciz bir şekilde derleyen İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr* isimli eseri temel başvuru kaynaklarımız olmuştur. Bu eserler Keşmîrî'nin başvurduğu temel kaynaklar olması açısından da önem arz etmektedir. Çalışma boyunca mütekellimin ve fukahâ metoduyla yazılan meşhur usûl eserlerine müracaat edildiği de belirtilmelidir.

Hukuk düşüncesinin özgünlüğünü tespit edebilme amacıyla, müellifin tahlil ve değerlendirmelerinin yoğunlaştığı Hanefî ve Şâfiî fıkıh literatürüne ait ilk, orta ve son dönem eserlerden bir kısmı, öncelikli başvuru kaynağımız olarak belirlenmiştir:

Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asl*; Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*; Özkendî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kâdîhan*; Merğînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye;* İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr,* İbn Nüceym (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik.*

Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*; Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr;* Rafii (ö. 623/1226), *el-Muharrer*; Nevevî (ö. 676/1227), *el-Minhâc;* İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), *Tuhfetü'l-muhtâc;* Şirbinî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc.*

Keşmîrî'nin bu iki mezhep dışında bazen atıfta bulunduğu Hanbelî mezhebini temsilen İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223), *el-Muğnî* isimli çalışması ve Zâhirî ekolünün görüşlerini temsil etmesi yönüyle de İbn Hazm'ın (456/1064), *el-Muhalla* isimli eseri de kaynaklarımız arasında yer almıştır.

Bunun yanı sıra yine Keşmîrî'nin referans gösterdiği, düşüncesinin şekillenmesine tesir eden veya tenkidine maruz kalan Şâtıbî (ö. 790/1388), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müelliflerin eserleri de, yapılan alıntıların doğruluğunu ve yöneltilen tenkitlerin haklılığını tespit etmek amacıyla araştırmamız kaynakları arasında yer bulmuştur.

C. Keşmîrî'nin Kendi Eserleri

Bir ilim veya fikir adamının muayyen bir yönü hakkında bilgi veren birinci derece kaynakların, müellifin kendi eserleri olması tabiidir. Bu sebeple araştırmamız boyunca, Keşmîrî'nin birinci bölümde detaylı bir şekilde değerlendirilecek olan elli civarındaki eserinin önemli bir bölümü, başvuru kaynaklarımız arasında yer edinmiştir.

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesi tetkik edilirken, fıkıh usûlüne ilişkin (yayımlanmış) bir eserinin bulunmayışı, çalışma esnasında karşılaştığımız en büyük metodolojik zorluk olmuştur. Ancak, müellifin bu alanda müstakil bir eser telif etmemesi ve muhtemelen buna bağlı olarak da şu ana kadar yapılan çalışmalarda hukukçu kimliğine yeterli düzeyde atıf yapılmaması, kendisinin İslâm hukuk düşüncesi ve literatürüne sağladığı katkıyı görmemizin önünde bir engel teşkil etmemektedir. Zira elimize ulaşmış eserlerinin, hatırı sayılır miktarda fıkhî analiz ve değerlendirmeler içerdiğini söylemek mümkündür.

Hemen ifade etmek gerekir ki, Keşmîrî'nin, müderrislik hayatı boyunca verdiği Buhârî ve Tirmizî derslerinin, öğrencilerinin imlasıyla yazın sahasına intikal etmiş hali olan ve hüküm içerikli âyet ve hadislere ilişkin tafsilatlı açıklamaları bulundurması sebebiyle kendisinin hukukî görüşlerinin tespitinde kullanılabilecek zengin bir malzeme sunan, ***Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*** ve ***el-Arfü'ş-şezî şerhu***

Süneni't-Tirmizî isimli en önemli iki eseri, araştırmamızın temel kaynağı mahiyetindedir.

Bunun yanında, müstakil olarak bazı fürû meselelerini konu edinen risâleleri, her ne kadar hukuk sistematiği mantığıyla kaleme alınmamış olsa da kendisinin telif eserleri arasında yer alması hasebiyle araştırmamız için temel kaynak niteliği taşımaktadır. Bu risalelerden özellikle, namazda Fâtihanın okunması (***Faslü'l-hitâb fî mes'eleti ümmi'l-kitâb)***; rükû ve secdeden önce ellerin kaldırılması (***Bestu'l-yedeyn li Neyli'l-ferkadeyn fi mes'eleti ref'i'l-yedeyn***) ve vitir namazının vâcib oluşu (***Keşfü's-sitr an salâti'l-vitr***) gibi mezhepler arasında bir takım tartışmalara sahne olmuş konulara ilişkin kaleme aldığı eserler, onun hukuk düşüncesine dair ipuçlarını tespit etme amacımıza matuf olarak titizlikle incelenmiştir.

Ayrıca yine görüşlerini tespit edebilmek maksadıyla en meşhur öğrencilerinden Pakistanlı hadis âlimi Muhammed Yusuf Bennûrî'nin (ö. 1977), müellifin fikirlerinden mülhem olarak kaleme aldığını ifade ettiği ***Meârifü's-sünen*** isimli beş ciltlik Tirmizî şerhine de zaman zaman müracaat edilmiştir.

D. Keşmîrî'nin Hayatı ve Metodolojisine İlişkin Çalışmalar

Bu araştırma, Keşmîrî'nin hayatı ve onun düşünce dünyasına tesir etmesi kaçınılmaz olan sosyal ve kültürel çevrenin analiz edilmesiyle başlamaktadır. Bu itibarla müellifle ilgili biyografik ve kronolojik çalışmalar, tezimizin önemli kaynakları arasında yer almæıştır.

Keşmîrî ile ilgili yapılan çalışmalar arasında, müellifin biyografisini konu edinen veya çeşitli yönlerini analiz eden çalışmaların, öğrencisi Bennûrî tarafından hayatı ve görüşlerinin ayrıntılı bir biçimde işlendiği ***Nefhatü'l-anber fî hedyi'ş-şeyh Enver*** isimli çalışmayı referans aldığı görülür.[5] Aynı zamanda yazarın Keşmîrî'ye ait muhtelif risaleler için kaleme aldığı takriz ve mukaddimeleri de içeren bu eser, müellifin hukuk düşüncesine ilişkin önemli tespitlere işaret etmesi yönüyle bizim için de bir kılavuz vazifesi icra etmiştir. Her ne kadar birden fazla kitaba farklı zamanlarda yazılan bu mukaddime ve değerlendirmeler, zaman zaman eserin bütünlüğüne zarar vermiş ve tekrara düşülmesine sebep olmuşsa da, Keşmîrî'nin hayatı ve görüşlerine

[5] Bennûrî, Keşmîrî'nin "*Müşkilâtü'l-Kur'ân"* isimli eserine "*Yetîmetü'l-beyân*" adında bir mukaddime, ayrıca *Feyzu'l-Bârî* ve *Akîdetü'l-islam* eserleri için de birer mukaddime kaleme almış, bunları daha sonra *Nefhatü'l-anber'*de bir araya getirmiştir.

ilişkin kendisine yakın bir ismin en net ve en iddialı değerlendirmelerini içermesi yönüyle kıymet arz etmektedir. Bunun dışında oğlu Enzer Şah (ö. 2008) tarafından Urduca kaleme alınan ***Nakş-ı devâm Hayatü Muhammed Şah Keşmîrî*** isimli biyografik çalışma da kaynaklarımız arasında yer bulmuştur.

Müellifin yetiştiği ve öğretim hayatının en güzel yıllarını geçirdiği Diyobend Dârülulûmu'nun (medrese/üniversite), her biri farklı sahalarda ilmî yetkinliğini kanıtlamış seçkin öğrencileri, Keşmîrî'ye ayrı bir önem vermiş ve onun derslerinde tuttukları notları yayın hayatına kazandırma çabası içinde olmuşlardır. Bunlar arasında onun en meşhur eseri *Feyzu'l-Bârî'*yi imlâ eden, ayrıca kendisinin anlatımlarından derlediğini ifade ettiği hadis ve hukuk metodolojisini yansıtan uzunca bir mukaddime yazan Mirtehî'yi özellikle zikretmemiz gerekecektir. Hadis ve fıkıh usûlünün derin ve çetrefilli konularına temas etse de bu mukaddimenin -ilk planda okur kitlesini hadis öğrencilerinin oluşturduğu bir ders kitabını takriz ettiği hatıra getirildiğinde- sistematik bir usûl takip etmeyişi, nakîsa olarak değerlendirilemez. Bununla birlikte, bu eserlerin elbette Keşmîrî'nin hukuk tasavvurunu bütünüyle ortaya koyduğu söylenemez. Tabir yerindeyse, bu kaynaklardan önemli ölçüde istifade ederek hazırladığmız bu tez, sözü edilen eserlerde bir kısmına işaret edilen resmin bütününü çizmeye adaydır.

Keşmîrî'nin Hint alt kıtası dışındaki İslâm dünyasında şöhret bulmasında ise, XX. yüzyılın altı büyük fakihini tanıttığı kitabında kendisine ilk sırada yer veren Abdülfettah Ebû Gudde'nin (ö. 2002) rolü büyüktür. Yazarın sözünü ettiğimiz ***Terâcimü sittetin min fukâhâi'l-âlemi'l-İslâmî*** adlı eseri, gerek Keşmîrî'nin biyografisine yer vermesi gerekse hukuk düşüncesine ilişkin özgün tespitleri muhtevi olması sebebiyle çalışmamız için önemli bir referans teşkil etmiştir. Ancak büyük ölçüde Bennûrî'nin çalışmasına dayanan bu eser, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini bütünüyle ortaya koymaktan çok, onun fıkıhla ilgili bazı tespit ve yorumlarını belli bir usûl ve fürû sistematiği takip etmeksizin örnek olarak sunmaktadır.

Bunun dışında, Keşmîrî'nin Tirmizî şerhi özelindeki fıkhî tercihleri Uluslararası Medine Üniversitesi'nde hazırlanan bir doktora çalışmasına konu edilmiştir. ***Tercîhâtü'l-Keşmîrî*** (Malezya 2014) ismini taşıyan tezde Mustafa Fazlurrahman, -fıkıh düşüncesine dair analitik saptama ve tahliller ortaya koyma hususunda zayıf kalsa da- *el-Arfü'ş-şezî*'de yer alan Keşmîrî'nin namazla ilgili fıkhî tercihlerini bir arada sunmaya çalışmıştır. Henüz yayımlanmamış olan bu çalışma,

Hanefî doktrininden ayrı düşen bazı tercihlerinden hareketle Keşmîrî'yi müstakil müctehid seviyesinde konumlandırması açısından biraz fazla iddialı bulunmuştur.

Keşmîrî ile ilgili tespit edebildiğimiz en eski lisansüstü çalışma Aligarh Muslim Üniversitesi'nde yapılmış ***Maulana Mohd. Anwar Shah Kashmiri: Heyat aur karname*** (Hindistan, 1965) ismini taşıyan bir doktora tezidir. Qari Mohd. Rizwanullah'ın kaleme aldığı bu eserin yetkilerle kurduğumuz irtibat neticesinde, üniversitenin kütüphane kayıtlarında mevcut gözükmesine rağmen yerinde olmadığı anlaşılmıştır. Keşmîrî ile ilgili yapılan çalışmalardan önemli bir kısmının da bu eseri hiç görmediği tespit edilmiştir.

Bir başka lisansüstü çalışma ise Muhammed Abdullah Ensârî'nin Keşmîrî'nin itikadi görüşlerini konu aldığı ***eş-Şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*** isimli eseridir (Mekke, 2000). Araştırma süresince gerek Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde hazırlanan bu yüksek lisans tezi, gerekse müellifin Vehhâbî çevrelere yönelttiği bazı tenkitler sebebiyle en önemli eseri statüsündeki Buhârî şerhine karşı yazıldığını düşündüğümüz ***İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-bârî*** isimli reddiye tetkik edilmeye çalışılmıştır. Şu ana kadar "Kitâbü's-salât" bölümüne kadar gelen ve dört cilde ulaşan bu eserde, Keşmîrî'nin her ifadesine itirazlar yöneltilmiş olması, bilimsellik ve objektiflik hususunda bazı tereddütler oluşturmuştur.

Keşmîrî'nin yaşamını, hadis ilmine katkısını ve içinde fıkhî meselelerin de yer aldığı bazı konular çerçevesindeki görüşlerini konu alan diğer bir doktora tezi de, University of Durban-Westville'de yapılan ***Life and Works of Allamah Muhammad Anwar Shah Kashmiri*** (Güney Afrika, 2001) isimli çalışmadır. Yunoos Osman tarafından İngilizce olarak hazırlanan bu tez, müellifin hayatını konu alan diğer lisansüstü çalışmalar içinde akademik yetkinlikte bazı analizlere yer vermesi yönüyle temayüz etse de onun fıkıh düşüncesini bütünüyle yansıtmaz.

Bu alanda yapılan diğer bir doktora tezi Bahawalpur İslâm Üniversitesi'nde Şâhid Rasûl Kâkâhîl tarafından yapılan ***el-Allâme Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i intâcâtihi'l-edebiyyeti ve'l-ilmiye*** isimli çalışmadır. (Pakistan, 2009) İsminden de anlaşılacağı üzere eser Keşmîrî'nin daha çok edebî kişiliğine odaklanmıştır.

Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yönelttiği seksen iki itirazı konu alan ***Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hâfız ibn Hacer fî kitâbihî Fethi'l-Bârî*** (Amman, 2008) isimli bir yüksek lisans tezi de, özellikle hadislerden çıkarılan

hükümler konusunda ihtilaf edilen yerlere temas etmesi açısından müracaat kaynaklarımız arasında yer almıştır. Ayrıca çalışmamız bitmek üzereyken Keşmîrî'nin tefsir anlayışına ilişkin Câmiâtü'l-İslâmiyye'de hazırlanan ***Tefsîrü'l-İmâm el-Keşmîrî*** (Ürdün, 2016) isimli bir doktora tezi ile fıkıh anlayışına yönelik Ezher Üniversitesi'nde sürdürülmekte olan ***Tercîhâtü'l-İmâm el-Keşmîrî el-fıkhiyye fî ahkâmi'l-muâmelâti'l-mâliyye*** adlı tezin varlığından haberdar olunmuş ve müellifleriyle bazı konular üzerinde görüş alışverişi yapma fırsatı bulunmuştur.

Hint ve Arap dünyasındaki şöhretinin aksine Keşmîrî'yle ilgili Türkiye'de yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Buna ek olarak ülkemizde hadisçiliği ve daha ziyade Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili çalışmasıyla bilinen müellifin hukuk düşüncesinin de, müstakil olarak herhangi bir çalışmaya konu edilmediği ifade edilmelidir. Bu itibarla *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan "Keşmîrî" maddesi ile müellifin hadis anlayışını doktora düzeyinde çalışan Harun Özçelik'e ait ***Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bâri*** (Erzurum, 2002) isimli tezin ve aynı yazarın benzer konularda kaleme aldığı bazı makalelerin, istifade ettiğimiz az sayıda Türkçe referans arasında bulunduğu zikredilmelidir. Bu çalışmalardan söz edilen doktora tezinin, her ne kadar müellifin fıkıh konularına yaklaşımına ilişkin bazı tespitler içerse de hadis anabilim dalında yapılan bir çalışma olması hasebiyle onun hukuk düşüncesini bütünüyle ortaya koyma gibi bir amacının bulunmadığı takdir edilebilir.

Araştırma süresince Keşmîrî'nin Enzer Şah isimli en küçük oğlundan olan torunu Ahmed Khizer Şah Kashmiri ile görüşme imkanı bulunmuş ve kendisi aracılığıyla bazı bilgilere ulaşılmıştır. Ahmed Khizer, halen Diyobend Dârulülûmu'nda hadis hocalığı yapmaktadır.

Bütün bu bilgi ve değerlendirmelerden sonra, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin, ayırıcı unsurlarına işaret edilen daha ayrıntılı ve teori tespitine dayalı bir analize tabi tutulmasının gerektiği kanaatine varılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KEŞMÎRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ, İLMÎ KİŞİLİĞİ, FIKIH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI ve KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde ilk olarak, Keşmîrî'nin kısa biyografisine yer verilecek, ardından onun pozitif ve İslâmî ilimler hakkındaki fikirleri ile eserlerinin tanıtımını içerecek şekilde ilmî kişiliğine temas edilecektir. Ayrıca hukuk düşüncesinin arka planına ışık tutması sebebiyle müellifin yaşadığı asır ve coğrafyanın siyasî ve ilmî dinamikleri, üçüncü kısımda masaya yatırılacaktır. Hukuk düşüncesinin belirgin özellikleri ve beslendiği kaynaklara değinilecek olan dördüncü kısımda ise, Keşmîrî'nin Hanefî hukuk doktrinine sağladığı katkı ortaya konmaya çalışılacaktır.

I. HAYATI

A. Kimliği ve Ailesi

Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, çocukluk ve gençlik yıllarını İngiliz idaresinin alt kıtaya hâkim olduğu dönemde yaşamış bir şahsiyettir.[1] Erken dönem

[1] Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 149; HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VII, 1198-1200; HASENÎ, *Bezlü'l-mechûd (Takdime)*; RAMAZAN YUSUF, *Mu'cemü'l-müellifîne'l-muâsırîn*, II, 547; *MÜNECCİD, Selâhaddin, Mu'cemü'l-mahtûtati'l-matbûat*, II, 122; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*; *Yetîmetü'l-beyân (Müşkilâtü'l-Kur'ân Mukaddimesi)*; *Akîdetü'l-islâm (Takdime)*; *Mukaddimâtü'l-Bennûrî;* EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*; *Terâcimü sittetin min fukâhâi'l-âlemi'l-İslâmî*, s. 11-79; ABDÜLMACİD GAVRÎ, *A'lamü'l-muhaddisîn,* s. 87-101; KOMİSYON, *el-Mevsûatü'l-âlemiyyetü'l-arabiyye*, III, 293; ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506; ELVÂÎ, Muhyiddin, *Mecelletü'l-ezher,* sy. 9-10, XXXVIII, 974-980; TÂCEDDİN EZHERÎ, *Mucemü'l-câmî*; MÜFTÎ AZÎZURRAHMÂN CENÛRÎ, *Tezkiret-ü meşâyih-i Diyobend;* EKBER ŞAH BUHÂRÎ, *Ekâbir-i Ulemâ-i Diyobend*, s. 95-106; CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 922-943; KÂSIMÎ, Muhammed Ecmel, "Abgariyyetü'ş-şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i kitâbâtihî", s. 122-142; Diyobend Dârülulûmu web sitesi, http://www.darululoom-

hayat hikâyesine ilişkin yeterli bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklar, 26 Kasım 1875 tarihinde (27 Şevval 1292), Pakistan ve Hindistan devletleri arasında bugünkü siyasi statüsü hala çözüme kavuşturulmamış olan Keşmîr bölgesi[2] sınırları içinde yer alan Vodvân kasabasında dünyaya geldiğini zikretmiştir.

Tam adı, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah olup doğum yerinden ötürü el-Keşmîrî[3] nisbesi ile anılmıştır. Ayrıca alt kıtanın medreseler etrafında örgütlenmiş

---

deoband.com/arabic/1.htm, 01.01.2014; OKUR, Salih, *Mevlânâ Enver Şah el-Keşmîrî,* http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=5043&ctgr_id=100, 01.01.2014. Ayrıca araştırmamız boyunca bir kısmından istifade ettiğimiz, bir kısmının ise sadece ismine ulaşabildiğimiz lisansüstü çalışmalara da müracaat edilebilir: **Hayatı:** QARİ MOHD. RİZWANULLAH *Maulana Mohd. Anwar Shah Kashmiri: Heyat aur karname*, Doktora Tezi, Aligarh Muslim University, Aligarh 1965; GULÂM MUHAMMED, *Allâme Enver Şah Keşmîrî ke ilmî karnâmî;* **Edebî ve İlmî Görüşleri:** KÂKÂHÎL, Şâhid Rasûl, *el-Allâme Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i intâcâtihi'l-edebiyyeti ve'l-ilmiye,* Doktora Tezi, Bahawalpur İslâm Üniversitesi, Pakistan 2009; OSMAN, Yunoos, *Life and Works of Allamah Muhammad Anwar Shah Kashmiri*, Doktora Tezi, University of Durban-Westville, Güney Afrika 2001; **İtikâdî Görüşleri**: ENSÂRÎ, Abdullah Faruk, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke 2000; **Fıkhî Görüşleri:** ABDÜLBÂRÎ, Mustafa Fazlurrahman, *Tercîhâtü'l-Keşmîrî ve ihtiyârâtühü'l-fıkhiyye min hilâli şerhihî li-Câmii't-Tirmizî fî kitâbi's-sala ve tertîbihâ alâ dav'i fıkh*, Doktora Tezi, Al-Madinah International University, Malezya 2014; MUHAMMED SENÂULLAH EL-EZHERÎ, *Tercîhâtü'l-İmâm el-Keşmîrî el-fıkhiyye fî ahkâmi'l-muâmelâti'l-mâliyye* (Devam Ediyor); **Hadisçiliği:** TACEDDİN EZHERÎ, *eş-Şeyh Enver Keşmîrî ve cuhûduhû fi'l-hadis*, Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İslâm Üniversitesi, İslâmabad; NÂSIR B. SEYF EL-AZERÎ, *Taakubâtü'l-Keşmîrî fî kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hâfız ibn Hacer fî kitâbihî Fethi'l-Bârî*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2008; ÖZÇELİK, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzu'l-Bârî*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2002; **Tefsirciliği:** CEMAL MUHAMMED ALİ, *Tefsîrü'l-İmâm el-Keşmîrî*, Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Ürdün.

2 1947 yılında İngiliz işgalinden sonra bağımsızlığı kazanmış olan Keşmir, Hindistan, Pakistan ve Çin'e sınırı bulunan bir bölgedir. Nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlar teşkil ettiğinden Pakistan, Keşmir Emirliği'ne ait bu bölgeyi kendi topraklarına katmak istemiş, ancak Keşmir Emirliği Hindistan'a bağlanmayı istediği için Hindistan yönetimi de bölgede hak iddia etmiştir. Devletler arasındaki anlaşmazlık son bulunduğunda bölgenin güney kısmı Hindistan'ın, Cammu ve Keşmir eyaleti olmuş; kuzey kısmı ise Pakistan'ın kontrolü altına girmiştir. Pakistan'ın kontrolü altında yer alan bölgeye "Azadi Keşmir" denilmektedir. 1960'da doğu kısmı Aksai Çin ise, Çin Halk Cumhuriyeti tarafından işgal edilmiştir. Bölgenin 78.114 km²'si Pakistan'ın, 42.685 km²'lik bölümü Çin'in ve 101.307 km²'lik en büyük bölümü ise Hindistan'ın hâkimiyeti altındadır. bk. RİZVİ, S. Athar Abbas, "Keşmir", *DİA*, XXV, 326-327.

3 İlmî birikim açısından zengin bir muhit sayılabilecek olan Keşmîr'e nisbet edilen diğer âlimler şunlardır: Mîr Ali Şah el- Hindî Meddâh, Gâzi Şah, Hüseyin Şah, Ayetüllah Abdulkerîm er-Radavî en-Necefî, Muhammed el-İshâk, Muhammed Sadık Dihlevî Hemdânî, Hâkî Dâvud Baba es-Sühreverdî (h. 994); Hoca Dâvud b. Abdullah el-Meşkûtî (h. 1097), Şeyh Yakub Serfi Âsımî (ö. 1003/1594), Ya'kub b. Hasan el-Âsımî (1003/1595), Ezher Şah, Hacı Muhammed (ö. 1597), Molla Kemâleddin (ö. 1017/1608), Habîbullâh (h. 1026), Molla Muhammed Tahir Ganî (ö. 1079), Muhammed Muhsin el-Fânî (1081/1670), Mir Ca'fer (h. ~1100), Muhammed Murad b. Ali el-Buhârî en-Neccârî (ö. 1130 (1132)/1718), Kâmil b. Mirza Ahmed el-Yesevî (h. 1131), Fahruddin Süleyman Dânâ (h. 1150), Tefaddül Hüseyin Hân (ö. 1215/1801), Muhammed İnâyet Ahmed Hân ed-Dihlevî (ö. 1235/1820), Muhammed b. el-Kâmil b. İnâyet Ahmed (ö. 1235/1820), Muhammed b. Ali b. Sâdık b. Mehdî el-Leknevî (ö. 1309/1891); Mehdî b. Haydar el-Mûsevî es-Safevî (ö. 1309/1892), Ebü'l-Hasen b. Ali b. Safder b. Sâlih er-Radevî el-Kummî (ö. 1313/1895), Muhammed b. Ali b. Safder b. Sâlih er-Radevî el-Kûmmî el-Leknevî (ö. 1313/1895), Muhammed Câbir b. Mehdî b. Abdülğaffâr el-Kâzımî (ö. 1322/1904), Murtezâ b. Mehdî b. Muhammed Rızâ

en büyük eğitim kurumu olan Diyobend Dârülulûmu'ndan mezun olması ve yine burada vazife alması sebebiyle ed-Diyobendî; Hz. Hüseyin'in soyundan geldiğine işaret etmek amacıyla da el-Hüseynî isimleri nisbet edilmiştir.[4] Bazı kaynaklarda el-Hindî nisbesi ile de anıldığı görülmüştür.[5]

Muhtelif kaynaklarda Keşmîrî'ye ait en uzun nesep zinciri, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Huseynî b. Şah Abdülkebîr b. Şah Abdülhâlik b. Şah Muhammed Ekber b. Şah Muhammed Ârif b. Şah Abdürabbihî Haydar b. Şah Ali b. Abdullah b. Mes'ud en-Nerverî olarak tespit edilmiştir.[6]

Keşmîrî'nin, pozitif ve İslâmî ilimler sahasında kendisini yetiştirmiş olan babası, aynı zamanda çok sayıda Farsça beyit kaleme almış meşhur bir şairdir. İlk eğitiminin şekillenmesinde etkili bir rolü bulunan babasının bu edebî yönü, Keşmîrî'nin şiire olan ilgisini izah etmemize yardım edecek bir argüman olarak görülebilir.

Benzer şekilde, Keşmîrî'nin zaman zaman fıkıh anlayışına tesir edecek olan sûfî düşüncenin, Sühreverdiyye tarikatı şeyhi olan babasından tevârüs ettiği, içinde yetiştiği Diyobendî ekolünün de tasvip etmesiyle sürdürdüğü bir gelenek olduğu tespitinde bulunmak mümkündür.[7]

---

el-Medenî et-Tûsî el-Kummî (ö. 1323/1905), Ebü'l-Kâsım b. el-Hüseyin er-Radevî el-Kummî el-Lâhûrî (ö. 1324/1906), Muhammed Hasan b. Abdullah er-Radavî el-Hâirî (ö. 1328/1910), Ebü'l-Hasen Ali b. Nakî er-Radevî (ö. 1341/1923), Muhammed Bâkır b. Muhammed Sâlih Radavî el-Leknevî (ö. 1346/1928). bk. BAĞDÂDÎ, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 263, 361, 362, 403, 775, 837; II, 292; KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 459, 699; II, 451, 539, 640; III, 149, 156-157, 190, 223, 517, 570, 607, 617, 710, 842, 924; IV, 127; ZİRİKLÎ, *el-A'lâm,* V, 225; VI, 300, 320; VII, 312.

4 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 1, 270, 280.

5 KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 149; MÜNECCİD, Selâhaddin, *Mu'cemü'l-mahtûtati'l-matbûat*, II, 122.

6 KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn*, s. 174; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 279; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 13; ABDÜLMÂCİD GAVRÎ, *A'lamü'l-muhaddisin*, s. 87. Oğlu Enzer Şah, Keşmîrî'nin nesep zincirini daha üst kuşaklara kadar zikretmeyi sevmediğini ifade etmiştir. bk. UBEYDURRAHMAN Tayyib, "el-Keşmîrî." Mütevâzî karakterinin bir eseri olarak değerlendirilebilcek bu hoşnutsuzluk, mezhep taassubunun yaygın olduğu bir bölgede iftihar vesilesi telakki ederek şeceresini Ebû Hanîfe'ye kadar dayandıran bazı rivâyetlerin, kendisinin kulağına kadar ulaşmış olabileceği ihtimaliyle açıklanabilir. Bu rivâyetlerin yayılmasında ise atalarının Bağdat şehrinden bugün Pakistan sınırları içinde kalan Multan, Lahor ve Keşmîr'e kadar uzanan göç serüvenin, Ebû Hanîfe'yle ilişkilendirilmesi rol oynamış gibi durmaktadır. Bu iddianın ortaya atıldığı eserlerde, tek başına Keşmîrî'nin nisbesindeki "el-Hanefî" künyesinden hareket edilerek bu kanıya varılması isabetli bir tutum olmasa gerektir. bk. KOMİSYON, *el-Mevsûâtü'l-Arabiyyetü'l-Âlemiyye*, III, 293; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 1, 270, 279; ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye,* s. 28; OSMAN, Yunoos, *Life and Works of Kashmiri*, s. 33-34; CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 922.

7 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 299.

Eğitim ve öğretim faaliyetleri yüzünden geç yaşta evlenen Keşmîrî'nin Muhammed Ezher Şah, Muhammed Ekber Şah ve Muhammed Enzer Şah isminde üç oğlu; Âbide Hatun ve Râşide Hatun isminde de iki kızı olmuştur. Büyük kızı ve ortanca oğlu erken yaşlarda vefat etmiştir. Diğer kızı ise kendisinden en son rivâyette bulunan ve *Envâru'l-Bârî* isimli eserini derleyen öğrencisi Ahmed Rızâ Bicnûrî (ö. 1998) ile evlenmiştir.[8] Büyük oğlu Ezher Şah, Diyobend Dârulülûmu'nun önce süreli yayın editörlüğünü, daha sonra başkanlığını yapmıştır.[9] Bir çok eseri bulunan ve aynı zamanda şâir olan en küçük oğlu Enzer Şah, Diyobend Dârulülûmu'nda yaklaşık elli yıl boyunca ders vermiştir.[10] Keşmîrî'nin, Mevlana Abdullah Şah Tayyib, Mevlana Muhammed Süleyman Şah, Muhammed Seyfullah Şah ve Muhammed Nizam Şah isminde dört kardeşi bulunmaktadır.[11] Çocukları ve kardeşlerinden hayatta kalan kimse bulunmamaktadır.[12]

B. Eğitimi

Dönemin yöneticilerinden Mansur Hân tarafından kadılık vazifesi ile görevlendirilmiş olan dedesi Şah Abdülkebîr'in evinde dünyaya gözlerini açan ve ilimle iştigal eden bir babanın çocuğu olan Keşmîrî'nin tahsil hayatının erken yaşlarda başlayacak olması mukadderdir. Nitekim hayatına ilişkin bilgi veren kaynaklar, ailesi ve çevresinin onun ilmî motivasyonuna sağladığı katkı konusunda hemfikirdir. Bu bağlamda dört yaşında okuma-yazma öğrendiği ve beş yaşında Kur'ân'ı hatmettiğine dair bazı ayrıntılar yer almış, kendisini tanıyanların övgü dolu ifadelerinin tanıklığında henüz küçük yaşlarda iken zekâsı ve ilmiyle akranlarından temayüz ettiği ifade edilmiştir.[13]

Babasının gözetiminde başlayan Keşmîrî'nin tahsil hayatı, on yaşına gelinceye kadar dönemin ünlü âlimi Mevlana Gulam Muhammed Rasunipura'nın de

---

8 MUHAMMED ÂL REŞÎD, *el-İmâmü'l-Kevserî ve istihâmâtühû fî ilmi'r-rivâyeti ve'l-isnâd*, s. 135.

9 OSMAN, Yunoos, *Life and Works of Kashmiri*, s. 49.

10 CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 928.

11 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 275.

12 Araştırma süresince Enzer Şah isimli oğlundan olan torunu Ahmed Khizer Şah Kashmiri sürekli görüşme imkanı bulunmuş ve kendisi aracılığıyla bazı bilgilere ulaşılmıştır. Ahmed Khizer, halen Diyobend Dârulülûmu'nda hadis hocalığı yapmaktadır.

13 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 270.

aralarında bulunduğu bölgesindeki hocalardan sarf, nahiv, fıkıh ve usûl dersleri alarak devam etmiştir.[14] Keşmîrî, bu süre zarfında yaşadığı muhitte yaygın olarak okutulan Sâdi Şirâzî (ö. 691/1292), Nizâmi-i Gencevî (ö. 611/1214), Emir Hüsrev Dihlevî (ö. 725/1325), Molla Câmî (646/1249) ve Celaleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi âlimlerin edebiyat ve ahlak sahasına ilişkin telifatlarını mütalaa etme imkânı bulmuştur.[15] Keşmîrî'nin on yaşına geldiğinde Arapça ve Farsça beyitler kaleme alabilen iyi bir şair olduğu ve Keşmîr'de kendisinden sual edilen fetvalara cevap verebilecek yetkinliğe eriştiği, kendisinin ifadelerinden öğrendiğimiz bilgiler arasındadır.[16]

Babası, Kudûrî metni okuturken Keşmîrî'nin *el-Hidâye* ve şerhlerine müracaat etmeyi gerektirecek nitelikte sorular yöneltmesi üzerine oğlunun eğitiminde yetersiz kaldığını düşünmeye başlamış, hocalarının kendisiyle ilgili zamanının Gazzâlî'si (ö. 505/1111) ve Râzî'si (ö. 606/1210) olacağı şeklindeki değerlendirmeleri üzerine Keşmîrî'yi başka bir âlimin terbiyesine emanet etme ihtiyacı hissetmiştir.[17]

Keşmîrî'nin erken yaşlarda iken, hocalarını bunaltacak denli sorular sorması, ilme olan merak ve ilgisinin bir göstergesi olarak sunulmuştur.[18] Nihayetinde bu ilgi ve babasının teşvikleri, Keşmîrî'yi 1888 yılında Keşmîr sınırlarında bulunan Hezâre[19] bölgesine ilim için yolculuk etmeye sevk edecek ve burada kalacağı üç yıl boyunca muhtelif âlimlerden mantık, felsefe ve astronomi dersleri almasına imkân tanıyacaktır.[20]

Ancak Keşmîrî'nin öğrenim hayatındaki en önemli dönüm noktasını, 1867 yılındaki kuruluşundan bugüne yetiştirdiği birçok âlim sayesinde İslâm dünyasında "Hindistan'ın Kurtuba'sı veya Ezher'i" unvanıyla şöhret kazanmış Diyobend Dârülulûmu'na kaydolması teşkil etmiştir. Adını, Delhî'ye 150 km uzaklıkta bulunan Diyobend şehrinden alan bu medrese, bölgede yayılma imkânı bulmuş Ehl-i sünnet

---

14 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 270; BİRIŞIK, Abdulhamit; DAUDİ, Khalid Zafarullah; "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 327.

15 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 2.

16 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 2, 24.

17 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 24; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 14.

18 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 23; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 14, ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve âraühü'l-i'tikâdiyye*, s. 32.

19 Pencap'ın kuzey batı sınırında olduğu ifade edilmiştir. bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 2. Bazı kaynaklarda "Pegli" bölgesine seyahat ettiği zikredilmiştir. bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır*, VIII, 1187.

20 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 3, 271.

geleneğine aykırı bir takım fikir ve akımlara karşı, hadis merkezli bir fıkıh anlayışının savunuculuğunu üstelenen ve bu çerçevede vermiş olduğu eğitim ile dinî ilim geleneğinin muhafaza edilmesinde etkili olan bir eğitim kurumu olma özelliği taşır.[21]

Keşmîrî, 1891 yılında kaydolduğu Diyobend Dârülulûmu'ndaki eğitimini, beş yılda tamamlayarak yirmi yaşını henüz aşmışken mezun olmuştur.[22] Bu eğitim dönemi boyunca, medresenin yönetiminde bulunan Şeyh Halil Ahmed Sehârenpürî'den[23] (ö. 1927) *Sünen-i Ebû Dâvud*; baş müderris ve Şeyhü'l-Hind lakabıyla anılan Mahmûd Hasan Diyobendî'den[24] (ö. 1920), *el-Hidâye, Sahîh-i Buhârî, Sünen-i Ebû Dâvûd, Sünen-i Tirmizî* dersleri; Muhammed İshâk el-Keşmîrî'den, *Sahih-i Müslim, Sünen-i Nesâî, Sünen-i İbn Mâce* dersleri, Mevlâna Gulam Rasûl el-Hazerâvî'den felsefe ve Hâkim Vâsıl Han'dan geleneksel tıp dersleri aldığı bilinmektedir.[25]

Ayrıca kendisinin Mahmud Hasan Diyobendî ve medresenin kurucuları olan Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1905) ile Muhammed Kasım Nânotevî'den (ö. 1881) hadis

---

21 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 15. Diyobend Medresesi, bugün de Hindistan'daki en büyük eğitim kurumlarından birisidir. 1283/1866 yılında Sehârenpûr şehrine bağlı Diyobend'de Muhammed Kâsım Nânotevî (ö. 1881) yönetiminde küçük bir mescitte eğitime başlamıştır. Bünyesinde faaliyet gösteren kütüphane özellikle hadis ve fıkıh alanında bölgenin en iyileri arasındadır. Bir okul olmanın çok ötesinde adeta ekolleşen bu hareketin çatısı altında bölgede faaliyet gösteren medreselerinin sayısının on binin üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Diyobend Dârülulûmu ve Diyobendî ekolünün geniş tanıtımı için bk. ABDÜLMACİD GAVRÎ, *A'lâmu'l-muhaddisîn*, s. 153-154; ZİAUL HASAN FARUQİ, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Bombay, 1963; BARBARA, D. Metcalf, *Traditionalist Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*, Leiden, 2002; EKBER ŞAH BUHÂRÎ, *Ekâbir-i Ulemâ-i Diyobend, İdâratü'l-İslâmiyât*, Lahor, Pakistan 1999; HABÎBULLAH MUHTÂR, *Câmiatü Diyobend el-İslâmiyye fî dav'i'l-makâlâti'l-Bennûriyye*, Karaçi, 1980, FÂRÛKÎ, Zübeyr Ahmed, *Müsâmemetü Dârülulûm bi Diyobend fi'l-edebi'l-Arabî hattâ âm 1980*, Delhi 1990; NIEMEIJER, A. C., *The Khilafat Movement In India 1919-1924*, The Hague, Martinus Nijhoff 1972. Ayrıca medresenin son çeyrek asır boyunca yaşadığı dönüşüm ve medresede hakim olan Keşmîrî ekolü hakkında değerlendirmeler için bk. REETZ, Dietrich, "Change and Stagnation in Islamic Education The Dar al-Ulum of Deoband after the Split in 1982", s. 71-104.

22 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 271, 300; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 15.

23 Diyobend üniversitesinde hadis dersleri veren Sehârenpürî, *Sünen-i Ebû Dâvûd'*a "*Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*" isimli bir şerh yazmıştır. Şerhin mukaddimesinde Keşmîrî methedilmektedir. bk. ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, s. 37; HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 133-136; ÖZŞENEL, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 104.

24 İngilizler tarafından Malta'ya sürgüne gönderildiği zaman Keşmîrî'yi, Diyobend Dârululûmu'nda şeyhü'l-hadîs (hadis küsrüsü başkanı) olarak vekil bırakmıştır. bk. ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, s. 36.

25 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 301; BİRIŞIK, Abdülhamit, "Keşmîrî", s. 327. Hocaları hakkında daha fazla bilgi için bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 133-136; KÂKÂHÎL, *el-Keşmîrî,* s. 79-88; ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, s. 37; ÖZŞENEL, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 104.

rivâyeti konusunda icazet aldığı ifade edilmiştir.[26] Bunlara ileriki yıllarda gerçekleştireceği Hicaz seyahatinde tanışma fırsatı bulduğu Hüseyin el-Cisr et-Trablûsî'den[27] (ö. 1909) aldığı icazeti de eklemek gerekir.[28]

Kaynakların verdiği bilgilerden ve kendisinin eserlerinden yola çıkarak, Keşmîrî'nin bütün bir eğitim-öğretim hayatı boyunca, Zâhirü'r-rivâye kitapları başta olmak üzere *el-Muvatta', el-Âsar ve el-Hucce, el-Ümm* gibi temel kaynak kitaplarını ve *el-Mebsût, Şerhu meâni'l-âsâr*, *Müşkilü'l-âsâr* ve *el-Muhtasar, Bedâiü's-sânâî, el-Bahru'r-râik, en-Nehru'l-fâik* ve *Reddü'l-muhtar* gibi kitapları bir veya daha fazla kez mütalaa ettiği anlaşılmaktadır. Kendisinin başvuruda bulunduğu kaynakların analizi, tezimizin "Hukuk Düşüncesinin Kaynakları" başlığı altında ele alınacaktır.

C. Meslek Hayatı

Diyobend Dârülulûmu'ndan başarıyla mezun olan Keşmîrî'nin mesleki deneyimi, 1896 yılında Delhi'de bulunan Abdürrab Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmesiyle başlar. Kendisi bu medresede bir kaç ay ders verdikten sonra arkadaşlarının tavsiye ve ısrarı üzerine Arapça eğitim yapan bir başka medresenin açılmasına öncülük etmiştir. Kendisinin sıkı bir dostu olduğu anlaşılan Muhammed Emin Dihlevî'ye (ö. 1920) ithafen *Medrese-i Emîniyye* ismini verdiği bu okul, bizzat onun sevk ve idaresinde kısa zamanda Delhi'nin en meşhur medreselerinden biri haline gelmiştir. Keşmîrî'nin dönemin saygın eğitim kurumları arasında yer alan bu medresede müderrislik yaptığı süre boyunca hadis, tefsir ve fıkıh gibi dersler okuttuğu ayrıca belâgat ve müspet ilimlere ait bazı seminerler verdiği ifade edilmiştir.[29]

Annesinin vefat haberini alınca doğup büyüdüğü topraklara duyduğu özlem nedeniyle 1901 yılında memleketine dönen Keşmîrî, burada Medrese-i Feyz-i Âm[30] isminde açtığı bir okulda üç yıl boyunca bölge halkına yönelik eğitim ve irşat

---

26 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 10, 294. Hadis isnatları ile ilgili detaylı bilgi için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 5-6.

27 bk. ZİRİKLÎ, *el-A'lâm,* II, 258.

28 HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VII, 1198; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 302.

29 HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır*, VIII, 1198; EBÛ GUDDE, *Terâcîm*, s. 17. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 7, 271.

30 Medresenin isminin bazı kaynaklarda Feyzu'l-ulûm şeklinde yer almıştır. bk. ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 505.

faaliyetleri ile meşgul olmuştur.[31] En meşhur öğrencilerinden birisi olan büyük hadis âlimi Bennûrî, hocasının bu girişimiyle *cehalet bulutlarının dağıldığı memleketinde, sünnetin izlerinin toplumun yaşantısında belirgin bir biçimde görünür olduğunu* ifade etmiştir.[32] Bu ve başka anlatımlardan -ileride temas edileceği üzere- bölge halkının o dönemde ortaya çıkan muhtelif akımların tesirinde kalarak hadis ve/veya mezheplerin terk edilebileceğini mümkün görmeye başladığı anlaşılmaktadır. Keşmîrî'nin eserlerinde sıklıkla karşılaşılacak olan sünnete bağlılık ve mezhebe ittibâ vurgusunu, bu akımlarla mücadele çabasının bir ürünü olarak okumak mümkündür.

Aradan bir kaç yıl geçtikten sonra 1905 senesinde ifa ettiği hac vazifesinin, Keşmîrî'yi önemli bir ayrılığın eşiğine getirdiği söylenebilir. Şöyle ki, bu müddet zarfınca Medine'de Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Mahmûdiye kütüphanelerinde bazı yazma eserler üzerinde araştırmalar yaparak büyük bir motivasyonla döndüğü memleketinde halkın ilgisizliği ve ümitsizliğiyle karşılaşınca Hicaz'a yerleşmeye karar vermiştir.[33] Şehrin ileri gelenlerinin onu bu düşüncesinden vazgeçirmek için Keşmîr'den evlendirmek istemeleri sonuç vermemiş nihayetinde aynı yıl hicret düşüncesiyle memleketinden ayrılmıştır.[34]

Diyobend şehrinden geçerken ziyaret ettiği hocası Mahmud Hasan Diyobendî'nin, yaşadığı bölgenin kendisine daha çok ihtiyacı olduğunu söyleyerek bu topraklarda kalmaya ikna etmesi,[35] Keşmîrî'nin mezun olduğu Diyobend Dârülulûmu'nda bu defa müderris olarak görev almasına kapı aralamıştır.[36] Kendisi de hadis kürsüsünde görev yapmakta olan Diyobendî, *Sahih-i Buhârî, Sünen-i Ebû Davûd ve Sünen-i Tirmizî* derslerini vermeye devam etmiş, *Kütüb-i Sitte'nin* kalan üç kitabı olan *Sahih-i Müslim, Sünen-i Nesâî, Sünen-i İbn Mâce* derslerini de Keşmîrî'ye tevdi etmiştir.[37]

1914 yılında hocası, İngilizlerle mücadele hakkında fikir alışverişi için Hicaz'a giderken İngiliz idaresi tarafından esir alınıp Malta'ya sürgün edilince[38]

---

31 CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 925.
32 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 8.
33 BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 14; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 281.
34 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 11.
35 HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1198; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 302.
36 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 12, 281.
37 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 19.
38 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 272.

Keşmîrî Dârülulûm'da, hadis kürsüsü başkanlığı (şeyhü'l-hadis) vazifesini üstlenmiş ve baş müderris olmuştur.[39] Bu tarihten itibaren on üç yıl aynı medresede, *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Tirmizî* derslerini okutmaya devam edecektir.[40]

Bu arada, Hicaz'a hicret etme duygusunun yeniden zuhur etmesinden endişelenen Dârülulûm hocaları, burada ikamet etmekte olan bir ailenin kızı ile kendisini evlendirmek suretiyle ömrünün üçte birini Diyobend'de geçirecek olmasını sağlamışlardır.[41] Böylece Dârülulûmda görev yaptığı yaklaşık yirmi yıl boyunca, iki bini aşkın öğrenci kendisinin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Keşmîrî, hadis ilimlerindeki şöhretinin yayılmasıyla birlikte İslâm dünyasında "muhaddis" ve "şeyhu'l-hadîs" lakabıyla anılmaya başlamıştır.[42]

Keşmîrî, çalıştığı kuruma ve mesleğine karşı beslediği muhabbet ortada iken diğer yöneticilerle arasında vuku bulan bir fikir ayrılığı sebebiyle 1927 yılı sonlarında Dârülulûm'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Kendisini bu kararından vazgeçirmeye yönelik bütün teklifleri reddederek inzivaya çekilmek istemiş, ancak insanların teveccühü ve ısrarı nedeniyle 1928 yılında Dâbil şehrindeki Ta'limüddin isimli bir medresede yeniden eğitim faaliyetlerine dönmüştür.[43]

Bir müddet çalıştıktan sonra aynı yıl içerisinde Dâbil'de Câmiatü'l-İslâmiyye adında bir enstitü, ayrıca bu enstitü bünyesinde el-Meclisü'l-İlmî isimli bir yayınevi tesis etmiştir. Keşmîrî hayatta iken akâid, fıkıh ve hadis alanlarında kırktan fazla kitap neşreden yayınevi, vefatından sonra da kendisinin bütün eserlerinin basılıp dağıtılması

---

39 HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1198.

40 BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî (Mukaddime)*, I, 18.

41 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 12.

42 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 99.

43 bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1199; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 16, 223; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 21. Kaynaklar ayrılık sebebini, medresede baş gösteren bir fitne olarak zikretmiş ancak muhtemelen medresenin ve hocanın ismine haksızlık olur endişesiyle bu fitnenin ne olduğuna dair detay vermemişlerdir. Bu konuda bulabildiğimiz bilgiler, medrese yönetimiyle anlaşmazlık yaşandığı doğrultusundadır. Keşmîrî ile birlikte medresenin emektar hocaları Şebbîr Ahmed Osmanî, Mirtehî, Sirâc Ahmed gibi hocaları da burayı terk etmiş ve Dâbil'e yerleşmişlerdir. Kendisinin bu anlaşmazlık sebebiyle diğer Diyobend hocalarının medfun bulunduğu mezarlığa gömülmek istemediği, bu sebeple kabrinin bölgenin meşhur mezarlığından farklı bir yerde olduğu ileri sürülmüş, ancak bu görüş tenkit edilmiştir. CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 926- 927.

konusunda önemli bir rol ifa edecektir. Kendisiyle özdeşleşen her iki kurum da, bugün aynı isimlerle faaliyetlerini sürdürmektedir.[44]

Keşmîrî, 1931 yılında Dâbil'den ayrılmasını zorunlu kılacak bir rahatsızlığa yakalanıncaya kadar Diyobend Dârülulûmu'na denk bir üne kavuşmuş olan yeni medresesinde görevine devam etmiştir.[45]

Bütünü eğitim ve öğretim faaliyetlerine adanmış bir meslek hayatını tercih eden Keşmîrî, çok sayıda düşünce ve fikir adamı ile görüş alışverişinde bulunma fırsatı yakalamıştır. Bunlardan hadis sahasında uzman olarak tanınan ve kitaplarını inceleyip değerlendirmesi için kısım kısım Keşmîrî'ye gönderen Zahir Ahsen Nimevî (ö. 1907), özellikle felsefi düşüncelerinden istifade etmek üzere uzunca bir süre kendisiyle mektuplaşan Muhammed İkbal (ö. 1938) hassaten zikretmemiz gereken isimler arasında yer almaktadır.[46]

D. Vefatı

Diyobend Dârülulûmu'ndan ayrıldıktan sonra beş yıl süreyle Dâbil'de ders vermeye devam eden Keşmîrî, sağlık durumunun ağırlaşması üzerine havası kendisine daha iyi geleceği öngörülen Diyobend şehrine geri dönmüş ve 28 Mayıs 1933[47] tarihinde burada vefat etmiştir.[48]

58 yıllık bir ömrü noktaladığı bu ayrılık ile ilim dünyasını hüzne boğan Keşmîrî'nin vefat ilanı, bir süre Hint dergileri ve radyolarında yer bulmuştur.[49] Cenazesine öğrencileri ve bölgenin entelektüel simalarından oluşan kalabalık bir heyet katılmıştır. Dârülulûm medresesinin bahçesinde cenaze namazı kılındıktan sonra evinin yakınlarındaki bir mezarlığa defnedilmiştir.[50]

---

44 Yayınevinin bastığı kitaplara bakıldığında, Keşmîrî'nin bölgede Hanefî mezhebine yönelik eleştirileri savunma gayesiyle uyumlu bir yayın politikası izlediği söylenebilir. Bu kitapların bir listesi için bk. EBÛ GUDDE, *Terâcim*, 21.

45 Hastalığının hemoroit olduğu bilgisi kaynaklarda yer almıştır. bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1199; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 18.

46 KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn*, s. 72; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 30; ABDÜLMECİD GAVRÎ, *Âlâmü'l-muhaddisîn*, s. 90.

47 Bazı kaynaklar vefat yılını 1352, günü ise 29 Mayıs olarak zikretmişlerdir. bk. KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 149; HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1199; ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, s. 76.

48 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 21; KOMİSYON, *el-Mevsûatü'l-âlemiyyetü'l-arabiyye*, III, 293; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 272.

49 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 248.

50 HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1199.

Kaynaklarda henüz vefatının üzerinden bir gün geçmeden kendisi için 17 adet mersiye yazıldığı bilgisi yer alır. Daha sonra yazılan Arapça, Farsça ve Urduca mersiyelerle birlikte beraber bu rakam altmışa ulaşmıştır.[51]

Kendisinin öğrencilerinden "asrın muhakkiki" lakabıyla şöhret bulmuş Şebbîr (Câbir) Ahmed Osmânî (ö. 1949), Keşmîrî'nin ölümünü kıyamet alametlerinden birisi olarak gördüğünü ifade etmiştir.[52] İbn Teymiyye, Gazzâlî, İbn Hacer gibi İslâm düşünce tarihine damgasını vurmuş âlimlerin ardından sarf edilen "*Gözler onun bir benzerini görmemiştir, kendisi bile kendisinin benzerini görmemiştir*" türünde övgüler Keşmîrî için de söylenmiştir.[53]

II. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Keşmîrî'nin ilmi birikimi hakkında bilgi vermeyi amaçladığımız bu bölümde, kendisinin ilmî şahsiyetine ilişkin genel nitelikli değerlendirmelerimizin hemen ardından düşünce yapısının karakteristik özelliklerine dair tespitlere yer verilecektir. Ardından müspet ilimlerdeki yetkinliği ile dini disiplinlere ilişkin yaklaşımı konu edilecektir. Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair görüşleri ise tezin ikinci bölümünde detaylıca inceleneceğinden bu başlık altında ayrıca ele alınmayacaktır. Son olarak müellifin hukuk düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen eserlerinin analizi de bu bölümde yapılmaya çalışılacaktır.

Daha önce ilmî bir muhitte ve ilimle iştigal eden bir ailenin evladı olarak dünyaya gelen Keşmîrî'nin erken dönemde başlayan eğitim hayatını hocalarının takdir ve beğenilerini toplayarak tamamladığı ve ardından bölgenin en meşhur eğitim kurumu olan Diyobend Dârülulûmu'nda uzun yıllar eğitsel ve idari faaliyette bulunduğu ifade edilmişti. Buna ilaveten erken dönem ilmî kişiliğine işaret etmesi bakımından Keşmîr halkının kendisine on iki yaşında iken fetva sormaya başladığı bilgisinin kaynaklarda yer aldığı ifade edilebilir.[54]

---

51 Muhammed İdris Kandehlevî, Şah Keşmîrî, Muhammed Yusuf Kâmilfûrî, Muhammed Yâmîn, Halil Ahmed Sehârenfûrî ve Muhammed Yusuf Bennûrî vefatı üzerine mersiye yazanlar arasında zikredilebilir. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 249-259, 272; EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*, s. 22.

52 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 227.

53 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 227-228, 304.

54 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 24.

Keşmîrî'nin istikrarlı bir şekilde süren kariyer hayatı boyunca, fıkıh, hadis ve kelâm ağırlıklı olmak üzere dini disiplinler ile edebiyat, şiir, mantık vb. müspet ilimleri de içine alan geniş bir yelpazede telif ettiği eserler (ve bu eserlerin uyandırdığı geniş yankı), ilmî yetkinliğinin somut bir tezahürü olarak ortada durmaktadır. Şüphesiz bunun yanında mezun ettiği binlerce öğrencinin muhtelif ilim dallarında adından söz ettirecek olan önemli bir kısmı, kendisinin ilmî birikimine ilişkin bir fikir verir niteliktedir.

Keşmîrî'nin birden fazla ilme vukufiyeti, eserlerinde hukukî meselelerin de multidisipliner bir yaklaşımla analiz edilmesine imkân tanımıştır. Nitekim en meşhur eseri *Feyzu'l-Bâri* örnekleminde, bu eserin yer yer itikâdî ve tasavvufî konulara da temas eden bir fıkhü'l-hadis çalışması niteliği taşıdığını söyleyebiliyor olmamız bunun bir sonucudur.

Yine aynı sebepten ötürü biyografi kitaplarında kendisinin, "*fakih, müctehid, muhaddis, müfessir, mütekellim, edip* ve *şair*" olarak övüldüğü; öğrencileri ve muasırı âlimlerce de "*Allâme, şeyhu'l-hadîs, imâmü'l-asr, müceddid, hâfizu'l-asr, râviyetü'l-asr*" gibi çok sayıda unvanla takdim edildiği görülür.[55]

Keşmîrî'nin çok yönlü bir âlim oluşu, bu yönlerden her birisinin müstakil olarak ele alındığı lisansüstü çalışmalara da yeterince malzeme teşkil etmiştir.[56] Bu araştırmalara, yine onun farklı yönlerini mercek altına alan biyografik incelemeleri de ilave etmek mümkündür.[57]

Tüm bu çalışmalar tarandığında Keşmîrî'nin, meseleleri derinlemesine kavrama becerisi ve dikkati ile içinde yaşadığı asrın İbn Dakîku'l-Îd'i; birbirinden farklı ilimleri kuşatan enginliğiyle İbn Teymiyye'si olarak nitelendirildiği görülür. Ayrıca hadisleri açıklama salahiyeti ve kuvvetli hafızası açısından İbn Hacer el-Askalânî'ye, belâgat ilmindeki maharetine ithafen de Cürcânî ve Sibeyveyh'e benzetilmiştir.[58] Yine ilmi, ahlakı, zekâsı ve diğer yönlerini methetmek maksadıyla Zehebî, Buhterî, Sehbân ve İmam Zührî gibi âlimlerle kendisi arasında bir benzerlik

---

55 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 13, 31.

56 Bu çalışmalar, "Kimliği ve Ailesi" bölümünde zikredilmiştir.

57 bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*; EBÛ GUDDE, *Terâcim*; UBEYDURRAHMAN; "el-Keşmîrî"; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 13-82.

58 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. ذ – ر, 25.

ilişkisi kurulduğunu ifade etmek gerekir.[59] Belki de aynı sebebe binaen Muhammed İkbal (ö. 1938), kendisi hakkında, "*İslâm tarihinin geride kalan son beş yüz yılı, Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî gibi bir âlim üretememiştir.*" diyecektir.[60]

Elbette Keşmîrî'nin bu övgülere mazhar olması, hayat felsefesi haline getirilmiş bir ilim aşkı ve bu doğrultuda tüketilen bir ömrün neticesinde gerçekleşmiştir. Kendisini erken yaşlarda ailesinden ayıran ilim arzusu, hayatının son demlerine kadar gönlünde canlılığını hep muhafaza etmiştir. Nitekim rahatsızlığının arttığı bir dönemde öğrencileri onun, bir kitabı dizlerinin önüne doğru eğilerek okumaya çalıştığını görünce endişe ve şaşkınlıkla yorulmaması gerektiğini belirtmişler, istediği takdirde kendilerinin yardım edebileceğini ifade etmişler, ancak şu cevabı almışlardır: "*Kardeşlerim, haklısınız ama kitaplar da bir özlem/hasret taşır. Bu bağımlılığa karşı ne yapabilirim ki?*"[61]

Meseleleri kuşatıcı bir bakış açısıyla değerlendirmesi, derinlemesine tahlil ve analize tabi tutması, bilinen tekrarlardan kaçınması ve kaynak zenginliği, Keşmîrî'nin akademik yetkinliğini göstermesi açısından önemli kriterler arasında yer alır. Ayrıca kendisinin bir kitaba atıfta bulunacağı zaman kitabın ilk defa geçtiği yerde müellif ve eseri hakkında kısa bilgi vermeyi şiar edinişi ve mezhep imamları ile diğer müctehidlerden bahsederken dua cümlelerini eksik etmeyişi belli bir ilmî terbiye aldığıyla yorumlanabilir.[62]

Kendisinden sitayiş ve övgüyle bahseden bazı âlimlerin değerlendirmeleri şu şekilde örneklendirilebilir:

---

59 Mirtehî şöyle demiştir: "*Ona baktığında hafızası yönünden Zehebî'ye benzeyen; zabt ve itkânı İbn Hacer'e denk olan; adalet ve ince görüşlülükte İbn Dakîk'le rekabet eden; şiiri yönünden Buhterî'ye; açık ve çekici konuşma yönünden Sehbân'a benzeyen birine bakmış olursun.*" EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*, s. 25; BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî*, s. 6. Şebbir Ahmed Osmânî de taziyesi için toplanan kalabalığa irad ettiği hutbede şu ifadelere yer vermiştir: "*Şayet bana İbn Hacer el-Askalânî'yi gördün mü? Takıyüddin İbn Dakîku'l-Îd veya İzzüddin b. Abdüsselam ile karşılaştın mı? diye sorsalar evet diye cevaplardım. Çünkü ben Keşmîrî'nin arkadaşı idim. Onunsa bu kişilerden tek farkı, zamandı. Eğer on altıncı ya da on yedinci yüzyılda yaşamış olsaydı, hayatı, yaşam tarzı ve ahlakı aynı onlar gibi olurdu.*" BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 30, 33; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.33-34.

60 BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî*, s. 14; FÜYÛZURRAHMAN, *Meşâhir-i Ulema*, s. 486. Burada, İkbal'in zihin dünyasına hakim olan İslâm tarihinin son beş yüzyılının müctehid yetiştiremediği şeklindeki düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, Keşmîrî'nin onun için ne kadar önem ifade ettiği daha iyi anlaşılacaktır. bk. IQBAL, Mohammed, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, s. 6.

61 TAKİ OSMANÎ, *Akabir Deoband Kia They?*, s. 54-55; http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=5055&ctgr_id=100, 09.11.2015.

62 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 309; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 52.

Dârülulûmda görev yaparken Keşmîrî'yi halifesi olarak tayin eden Şeyhu'l-Hind lakaplı Mahmud Hasan'ın (ö. 1920), kendisinin söylem ve eylem tutarlılığını da şöyle vurgulamıştır: "*Allah; ilim, amel, güzel ahlak ve güzel görünüm yanında verâ, zühd, isabetli görüş ve keskin zekâyı Keşmîrî'de toplamıştır."*[63]

Müşkil konularda Keşmîrî'nin fikirlerine müracaat eden Eşref Ali et-Tehânevî (ö. 1943), bu vurguyu biraz daha iddialı bir biçimde şöyle dile getirmiştir: "*Keşmîrî gibi bir âlimin yaşamış olması, İslâm'ın hak din olmasının delillerinden birisidir. Eğer İslâm'da eğri veya yanlış bir şey olsaydı, Keşmîrî o din üzere kalmazdı.*"[64]

Daha iddialı bir şekilde, "*Hangi dinin âlimi ise, o kesinlikle sahte bir din olamaz.*" düşüncesinden yola çıkan bazı kimselerin Keşmîrî'yle tanıştıktan sonra ihtida ettiği bilgisi de kaynaklarda yer almıştır.[65]

İslâm tarihi çalışmalarıyla ünlenmiş Hintli âlim Süleyman Nedvî (ö. 1953) ise, vefat ettikten sonra Diyobend'de düzenlenen cenaze töreninde şöyle demiştir: "*Nice âlim ve faziletli kimse ile karşılaşmama rağmen naklî ve aklî bütün ilimleri aynı anda kuşatan onun gibi birisini ne Hicaz'da, ne Hind'de ne de Irak ve Şam'da gördüm.*"[66]

A. Düşünce Yapısı

Burada değineceğimiz noktalara önceden işaret etmek maksadıyla Keşmîrî'nin düşünce yapısının, müspet ve dinî ilimlerle meşruiyet kazanan, dinin temel ilkeleri konusunda duyarlı, geleneğe mümkün ölçüde sadık kalan, mücadele azmiyle yoğrulmuş bir karakteristiği olduğu söylenebilir.

Yaşadığı dönemde Hint alt kıtasında tezahür eden dinî içerikli fikir akımlarının temel felsefesine mutabık bir şekilde Keşmîrî, İslâm dünyasının yüzleştiği kriz ve buhranlardan kurtulmanın eğitimle mümkün olabileceğini düşünür. Müslümanların bu alandaki ilgisizlik ve samimiyetsizliklerini ise bu hedefi gerçekleştirmenin önünde büyük bir problem olarak addeder. Ona göre, ilmin beşiğinde yetişen ve bu alanda oldukça kıymetli bir mirasa sahip olan Müslümanlar

63 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 224.
64 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 30, 225, 226, 303.
65 EKBER Şah BUHÂRÎ, *Ekâbir-i Ulemâ-i Diyobend*, s. 98
66 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 230.

ilmi, cedel ve münakaşa yolunda harcayıp tükettikleri gibi Allah'a ulaşmanın aracı kılmayı da başaramamışlardır. Nitekim Kur'ân ve sünnette açıkça ilme özendirilen müminler, rızıklarını temin etme imkânı sunmasına rağmen ilim tahsilinden uzak dururken, bundan daha acı bir şekilde ahiret azığı olarak ilimden nasiplenme ideallerini de yitirmiş gözükmektedir. Bu duygu yoğunluğu altında Müslümanların içinde bulunduğu hal ve durum için imâl-i fikirde bulunan ve bu sâikle az dinlenip çok çalışmayı[67] kendisine vazife edinen Keşmîrî, öğrencilerine de kanaatkâr olmaları ve tahsil ettikleri ilmi, kazanç kapısından öte rızâ-ı ilahiye ulaştıran bir vasıta olarak görmeleri hususunda tavsiyelerde bulunmuştur.

Keşmîrî'nin Diyobend Dârülulûmu'nda çalıştığı bir kaç yıl boyunca düzenli bir ücret almayışı, bu tavsiyeleri önce kendi hayatına tatbik ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Öyle ki evlendikten sonra geçimini sağlamakta zorluk çektiği fark edilince medrese yönetimi tarafından kendisine düzenli bir aylık bağlanmasında ısrarcı olunacaktır.[68] Öğrencileri, şöhreti her yerde duyulmaya başlayan hocalarının diğer eğitim kurumları tarafından teklif edilen bin rupilik maaşı reddederek yalnızca elli rupi mukabilinde Diyobend'de çalışmaya devam ettiğini aktarır. İleride aynı kurumda hadis kürsüsünü paylaşacağı öğrencisi Mirtehî, hocasına vefatından sonra ailesinin gelirinden istifade edebileceği bir şerh çalışması yapmayı önerince, Keşmîrî'den inandığı ve yaşadığı hayat arasındaki tutarlılığı teyit eden şu cevabı almıştır: "*Hayatım boyunca zaten hadis ile gıdalandım, öldükten sonra onu satar mıyım zannediyorsun!*"[69]

Bütün ömrü alt kıtanın İngiliz hâkimiyetinde olduğu bir döneme tekabül eden Keşmîrî, siyasi ve dini otorite boşluğundan istifade ederek gün yüzüne çıkmış olan dinde reform, tecdîd, telfîk gibi çeşitli fikir ve akımlarla sürekli mücadele içinde olmuştur. Bu doğrultuda sünneti reddederek sadece Kur'ân'ı benimseyen bir yaklaşımı savunan Kur'âniyyûn ekolüne; hadislerden hüküm çıkarırken mezhepleri taklid etmeyi reddederek doğrudan ictihad yapmayı savunan Ehl-i Hadis ekolüne ve Batı tarzı bir dini eğitim anlayışını öngören diğer ekollere karşı mücadeleci bir tutum izlemiştir.

Keşmîrî'nin Müslüman toplumların zihnindeki soru işaretlerine çözüm bulmak ve ümmetin arasındaki tefrikayı bitirmek için yoğun çaba sarf ettiği, bu

---

67 Rahatsızlığından dolayı çoğu zaman ayaklarının ön tarafına doğru oturmak suretiyle saatlerce ilimle meşgul olduğu ifade edilmiştir. bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 210.

68 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 208-209.

69 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 209.

doğrultuda öğrencilerine de müşkil meseleleri çözebilmeleri hususunda meleke kazandırmayı hedeflediği görülür. Kitapları mütalaa ederken Kur'ân ve hadis metinlerine ya da itikâdî ve hukukî mevzulara ilişkin müşkil bir duruma çözüm sunan hususları not alması, bu konudaki hassasiyetinin bir tezahürü olarak okunabilir.[70]

Nitekim eserleri incelendiğinde kendisinin gerek temel metinler üzerindeki gerekse mezhep ve nakiller arasındaki ihtilafların çözümü üzerinde yoğunlaştığı hemen fark edilecektir. Hukuk düşüncesini tahlil ederken kendisinin ortaya koyduğunu tespit ettiğimiz teorilerinin de daha çok bu gayeye matuf olduğu görülecektir.[71]

Keşmîrî, dine ve dinî ilimlere hizmeti dokunmuş ulemayı tenkit ederken nezaket sınırları çerçevesinde hareket etmeye özen göstermiştir. Şâz görüşlerinden dolayı sıkça eleştirdiği İbn Teymiyye'yi, "*engin bilgi sahibi, ilimde derya bir âlim*" olarak tavsif etmesi, bunun iyi bir örneğidir.[72] Bu örnek, kendisinin Selefî âlimleri ağır bir üslupla tenkit ettiği yönündeki bazı iddiaları da çürütmesi yönünden önem arz etmektedir.

Keşmîrî'nin ilme ve kitaplara karşı beslediği muhabbet ve hürmeti örneklendirmek için, bir kitabın kenarındaki notları okuyacağı zaman, onu çevirmek yerine etrafında kendisinin yer değiştirmeyi tercih ettiği ifade edilmiştir.[73] İlk bakışta aşırı bir hassasiyet olarak nitelendirilebilecek bu davranışı, Keşmîrî'nin geleneğe saygısının bir tezahürü şeklinde yorumlamak daha anlamlı olacaktır.

B. Müspet İlimlerdeki Birikimi

Keşmîrî'nin müspet ilimlere duyduğu ilginin başlangıcı lise yıllarına kadar uzanır. Kendisi daha önce de ifade edildiği üzere mantık, felsefe ve astronomi dersleri almak için Hezâre bölgesine seyahat etmiş ve burada üç yıl boyunca bu ilimleri tahsil etmiştir.[74]

Keşmîrî, eğitim ve öğretim hayatı boyunca dini içerikli literatürün yanında, edebiyat ve felsefe başta olmak üzere, astronomi, cifr, musiki, iz bilimi, mühendislik

---

70 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 107.
71 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 52.
72 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 278; HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1199.
73 ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühü'l-i'tikâdiyye*, s. 67.
74 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 3, 271; BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime) 18.

ve matematik gibi farklı disiplinlere ait eserlere de ilgi duymuştur.[75] Bu disiplinlere duyduğu ilginin bir neticesi olarak Hint diyarında Arap dili ve edebiyatı, belâgat, tarih, biyografi ve şiir sahasında ilmine güvenilen bir otorite olduğu bilgisi kaynaklarda yer almıştır.[76]

Arap diline ilişkin Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) meşhur *el-Kitâb*'ını, felsefe sahasında İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifâ, en-Necât, et-Talikât* ve *el-İşarât* isimli kitaplarını, Râzî'nin *el-İşârat* şerhini okumuştur. Râfızi filozoflardan Dâmâd Muhammed Bâkır'ın (ö. 1041/1631) *el-Kebesât* ve *Ufuku'l-mübîn* isimli eserlerini, Sadreddin Şirâzî'nin (ö. 1050/1641) *el-Esfâru'l-erbaa*'sı ve diğer kitaplarını mütalaa etmiştir. Bustânî (ö. 1925) ve Ferîd Vecdî'nin (ö. 1954) *Dâiretü'l-me'ârif* isimli kitaplarını büyük bir titizlikle incelemiştir. İbn Teymiyye, İbn Hazm, İbn Hacer, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Gazzalî, Râzî, Dihlevî ve Nânotevî gibi bazı âlimlerin ulaşabildiği bütün kitaplarını mütalaa etmiştir.[77] Bu incelemelerin onun felsefî ve edebî kişiliğinin teşekkülünde tesiri olduğu muhakkaktır. Nitekim eserlerinde Sokrat, Aristo, Eflatun, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi filozoflardan yaptığı alıntılar ve bunlara ilişkin analizler sıkça yer bulmuştur.[78] Bununla birlikte, filozofları semavî delilleri inkâr ettikleri ve kendilerinin ihdas ettiği fâsit delillerle yollarını bulmaya çalıştıkları için tenkit etmiştir.[79]

Keşmîrî, ayrıca İngilizce ve Fransızcadan Arapçaya tercüme edilen yeni felsefe eserlerini da takip etmiştir. Altı ay gibi kısa bir sürede konuşacak ve öz kaynaklarından araştırmalar yapacak seviyede İngilizceyi öğrenmiştir. Bu durumda iyi bilmesine rağmen öğrencilerine birden fazla oturumda ifade ettiği, gönlünden bu dili konuşmayı hiç arzulamadığı yönündeki beyanları, İngiliz yönetiminin Batı kültür ve felsefesini dikte etmesine karşı bilinçli ve protest bir eylem olarak okunmalıdır.[80]

Bütün bunlara ek olarak Keşmîrî'nin aynı zamanda İbrânice biliyor oluşu, ona *İncil* ve *Ahd-i Atik* metinlerini *Talmud* ve *Gemara* şerhleriyle birlikte inceleme fırsatı sunmuştur. Kendisinin, kutsal kitapların son peygamber Hz. Muhammed'in geleceğine ilişkin müjdeleri içeren kısımlarını ezberinde tuttuğu ve bu konuyla ilgili yüz kadar

---

75 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 93.
76 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 245, 299.
77 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 95.
78 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 500; III, 170,171.
79 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 134.
80 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 94.

rivâyeti de bir risalede derlediği ifade edilmiştir.[81] Bu verilerden hareketle onu, aynı zamanda bir dinler tarihi uzmanı olarak niteleyen bazı kaynaklar, Keşmîr'de papazlarla münazaralara giriştiği bilgisini de aktarır.[82]

Aklî ilimler, bir hukuk teorisyeni olan Keşmîrî'nin fıkhî meselelerin izahında zaman zaman istifade ettiği önemli bir enstrüman olmuştur. Nitekim yeri geldiğinde temas edileceği üzere, onun özellikle felsefe ve tıp biliminden yardım alarak bazı çetrefilli (ihtilaflı) fıkhî konuları çözüme kavuşturduğu görülmüştür.

Son olarak, edebî yönü lisansüstü çalışmalara konu edilmiş bir şahıs olarak Keşmîrî'nin bu yönüne de atıfta bulunmamız uygun düşecektir. Her şeyden önce onun edebi kişiliğinin oluşmasında, henüz küçük yaşlarda iken kendisiyle Farsça şiir söyleşileri tertip eden şair babası ve İslâm miras hukukuna dair *Sirâciyye* metnini nazm haline getiren bir çalışmayla tanınmış kardeşi etkili olmuştur.[83]

Ders ve konferansları esnasında şiirle istişhâdda bulunan Keşmîrî'nin hafızasında elli bin beyit olduğu iddia edilmiştir. Eserlerinde bol miktarda mevzûn ve secîli metine yer verdiği gibi, müstakil olarak çok sayıda manzum risâle de telif etmiştir. Yazdığı beyitlerin sayısı ise binlerle ifade edilmiştir.[84]

Bunlar arasında itikâdî konulara ilişkin kaleme aldığı *Darbü'l-hâtem* isimli risalesi dört yüz beyitten oluşmaktadır. Yine bu alanda Kâdiyânîlik ve İsrâ mucizesi konulu şiirler yazmıştır.[85] Hz. Peygamber'i övmek amacıyla yazdığı kırk sekiz beyitlik bir başka çalışması çok beğenilmiştir.[86] İbnü'l-Kayyım el-Cevzîyye'nin akaide dair üç bin beyit ihtiva eden meşhur eseri *Kasîde-i Nûniyye*'sini örnek aldığı bir kasidesi mevcuttur.[87] Ayrıca hocaları Nânotevî, Gangohî ve Mahmud Hasan Diyobendî'yi metheden kasideler kaleme almıştır.[88]

---

81 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I (Mukaddime), 16. Keşmîrî aslı kayıp olan Barnabas İncil'inde, bir çok bölümün Hz. Peygamber'in zikriyle son bulduğunu, dolayısıyla onun bir Müslüman tarafından kaleme alınmış olabileceğini düşünmektedir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 349.

82 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 95.

83 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 23.

84 ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ,* II, 505; BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî,* s. 10-11; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 178, 282.

85 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 205-206.

86 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 179-182.

87 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 166.

88 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 182-187.

Dönemin siyasi olaylarını da yakından takip eden birisi olarak, Batının diktatör tutumu karşısında Türkler'i desteklemek için "*Gadretü'l-Yûnan ve Britanya*" (Yunanlılar ve İngilizlerin İhaneti) isimli bir kaside telif etmiştir.[89]

Harac ve öşür arazilerinin zekâtı, ref'u'l-yedeyn gibi bazı hukukî meselelere ilişkin şiirleri de mevcuttur. Eserlerinde Hanefî fıkhına ilişkin kaideleri birkaç beyitte topladığı örneklere sıkça rastlanır. Ayrıca hadis ve diğer disiplinlere ait muhtelif konularda da recez ölçüsüyle şiirler yazmıştır.[90]

Şiirlerini büyük ölçüde Arapça, bazen de küçük yaşlardan itibaren hâkim olduğu Fars diliyle kaleme almıştır.[91] Bazı harfleri kullanmadan icra edilen hazif sanatının uygulandığı, tamamen noktalı ve noktasız makamâtları mevcuttur.[92] Üslûp ve akıcılığı açısından şiirleri Mütenebbi'ye, edebî yönü itibariyle Sîbeveyhi'ye,[93] belâgat ve fesahat açısından da Buhterî'ye benzetilmiştir.[94]

C. Dinî İlimlerdeki Yeri

Genel olarak Keşmîrî'nin dini düşüncesine hâkim olan vizyon, "Kur'ân ve Sünnet'e ittibâ, selefin görüş ve uygulamalarına ihtimam, bir müctehid imamı taklid ve diğer müctehid imamlara saygı" şeklinde formüle edilebilir. Bu bölümde, kendisinin ilimler tasavvuruna ilişkin bazı değerlendirmelere yer verilecek ve bu ilimlere sunduğu katkı analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Kelâm

Biyografik eserlerde "mütekellim" vasfı ile de anıldığı görülen Keşmîrî'nin kelâm düşüncesi, müstakil olarak birden fazla çalışmaya konu olmuştur.[95] Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin (ö. 1954), Keşmîrî'nin *Dâru'l-hâtem alâ hudûsi'l-âlem* adlı

---

89 ABDURRAHMAN, "*Enver Şah el-Keşmîrî*", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 188.

90 Örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 57, 449; II, 24, 426, 483; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 397, 472, 473; II, 225; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 194.

91 bk. KEŞMÎRÎ, *Hâtemü'n-nebiyyîn*, el-Meclisü'l-ilmî, Dâbil 1353 h.

92 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 192.

93 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 192.

94 EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*, s. 26.

95 bk. ENSÂRÎ, *el-Keşmîrî ve ârâühu'l-i'tikâdiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2000; KÜNEDELVÎ, *İrşâdü'l-kârî ilâ nakd-i Feyzi'l-bârî*, Pakistan 2015.

risalesini, Sadreddin Şirâzî'nin *el-Esfâru'l-erbaa'*sından daha muteber bulması, kendisinin bu yönünü tezkiye eden hususlar arasında değerlendirilebilir.[96]

Alt kıtanın İngilizler tarafından işgal edilmesi, Müslümanların uzunca bir süredir ellerinde tuttuğu siyasî otoriteyi kaybetmesiyle neticelenmiştir. Bu arada oluşan yönetim zafiyetini fırsat bilerek gün yüzüne çıkan Sünnî akideye aykırı fikirlerin desteklenmesi, İngiliz politikasının vazgeçemediği bir esas olmuştur. Müslüman olmayan Hindû toplumun yerel kültüründen beslenen kimi fikirler siyasi arenadaki destekle de birleşince, bölgeye hâkim olan Sünnî geleneğe rağmen bazı itikadi bozulmalar zuhur etmiştir.

Keşmîrî'nin bu aykırı fikirlerden duyduğu rahatsızlık, öncelikli hedefi eser telifi olmadığı halde telifâtının önemli bir bölümünün bu sâikle teşekkül etmesini sağlamıştır. Kendisini önce Hıristiyan ve Müslümanlar'ın beklediği mesih ve mehdi olarak takdim eden peşinden de nebîliğini ilan eden Mirza Gulam Ahmed (ö. 1908) ve müntesiplerine karşı ders ve konferanslarıyla çetin bir mücadele yürütmüş, işin başında henüz fark edilmemiş olan bu tehlikeye karşı ilim dünyasını ve yayın organlarını uyarmıştır. Neticede Kâdıyânî fitnesini ilmi ve kalemiyle bertaraf etmeyi başarmış ve Gulam Ahmed'in mahkeme kararıyla küfrüne hükmedilmesini temin etmiştir. Bu konuda kendisinin telif ettiği beş eser bulunmakla birlikte, diğer çalışmalarının birçoğunda da yer yer bu mevzuya temas etmiştir.

Bu eserler, ağırlıklı olarak hatm-i nübüvvet ve nüzul-i Îsa konularının işlendiği "*İkfâru mülhidîn*", "*Akîdetü'l-İslâm*", "*Tahiyyâtü'l-islam*", "*Hatemü'n-nebiyyîn*" ve "*et-Tasrîh bimâ tevatera fî nüzûli'l-Mesih*" isimli çalışmalardır. Aralarında özellikle ülkemizde de şöhret bulmuş olan sonuncu eser, Kâdıyâniyye fırkasının delillerini çürütecek nitelikte hadis ve rivâyetleri toplayan kitapların en iyisi olarak değerlendirilmiştir.[97]

Detayları araştırmamızın sınırlarını aşacak olan bu eserlerde Keşmîrî özetle şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Ona göre, Kâdıyânîliğin kurucusu olan Mirza Gulam, iddialarını kademe kademe artırarak dinden çıkmıştır. Şöyle ki önceleri kendisinin sadece bir "müceddid" olduğunu iddia etmiş, sonra sırasıyla "vadedilen mehdi, mesih, nebinin gölgesi, şeriat getirmeyen nebi, resul" ve en sonunda "şeriat

---

96 BİRIŞIK, Abdülhamit, "Keşmîrî", *DİA*, XXV, 328.

97 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.19-20. Daha geniş bilgi, "Eserleri" bölümünde verilecektir.

getiren resul" olduğu iddialarını dile getirmiştir.[98] Ayrıca Kur'ân gibi vahiy aldığını söyleyerek âyetlerin benzerini uydurmaya çalışmıştır. Peygamberlere ait mucizeleri taklid etmeye başlamış, kendi "Mescid-i Aksâsı'nı" ilan etmiş, kendi köyünü "Mesih'in Mekke'si" olarak duyurmuş ve Hz. İsa ile ilgili gerçekleşeceği hadislerle sabit olan her şeyi te'vil etmiştir. İçerisine defnedilen kişilerin cennetlik olacağını müjdelediği "cennet kabristanı" isminde bir mezarlık bile yaptırmıştır. Hanımlarını, "müminlerin anneleri" olarak tasvir etmiş, kendisine tabi olanları "ümmeti" olarak nitelemiştir. Bu vaad ve müjdelerle, taraftarlarından büyük paralar toplamış ve bu paraları yine inanışının propagandası için harcamıştır. Ömrünün üçte birini bu uğurda tüketmiş, 1888 yılında şöhret bulmuş ve 1908 yılında ölene kadar yirmi yıl iddialarını sürdürmüştür.[99]

Meşhur kelâm ekollerinden birinin kurucusu olan İmam Maturîdî'nin görüşlerine bağlı kalmaya özen gösteren Keşmîrî'nin, bölgedeki her farklılığı, Müslüman birliği parçalamanın bir enstürmanı olarak gören İngiliz yönetiminin desteklediği Şii akidesine yönelik tenkitleri de dikkat çekmektedir.[100]

Bunlar dışında kendisinin, "Allah'ın sıfatları, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den olup olmadığı hususu; fukahanın iman hakkındaki görüşleri; ikrarın imanın bir unsuru olup olmadığı meselesi; küfrün kısımları; fukahaya göre inanılacak şeylerin bilinmesinin gerekliliği; amelin imandan bir cüz teşkil edip etmemesi; imanın artıp eksilmesi, kaltpte yoksa zihinde mi olduğu; İslâm ve İman arasındaki fark; fetret ehlinin durumu; tekfir ameliyesi; şirk ve küfür arasındaki farklar; "inşallah müminim" demenin hükmü; âlemin hüdûsu; kerâmetler; berzâh âlemi; kabir hayatı; ru'yetüllah, kaza ve kader, ameli olmayan kimselere şefaatin fayda verip vermeyeceği"; peygamberlerin meleklere üstünlüğü, hüsün ve kubuh gibi çeşitli kelâm meselelerine ilişkin açıklamaları bulunmaktadır.[101]

Keşmîrî'nin kelâm düşüncesi ele alınırken değinilmesi uygun düşecek bir husus da, kanaatimizce Vehhabîlîği tenkit etmesi sebebiyle yoğun eleştirilere maruz kalmış olmasıdır. Öyle ki bu eleştiriler daha sonra, onun en meşhur eseri konumundaki

---

98 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 195.

99 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 143; III, 534, 245, 300, 306.

100 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 206.

101 Örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 141-147, 165, 147-150, 152, 160-162, 212-216, 203, 163-164, 223-224, 255, 286-287, 311; II, 198-199; I, 312-315, 484-485, 232-233, 486; EBÜ'L-MÜKERRİM, *Davetü'l-imâm*, s. 210; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 140.

Buhârî şerhine, "*İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-bârî*" isimli dört ciltlik bir reddiyeyi meydana getirecektir.[102] Sözü edilen eserde ve yine bu çerçevede telif edilmiş diğer makalelerde, Selefîlere karşı menfi tavırları ile şöhret bulduğu iddia edilen Diyobend ulemasının bir temsilcisi olması hasebiyle Keşmîrî'nin de Vehhâbî düşünceye karşı olumsuz bir tavır takındığı, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhab gibi âlimleri acımasızca tenkit etmek için fırsat kolladığı eleştirileri yer almıştır.[103]

2. Hadis

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile birlikte hadis ilminin, İslâm dünyasının diğer bölgelerine nazaran Hint alt kıtasında özel bir ilgiye mazhar olduğu ve sünnet merkezli bir düşünce dünyasının teşekkülünde rol oynadığı ifade edilmiştir.[104] Bu anlamda bölge, hadis sahasında oldukça kapsamlı çalışmaların yapıldığı, pek çok şerh ve haşiyenin dini literatüre kazandırıldığı bir coğrafya olma niteliğini haizdir.

Ancak ilgi çekici bir şekilde hadis ilminin en parlak devrinin, siyaset sahnesindeki İngiliz hâkimiyetine rağmen 19. yüzyıla tekabül ettiği söylenmiştir.[105] Bunun altında yatan en büyük sebep olarak ise, Müslümanlar'ın İslâm aleyhtarlığıyla bilinen sömürge yönetimine karşı, siyasete alternatif olacak ilim merkezli bir mücadele anlayışını benimsemeleri görülmüştür. Gerçekten de bu dönem, İslâmî eğitim veren

---

102 bk. KÜNEDELVÎ, *İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-bârî*, İdâretü't-tahkîkâti's-selefiyye, Pakistan 2015.

103 Keşmîrî'nin fikirleri ve eserleri, Selefî çizgideki çok sayıda âlim tarafından tenkide maruz kalmış, bunun yanında Hz. Îsâ'nın nüzulü ve tasavvufla ilgili bazı değerlendirmeleri bir itiraf veya hakkı teslim etme olarak kabul edilmiştir. Örnekler için bk. ELBÂNÎ, *es-Semerü'l-müstetâb*, I, 241, II, 779; ŞEMSEDDİN el-EFGÂNÎ, *Cühûdü ulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli akâidi'l-kubûriyye*, I, 133, 519-521; DEMÎCÎ; *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 469. Keşmîrî'nin inceleme fırsatı bulduğumuz eserlerinin yalnızca bir yerinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın sert bir üslupla tenkit edildiğine rastladığımızı ifade etmeliyiz. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 294. Bu eleştirinin izahına gelince, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tekfir mekanizmasını kolay bir şekilde işletmesi, Müslümanların tefrikalarla boğuştuğu bir ortamda bütün çaba ve mesaisini ümmetin birliği ülküsü için seferber eden Keşmîrî'nin hassas noktasına dokunmuş olmalıdır. Nitekim Keşmîrî'nin eserlerinde, Vehhâbî düşüncenin temellendirilmesinde kullanılan İbn Teymiyye ve İbn Hazm gibi isimlerin yer yer eleştirildiği doğru bir tespit olmakla birlikte, bu isimlerden hatırı sayılır miktarda üstelik takdire konu edilen bazı alıntılar yapıldığı gerçeği de ihmal edilmemelidir. Kendisini Hanefî mezhebinin önemli bir savunucusu olarak konumlandırmakla birlikte, doktrinin önemli simalarını dahi tenkide tabi tuttuğu dikkate alındığında, Keşmîrî'nin yukarıda sözü edilen isimlere yönelik eleştirilerine özel bir anlam yüklenmesi isabetli gözükmemektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda da dile getirildiği üzere, İbn Abdülvehhâb'a yönelik bu eleştiri, imlâ yoluyla yazılmış bir eserde yer aldığı için Keşmîrî'ye ait olmayan bazı ifadelerin onun sözleri arasına karışmış olabileceği ihtimalini de bünyesinde barındırmaktadır. bk. EBÛ'L-MÜKERRİM, *Davetü'l-imâm*, s. 210.

104 AYDIN, Ahmet, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", *ŞÜİFD*, 8 (2013/2), s. 30.

105 ÖZŞENEL, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 10, 99.

kurumların, ilmî şahsiyetlerin ve telif faaliyetlerinin kemiyet ve keyfiyetinde büyük bir artışa tanıklık etmiştir.

Bu arada belirtilmelidir ki, İslâm'ı siyasi arenada temsil eden bir devlet otoritesinin bulunmayışı, bazı aykırı fikirlerin neşet etmesine yol açmıştır. Önceleri zenginlik olarak değerlendirilebilecek olan bu fikirler, denetimsizlik ve İslâm karşıtı güç odaklarının yönlendirmesiyle birlikte gittikçe aşırı bir hal almaya başlamış, nihayetinde kendinden olmayanı dışlayacak bir ekolleşmeye doğru evrilmiştir. Bu ayrışma ve ekolleşmenin fay hattında ise, hadis ve sünnet eksenli tartışmalar yer almıştır. Öyle ki, bir taraftan dini hükümlerin anlaşılmasında hadisleri reddederek Kur'ân ile yetinilebileceği iddiasındaki Ehl-i Kur'ân, diğer taraftan hadisleri kabul etmekle beraber onları anlamlandırmada mezheplerin fonksiyonunu inkâr eden Ehl-i Hadis ve her iki ekolü de karşısına alan Diyobendîler'le birlikte bölge adeta bir ekoller havzasına dönüşmüştür.

Tam da böyle bir ortamda, kendilerini geleneksel İslâm anlayışının en büyük mirasçısı konumunda gören Diyobend ekolüne mensup bir medresede eğitimini tamamlamış ve aynı kurumda hadis hocası olarak görev almış olan Keşmîrî'nin, Kur'ân ve hadisi birbirini tamamlayan bir bütün olarak takdim eden fikir ve çalışmaları ziyadesiyle ehemmiyet arz edecektir.

Keşmîrî, Diyobend Dârülulûmu'nda takip edilen *ders-i nizâmî* ve *devre-i hadis* programı çerçevesinde uzun yıllar hadis literatürünün altı meşhur kitabını okutmuş ve çevresinin hadis sahasında otorite kabul edilen bir şahsiyeti olarak anılmıştır. Derslerindeki not ve izahlarının bir kısmı bizzat kendisinin imla ettirmesiyle, bir kısmı da daha sonra öğrencileri tarafından derlenerek kitap formatına getirilmiştir.

İbn Haldun'un Buhârî'nin şerh edilmesine ilişkin işaret ettiği, ümmetin âlimlerinin zimmetinde olup da kimsenin bihakkın ifa etmeye muktedir olamadığı borcun,[106] Keşmîrî tarafından ödendiği söylenmiştir.[107] Hakikaten kendisinin iki yüzden fazla hadis şerhini inceledikten sonra imlâ ettirdiği *Feyzu'l-Bârî* isimli eseri, diğer şerhlerde bulunmayan derin tahlil ve değerlendirmelere yer veren, mükerrer bilgiler içermeyen, hadis dışında akâid, fıkıh ve tasavvuf gibi diğer disiplinlere ilişkin

106 İBN HALDUN, *Mukaddime*, I, 560.

107 Her ne kadar İbn Hacer'in öğrencileri, hocalarının bu borcu ifa ettiğini belirtseler de, daha sonraki alimlerce onun çalışması da yetersiz bulunmuştur. bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 104-105.

önemli açıklamalar barındıran kısaca kendisinin bütün ilmî birikimini ortaya koyan bir yapıtı konumundadır.

Bunun dışında, yine öğrencileri tarafından dersteki notlarının derlenmesiyle kaleme alınan Tirmizî ve Ebû Dâvûd şerhi hadis alanındaki diğer eserleri arasında zikredilmelidir. Daha önce bu şerhlerin çeşitli seviyelerde lisansüstü çalışmalara konu olduğu zikredilmişti.

Hadis ilmine yönelik hizmetlerinden ötürü Bennûrî, kendisini o bölgede hadis ilmi silindikten sonra tekrar ihya eden bir âlim olarak tavsif etmiştir.[108] *Tecrîd-i Sarîh* şârihlerinden Kâmil Miras da kendisinden "*Buhârî'nin son ve çok zekî şârîhi Keşmîrî üstad Mehmed Enverî* "diyerek çok kere alıntı yapmıştır.[109]

Allah'tan kendisini hadis ile rızıklandırmasını ve İbn Hacer gibi bir hadis âlimi olmayı arzulayan Keşmîrî'nin bu ilim dalına sağladığı katkıyı özetler mahiyette şu tespitte bulunulmuştur: Hint âlimlerinin, mezheplerin görüşüyle çelişen bir hadis ile karşılaştıkları zaman, o hadisi ihtilafı giderme yollarına müracaat etmeksizin aslî manasından uzaklaştırarak yorumlamayı adet edindikleri bir dönemde, Allah bu topraklarda hadis ilmine Keşmîrî'yi bağışlamıştır.[110]

Keşmîrî'nin belli bir ücret mukabilinde hadis dersi okutmaya sıcak bakmadığı, kendisinin başka bir geliri olmadığı için kabul etmek zorunda kaldığı ücret sebebiyle de çoğu zaman üzülüp ağladığı ifade edilmiştir.[111] Kendisinin hadis derslerini işleyiş tarzına ilişkin şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

Keşmîrî, çok gerekli gördüğü durumlarda (ör. bir ihtilafın çözümüne katkı sunacağı zaman) hadisin senediyle ilgili kısa bilgiler vermiştir. Cerh ve ta'dîl konusunda sözü fazla uzatmamış, okuyucuyu bu tartışmalarla ilgili müracaat edilebilecek kitaplara yönlendirmekle yetinmiştir. Ümmetin ihtilaf ettiği konular üzerine eğilerek ihtilafın sebeplerini tespit etmeye çalışmıştır. Özellikle herkesin gözü önünde cereyan eden konulardaki ihtilafları çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bu anlamda ahkâm hadislerinin anlaşılmasına ilişkin genel kural niteliğinde bazı açıklamalarda bulunmuştur. Eskilerin sözlerinden çokça alıntı yapmış, alıntı yaptığı kitapların ilim camiası nezdindeki konumuna temas etmiştir. Hadisleri ve lafızları

---

108 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 232.
109 MİRAS, Kâmil, *Tecrîd-i Sarîh*, VII, 269, 318, 367, 425.
110 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 222.
111 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 13.

tekrar etmek yerine çözüm üretilemeyen müşkiller üzerine odaklanmıştır.[112] Uzun açıklamalar yerine madde madde fikirlerini özetlemiştir. Derslerinde ve eserlerinde benimsediği bu özetin özeti tekniğine dair, Tehânevî "*Onun bir cümlesi bazen hakkında bir risale yazmayı gerektirecek kadar özlü olabiliyordu.*" demiştir.[113]

Keşmîrî, hadisle alakalı tüm bahisleri mezhep imamlarının görüşlerini de yer vererek işlemeye gayret etmiştir. Objektif olarak naklettiği bu görüşler arasında kendisinin tercih ettiği görüşü çoğu zaman gerekçesiyle birlikte zikretmiştir. Hükümlerin diğer ilimlerle olan ilgisini de izah etmiş,[114] hadisin hangi mezhep imamının lehine veya aleyhine delil teşkil ettiğini vurgulamıştır.[115]

Hadis usûlüne ilişkin temas ettiği konulardan bir kısmı şöyledir: "Müzakere ve mukavele, kıraat, sema, tahdîs ve ihbar arasındaki farklar, mütevâtir, meşhur ve ahad hadis tanımları, hadis kitaplarının mertebeleri, tahvîl çeşitleri, mürsel hadisin delil oluşu, manen ve mana ile rivâyet arasındaki fark, hakkında icmâ oluşan zayıf hadisin sahih hadise dönüşüp dönüşmeyeceği, amelle desteklenen zayıf hadisin kabul mertebesine çıkacağı, cerh ve ta'dîl ilmiyle ilgili bazı meseleler."[116]

Keşmîrî'nin hadis ilmine ilişkin değerlendirmeleri arasından, hukuk düşüncesini kavramamıza da yardımcı olacak nitelikte bazı örneklere burada yer verilebilir. Her fırsatta fıkıh ve hadis ilimleri arasındaki zorunlu ilişkiye atıfta bulunan Keşmîrî, hadis âlimlerinin "râvinin adaleti" konusunda sergilemiş olduğu tutarsızlığa işaret edecek mahiyette şu tespitlerde bulunmuştur: Hadis âlimleri, mezhep imamlarının ihtilaf etmediği konularda râvilerin zahirine bakarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mesela râvi onlara göre namaz kılan, oruç tutan, şeriatın zâhirine muhalif bir tavır sergilemeyen ve ilimle meşgul olan bir çizgideyse hiç şüphesiz onu tevsik ve tezkiye etmişlerdir. Hatta kendilerinin belirlediği şartlara uyan râviler küfürle itham edilmiş bile olsa, buna itibar etmeyerek râvileri güvenilir bulmuşlardır. Fakat hakkında ihtilaf edilen konulara gelince; râviler için sürekli uygulayageldikleri bir genel kurala sadık kalmamışlardır. Hatta râvi, özellikle Hanefî mezhebini destekleyen bir görüş beyan etmişse hiçbir kurala bağlı kalmamışlardır. Bazı muhaddisler

112 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 284.
113 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 285.
114 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 100.
115 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 286.
116 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 209-211.

Hanefîler'e duydukları öfke ve nefret sebebiyle bu râvilerden hadis almak dahi istememişlerdir. Öyle ki, Şiîlikle itham edilen râvilerden bile hadis kabul ederken Hanefîler'in hadislerine karşı mesafeli durmuşlardır.[117]

Bu tespitin ardından Keşmîrî'nin, muhaddislerin cerh ve ta'dîl kapsamına giren değerlendirmelerinin ne zaman dikkate alınıp alınmayacağına ilişkin genel nitelikli bir formül belirlemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Buna göre râvi ile ilgili kararın, râvinin bizatihi kendisi incelenerek verilmesi öncelikli bir zorunluktur. Bu inceleme neticesinde salahiyeti ve hıfzı tespit edilebiliyorsa artık râvi hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin olumsuz sözlerine temkinle yaklaşılmalıdır. Elbette, râvinin durumu hakkında hiçbir bilgiye sahibi olunmadığında, muhaddislerin sözlerine itimat etmekten başka bir çare yoktur.[118] Zaman zaman mezhep taassubunun, râvi tenkitlerine tesir etmiş olabileceğini düşünen Keşmîrî, bu değerlendirmelerin normatif hadislerde yegane belirleyici kriter olmaması gerektiğini savunur. Bazı âlimlerin, hadis kendi görüşlerini teyit ettiği zaman râviler hakkında bir kelâm etmeyip muhalefet ettiğinde ise onları cerh etmekten geri durmayışını eleştirir.[119]

3. Tefsir

İslâm'ın girdiği ilk yıllardan beri Kur'ân ilimlerine ilgi duymuş olan Hint alt kıtası, hiçbir İslâm ülkesine nasip olmayan bir oranda Kur'ân çalışmalarının üretimine sahne olmuştur.[120] İlginçtir ki Kur'ân'ı anlama faaliyetlerine ilişkin en aykırı teoriler de yine bu bölgede neşet etmiştir. Keşmîrî'nin içinde yaşadığı 19. yüzyıl, işte bu tür aykırı bir söylemin bayraktarlığını yapan ve diğer ekollerden daha fazla Kur'ân üzerine yoğunlaştığı için adından söz ettiren Ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) ekolünün fikir platformlarında fırtınalar kopardığı bir zamana tekabül eder.

Kur'ân'ın anlaşılmasında, onun en büyük müfessiri konumundaki Hz. Peygamber'in rolünü inkâr eden Kur'âniyyûn taifesi karşısında en büyük mücadeleyi Diyobendî ekolünün verdiği ifade edilmişti. Bu ekole mensup eğitim kurumları

---

117 Keşmîrî'nin Şiîlikle ilişkilendirdiği râvinin Abdürrezzak es-Sanânî (ö. 211/826-27) olduğu anlaşılmaktadır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 80.

118 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 80.

119 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 64-65.

120 BİRIŞIK, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* s. 454. Bölge ile ilgili tefsir çalışmaları için bk. KİDVÂÎ, Muhammed Sâlim, *Hindûstânî Müfessirîn aor Unki Arabi Tefsîreyn*, Doktora Tezi, Aligarh Muslim University, Lahor 1993; AHMAD, Zubaid, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1968.

Keşmîrî'nin hayatının son zamanlarına tekabül eden yıllarda takip edilmekte olan devre-i hadis programı yanına, bir de devre-i tefsir programı eklemiş böylece bu sahada daha sistematik çalışmaların yapılmasının önünü açmıştır.

İşte Keşmîrî, kendisinin öğrencisi Rıza Bicnûrî tarafından daha sonra "*Müşkilâtü'l-Kur'ân*" ismiyle kitaplaştırılacak olan Kur'ân tefsirine yönelik seminerlerini, böyle bir ilmî ortamda planlamıştır. Bu seminerlerde kendisinin altını çizdiği hususlar, Kur'ân'ın doğru anlaşılması hususunda izlenmesi gereken metoda ilişkindir. Keşmîrî'ye göre, "*Biz Kur'ân'ı öğüt alsınlar diye kolaylaştırdık*"[121] âyetinden hareketle Kur'ân'ın kolayca anlaşılabileceğini iddia edenler, adeta cahilliklerini sergilemektedir. Zira burada kolaylık ile kastedilen Kur'ân'da herkesin anlayabileceği bir şeylerin olduğu gerçeğidir. Bir başka ifadeyle anlatılmak istenen, Kur'ân'ın en âlim kişilerden en avam kişilerin anlayışına ve istifadesine açık olması hususudur.[122]

Gerek sözü edilen eserinde gerekse diğer çalışmalarında Keşmîrî'nin, âyetlerin üzerinde derinlemesine düşünerek kastedilen manayı tespit etmeye çalıştığı özellikle de müşkil âyetlerin anlaşılması için yoğun bir çaba sarfettiği görülür. Kendisinin, Kur'ân'ın üslubunu ve terkibini anlamada ve âyetlerden hüküm çıkarmada oldukça maharetli olduğu ifade edilmiştir. Öyle ki, Kur'ân'ın icazını iki topaldan (Abdulkâhir Cürcânî ve Zemahşerî) başka kimsenin tam manasıyla kavrayamadığı şeklindeki yaygın kanaati zikrettikten sonra, latife ile kendisini de bu iki ismin üçüncüsü olarak takdim etmiştir. Belâgat ilminde kimseyi taklid etmediği ve adeta tabiatına belâgatı ölçebilecek bir melekenin yerleştirildiği yönündeki beyanları da bu konudaki iddialı duruşunu ortaya koymaktadır.[123]

Keşmîrî, eserlerinde Kur'ân'daki kelimelerin tekrarı, âyetlerin ve sûrelerin birbirleriyle olan irtibatı, Kur'ân'ın üslubu hakkında bilgiler verir. Zaman zaman âyetlerde henüz anlayamadığı manalar oluğunu itiraf eder.[124] Kendisine göre Kur'ân'da teşbih ve hayali temsiller olmadığını ısrarla vurgular.[125] Âyetleri tefsir ederken İsrâiliyyat'tan uzak duran Keşmîrî, Tevrât ve İncil'den nakledilen kıssaları

121 Kamer 54/32.

122 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374-375.

123 UBEYDURRAHMAN, "el-Keşmîrî."

124 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 281.

125 Sadece, "*Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.*" (Saffat 37/65) âyeti konusunda tereddüt ettiğini ifade etmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 278.

bâtıl olarak niteler.[126] Kur'ân'ın üslubuna dair küllî nitelikte bazı tespitlerde bulunur. Mesela Allah Tevbe sûresinde "*Müşriklerle nasıl sözleşme olabilir ki, size galip gelselerdi sizin hakkınızda ne ahit, ne de anlaşma gözetirlerdi*" buyurmuş, buna rağmen bu konuda herhangi bir yasak getirmemiştir. Bu durum açıklığa kavuşturulurken Şâriin kendisinin nezdinde iyi olanı sarahaten zikrettiği, daha sonra da meselenin cevaz boyutuna yer verdiği tespitini yapmak mümkündür.[127]

Bunlar dışında Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesinin caiz olup olmaması, muhkem ve müteşâbih gibi konulara ilişkin çeşitli açıklamalarına rastlamak mümkündür.[128]

İbrahim b. Ömer el-Bikâî'nin (ö. 885/1480), icazü'l-Kur'ân ile ilgili eseri *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver* isimli eserinden övgüyle bahseden Keşmîrî, söz konusu eseri neşretmek istemiş, ancak ömrü vefa etmemiştir. Bundan başka, Fahreddin er-Râzî ve *Mefâtîhü'l-gayb*'tan da övgüyle bahsetmiştir. Kendisinin tefsir metodu ile ilgili bir makale neşreden Ubeydurrahman, ilmî çevrelerde daha çok hadisçiliği ile tanınan müellifin bu yönünün bilinmemesini ilim dünyası için bir kayıp olarak değerlendirmektedir.[129]

4. Tasavvuf

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesine arka plan oluşturan ve bu sebeple değinilmesi gereken hususlardan biri de onun mutasavvıf kimliğidir. Yaşadığı muhitte belirgin bir şekilde varlığı hissedilen sûfi paradigmanın kendisinin düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir rolü olduğu ifade edilmelidir.

Bazı şarkiyatçılar tarafından, İslâm tasavvuf düşüncesinin etkilendiği kaynaklar arasında Hint mistisizminin de yer aldığı ifade edilmiş, hatta bu düşüncenin kökeninin bütünüyle Hint felsefesine dayandığı dile getirilmiştir.[130] İslâm düşünce tarihinde de tasavvuf ve Hint inançları arasındaki benzer noktalara işaret eden İslâm

126 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 214.
127 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 10.
128 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 204, 243.
129 UBEYDURRAHMAN, "el-Keşmîrî."
130 ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA,* XL, 123-124.

âlimleri olmuştur.[131] Hint siyaset ve fikir tarihinde ise bu benzerliklerden hareketle İslâm ve Hindûizmi ortak bir paydada sentezleme girişimleri denenmiş ancak kabul görmemiştir. Nihayetinde bazı fikirler bakımından aralarında bir benzerlik bulunmakla birlikte, Bâtılı ve Müslüman bilginlerin genel kabulü Hint mistisizmi ve tasavvufun kendi öz kaynaklarından beslendiği yönündedir.[132] Ancak köken itibariyle farklı olsa bile bu iki düşüncenin dönem dönem etkileşim içerisine girdiği, genel kabulü yansıtan bir başka husustur. Öyle ki bazı şeyhlerin İslâm'ın yaygınlaştırılması esnasında Hindû felsefesindeki yogaya benzer uygulamalardan istifade ettiği, tasavvuf erbabının bazı uygulamalarını Hindû yogilerinden aldığı ileri sürülmüştür. Ayrıca öteden beri mistik karakterli inanç sistemlerine âşina olduğu bilinen Hint toplumunun, İslâm tasavvuf düşüncesini kolay bir şekilde benimsemesi, İslâmîyet'in bölgede yayılmasını hızlandıran durumlar arasında sayılmıştır.[133]

Müellifin yaşadığı döneme gelindiğinde ise bu defa tasavvuf, İslâm toplumu arasında zuhur etmiş bazı ekollerin birbirinden ayrışmasında belirgin bir rol oynamıştır. Bir yanda abartılı bir tasavvuf anlayışını savunan Birelvîler ile diğer tarafta bid'at ve hurafe yuvası haline geldiği gerekçesiyle tasavvuf kurumuna bütünüyle cephe alan Ehl-i hadis ekolünün biteviye mücadelesi bu döneme rastlar. Keşmîrî'nin mensubu bulunduğu Diyobendî ekolünün ise, daha mutedil bir tasavvuf anlayışını benimsediği ifade edilebilir. Büyük tasavvuf âlimi İmam Rabbânî ile XVII. yüzyılın önemli ismi Şah Veliyyullah geleneğini bir potada eritmiş olan Diyobendîler tarafından da tasvip edilmesiyle birlikte Keşmîrî, Sühreverdî tarikatının şeyhleri olan baba ve dedesinden[134] tevârüs ettiği tasavvuf terbiyesini kolayca kabullenecektir.

Bununla birlikte küçük yaşlarda kısa bir süre tezkiye ve tasavvufla meşgul olmasına rağmen[135] tasavvufu derinlemesine kavrayışının ömrünün sonlarına doğru mümkün olduğu ifade edilmiştir.[136] Bennûrî'ye göre, onun yaşadığı hayat, veli hayatı

---

131 Bu konuda Birûnî'nin telif etmiş olduğu *Tahkîku ma li'l-Hind* isimli eseri örnek gösterilmiştir. bk. ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA,* XL, 124; AHMED, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları,* s. 233.

132 AHMED, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları,* s. 233; ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA,* XL, 124.

133 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86, 91.

134 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 263.

135 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 213.

136 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.35.

olarak tavsif edilmezse, ümmet-i Muhammed içinde bu zamana kadar hiçbir velinin yaşamadığını söylemek gerekecektir.[137]

Keşmîrî'ye ait sûfî düşüncenin vücut bulduğu metinlerde, tasavvuf ehline yönelik methiyelere sıkça rastlandığı ifade edilmelidir. Tasavvuf ehli bahse konu edildiği vakit "*Allah sayılarını çoğaltsın, Allah onlara rahmetiyle muamelede bulunsun*" şeklinde dualar edildiği görülür.[138] Keşmîrî, doğru hislere dayanan Sûfî ilimlerini, salt aklî delillere dayanan âlimlerin ilminden daha tesirli bulmaktadır.[139]

Bir hadis şerhi olan *Feyzu'l-Bârî*'de tasavvufî açıklamalar önemli bir yekûn tutar.[140] Bu açıklamalar arasında "ruh, ruhun kabzedilmesi, zikir, zühd, vera, takva, rüya, tarikatlar, şeriat-tarikat, hakikat, tevessül, keşf, kabirlerden feyz alma, tayy-i zaman ve mekân vb." kavramlara ilişkin geniş izahatlara rastlamak mümkündür.[141] Keşmîrî'nin eserinde mutasavvıfların sözlerini naklederek, bazen de onlarla ilgili hikâyelere yer vererek hadisleri açıkladığı da olmuştur. Mevlânâ, İbnü'l-Arabî gibi isimler sürekli takip ettiği ve başvuruda bulunduğu meşhur sûfîler arasında yer almıştır.

Tasavvuf ve hukuk düşüncesi arasında dikkat çekici bağlantılar kurmaya çalışan Keşmîrî'ye göre sûfîlerin halvetiyle, fıkıhçıların itikafı birbirine benzemektedir.[142] Bir başka bağıntı, dini içerikli hükümlerin hakikat ve şeriat mertebelerine ilişkin taksimat dile getirildiğinde kurulur.[143] Bununla birlikte eserlerinde, bir kısım tasavvufî ritüellerin İslâm hukuk öğretisinde bir karşılığının bulunmayışı ifade edilmiştir. Ayrıca bazı mutasavvıfların tenkit edildiği görülür. Bunlar arasında Hz. İbrahim'in rüyası ile ilgili yorumundan dolayı eleştirilen İbnü'l-

137 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 214.

138 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 114.

139 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 249.

140 Bazı hadisleri şerh ederken, tasavvufa ait kavramlarla açıklamalarda bulunur. Örneğin ona göre, "*Bazı namazlarınızı evinizde kılın, evlerinizi kabirlere çevirmeyin*" hadisi, aslında Buhârî'nin bab başlığında iddia ettiği gibi (باب كراهية الصلاة في المقابر) kabirlerde namaz kılmanın kerâhetine delil teşkil etmez. Bu hadis için getirilen en güzel izah şudur: "Ölüler, kabirlerinde namaz kılmazlar. Siz de evlerinizde namaz kılmayarak ölüler gibi olmayın." Bununla birlikte Keşmîrî, kabirlerin Kur'ân tilaveti, namaz, ezan gibi ibadetlerden tamamıyla soyutlanmadığı kanaatindedir. Bu gibi fiiller, keşf ehlince de malumdur ve şeriatın açıkça inkâr etmeyi emreden bir hükmü bulunmadığından inkâr edilmesine gerek yoktur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 171-172.

141 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 248, 249, 250.

142 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 113.

143 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 81-82; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 130-131.

Arabî'yi örnek olarak zikretmek mümkündür.[144] Üzerinde durulan bir başka husus, tasavvuf ehli tarafından savunulan bazı uygulamaların, selef zamanında bugünkü şekliyle icra edilmediği meselesidir. Örnek vermek gerekirse, sahâbe tatbikatında duasının kabul olacağını umduğu bir kişiyi beraberinde götürerek birlikte dua etmek biçiminde anlaşılan "tevessül", günümüz mutasavvıflarının bu terime yüklediği mefhumdan mutlak surette farklılık arz etmektedir.[145]

Keşmîrî'ye göre tasavvuf kültürü ve ritüellerinin dini ve hukukî bir temele dayanması esastır. Mesela, sarih hukukî normlar çerçevesinde Allah'ın adının anılması zikir kabul edilirken, Hz. Peygamber'in isminin tekrarlanması aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Zira şeriat onun ismi ile ilgili zikrin kuralını, adı anıldığı zaman salavat getirmek şeklinde tayin etmiştir. Bu itibarla, "*Ya Şeyh Abdülkadir Geylânî, (edriknî) şey'en lillâh*" gibi kelimelerin zikir kapsamında telakki edilemeyeceği açıktır. Hukukî zeminde bir dayanağı olmayan bu sözlerin sarfedilmesiyle herhangi bir sevap beklentisi içine girilmesi de büyük bir yanılgıdır. Üstelik bu sözlerle ilgili olarak, şeriata mugayir bir takım şeylere inanmaya hizmet ediyorsa, lağv olarak değerlendirilebileceği ve günah terettüp edebileceği bile söylenebilir. Ayrıca fıkıh kitaplarında yer alan bazı fetvalarda bu gibi ifadelerin müsamaha ile karşılanmış olması, şeriata aykırı bir itikatla söylenmemesi şartına bağlıdır. Şu durumda, insanların itikadının bozulduğu günümüzde, bu ve benzeri sözlerin söylenmesini yasaklayan fetvalar vermek bir zorunluluk teşkil edecektir.[146]

Keşf ve tahminden beslenen sûfî tecrübeye, şeriatın zahirine muhalefet etmediği sürece itimad edilebileceğini düşünen müellifin, zaman zaman dinî açıdan mesnedi tespit edilememiş bazı tasavvufî uygulamalar karşısında hüsnü zan besleyerek tevakkuf ettiği bazen de bu uygulamalar lehine hüküm verdiği ifade edilmiştir. Mesela o, bir keresinde kabirlerden feyz almanın muhaddisler tarafından tecviz edilmediğini belirtirken, tasavvuf ehlince sabit oluşunun da yabana atılmaması gerektiğini vurgulamıştır.[147]

---

144 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 111. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. İbrahim, vermesi gerekenin oğluna olan düşkünlüğü olduğunu bildiği için, rüyasını keşf-i mücerred kabul etmiş ve yorumalamaktan kaçınarak Allah'ın emrini yerine getirmeye kalkışmıştır. İBNÜ'L-ARABÎ, *Fusûsu'l-hikem*, s. 85.

145 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 463.

146 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 334.

147 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 111.

D. Eserleri

Eğitim ve öğretim faaliyetlerine adanmış bir ömürden geriye kalması umulan en değerli mirasın, yazın dünyasına aktarılmış düşünceler ve yetiştirilmiş öğrenciler olduğu söylenebilir. Ancak Keşmîrî'nin bu beklentiye karşılık verecek şekilde bizzat eser telif etme gibi bir çaba içinde olmadığı görülmüştür. Bu durum öğrencileri tarafından Keşmîrî'nin şöhret peşinde olmaması ve önceki âlimlerin telifâtını yeterli görmesi gibi bazı gerekçelerle izah edilmeye çalışılmıştır.[148]

Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, takdir ve beğenisini kazanmış kitap ve müellifleri dahi tenkit edebilen ve çeşitli disiplinlere ilişkin bazı teknik konuların İslâm âlimleri tarafından netleştirilemediğinden yakınan ilmî bir şahsiyetin,[149] elde olanla yetinilebileceği kanaatinde olduğunu söylemek zor gözükmektedir. Bu durumu, enerjisini büyük oranda problemli meselelerin çözümünde kullanan müellifin bu amaca hizmet eden ders, seminer ve konferans takviminin hayli yoğun olması seebebiyle telif çalışmalarına yeterince vakit ayıramamış olmasıyla izah etmek daha isabetlidir. Bununla birlikte, dost ve öğrencilerinin ısrarı neticesinde zaruri gördüğü dini mevzular hakkında birkaç risale yazmaktan kendini alamamıştır.[150] Planlı bir telif faaliyeti yürütmediği halde bu özel gerekçeler ve kendisine yöneltilen teveccüh sebebiyle kaleme aldığı eserler azımsanmayacak bir yekûn tutmaktadır. Binlerce beyitten oluşan şiirleri bir kenara bırakılırsa, yirmi sahifelik risaleden bir kaç ciltlik kitaba varıncaya kadar kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh sahasında yazın dünyasına kazandırdığı eserlerin sayısı kırkı aşmıştır.

Keşmîrî'yi yazmaya iten en büyük sâikin, geleneksel İslâm anlayışına muhalefet eden fikir ve akımların bölgede hızlı bir şekilde nüfuz kazanmaları olduğu ifade edilebilir. Bu durum eserlerinde Kâdıyânîlik, Kur'âniyyûn ve Ehl-i Hadis gibi bazı ekolleri muhatap almasının da önemli bir sebebini teşkil etmiştir.

Keşmîrî'nin kendi telifâtı arasında yer alan risaleleri, mezhepler arasında öteden beri tartışılagelen ihtilaflı meseleler için kaynak teşkil edecek mahiyetteki rivâyetlerin, derlenmesi açısından olduğu kadar özgün bir bakış açısıyla analize tabi tutulması yönüyle de büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda eserlerin hem hukuk,

---

148 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 108.

149 Örneğin, usûl âlimlerinin kendisinin üzerinde durduğu "merâtib" konusuna hiç temas etmediğini belirtmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 41.

150 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 133.

hem de rivâyet ilmi için son derece değerli olduğu ifade edilmelidir. Bir kısmını kendisinin imla yoluyla yazdırdığı bir kısmı da vefatından sonra öğrencileri tarafından derlenen, hadis literatürünün en seçkin altı örneği (Kütüb-i Sitte) üzerine yapmış olduğu şerh çalışmaları da gerek muhteva gerekse üslup açısından kendilerine teveccüh edilen önemli eserler arasında yer almıştır.

Her biri büyük bir emek mahsulü olan bu eserlerinin öneminden bahsederken zikretmemiz gereken önemli bir husus da, kaynak zenginliği ve çeşitliliği açısından oldukça başarılı olmalarıdır. Keşmîrî, eserlerini kaleme alırken sözü gereksiz yere uzatmamaya özen göstermiş, bu itibarla meselelerin detayına ilişkin bilgiler için ilgili referanslara yönlendirmiştir. Hatta bu yüzden zaman zaman meramını anlamak, ciddi bir hazırlık ve uğraş gerektirmektedir. Eserlerinin büyük bir kısmının yazım dili Arapça olmakla birlikte, Urduca kaleme aldığı birkaç risale de bulunmaktadır. Bu iki dilden biri kullanılarak yazılan eserlerin çoğu sonradan diğer dile de çevrilmiştir.[151]

Keşmîrî'nin kendisinin kurmuş olduğu el-Meclisü'l-İlmî isimli yayınevi, birçok risalesini o hayatta iken neşretmiştir. Ayrıca iki önemli hadis şerhi ile Hz. İsa'nın nüzulüne ilişkin *et-Tasrih* isimli kitabı da Karaçi, Kahire ve Beyrut'ta olmak üzere müteaddit defalar basılmıştır. Bazı kitaplarının baskısı tükendiği için eserlerin kaybolduğu ifade edilmiştir.[152]

Keşmîrî'nin eserlerinin; birçoğu multidisipliner bir nitelik arz ettiği için kesin bir tasnife tabi tutmak mümkün olmasa da değerlendirme kolaylığı sağlaması açısından temel disiplinler altında gruplandırılması mümkündür. Edebî tür olarak Keşmîrî'nin hadis sahasında değerlendirilebilecek olan eserlerinin, ahkâm hadislerinin şerh edilmesi yönüyle bir nevi fıkhü'l-hadis çalışması görünümünde olduğu için hukuk düşüncesini ortaya koyduğu eserler bölümünde ele alınması uygun görülmüştür.

Hukuk Düşüncesini Ortaya Koyduğu Eserleri:

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesi tetkik edilirken, onun klasik fıkıh doktrini eserlerinin sistematiğini takip ettiği bir fürû kitabının ya da doğrudan fıkıh usûlüne ilişkin bir eserinin bulunmayışı, büyük bir zorluk olarak karşımıza çıkmıştır. Kendisinin müstakil olarak bazı fürû fıkıh konularına yer verdiği risaleler de hukuk

151 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 108-109; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 48-49.
152 RAMAZAN YUSUF, *Mu'cemü'l-müellifîne'l-muâsırîn*, II, 547; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 21.

sistematiği mantığıyla kaleme alınmamış olup daha çok hadis derlemesi görünümü arz etmektedir.

Bu sebeple hukuk düşüncesi, büyük ölçüde Buhârî ve Tirmizî şerhinde yer alan hüküm içerikli âyet ve hadislere yönelik açıklamalarından hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde bazı fürû meselelerini ele alan risaleleri ve *Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli Kur'ân ilimlerine dair eseri de hukukçuluğuna ilişkin veriler içermesi yönüyle incelememize konu edilmiştir. Nihayetinde bu çalışmanın en önemli işlevi, onun sözü edilen eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan, hükümlerin kaynağı konusundaki düşüncelerini, delillerden hüküm elde etme ve fetva verme yöntemini, tearuz halinde delillere yaklaşımını, ictihad ve yorum teorisini, fıkıh sistematiği ekseninde sunmak olmuştur. Tespit edilen hususlar aktarılırken, büyük ölçüde sistematik usûlün plan ve terminolojisi takip edilmeye çalışılmıştır.

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin analizi sırasında karşılaşılan bir başka problem, onun en önemli eserlerinin kendisinin kaleminden çıkmak suretiyle değil, müellifin ve öğrencilerinin notlarının derlenmesi sonucunda ortaya çıkmış olmasıdır. Bu da potansiyel olarak, kendisinin sözleri ile kitabı kaleme alan öğrencisinin notlarının birbirine karışmış olması ihtimalini bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim *Feyzu'l-Bârî*'nin imlâsını gerçekleştiren Mirtehî, bazı müsveddelerin sağlıklı olmamasından dolayı bazı konularda kendisinin sözü ile Keşmîrî'nin sözlerinin birbirine girmiş olabileceğini ifade etmiş ve parantez içinde yer verdiği "*ben derim ki*" veya "*bu fakir kul da der ki*" biçimindeki ibarelerin kendi sözü olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir.[153] Eserin yeni baskılarında Keşmîrî'ye ait olmayan ifadelerin, dipnot olarak verilmesi bu karışıklığı en aza indirmeye yönelik faydalı bir adım olmuştur.

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini yansıtan eserleri, özellikle mezhep imamlarına nisbet edilen kavillerin derlenip sıhhat analizinin yapıldığı, fıkhî meselelerin delillerinin çoğaltıldığı, muhalif görüşlerinin delillerinin çürütüldüğü ve özellikle ihtilaflı meselelerin çözümüne yönelik önerilerin sunulduğu zengin örnekler ihtiva etmektedir.

---

153 Mirtehî'nin bu çalışmasını hazırlarken Keşmîrî'nin derslerine katılan Abdülaziz Kâmilfûrî ve Abdulkadir Kâmilfûrî'nin notlarından da istifade etmesi, bu eserin büyük oranda güvenilir olduğuna işaret etmektedir. Mirtehî, Seyyid Ahmed Han ve Mirza Gulam gibi özellikle dönemin tartışılan isimlerine ilişkin Keşmîrî'nin değerlendirmelerini aktarırken, bu iki ismin elindeki notlarla mukayese yaptığını belirtmektedir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 76, 194, 230, 265; II, 63, 213; 433; III, 506.

Eserlerinin önemini ortaya koyan temel hususlardan birisi de, Hanefî mezhebinin, rivâyetleri göz ardı ettiği yönündeki eleştirilere ikna edici cevaplar barındırmasıdır. Ayrıca eserlerinde Keşmîrî'nin, mezheplerin görüş ayrılıklarının arkasında yatan sebepleri tespit etme gibi bir eğilim içinde olduğu görülür. Çeşitli hukuk meselelerine ilişkin en sahih ve kapsamlı rivâyetleri derlemesi yönüyle başarılı bulunan eserleri, özellikle Hanefî mezhebinin rivâyetlere aykırı bir tutum içinde olmadığı tezini sürekli canlı tutmaktadır.

1. Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî

Keşmîrî'nin müderrislik hayatı boyunca yirmi yılı aşkın bir süredir ders olarak okuttuğu Sahih Buhârî'ye ait notların, öğrencisi Mirtehî tarafından derlenmesiyle oluşmuş bir şerh çalışmasıdır.

Birden fazla kere Buhârî derslerine katılmış olan Mirtehî, hocasının en son dersindeki anlatımını esas alarak hazırladığı bu metin için, Keşmîrî'nin bazı görüşlerini de analiz ettiği uzunca bir mukaddime yazmıştır.[154] Daha sonra eseri, kendi not ve değerlendirmelerini içeren "*Bedrü's-sârî ilâ Feyzi'l-Bârî*" ismini verdiği bir haşiye ile birlikte yayına hazır hale getirmiştir. Eser, ilk olarak Keşmîrî'nin vefatından beş yıl sonra Kâhire'de el-Meclisü'l-ilmî editörlüğünde basılmıştır.[155] Ayrıca Karaçi, Beyrut ve Güney Afrika'da müteaddit defa baskıları yapılmıştır. Dört, altı ve sekiz ciltten oluşan baskıları mevcuttur.

Müellifin, Buhârî'nin yeniden şerh edilmesinin gerekliliğine ilişkin beyanları, bu eseri bizatihi kendisinin de telif etmeyi planladığı izlenimini vermektedir. Nitekim İbn Hacer'in Buhârî şerhi niteliğindeki *Fethü'l-bâri* isimli eserinde Hanefî mezhebine yönelttiği ağır tenkitlere, bir Hanefî'nin müstağni kalamayacağı kaynaklar arasında yer alan *Umdetü'l-kâri*'nin sadra şifa bir cevap veremediği düşüncesi, bu izlenimi güçlendirmektedir.[156]

Bu eser, müellifin hukuk düşüncesinin tespit edilmesiyle ilgili olarak en fazla istifade ettiğimiz eserler arasında yer almaktadır. Zira eserde, hüküm ihtiva eden hadisler, diğerlerinden daha tafsilatlı bir şekilde şerhe konu edilmiştir. Bu hadislerin açıklanması esnasında, Hanefi ve Şâfiî ağırlıklı olmak üzere dört mezhep imamının da görüş ve delillerine atıfta bulunulur. Bunlara ilaveten Zâhirî mezhebine ilişkin bazı

154 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 135, EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*, s. 29.
155 ABDULLAH MUHAMMED HABEŞÎ, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşi*, I, 423.
156 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 52.

değerlendirmelere de sıkça rastlamak mümkündür. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*'de mezhep imamlarının bir meseleye ilişkin görüşleri arasından tercihe şayan bulduğunu -ki çoğu zaman bu Hanefî mezhebinin görüşü olmaktadır- gerekçesiyle beraber zikreder. Diğer şârihlerin konuyla ilgili farklı değerlendirmelerini kısaca özetleyip haklarını teslim ettikten sonra, katılmadığı görüşleri nazik bir üslupla tenkit eder.[157]

Eseri benzer çalışmalardan farklı kılan yönlerden biri de, hakkında ihtilaf edilmiş meselelerin ağırlıklı olarak işlendiği bir fıkhü'l-hadis çalışması görünümü arz etmesidir. Gerçekten de hükümlerin hikmet ve maksatları üzerinde kafa yoran müellifin, özellikle müşkil ve ihtilaflı hadislerle ilgili değerlendirmeleri, şerhin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Eserin özellikle son kısımlarındaki bazı hadislerin, neredeyse hiç şerh edilmemiş olduğu görülür.[158] *Feyzu'l-Bârî,* kendisinden önceki şerhlerin birikimini özet olarak takdim etmesi, bu şerhlerde yer almayan hususlara değinmesi ve meselelerin detayları için okuyucuyu mufassal kitaplara yönlendirmesi gibi özellikleriyle beğeni toplamıştır.

Keşmîrî ile ilgili yapılan bütün çalışmalarda, onun en tanınmış eseri *Feyzü'l-bârî*'nin temel müracaat kaynakları arasında yer aldığı belirtilmelidir. Müstakil olarak bu çalışma ülkemizde "*Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî*" isimli doktora düzeyinde bir lisansüstü çalışmasına konu olmuştur.[159]

Son olarak *Feyzü'l-bârî*'nin daha ziyade ideolojik olduğunu düşündüğümüz nedenlerle çok sayıda tenkide maruz kaldığı da ifade edilmelidir. Nitekim Kûnedelvî ve Nûrufürûrî tarafından kaleme alınan *İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-bârî* isimli dört ciltlik reddiye, bu eleştirilerin en somut örneğini teşkil eder.[160] İleride de değinileceği üzere Keşmîrî'nin böyle bir eseri telifinde, tekfir mekanizmasını sıkça kullanarak Müslümanların birliğine zarar verdiği gerekçesiyle o dönem bölgede etkin bir nüfuza ulaşmış olan Vehhâbî düşünceye yönelttiği tenkitlerin önemli bir rol oynadığı ifade edilmelidir.

---

157 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 134.

158 Kısa tuttuğu bölümlerden bazısı şunlardır: Cihad ve Siyer, Cizye, Farzu'l-humus, Bedü'l-halk, Menâkib, Ehâdîsü'l-Enbiya. Bu durumun sebebini, esasında bölgedeki eğitim kurumlarında da yaygın olarak görülen "zaman yönetimi problemi" olarak açıklamak mümkündür. Nitekim birçok medresede ilk yıllarda konular tafsilatıyla işlenirken, sonraki yıllara doğru daha hızlı geçilmektedir.

159 bk. ÖZÇELİK, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî,* Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2002.

160 bk. KÜNEDELVÎ, Muhammed, NÛRUFÜRÛRÎ, Abdülmennân, *İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-bârî,* İdâratü't-tahkîkâti's-selefiyye, Pakistan 2015.

2. Envâru'l-Bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî

Öğrencilerinden Seyyid Ahmed Rıza Bicnûrî tarafından Keşmîrî'nin Buhârî şerhine dair takrirlerinin derlenmesiyle oluşturulmuş Urduca bir eserdir. 2004 yılında İdârât-i Telifât-i Eşrefiye gözetiminde Multan'da on dokuz cilt olarak basılmıştır. Eser, yine Keşmîrî'nin kaleme aldığı ve daha önce basıldığı için kaynaklarda ayrı bir kitap olarak kendisine nisbet edilen *Mukaddimetü Envârî'l-Bârî*'yi de içine almaktadır.[161]

3. el-Arfü'ş-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî

Keşmîrî'nin Tirmizî dersindeki imlâlarının öğrencisi Muhammed Çerağ (ö. 1970) tarafından derlenmesiyle oluşmuş bir eserdir.[162] Yazar, Keşmîrî'nin derslerine katılırken, daha sonra istifade edebilmek için not tuttuğunu, bu notları kitaplaştırma gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmiştir. Bir müddet sonra Keşmîrî'nin ilminden faydalanma konusunda istekli olan kimseler, 1920 yılında bu notları temize çekerek basmak istemişlerdir.[163]

Eser, Diyobend'de el-Meclisü'l-ilmî tarafından müteaddit defalar basılmıştır.[164] 1926'da basıldığına dair zikredilen rivâyet göz önünde bulundurulduğunda Keşmîrî'nin sağlığında iken kitabı görmüş olması muhtemeldir.[165]

Bu eserde müşkil hadislerin çözümü, büyük muhaddislerin değerlendirmeleri, hükümlere ilişkin delil ve rivâyetlerin kaynakları ve Hanefîler'in delillerinin tercihe şayan yönleri yer almaktadır. Bu sebeple özellikle Tirmizî okutan Hint âlimlerinin, bu kitaba karşı minnet borçlu olduğu ifade edilmiştir.[166]

Öğrencisi Bennûrî (ö. 1977), kendisinin kaleme aldığı *Meârifü's-sünen şerhu Süneni't-Tirmizî* isimli şerh çalışmasının, Keşmîrî'nin görüş ve tahkiklerini içeren en kapsamlı eser olduğunu iddia etmiştir. Yazar, eserin mukaddimesinde bu kitabı Keşmîrî'nin tavsiyesi doğrultusunda ve onun fikirlerini nakletmeye özen göstererek

---

161 bk. KEŞMÎRÎ, *Envâru'l-Bârî şerhu Sahîh-i Buhârî*, der. Seyyid Ahmed Rıza Bicnûrî, İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye, Multan 2004.

162 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 130, 135. "*el-Arfüş'ş-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*" başlıklı bir eser, hicrî dokuzuncu yüzyılda yaşamış Ömer b. Raslân b. Nasîr el-Bülkînî (ö. 805/1403) isimli bir kişiye de nisbet edilmiştir. bk. İBN HACER, *el-Mecma'u'l-müessis*, II, 297-298; İBNÜ'L-GAZZÎ, *Divanü'l-İslâm,* I, 297.

163 Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 74.

164 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 135.

165 ABDULLAH MUHAMMED HABEŞÎ, *Câmiü'ş-şüruh ve'l-havaşi*, I, 582; BROCKELMANN, Carl, *GAL*, III, 191; SEZGİN, Fuat, *GAS*, I, I, 303.

166 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 130-131.

yazdığını belirtmektedir. İlk defa 1979 yılında Karaçi'de yayınlanan eserin, beş ve altı ciltlik baskıları mevcuttur.[167]

Ehl-i Hadis ekolüne mensup bir Tirmizî şârihi olan Mübârekpûrî (ö. 1935), *Tuhfetu'l-ahvezî* isimli eserinde, Tirmizî'nin maksadını kavrayamamakla itham ettiği Keşmîrî'ye elliden fazla yerde itiraz yöneltmiştir. Keşmîrî'nin râviler, mezhep imamları ve mezhep âlimleri ile ilgili verdiği bilgilerin tutarsız olduğunu iddia etmiştir.[168]

Keşmîrî'nin el-Arfü'ş-şezî'deki fıkhî tercihleri 2014 yılında "*Tercîhâtü'l-Keşmîrî*" isimli bir doktora çalışmasına konu olmuştur.[169] İncelemelerimiz neticesinde bu çalışmanın, Keşmîrî'nin namazla ilgili tercihlerinin herhangi bir analize tabi tutulmayarak derlenmesinden ibaret olduğu görülmüştür.

4. Envâru'l-Mahmûd alâ Süneni Ebî Dâvud

İlk baskısı 1911 yılında Keşmîrî hayatta iken Delhi'de yayınlanmış olan bu eser, Muhammed Sıddik en-Necîbâbâdî'nin, Keşmîrî'nin Ebû Dâvûd dersindeki takrirleri ile hocası Mahmud Hasan ed-Diyobendî, Şebbir Ahmed el-Osmânî ve Halil Ahmed ed-Sehârenpûrî'den edindiği notlardan istifade ederek telif ettiği bir kitaptır.[170] Kaynaklar bu eseri, *Ebû Dâvûd İmlaları* ismiyle de Keşmîrî'nin eserleri arasında zikretmiştir.[171]

5. Sahih-i Müslim İmlaları

Haydarabad Osmanlı Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Şeyh Menâzır Ahsen el-Geylânî tarafından (ö. 1956), Keşmîrî'nin Sahih-i Müslim dersindeki imlalarının derlenmesiyle oluşmuş bu eserin henüz baskısı yapılmamıştır.[172] Bazı kaynaklarda, *Tâlikât alâ Sahihi Müslim* ismiyle zikredilmiştir.[173]

---

167 BENNÛRÎ, *Meârifü's-sünen*, Karaçi, 1979.

168 Örnekler için bk. MÜBÂREKPÛRÎ, *Tuhfetü'l-ahvezî*, I, 61, 62, 72, 498; II, 11; III, 659; IV, 547.

169 bk. FAZLURRAHMAN ABDÜLBÂRÎ, *Tercîhâtü'l-Keşmîrî ve ihtiyârâtühü'l-fıkhiyye min hilâli şerhihî li-Câmii't-Tirmizî fî kitâbi's-salâ ve tertîbihâ alâ dav'i fıkh*, Al-Madinah International University, Shah Alam, Malezya 2014.

170 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 291; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.47.

171 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 290.

172 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 291.

173 KOMİSYON, *el-Mevsûatü'l-âlemiyyetü'l-arabiyye*, III, 293.

6. Sünen-i İbn Mâce Haşiyesi

Keşmîrî'nin bizatihi kendisinin kaleme aldığı bu eser, Muhammed İdris el-Kandehlevî'nin (ö. 1974) himayesinde iken kaybolmuştur.[174] Bu eserle birlikte, Keşmîrî, *Kütüb-i Sitte*'nin beş kitabı ile ilgili eser telif etmiş olmaktadır.

7. Müsned-i Ahmed Haşiyesi

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan, Hanefî mezhebini destekleyen hadislerin tespit edilip değerlendirildiği notlardan ibarettir. Bennûrî Keşmîrî'ye ait bu notların basıldığı vakit birkaç ciltlik hacme ulaşacağını ifade etmiştir.[175] Tahr*îcü'l-edilleti'l-Hanefiyye min Müsned-i Ahmed* ismi ile bazı kaynaklarda yer almıştır.[176]

8. Faslü'l-hitâb fî mes'eleti ümmi'l-kitâb

Diğer bir ismi, "*Nüzülü'r-rifâk fî hadisi Muhammed b. İshâk*" olan bu eserin yazımı 1920 yılında tamamlanmıştır.[177] Muktedînin imamın arkasında namaz kılarken Fâtiha okumasının zorunluluk arz edip arz etmediği üzerine kaleme alınmıştır. Bunun yanında eser, Keşmîrî'nin müsemmâ ve hükümlerde birden fazla mertebe bulunabileceğine ilişkin düşüncesinin ortaya konduğu çok sayıda fürû örneğini ihtiva etmektedir.[178] Müellifi tarafından eserin, imamın arkasında Fâtiha okunması gerektiğini savunan Şâfiî mezhebine reddiye maksadıyla değil, Hanefîler'in Fâtiha okumama yönündeki tercihlerinin mümkünlüğüne ilişkin kaleme alındığı ifade edilmiştir. Bu konudaki ayrışmayı tenevvü ihtilafı olarak gören Keşmîrî, kendisinin polemiği sürdürmek istemediğini, ihtilafı gidermeye çalışarak her iki tarafı da uzlaştırma çabası güttüğünü belirtmiştir. Ayrıca eseri, Dârülulûm öğrencilerine yönelik olarak hazırladığını beyan etmiştir.[179]

Diyobend'deki hocalığı sırasında aynı konuda Farsça kaleme aldığı bir başka risale *Hâtimetü'l-hitâb fî fâtihati'l-kitâb* ismiyle Diyobend'de basılmıştır. Bu eser, hocası Mahmud Hasan'ın takrizini de içermektedir.[180]

---

174 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 132, 291.
175 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 291.
176 ÖZŞENEL, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları,* s. 105
177 KEŞMÎRÎ, *Faslü'l-hitâb*, s. 153.
178 bk. "Kerâhet ve Hurmetin Mertebeleri".
179 KEŞMÎRÎ, *Faslü'l-hitâb*, s. 152-153.
180 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 113, 138.

9. Neylü'l-ferkadeyn fi mes'eleti ref'i'l-yedeyn

145 sayfadan müteşekkil bu eserin yazımının, 1931 yılında Keşmîrî'nin Dâbil'de olduğu dönemde, bir ay gibi kısa bir sürede tamamlandığı bilinmektedir.[181]

Dönemin aktüel fıkıh konularından birisi olan, rükûdan önce ve sonra, secdelerin ikincisinden sonra ve üçüncü rekâtın başında ellerin kaldırılmasının hükmüne ilişkindir. Keşmîrî bu eseri yazarken, taraflardan herhangi birisini haklı ya da haksız çıkarmayı amaçlamadığını ifade etmiş, insaf sahibi olan kimsenin de bunu yapamayacağını vurgulamıştır. Ona göre, bu meseledeki görüş ayrılıkları aslında tenevvü' ihtilafıdır. Zira ellerin kaldırılması veya kaldırılmaması şeklindeki her iki uygulama da sünnetle sabit olup sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesillerin amelî tevâtürü olarak intikal etmiştir. Dolayısıyla ihtilaf yalnızca, hangi uygulamanın daha faziletli olduğu hususundadır.[182]

Müellif, kendisine göre ref'u'l-yedeyni sadece iftitah tekbiri ile sınırlı tutan Hanefîler'in görüşünü daha faziletli bulduğunu delilleriyle izah etmeye çalışmıştır.[183] Zahid Kevserî bu *Bestu'l-yedeyn* ile birlikte bu eserin sahasındaki en iyi kitap olduğuna ilişkin bir değerlendirmede bulunmuştur.[184]

10. Bestu'l-yedeyn li Neyli'l-ferkadeyn

Keşmîrî'nin *Neylü'l-ferkadeyn* isimli kitabının üzerine aldığı notları 1932 senesinde 64 sayfa olarak temize çekmesiyle oluşmuş bir şerhtir. Daha sonra bu şerh, *el-Meclisü'l-ilmî* tarafından *Neylü'l-ferkadeyn* ile birlikte basılmıştır.

11. Keşfü's-sitr an salâti'l-vitr

Vitr namazı hakkında mezhep imamları arasındaki ihtilafın kaynağını tespit etmeye çalışan bu eser, 98 sahife olarak tamamlanmıştır.[185] Daha sonra yine müellifin yazmış olduğu şerh ile birlikte el-Meclisü'l-ilmî tarafından basılmıştır.[186]

---

181 KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn (Önsöz)*, s. 4.

182 KEŞMÎRÎ, *Bestu'l-yedeyn*, s. 4-5.

183 KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 1931, 1932, 1996.

184 KEVSERÎ, *Te'nibü'l-hatîb*, s. 166-167.

185 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 122.

186 KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr an salâti'l-vitr (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 1934, 1996.

12. Develerin zekâtı ile ilgili risale

Konuyla ilgili hadislerin açıklandığı henüz basılmamış olan bu risalenin bir bölümünü Mirtehî, *Feyzu'l-Bârî*'de dipnot olarak vermiştir.[187]

13. Risâle fî mes'eleti'z-zebîha li gayrillah

Tüfek mermisiyle vurulan av hayvanının yenmesi gibi mevzuları konu aldığı bu risalesini Medine'de kendisine sorulan sorulara cevap mahiyetinde kaleme almıştır.[188]

14. Meseletü'l-misl evi'l-misleyn fî vakti'z-zuhr

Öğle namazı vaktinin, cisimlerin gölgesinin bir veya iki katı olduğu zaman çıkmasıyla ilgili kaleme aldığı bir risaledir.

15. Meseletü hadîsi "Men edreke rek'aten mine's-subh"

Henüz baskısı yapılmayan bu risale, sabaha namazının bir rekâtına yetişen kimsenin durumu ile ilgili hadislerin[189] açıklaması mahiyetindedir. Keşmîrî'nin konu ile ilgili görüşleri *Feyzu'l-Bârî* ve *el-Arfü'ş-şezî*'de yer bulmuştur.[190]

16. Risâle fî mes'eleti salâti'l-Cumu'a ve ihtilâfi'l-eimme fî şurûti edâihâ

Keşmîrî'nin *el-Lümü'a fi'l-cumu'a* şeklinde de isimlendirdiği bu eserini yayınlayamadan vefat ettiği, eserin taslak metninin de kaybolduğu ifade edilmiştir. *Feyzu'l-Bârî*'de eserin muhtevasına dair bilgiler Mirtehî tarafından özetlenmiştir.[191]

17. Tâlikât ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir

Elimizde mevcut olmayan bu eser, bazı kaynaklarda "*Hâşiye ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir li-İbn Nüceym*" şeklinde yer almıştır.[192]

---

187 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 389.
188 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 152.
189 BUHÂRÎ, *Mevâkitü's-salât* 29.
190 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 310; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 234-235.
191 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 251.
192 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 132-219; EBÛ GUDDE, *et-Tasrîh (Takdime)*, s. 30, 32; OSMAN, Yunoos, *Life and Works of Kashmiri*, s 91.

18. Tâlikât alâ Fethi'l-Kadîr

İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* isimli eserinden Hanefîler'in delillerinin Kitâbu'l-hacc bahsine kadar özetlendiği ve değerlendirildiği bir eserdir. Henüz baskısı yapılmamış olan bu esere çalışmamız boyunca ulaşılamamıştır. Keşmîrî'nin kurduğu yayınevi İbnü'l-Hümâm'ın namaz ahkâmı ile ilgili yazmış olduğu *Zâdü'l-fakîr* isimli eserini de basmıştır. Muhtemelen onun çalışması, bu eserin tekmilesi hüviyetindedir.[193] Bazı kaynaklarda ismi *Telhîsu edilleti'l-Hanefiyye min Fethi'l-Kadîr* şeklinde zikrolunmuştur.[194]

19. Hâşiye fî ba'zı esrâri's-salât

Mirtehî, Keşmîrî'nin vaaz ve nasihatlarından derlediği namazın sırları ile ilgili bazı bilgileri içeren bu eserin bir kısmını, *Feyzu'l-Bârî*'de dipnot olarak vermiştir.[195]

20. el-Lema'ât

Henüz derlenmemiş ve basılmamış bu eser, kaynaklarda kendisine nisbet edilmemişse de Mirtehî, *Feyzu'l-Bârî*'de Keşmîrî'ye nisbet ettiği bu esere bazı atıflarda bulunmuştur.[196]

21. Telhîsü İmâmi'l-kelâm

Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1886) *İmamü'l-kelâm fîmâ yeteallaku bi'l-kıraati halfe'l-imâm* isimli eserinin özet ve değerlendirilmesinden oluşan bir eserdir.[197] Eser kaybolmuş olsa da Keşmîrî'nin görüşlerinin izini, konuya ilişkin kaleme aldığı diğer risalelerde sürmek mümkündür.

22. Risâle fî mes'ele "Ya Şeyh Abdelkâdir (Edriknî) Şey'en Lillâh"

Tasavvuf erbabının dilinden düşmeyen bu ve benzeri kelimelerin şâri tarafından belirlenmiş bir hüküm ile sabit olmadığı için zikir kapsamında telakki edilemeyeceğine yönelik kaleme aldığı bir risaledir. Eser henüz basılmamış olsa da müellifin *Feyzü'l-bârî* isimli eserinde konuya ilişkin görüşlerini bulmak mümkündür.

---

193 Keşmîrî'yi büyük Hanefî fıkıhçısı olarak eserine taşıyan Hasenî, onun bu çalışmasını ilk sırada zikretmiştir. bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* s. 1199.

194 CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 943; ÖZŞENEL, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 105.

195 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 238.

196 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 105, 147, III, 456; IV, 232, 255; VI, 440; VII, 389.

197 ÖZŞENEL, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 105.

Keşmîrî'ye göre bu sözlerle ilgili olarak, şeriata muğayir bir takım şeylere inanmaya hizmet ediyorsa, lağv olarak değerlendirilebileceği ve söylenmeleri takdirde günah terettüp edebileceği bile söylenebilir. Keşmîrî, insanların itikadının bozulduğu günümüzde, bu sözlerin cevazına yönelik fetvalar verilmemesi gerektiğini düşünmektedir.[198]

Tefsir ve Kur'ân İlimleriyle İlgili Eserleri:

1. Müşkilâtü'l-Kur'ân

İslâm âlimlerinin Kur'ân'da yer alan müşkil ifadelerin anlaşılmasına ilişkin çalışmalarını yetersiz bulan Keşmîrî'nin, bu problemin çözümüne katkıda bulunmak amacıyla başlattığı konferansların derlenmesiyle oluşturulmuş bir eserdir.[199] el-Meclisü'l-ilmî'nin müdürü Ahmed Rıza Bicnûrî, Keşmîrî hayatta iken onun bilgisi dâhilinde kitabın müsveddelerini tahric ve tenkih etmeye başlamış ancak çalışmasını müellifin vefatından sonra tamamlayabilmiştir. Bennûrî de, bu eser için "*Yetîmetü'l-beyân li Müşkilâti'l-Kur'ân*" isimli yaklaşık 90 sayfalık bir mukaddime kaleme almıştır. Eserin ilk baskısı bu mukaddime ile birlikte el-Meclisü'l-ilmî tarafından 278 sayfa olarak gerçekleştirilmiştir.[200] Eser, kırk sekiz sûreden seçilmiş yüz doksan âyetin tefsirini ihtiva etmektedir. Keşmîrî'nin sözleri sayfa başlarında yer almaktadır. Sayfa altlarında ise nâşirin, müellifin sözlerinde geçen referanslara yönelik tahricleri yer almaktadır.[201]

Kelâmla İlgili Eserleri:

1. et-Tasrîh bimâ tevâtere fî nüzûli'l-Mesîh

Sahih, müsned ve mu'cem türü birçok hadis kitabından Hz. İsa'nın nüzulü ile ilgili yetmiş kadar sahih ve hasen hadisi, bir o kadar da sahâbe ve tabiûn sözünü derlemesiyle meydana getirdiği eserdir. Telifinde Ahmediye hareketi lideri Mirza Gulâm Han'ın kendisini önce mesîh ardından nebî ilan etmesi etkili olmuş, Keşmîrî bu iddiaları çürütmek istemiştir.

198 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 334.
199 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 135.
200 ELVÂİ, Muhyiddin, "el-Müellefâtü'l-Arabiyye", s. 974-980.
201 YERİNDE, Adem, *İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat*, SÜİFD, 16 (2007), s. 58.

Aynı konuya ilişkin Şevkânî'nin *et-Tavzîh fîma tevâtera fi'l-müntezar ve'l-mehdî ve'l-mesîh* isimli kitabının yirmi dokuz hadisi ihtiva etmesi göz önünde bulundurulduğunda bu eserin kıymeti daha iyi anlaşılacaktır. Dârülulûm müftülerinden aynı zamanda Keşmîrî'nin de öğrencisi olan Muhammed Şefî ed-Diyobendî tarafından tertip edilmiştir.[202] Esere bir mukaddime ve ta'lik yazarak bütün İslâm dünyasında tanınmasını sağlayan Ebû Gudde, Keşmîrî'nin bu çalışmasının Kâdıyânîyye fırkasının delillerini çürüten hadis ve rivâyetleri toplayan kitapların en iyisi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim nüzûl-i İsa'ya inanmayan birçok kişinin bu kitabı okuduktan sonra fikrinin değiştiği ifade edilmiştir.[203] İlk kez 1926 yılında Delhi'de basılan eser, daha sonra pek çok yerde müteaddit defalar yayınlanmıştır.[204] Eser, Keşmîrî'nin ülkemizde de en bilinen kitabı olma özelliğini taşır.

2. Akîdetü'l-İslâm fî hayati Îsâ aleyhisselâm

Keşmîrî'nin Kâdıyânîlere reddiye olarak, Hz. İsa'nın yaşadığı ve yeryüzüne ineceğini ispat etmek maksadıyla daha önce öğrencilerine imla ettirdiği ders notlarını, 1925 senesinde kendisinin risale formatında telif etmesiyle meydana gelmiştir.[205] Hz. İsa'nın hayatta olduğuna delil teşkil edecek mahiyette Kur'ân ve hadis naslarını, sahâbe uygulamalarını ve selef âlimlerinin görüşlerini ihtiva eder. Âyet ve hadislerin Hz. İsa'nın hayatta olduğuna ve semadan ineceğine kesin bir surette işaret ettiği vurgulanır.[206] Eserin ilk baskısı müellif hayatta iken 1931 yılında Karaçi'de yapılmıştır.

Diğer ismi, *Hayatü'l-Mesîh bi metni'l-Kur'ân ve'l-hadisi's-Sahîh* olan eser, Keşmîrî'nin öğrencisi Bennûrî ile, Zahid el-Kevserî (ö. 1952), Manzûr Nûmânî (ö. 1997) ve Muhammed Takî Osmânî gibi diğer İslâm âlimlerinin övgülerine mazhar olmuştur.[207]

Müellif eserin yazım sebebine ilişkin şu bilgiyi paylaşmıştır: "*Bu risalede Kur'ân'ı Kerîm'den işareten yada kesin bir şekilde çıkarılan, Hz. İsâ'nın ölmediği ve*

---

202 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 117.

203 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 19-21.

204 KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-müelliffin*, III, 149; MÜNECCİD, Selâhaddin, *Mu'cemü'l-mahtûtati'l-matbûat*, II, 122; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, 117.

205 KEŞMÎRÎ, *Akîdetü'l-İslâm*, s. 40.

206 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 135-136.

207 KEVSERÎ, *Makâlâtü'l-Kevserî*, s. 354, 359; KEŞMÎRÎ, *Akîdetü'l-İslâm (Bennûrî'nin Mukaddimesi)*, s. 17.

kıyamete yakın nüzûlüne dair delilleri ortaya koymaya çalıştım. Konu ile ilgili hadisleri ise kapsamlıca serdetme amacı gütmedim. Mecburen bazı hadisleri zikretmek durumunda kalsam da, ilgili hadislerin kapsamlı ve geniş bir şekilde sunulduğu müstakil bir cüz telif ettim."[208]

3. Tahiyyetü'l-İslâm fî hayâti Îsâ aleyhisselâm

Keşmîrî'nin Kâdıyânî inkârcılarını susturma maksadıyla Hz. İsa ile ilgili bazı âyetlerin tefsirine yer verdiği bu eser, *Akîdetü'l-İslâm* isimli kitabın şerhi konumundadır. 1932 senesinde tamamlanmış ve müellif hayatta iken baskısı yapılmıştır.[209]

4. İkfâru'l-mülhidîn fî zaruriyyâti'd-dîn

Eserin orijinal ismi *İkfâru'l-müteevvelîn ve'l-mülhidîn fî şeyin min zarûriyyâti'd-dîn*'dir.[210] Önsöz bölümünde iman ve küfür konularına ilişkin müellifin fetvalarının yer aldığı eserin yazımı 1925 yılında tamamlamıştır.[211] Murtaza el-Hindî'nin tahkik ettiği metin, 1931 yılında Hindistan'da basılmıştır.[212]

Eserde, inanılması dinin vazgeçilmezi olan bazı meseleler ve bunlardan birinin inkâr edilmesinin küfrü gerektireceği hususu ele alınmıştır. Eserde dönemin güncel itikâdî konularına ilişkin bazı tespitler de yer almıştır. Sözgelimi, bir tarafta Müslümanları tekfir etmek için aceleci davranan (haricî zihniyet) ile diğer tarafta inanmayanların küfrünü görmezden gelen iki farklı yaklaşım tarzı ifrat ve tefrit olarak konumlandırılmıştır.[213] Kadıyânîliğin kurucusu Mirza Gulam'ın ve ölümünden sonra onun peygamber olduğu görüşünü devam ettiren ve ettirmeyen tabiilerinin (Mirzâiyye ve Lahoriyye) tekfir edilebileceği yönündeki kanaatini kitabında paylaşmıştır.[214] Ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği yönündeki rivâyetlerin, zarurîyyat-i dinîyyeyi inkâr edenlerin tekfir edilmesine engel teşkil etmediğini ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Hz.

---

208 KEŞMÎRÎ, *Akîdetü'l-İslâm (Bennûrî'nin Mukaddimesi),* s. 15; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 113.

209 RAMAZAN YUSUF*, Mu'cemü'l-müellifîne'l-muâsırîn, II, 547;* BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 115, 136.

210 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, s. 2.

211 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 21; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 116.

212 bk. KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 1996.

213 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 116.

214 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn* (Bennûri'nin Mukaddimesi) s. ٥.

Ebûbekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden zekat vermeyi reddeden kimselerin durumu ile ilgili tartışmalar da tekfir meselesi çerçevesinde konu edilmiştir.[215]

Ebû Gudde (ö. 1997) bu eseri, incelediği konu itibariyle sahasındaki fıkıh kitaplarının en iyisi olarak nitelemiştir. el-Meclisü'l-ilmî'nin son baskısı bu eser için kaleme alınan çok sayıda takrizi de içermektedir.[216]

5. Hâtemü'n-nebiyyîn (Farsça)

"*Muhammed sizin erkeklerinizden birinin babası değil, fakat Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur*."[217] âyetinin tefsiri mahiyetinde olan bu eser,[218] Keşmîrî'nin hayatının son demlerinde iken Kâdıyâniyye tehlikesinin memleketi Keşmîr'de de yayıldığına tanıklık etmesi üzerine kaleme aldığı bir kitaptır. Bu amaçla bölge halkına hitap ettiği için dili Farsça'dır. 96 sayfa olan eserin ilk baskısı, el-Meclisü'l-ilmî tarafından 1938 yılında Multan'da yapılmıştır. Daha sonra Urduca tercümeleri de neşredilen eser, hatm-i nübüvvet konusundaki en önemli çalışmalardan biri kabul edilmiştir.[219]

6. Sad'un-nikâb an cessâseti'l-fincâb

Kâdıyânîyye'ye reddiye amacıyla yazdığı yetmiş beyitten müteşekkil manzum bir eserdir. 1924 yılında Hindistan'da basılmıştır.[220]

Buraya kadar zikredilen eserler, müellifin Kâdıyânîlere reddiye amacıyla yazmış olduğu eserlerdir.

7. Înâs bi ityâni İlyas aleyhisselam

Hz. İlyas ile ilgili Kur'ân'da yer alan üç âyetin tefsirinin yapıldığı bu eser, Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İlyas ile ilgili düşüncelerine reddiye mahiyetinde kaleme aldığı bir risaledir. el-Meclisü'l-ilmî tarafından 1961 ve 1996 yıllarında baskısı

---

215 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 90-94.
216 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 160-170.
217 Ahzâb 33/40.
218 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 139.
219 DAUDİ, Khalid Zafarullah, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, XVI, 481.
220 ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506.

yapılmıştır. *Tahiyyâtü'l-İslâm* isimli eserle birlikte yer aldığı farklı baskıları da mevcuttur.[221]

8. Darbü'l-hâtem alâ hudûsi'l-âlem

Keşmîrî'nin, Allah'ın varlığını, her şeyi kuşatan ilmini, kudretini, ezeli iradesini ve onun dışındaki her şeyin sonradan yaratıldığını ispatlamak amacıyla Diyobend'de ikamet ederken yazmış olduğu yaklaşık dört yüz beyitlik bir kasidedir.[222] Fizik ve biyoloji bilginlerinin görüşlerine yer vermiş olması bakımından câlib-i dikkattir. 1926 yılında tamamlanmıştır. Keşmîrî'nin bu kitabına hayran kalan Muhammed İkbal, kendisinden bu kitabın beyitlerini şerh etmesini istemiştir.[223]

9. Mirkâtu'd-dârim li hudûsi'l-âlem.

Varlık ve bilgi konusunun incelendiği *Darbü'l-Hâtem* isimli kitaptaki beyitlerin açıklamalarını ihtiva eden bu eser, 1932 yılında tamamlanmış ve el-Meclisü'l-ilmî tarafından basılmıştır. 1938 senesinde Kâhire'de kendisine takdim edildiği vakit Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi bu kitap hakkında şöyle demiştir: "*Bu eserin sahibinin keskin zekasına ve bu ilimlerdeki maharetine hayran kaldım. Kelâmî ilimlerde kendimi geçilmez zannediyordum, ancak gördüm ki Şeyh (Keşmîrî) beni geride bırakmış. Bu kitabı Şirâzî'nin (ö. 1641) "el-Esfâru'l-erbaa"sına tercih ederim.*"[224] Mustafa Sabri, Hindistanlı büyük âlim diyerek kendisine çokça atıfta bulunduğu eserinde, Keşmîrî ile aynı görüşü paylaşmış olmaktan duyduğu mutluluğu zikretmiştir.[225]

10. Sehmü'l-gayb fî kebîdi ehli'r-rayb

Müellifin, yirmi yaşlarında iken Delhi'de ikamet ederken kaleme aldığı 22 sayfalık küçük bir risaledir. Hz. Peygamber'in olmuş ve olacak her şeyi Allah'ın bilgisine benzeyen küllî ve cüzî bir şekilde bildiği iddialarını konu alan bir risaleye reddiye amacı taşımaktadır. Urduca telif edilen eserin orijinal ismi "*Kisî sehmu'l-*

---

221 bk. KEŞMÎRÎ, *Înâs bi ityâni İlyâs, (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 1961, 1996.

222 RAMAZAN YUSUF, *Mu'cemü'l-müellifîne'l-muâsırîn*, II, 547.

223 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, 124-125, 138.

224 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, 126-127, 138.

225 MUSTAFA SABRİ EFENDİ, *Mevkıfü'l-akl*, III, 327, 386.

gayb"tır. Eserin son bölümünde Keşmîrî'nin hocalarını övdüğü bir kaside yer almaktadır.[226]

Keşmîrî'nin kelâm sahasına ilişkin olarak burada zikredilenler dışında Zü'l-karneyn ve Ye'cüc-Mecüc ile ilgili bazı hadisleri değerlendirdiği notlarının da mevcut olduğu bilgisi kaynaklarda yer almıştır.[227]

Diğer Eserleri:

1. el-İthâf li-mezhebi'l-ahnâf

Keşmîrî'nin, Zahîr Ahsen en-Nîmevî'nin *Âsâru's-Sünen* adlı eserine yazdığı hâşiye ve tâliklerdir. el-Meclisü'l-ilmî tarafından *Âsâru's-Sünen* ile birlikte iki cilt olarak basılmıştır.[228]

2. Kitâbun fi'z-zebb an Kurrati'l-ayneyn

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in, Hz. Osman ve Ali'ye üstünlüğünün konu alındığı Dihlevî'ye ait *Kurratu'l-ayneyn fi tafdîli'ş-şeyhayn* adlı kitaba, bir Râfızînin reddiye yazması üzerine telif edilmiştir. Delhi'de kaleme alınan eser, 196 sayfa ve Farsçadır.[229]

3. Risâle fi'l-hey'e

Öğrencisi Meşîetüllah Bicnûrî ve diğer bazı arkadaşları için kaleme aldığı el yazması bir eserdir.

4. Risale fî ilmi'l-meânî

Sekâkî ve Hatîb Kazvînî'nin eserlerindeki bilgilerle birlikte, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Bahâeddin es-Sübkî'nin *Arûsu'l-efrâh*'ından derlediği bilgilerden telif ettiği bir risaledir.[230]

5. Makâmât

Tamamen noktalı veya noktasız harflerden oluşmak üzere telif ettiği hazif sanatının uygulandığı bir eserdir.

---

226 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 127-128.

227 KEŞMÎRÎ, *et-Tasrîh*, (Ebû Gudde'nin Mukaddimesi), s. 32.

228 BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 25; ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 21; ÖZŞENEL, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 105.

229 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. *128.*

230 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 25.

6. Risâletün azrâ fî tahkîki yevmi Aşûrâ

Mecelletü'l-Kâsım isimli dergide yayınlanmış bir makalesidir. Mirtehî Arapçaya tercüme etmiş ve *Feyzu'l-Bârî'*de özetlemiştir.[231]

7. Felsefetü'l-izdivaç

Hz. Peygamber'in nikâhlarının bütünüyle semâvî nedenlere dayandığına dair müstakil bir tezkiresidir.[232]

8. Ğadretü'l-Yûnan ve Britanya

Yunan ve İngilizlerin ihanetini konu alan bu kaside, Batı diktatörlüğüne karşı Türkler'i desteklemek için kaleme alınmıştır.[233]

9. Risâle fî mesele mine'l-hendese ve ilmi'l-merâyâ ve'l-menâzir

10. Risâle fî hakikati'l-ilim

11. Davet-i hıfz-ı îmân[234]

12. en-Nûru'l-fâiz alâ nazmi'l-ferâiz

92 beyitli Farsça manzum bir risaledir.[235]

13. Hazâinü'l-esrâr

100 sayfası tamamlanan bu eser, Muhammed b. Mûsa ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Hayâtü'l-hayavân* isimli eserinin özeti ve notlar eklenmiş halidir.[236]

Bunlar dışında, naat türünde ve şiirin hikmeti gibi konularda çeşitli kasideleri mevcuttur. Ayrıca çeşitli meselelerle ilgili başka özet ve notları da bulunmaktadır.[237] İslâm tasavvufu, İnsan kaynakları ve kültür, Allah'tan başkası için adanmış kurbanlar ve Hatîb el-Bağdâdî'nin düşüncelerinin analizi gibi konularda yazmalarının olduğu

---

231 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 122.

232 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 125.

233 AHMED MUHAMMED, "*Enver Şah el-Keşmîrî*", II, 506.

234 BİRIŞIK, Abdülhamit, "Keşmîrî", *DİA,* XXV, 328.

235 KÂSIMÎ, Muhammed Ecmel, "Abgariyyetü'ş-Şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i kitâbâtihî", *The Scholar Islamic Academic Research Journal* (2016), s. 139.

236 RAMAZAN YUSUF, *Mu'cemü'l-müellifîne'l-muâsırîn,* II, 547.

237 ABDURRAHMAN, "*Enver Şah el-Keşmîrî*", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506.

ifade edilmiştir.[238] Eserlerinin birçoğu kendisi tarafından telif edilmediği için farklı isimlendirmeler altında kendisine nisbet edilmiştir.

E. Öğrencileri

Sadece Dârülulûmda geçen yirmi yıllık eğitim hayatı boyunca temel hadis kitaplarını okutarak mezun ettiği öğrencilerin sayısının iki bini aştığı ifade edilen Keşmîrî'nin fikirleri, oldukça geniş bir hinterlantta yankı bulmuştur.[239] Bunun neticesinde şöhretinin işitildiği Hint ve Arap ülkelerinin yanı sıra, aralarında Türkiye'nin de yer aldığı İran, Afganistan, Çin, Afrika, Endonezya, Malezya gibi ülkelerden pek çok öğrenci kendisinden ders almıştır.[240]

Keşmîrî'yle ilgili yapılan bir doktora çalışmasında, tespit edilebilen yüz on öğrencisinin ismine yer verilmiştir.[241] Biz burada, kendisinin hukuk düşüncesini ortaya koyduğu eserlerinin derlenmesinde rolü alan meşhur öğrencilerinden bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

Muhammed Yusuf Bennûrî (ö. 1977): 1926 yılında Diyobend Dârülulûmu'nda eğitim almaya başlamış ve iki yıl boyunca Keşmîrî'nin gözetiminde *devre-i hadisi* bitirerek mezun olduktan sonra onun özel öğrencisi olarak hizmetinde bulunmuştur.[242] Yukarıda da ifade edildiği üzere hocasının ders notları ve fikirleri ışığında kaleme aldığını belirttiği *Meârifü's-sünen* ismindeki altı ciltlik Tirmizî şerhinin müellifidir. Ayrıca Keşmîrî'nin *Feyzu'l-Bârî*, *İkfârü'l-mülhidîn, Akîdetü'l-İslâm, Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerine mukaddimeler yazmıştır. Keşmîrî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine ilişkin tespitlerini, bu araştırma esnasında oldukça faydalandığımız, ayrıca kendisi ile ilgili yapılan diğer çalışmaların da en fazla referans verdiği önemli bir eser olma özelliği taşıyan "*Nefhatü'l-anber fî hedyi'ş-şeyh Enver*" adıyla kitaplaştırmıştır.[243] Ayrıca Keşmîrî'nin ısrarları doğrultusunda kaleme aldığını belirttiği *Mişkât* şerhi ile meşhurdur.

---

238 CHISHTI, Aaliya, "Kashmiri", s. 928.

239 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 13; Ebû Gudde, *Terâcim*, s. 19.

240 ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506; KÂKÂHÎL, Şâhid Rasûl *el-Keşmîrî,* s. 88.

241 bk. KÂKÂHÎL, Şâhid Rasûl, *el-Keşmîrî,* s. 88-95.

242 ÖZŞENEL, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 165.

243 BENNÛRÎ, *Meârifü's-sünen* (Mukaddime), s. 4

Muhammed Bedr-i Alem Mirtehî (ö. 1965): Keşmîrî'nin *Buhârî* derslerindeki takrirlerini derleyerek onun en meşhur eseri olan *Feyzu'l-Bârî*'yi, *el-Bedru'-s-sârî ilâ Fethi'l-bârî* ismini verdiği bir haşiye ile birlikte yayın dünyasına kazandıran öğrencisidir.

Muhammed Çerağ (ö. 1970): Keşmîrî'nin, *Tirmizî* derslerindeki imlalarını derleyip *el-Arfü'ş-şezî* ismiyle baskıya hazır hale getiren öğrencisidir. Pakistan'ın Gujranwala şehrinde el-Câmiatü'l-Arabiyye isimli bir eğitim müessesi kurmuştur.[244]

Şebbir (Câbir) Ahmed Osmâni (ö. 1949): Kendisi tamamlamaya muvaffak olamasa da *Fethu'l-mülhim* ismini verdiği Müslim şerhi, yine kendisinin kaleme aldığı baş tarafında hadis ilmiyle ilgili değerli bilgiler ihtiva eden uzunca önsözü ile şöhret kazanmıştır. Daha sonra Muhammed Takî Osmânî (d. 1943) tarafından eklenen tekmile ile birlikte baskısı yapılan eser, Zahid el-Kevserî'nin de "en harika Müslim şerhi" övgüsüne mazhar olmuştur. Büyük bölümü Keşmîrî'den alıntılar ihtiva eden kitabı, onun görüş ve fikirlerini yansıtması açısından oldukça değerlidir.[245]

Eşref Ali et-Tehânevî (ö. 1943): Hanefî fıkhına dair çok sayıda eseri bulunan Tehânevî, Hâkimü'l-ümme olarak anılan bir başka meşhur öğrencisidir.[246]

Muhammed İdris Kandehlevî (ö. 1974): Pakistan'ın önde gelen âlimlerinden birisi olan Kandehlevî; Delhi, Haydarabad, Diyobend, Bahawalpur ve Lahor'da tedris faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Keşmîrî'nin ısrarı üzerine *Mişkât* üzerine *et-Tâliku's-sabih alâ Mişkâti'l-Mesâbih* isimli kaleme aldığı şerh, büyük bir şöhret kazanmıştır.[247]

Menâzır Ahsen Geylanî (ö. 1965): *Sahih-i Müslim* imlalarını derleyen öğrencisidir.

Muhammed Sıddık Necîdâbâdî: Keşmîrî'nin *Ebû Dâvûd* dersindeki takrirlerini *Envâru'l-Mahmûd* isimli eserde derleyen öğrencisidir.

Ahmed Rıza Bicnûrî: Keşmîrî'nin Buhârî şerhine dair notlarını derleyerek Urdu şerhi *Envâru'l-Bârî*'yi telif eden öğrencisidir. Ayrıca onun *Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli eserini de tahric etmiştir.

---

244 SEYFEDDİN TURÂBÎ, *el-Üstâz Ebü'l-A'la el-Mevdûdî ve Menhecühû fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1982, s. 241.

245 bk. ŞEBBİR AHMED OSMÂNÎ, TAKÎ OSMANÎ, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2006.

246 Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* VIII, 1187-1189

247 Hayatı için bk. KANDEHLEVÎ, *Ta'lik* (M. Sa'd Sıdkî'nin Önsözü), I, 1-3

Muhammed Yamîn: Keşmîrî'nin ders esnasındaki menkıbelerini derleyen öğrencisidir.[248]

Diğer öğrencilerinden bazıları şunlardır: Abdulaziz Kâmilfûrî, Abdulkadir Kâmilfûrî (Bu iki isim *Feyzu'l-Bârî* derslerinde not tutmuş olup, Mirtehî zaman zaman onların nüshasıyla kendisininkini karşılaştırmıştır), Atîkurrahman Osmânî, Fahruddin Ahmed, Habiburrahman A'zamî, Müftî Mahmûd Nânotevî, Hüseyin Ahmed, Kârî Muhammed Tayyib Kâsımi, Meşîetullah Bicnûrî, Mevlana Ather Ali Silhatî, Mevlana Hifzu'r-Rahman Sivhârahî, Muhammed Kifâyetullah Dihlevî, Muhammed Manzûr Nûmânî, Müftü Muhammed Şefî' Diyobendi, Muhammed Yûsuf b. Mûsâ Simlikî, Muhammed Yusuf Kâmilfûrî, Müftü Muhammed Hasan Amritsari, Prof. Saîd Ahmed Ekberâbâdî, Sirâc Ahmed, Muhammed Eyyüb A'zâmî.

III. FIKIH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Keşmîrî'nin yaşadığı asır ve coğrafyanın siyasî ve ilmî dinamiklerinin panoramik bir biçimde ele alınacağı bu kısım, onun hukuk düşüncesinin analizine ilişkin önemli verileri içermesi sebebiyle kıymet arz etmektedir. Bu itibarla öncelikle kendisinin tüm hayatını içine alan İngiliz yönetiminin hüküm sürdüğü dönem ağırlıklı olmak üzere, İslâm'ın girdiği ilk yıllardan itibaren Hint alt kıtasında etkin olan siyasi duruma ilişkin bazı bilgi ve tespitlere yer verilecektir. İkinci olarak ise dinî düşüncenin tarihi serüvenine, bu defa hukuk geleneğinin seyri vurgulanarak temas edilecektir.

A. Hint Alt Kıtasında Siyasi Durum

İslâm öncesi Arap toplumunun, "akıl ve hikmet ülkesi" olarak isimlendirdikleri Hint yarımadası ile ticari ilişkiler geliştirdiği bilgisi kaynaklarda yer almış, Hz. Peygamber'in de Hint mallarını sevdiği ve Hindistan'dan kendisine gönderilen bir kavanoz zencefil turşusunu ashabı ile paylaştığı şeklinde nakledilen bazı rivâyetlerden hareketle, bölge hakkında bilgi sahibi olduğu değerlendirmelerinde bulunulmuştur.[249] Ancak daha da önemlisi Hint seferine katılacak olanların

248 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 212.
249 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 85.

müjdelendiği yönünde Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivâyetler,[250] Müslümanların ilk yıllardan itibaren bu bölgeye olan ilgisini izah edebilecek bir argüman olarak ileri sürülmüştür.[251] Bu rivâyetleri doğrular mahiyette, Müslümanların tebliğ ve fetih planları çerçevesinde Hint alt kıtasına çıkarma yapması, bugün Pakistan sınırları içinde kalan Sind bölgesiyle ilk temasların kurulduğu Hz. Ömer dönemine kadar uzanmaktadır. Nitekim Hz. Ömer ve diğer râşid halifeler döneminde daha ziyade istihbarat düzeyinde kalan veya fetih girişimi şeklinde nitelendirilebilecek bir kaç sefer düzenlendiği bilinmektedir.[252]

Fetihle neticelenen en ciddi askeri harekât ise, Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik (ö. 96/714) zamanında gerçekleştirilecek ve Muhammed b. Kasım (ö. 96/715) komutasındaki İslâm ordusu 711 yılında Sind bölgesini Emevî topraklarına dâhil edecektir.[253] Bu tarih, Hint yarımadasının İslâmlaşması açısından önemli bir dönüm noktası olarak kayıtlara geçmiştir. Zira inançlarını istedikleri gibi yaşayabileceklerine dair Emevî devletinden güvence alan yerli halk, adaletsizliğin en somut örneği olan kast sisteminden kurtuluşu vadeden bu yeni dinle yakınlaşarak ihtida hareketlerinin gönüllü bir unsurunu teşkil etmiştir.[254]

Emevîlerin yıkılışına (132/750) kadar geçen süre boyunca İslâm hâkimiyetinde kalan Sind bölgesinin, Abbasî Devletinin ilk yıllarında da bu özelliğini muhafaza ettiği, ancak bir müddet sonra Hindûlardan oluşan yerel idarelerin yönetimine girdiği bilinir. Bu esnada bir süre, bölgenin büyük bir bölümünün, Hindû toplumuna Şii kültürünü miras bırakacak olan Fâtımîler'in kontrolünde kaldığı görülür.[255]

Gazneli Sultan Mahmud'un (ö. 421/1030) Hindistan'ın çeşitli bölgelerine düzenlediği ve fetihle sonuçlanan çok sayıda sefer (1001-1027), İslâm'ın kalıcı bir şekilde bu topraklarda yayılması açısından alt kıta siyasi tarihinin ikinci dönüm noktasını oluşturur. Sultanın ilk seferini yaptığı tarihlerde bölgedeki Müslüman

---

250 NESÂÎ, Cihad 41; AHMED B. HANBEL, *Müsned,* XXXVII, 81.

251 DAUİDİ, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları,* s. 29.

252 BELAZÛRÎ, *Fütûhu'l-büldân,* s. 607-608; YÂKUT EL-HAMEVÎ, *Mu'cemü'l-büldân,* III, 267.

253 İBN KESÎR, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 609.

254 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

255 YURDAYDIN, Hüseyin G, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 264; FUÂD, Eymen, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 231; STERN, S.M, "Isma'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", Islamic Culture, XXIII/XXIV, Hyderabad, 1949, s. 298.

siyasetinin tükenme noktasına geldiği bilgisi kaynaklarda yer almıştır.[256] Ancak Gazneliler'in İslâm kültürünün bölgeye kök salmasında rol oynayan kalıcı fetihleri, askerî başarıların ötesinde İslâm'ın öğretilmesi için mescit ve benzeri kurumların inşa ettirilmesinden, halkın arasında dinin yayılması için davetçiler gönderilmesine varıncaya kadar daha sistemik bir plan dâhilinde gerçekleşmiş olmasıyla temayüz eder.

Gazne Devleti'nden sonra yaklaşık dört asır boyunca (1206-1526) alt kıtaya hükmeden Delhi Türk Sultanlıkları[257] ile birlikte ise İslâm, bölgenin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve bu dönemde büyük artış gösteren ihtida hareketlerinin neticesinde, Müslüman-Hint toplumu oluşmaya başlamıştır. Bölgedeki mahalli yönetimlere son vererek merkezî idareyi yeniden tesis etmeyi başaran Sultanlıklar, Hindistan'ın sosyal, ekonomik ve siyasal tarihinde önemli bir iz bırakmıştır. Bu döneme rastlayan Moğol istilasından kaçarak bölgeye göç eden Orta Asyalı âlim ve mutasavvıfların da, İslâm kültür ve mirasının bölgeye taşınmasında etkili olduğu ifade edilmiştir.[258]

Alt kıta tarihinde İslâm'ın yeni bir siyasi oluşum ile son bir defa daha hâkimiyet sağlaması Bâbür İmparatorluğu sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim 1526 yılında Bâbür Şâh'ın (ö. 937/1530) bütün kuzey Hindistan'ı fethederek Delhi Sultanlığına son vermesiyle, üç yüz yıldan fazla sürecek olan Bâbür yönetiminin temeli atılmıştır. Babürlüler devri, bu coğrafyada daha önce egemen olan siyasal ve sosyal yapılardan farklılaşan bazı özgünlükleri uhdesinde barındırması açısından dikkat çekicidir. Şöyle ki, soyu bir taraftan Timur'a (ö. 807/1405) kadar uzanan ve aslen Çağatay Türk'ü olan kurucu hükümdar Bâbür Şâh'tan sonra devlet yönetiminde, izledikleri politikalar itibariyle birbirinden oldukça farklı figürler boy göstermiştir. Bir tarafta Sünnî ve Şii İslâm ile Hindûizm'i eklektik bir yaklaşımla *dîn-i ilâhi* kisvesi altında yeni bir inanç stili olarak takdim eden Ekber Şah idaresi (1556-1605), diğer tarafta dinî hassasiyeti ile tanınan ve döneminde İslâm hukuk tarihinin en büyük fetva koleksiyonlarından *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*'nin telif edildiği Âlemgir Şah yönetimi (1658-1707), siyaset ve kültür sahasındaki bu zıtlığı yansıtan dikkat çekici örnekler arasında yer alır.

---

256 GALİP, Mübarek, *Hindistan'da Türkler,* s. 29.

257 Hindistan'da Delhi merkez olmak üzere kurulan ve çoğu Türk asıllı hânedanlar tarafından idare edilen sultanlıklar, Bâbür İmparatorluğu tarafından yıkılmıştır. bk. Farukî, Naimurrahman, "Delhi Sultanlığı", *DİA,* IX, 130.

258 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

Babürlüler döneminde alt kıta siyasi tarihine damgasını vuran diğer gelişmeler arasında, İngiliz, Hollanda, Danimarka ve Portekizleri temsil eden Avrupa şirketlerinin Doğu Hindistan şubelerini açması da zikredilmelidir. Vasco de Gama'nın (ö. 930/1524) 1497 yılında Ümit Burnu'nu dolaşarak Hindistan'ı keşfetmesinin yüzüncü yıl dönümüne rastlayan bu açılışlar (m. 1600), alt kıtanın gelecek üç yüz yıl boyunca siyaset ve din anlayışının belirlenmesine tesir etmesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim Avrupalılar, zaman içerisinde çeşitli imtiyazlar elde ettikleri bu şirketler aracılığıyla, o vakte kadar deniz yolu üzerinden küçük çapta ticari ilişkiler geliştirdikleri alt kıtayı, bu defa emperyalist emelleri doğrultusunda yönetme imkânına kavuşacaklardır.

Ticari faaliyetlerini garanti altına alma gerekçesiyle şirketlerin mevcut siyasi idareden bağımsız merkezler oluşturmasıyla başlayan imtiyazlar, XVIII. yüzyıl başlarından itibaren sözde yine ekonomik güvenin teminatı için silah kullanımının meşru görüldüğü bir sürece evirilecektir. Nitekim Avrupalı rakiplerini bertaraf ederek tek başına hâkimiyetini tesis eden İngiliz hükümeti 1784 yılında, ticari hayatı tekeline geçirdiği Hindistan'a doğrudan müdahale edebileceği bir kanunu resmen yürürlüğe koymuştur. 1857 yılına gelindiğinde Doğu Hindistan Şirketi paravanlığında bölgenin neredeyse tamamını siyasi ve mâli açıdan kontrol eden tek otorite, fiilen İngilizler olmuştur. Bir yıl sonrasında ise bu emperyalist politika karşısında iyice bunalan Hindû toplumunun, Müslümanları temsil eden Babür Devleti'nin son hükümdarı ile birlikte İngilizlere karşı giriştiği direnişin kanlı bir şekilde bastırılmasının ardından Doğu Hindistan Şirketi'nin yetkileri feshedilerek bölge doğrudan Londra'ya bağlanmıştır.[259]

Başarısızlıkla sonuçlanan bu isyanın, büyük oranda Müslüman halk ve yöneticilere fatura edilmesi, coğrafya tarihinde hiçbir zaman nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeyen Müslümanlar açısından yeni ve zor bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir. Nitekim bu tarihle birlikte, bin yıldan fazla bir süredir yarımadada varlığını hissettiren İslâm, siyasal bir erk olmaktan çıkmış ve Müslümanlar bölgede siyaseten de azınlık statüsünde temsil edilmeye başlamıştır.

Bu süreçte Müslüman toplum arasında, İngiliz hâkimiyeti altında yaşamayı kabullenen ve bu doğrultuda batı kültürüyle diyalektik ilişkiler kurulmasını öngören bir anlayış ile; kendisini bu işgalin karşısında konumlandırmakla birlikte askeri alanda

259 ÖZCAN, Azmi, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 78.

mücadeleye güç yetirilemeyeceği düşüncesiyle eğitim faaliyetleri üzerinden örgütlenerek bir nevi pasif direnişi savunan anlayışlar zuhur etmiştir. Kurulan yeni siyasal sistemin bir taraftan, gayrimüslim Hindûlarla yakın ilişki içinde olması, diğer taraftan İngiliz idaresiyle uzlaşılabileceği görüşünü benimseyen İslâmî gurupları desteklemesi, bu dönemde takip edilen politikanın İslâm karşıtlığı üzerine bina edildiği yönündeki kanıları haklı çıkarmaktadır. Nitekim uzlaşmacı siyasetin öncülerinden biri olan Seyyid Ahmed Han'ın bağımsızlık mücadelesi esnasında İngilizler tarafından kendilerinden yana tavır almasının karşılığı olarak "Sir" ve "Knight Commander of the Star of India (Hint yıldızı nişanının şövalye komutanı)" unvanına layık görülmesi bu işbirliğinin en somut kanıtları arasında zikredilmiştir. Seyyid Ahmed Han'ın geleneksel İslâm düşüncesine yabancı fikirlerinin, kısa zamanda batı tarzı bir okul (Aligarh Mohammadan Anglo-Oriental College[260]) bünyesinde kurumsallaşması, üstelik bunun da ötesine geçerek ekolleşmesi, muhalifleri zaviyesinden işgale karşı yürütülen siyasi çalışmaları tenkit etmesinin mükâfatı ya da rüşveti olarak görülmüştür.[261]

Tüm bu gelişme ve değerlendirmeler, bölgedeki bilimsel ve hukukî çalışmaların siyasetten bağımsız düşünülmemesi gerektiğini ortaya koyması yönüyle bu çalışma açısından önem arz eder. Bölgenin siyasi durumu incelenirken, bu dönem boyunca Müslüman ilim adamları ve tesis ettikleri eğitim kurumlarının, bağımsızlık mücadelesinde önemli bir rol oynadığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Zira her biri kendine özgü karakteristik özellikler taşıyan ilmî-siyasî akımlar, bölgedeki siyasetin şekillenmesinde ve alt kıtada birden fazla devletin kurulmasında etkili olmuşlardır.

Bu bilgiler doğrultusunda, hukuk düşüncesi incelenmesi planlanan Keşmîrî'nin de, yaklaşık yüz yıl boyunca alt kıtada varlığını sürdürecek olan İngiliz işgal yönetiminin ilk çeyreğinde (1292/1875) dünyaya geldiği, bütün bir ömrü boyunca bu kirli siyasetle fikren mücadele ettiği ve bağımsızlık mücadelesinin

---

260 Bugün Aligarh Muslim University olarak hizmet veren bu kurum hakkında detaylı bilgi için bk. LELYVELD, David, *Aligarh's Firs Generation Muslim Solidarity in British India,* Princeton, 1978; MOJ, Muhammad, *The Deoband Madrassah Movement Countercultural Trends and Tendencies*, Londra 2015; HAMİDULLAH, Muhammad, "Cultural and Intellectual History of Indian Islam", *Die Welt Des Islams*, Brill, 3 (1954); NADWİ, Syed Habibulhak, "The Aligarh Movement and its Educational Policies; A Critique", *The Muslim Education*, Makkah, IV/1 (1977); http://www.amu.ac.in/amuhistory.jsp, 09.01.2016.

261 EFGÂNÎ, Cemâleddîn, ABDUH, Muhammed, *el-Urvetü'l-vüskâ*, 2015, s. 442.

neticesinde Pakistan ve Hindistan adıyla yeni kurulacak olan devletlere tanıklık etmeden az bir süre önce vefat ettiği (1933) göz önünde bulundurulmalıdır.

B. Hint Alt Kıtasında Dinî Düşünce ve Hukuk Geleneği

Hint alt kıtasındaki din ve hukuk geleneğinin seyrine ana hatlarıyla temas edilmesinin, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin değerlendirilmesine katkı sağlayacağı ifade edilmişti. Bu amaçla yarımadanın İslâmiyet ile tanışmasından bu yana geçirdiği yaklaşık on üç asırlık serüvenin dinî düşünce ve hukuk geleneği, bazı dönemsel sınıflamalara tabi tutularak incelenecektir.

Bölgeye hâkim olan din ve hukuk anlayışının geçirdiği evrelerle ilgili genel bir perspektif sunacak bu sınıflama doğrultusunda, VIII. asırdan itibaren İslâm'ın bu topraklara geldiği ve yayıldığı, X. yüzyıl ve sonrasında sûfî düşüncenin tebellür ettiği ve benimsendiği, XIV. yüzyılda bu düşünceye yönelik tepkilerin zuhur ettiği ve hukuk (şeriat) - tasavvuf çatışmasının ateşlendiği, XVII. yüzyılda bu problemin çözülmeye çalışıldığı buna bağlı olarak inançlarda reform girişimlerinin görüldüğü, XVIII. yüzyılda dini düşüncede reform fikirlerinin neşet ettiği ve XIX. yüzyıldan itibaren de işgal yönetimine karşı mücadele girişimlerinin başlatıldığı şeklinde bir manzara çizilebilir.

Bazı Bâtılı araştırmacıların bölgenin zenginliklerine vurgu yaparak ekonomik ve siyasi gerekçelere indirgemek suretiyle izah etme çabalarının aksine,[262] İslâm'ın Hint alt kıtasında hızlı bir şekilde yayılmasının sebeplerini Müslümanların fetih ve cihad anlayışında aramak daha tutarlı gözükmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra çok sayıda sahâbenin, önceleri münferiden -ki bu türün siyasi ve ekonomik bir kaygı taşıdığı iddiası oldukça zayıf kalır- daha sonra düzenli bir ordu komutası altında bölgeye gelmesinin, ondan nakledilen rivâyetlerin ihtiva ettiği müjdelerle ilişkilendirilmesi daha güçlü bir argüman olsa gerektir. Bunun yanında Hindû toplumunun temelini oluşturan adaletsizlik üzerine bina edilmiş kast anlayışının, İslâm'ın eşitlikçi prensipleri ve Müslüman idarecilerin müsamahakâr tutumları karşısında direnemeyeceği de takdir edilebilir.[263] Zengin ve geniş bir

---

262 RAJENDRA, Prasad, *India Divided*, s. 69; AHMED, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 112.

263 ZEHEBÎ, *el-İber fi haberi men ğaber*, II, 254; İBN KESÎR, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 176-177; XV, 518.

coğrafyada gerçekleşen fetih hareketleri sonucu pek çok ganimet elde edildiği bir gerçeklik olsa da, esasen bu sonucun fetihlerin yegane tahrik edici sebebi olarak takdim edilmesi önyargılı bir okumanın ipuçlarına işaret eder.

Bunun yanında Hindû kültüründe bulunan mistik inançlarla benzerlikler taşıdığı için, kolayca benimsendiği ileri sürülen sûfî düşüncenin bu bölgeye özgü bir şekilde İslâm'ın yayılmasında hızlandırıcı bir etkisi olduğuna işaret edilmelidir. Şöyle ki, VIII. yüzyıl başları gibi oldukça erken sayılabilecek bir dönemde fethedilmesine rağmen, Abbâsî devletinin son zamanlarında İslâm devletinin buradaki nüfuzunun giderek azaldığı, hatta XI. yüzyılda Gazneliler tarafından ikinci defa fethedilene kadar İslâm kültür ve birikiminin yarımadadaki izlerinin kaybolma noktasına geldiği ifade edilmiştir. Sultan Mahmud'un fetih politikasının kalıcı olması, kazanılan topraklarda bir nevi kültür merkezi işlevi gören ibadethane ve tekkeler inşa ettirmesi yanında bölgenin dört bir tarafına yayılarak İslâm'ı anlatan dervişlerin başarısıyla izah edilmiştir.[264]

Bu dönem dinî düşüncesinin karakteristiğine, ülkenin büyük bir bölümü fethedildikten sonra İslâm'ın yayılması ve benimsetilmesi faaliyetlerine ağırlık verildiği için geleneksel din anlayışı hâkim olmuştur. Bu geleneğin İslâm düşüncesinde yeni ufuklar açma yerine mevcut bilgilerin muhafazasında rol oynadığı belirtilmiştir.[265] Bu dönemde hukuk düşüncesini şekillendiren eserler arasında, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı, Kâsânî'nin *Bedâ'i'*i ve Merğînânî'nin *el-Hidâyesi*'sinin ön plana çıktığı görülür. Gazne hükümdarı Sultan Mahmud'un İslâm hukukuna dair altmış bin meseleyi ihtiva eden *Kitâbu't-tefrîd* ismiyle telif ettiği bir başka eser de bölgenin hukuk literatürüne katkı sunduğu çalışmalar arasında zikredilir.[266] Yine onun zamanında *Mecmûı Sultânî* isimli bir fetva derlemesinin kaleme aldığı bilinir.[267]

Delhi Sultanlığının yönetimi devraldığı XIII. yüzyıl ise, coğrafyadaki İslâm düşünce geleneğinin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlâna'nın (ö. 672/1273) vahdet-i vücut merkezli tasavvuf anlayışı doğrultusunda yeni bir mecraya sürüklendiği önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu dönem İslâm'ın yayılmasıyla ilgili olarak tasavvuf

---

264 İBNÜ'L-İMÂD, *Şezerâtü'z-zeheb, 56-57.*

265 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

266 *el-Fetâvat't-Tatarhâniyye*'de bu kitaptan nakiller olduğu ifade edilmiştir. bk. KATİB ÇELEBİ, *Keşfü'z-zünûn,* I, 426; HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* I, 72.

267 IVANOW, Wladimir, *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, s. 508.

ve hukuk disiplinlerinin herhangi bir çatışma içine girmeksizin birbirini destekleyecek bir misyon üstlendiği söylenebilir. Nitekim yeni toplum ve kültürlere İslâm'ın ulaştırılmasında mutasavvıflar etkin bir rol oynarken, bu kültürlere ait problemlerin çözümünde fıkıh ilminden istifade edildiği görülür. Bu sebeple, bu çağlarda yaşamış mutasavvıfların aynı zamanda İslâm hukukunu iyi biliyor oluşu dikkat çeker. Sözgelimi, Çiştî şeyhlerinden Nasîruddin Çerağ (ö. 757/1356), ikinci Ebû Hanîfe olarak anılmış, öğrencileri Şeyh Yusuf Gedâî ve Şeyh Rükneddin (720/1320) ise İslâm hukukuna dair, "*Tuhfetü'l-fukahâ*" ve "*Tuhfetü'n-nesâih*" isimli eserler kaleme almışlardır.[268] Bu süreçte kaleme alınan *Fusûsu'l-hikem* ve *Mesnevî* şerhlerinin, geleneksel akidelerine uygun düştüğü için Hindûların İslâm'a ilgi duymasını teşvik ettiği ileri sürülmüş,[269] İslâm'ın bu bölgeye yayılmasında Çiştiyye, Sühreverdiyye, Kâdiriyye gibi tarikatların büyük hizmetleri olduğu ifade edilmiştir.[270]

Hukuk ve tasavvuf disiplinlerinin birbirini tamamlayan bütünlüğü, vahdet-i vücut felsefesine ağır tenkitler yönelten İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşlerinin alt kıtaya ulaştığı XIV. yüzyılın ortalarına doğru yerini çatışma ortamına bırakmıştır. Sûfîlerin aşırılıklarını İslâm için bir tehdit olarak algılayan âlimler, devlet yönetimindeki yetkilileri de ikna ederek tasavvuf düşüncesine karşı topyekûn bir mücadeleye kalkışmışlardır. Bu mücadele zemininde sûfî paradigmaya reddiye amacıyla telif edilen çok sayıda eser, Hindistan tarihinin İslâm hukuk literatürü açısından en zengin çağını yaşamasının sebepleri arasında görülmüştür.[271]

Bu arada Hanefî mezhebini benimsemiş Türk sultanları ve bu ekolün güçlü olduğu Orta Asya şehirlerinden gelen ilim adamları, mezhebin Sultanlıklar dönemi hukuk çalışmalarında hâkim unsur olarak öne çıkmasında etkili olmuşlardır. Burada, büyük hukuk çalışmalarını himâye eden Delhi sultanlarının İslâm hukukuna olan teveccühlerine birkaç örnekle atıfta bulunmak yerinde olacaktır. İlk olarak, hukuk bilginleriyle istişareye özel önem atfeden Muhammed b. Tuğluk'un (ö. 752/1351) şer'î konularda fikir alışverişinde bulunduğu yüz kadar fıkıh bilgini olduğu ve kendisinin de *el-Hidâye*'yi ezbere bildiği ifade edilmelidir. Halefi Fîrûz Şah (ö. 790/1388) zamanında, İslâm hukukunun ihtisas seviyesinde yoğun bir program çerçevesinde

---

268 ISLAM, Zafarul, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkhın Gelişimi", s. 61.

269 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

270 ÖNGÖREN, Reşat, "Sühreverdiyye", *DİA,* XXXVIII, 43; AZAMAT, Nihat, "Kâdiriyye", *DİA*, XXIV, 132; NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Çiştiyye", *DİA,* VIII, 343.

271 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

okutulduğu Fîrûz Şah Medresesinin açıldığı bilinmektedir. Kendisi de Tuğluk Hanedanlığına mensup olan Fîrûz Şâh'ın; devletin gelirleri, isyanlar karşısında izlenecek politika ve gayrimüslim halkın cizye sorumluluğu gibi idari meseleler yanında yargılama usûlüne ilişkin muhtelif konularda kadılara el kitabı ve kaynak teşkil edecek mahiyette ciddi bir çalışmanın ürünü olan *Fetâvâ Fîrûzşâhî* isimli büyük fıkıh külliyatının tedvin edilmesini teşvik ettiği kayıtlarda yer almaktadır.[272]

Dönemin en başarılı hukuk çalışmalarından birisi de, Fîrûz Şâh'ın kumandanlarından Tatar Han'ın emriyle, Feridüddin Âlim el-Enderpeti (ö. 786/1384) tarafından hazırlanan "*Zâdü's-sefer*" veya "*Zâdü'l-müsâfir*" isimli fetva mecmuasıdır.[273] Tatar Han'a nisbetle *el-Fetâvat't-Tatarhâniyye* ismiyle anılan bu fıkıh eserinin yazımı sırasında, *el-Hidâye*'nin konu sistematiği takip edilerek muteber Hanefî fıkıh kitaplarındaki görüşler derlenmeye çalışılmıştır. 1375 yılında otuz cilt olarak tamamlanan eser, XVIII. yüzyılda *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye* telif edilene kadar temel hukuk metinleri arasında yer almıştır.[274]

Büyük Timur İmparatorluğu'nun işgaliyle karşı karşıya kalan ve Lodi Hanedanlığının kuruluşuna (m. 1414) kadar istikrarı kaybedecek olan Delhi Sultanlığı, XV. yüzyılda ilmî ve hukukî çalışmaların duraksadığı bir dönemi yaşayacaktır. Bu dönemle ilgili olarak, İbn Teymiyye'nin tasavvufu İslâm karşısında bir tehdit olarak konumlandıran düşünceleri büyük yankı uyandırsa da, uzun vadede alt kıta toplumunun sûfî düşünceyi daha çok benimsediği değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu süre zarfında, genel olarak tasavvuf ve hukuku uzlaştırma yönünde bazı girişimlerin varlık bulduğundan bahsedilebilir. Bunun yanında Hindû felsefesi ve yoga prensiplerini İslâm tasavvuf geleneğine uyarlamaya çalışan bazı reformist akımların da neşvünemâ bulduğu ifade edilmelidir.[275]

Bu akımlar arasında en dikkat çekeni şüphesiz, vahdet-i vücut felsefesinden esinlenerek Hindistan'daki tüm din ve gelenekleri bir çatı altında birleştirme politikası izleyen Ekber Şâh'ın (ö. 1014/1605) yeni din anlayışıdır. Babür İmparatorluğu hükümdarı olan Ekber Şah; İslâm, Hıristiyanlık, Hindûizm, Budizm, Zerdüştlük, Janizm gibi farklı dinlere ait inanç, ibadet ve muâmelât sahasından ortak bir değerler

---

272 ISLAM, Zafarul, "Origin and Development of Fatawa Compilation in Medieval India", s. 226.

273 HASENİ, *Nüzhetü'l-havâtır,* II, 148, 169-170.

274 ISLAM, Zafarul, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkhın Gelişimi", s. 63; "Origin and Development of Fatawa Compilation in Medieval India", s. 227.

275 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86.

sistemi devşirerek siyasi birliği bu akideyle tesis etmeyi hedeflemiştir. Bunun sonucunda da yaklaşık yarım asır süren Ekber Şah dönemi, mut'a nikâhı, faiz, içki ve kumarın helal görüldüğü, domuzun helal sayılmakla kalmayıp kutsal hayvanlar mertebesine yükseltildiği, İslâm'ın temel prensiplerinin çiğnenerek farklı dinlerden pek çok hurafe ve inancın benimsendiği bir dönem olarak tarih sayfasında yerini almıştır.[276]

Ekber Şah'ın ölümünden sonra İslâm âlimleri ve mutasavvıfların, onun İslâm'a vermiş olduğu bu tahribatın tesirini azaltmak için ortak bir mücadele sergilediğine şahit olunacaktır. Bu bağlamda, vahdet-i vücut felsefesini olgunlaşmamış manevi bir tecrübe olarak niteleyen İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) ile; hadis ve fıkıh sahasında kaleme aldığı eserleriyle tanınan Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642) gibi isimler, önemli birer figür olarak sahneye çıkacaktır. Hukuk çalışmalarına katkısı bakımından özellikle Dihlevî'nin, Ekber Şâh'ın oğlu Cihangir Han'a (ö. 1037/1627), İslâm siyaset hukukuna ilişkin ilkeleri ihtiva eden *er-Risâletü'n-Nûriyye fî beyâni kavâidi's-saltana ve ahkâmihâ* isimli bir eseri takdim ettiği, ayrıca Hanefî fıkhının hadislere olan sadakatini konu alan *Fethu'l-mennân fî te'yîdi mezhebi'n-Nu'mân* isimli bir eser telif ettiği zikredilmelidir. Kendisinin, Hint yarımadasında fıkıh kaynaklarını delillerinden araştırıp okuma yöntemini ilk defa uygulayarak Hanefî Hadis Ekolünün de temelini attığı ifade edilmiştir.[277] Bu dönemi en iyi özetleyen değerlendirmenin ise, Hindistan Müslümanlarının Arap dünyasında zayıflamış olan hadis ilmini bu yüzyılda tekrar dirilttiğini ileri süren Reşid Rızâ tarafından yapıldığı söylenebilir.[278]

Daha sonra Ekber Şah'ın savunduğu bütün dinlere aynı anda inanma (sinkretizm) anlayışı, torunu Dârâ Şükûh'un (ö. 1069/1659) sahiplenmesiyle yeniden gündeme gelmiş, ancak diğer torun Evrengzîb Âlemgir (ö. 1118/1707) tarafından nihai bir biçimde bertaraf edilmiştir. Dârâ Şükûh ile yürüttüğü siyasi çekişmeyi kazanan Evrengzîb'in, yaklaşık yarım yüzyıl sürecek olan iktidarında (1658-1707) Babür

---

276 WİNK, Andre, *Akbar (Makers of the Muslim Words)*, s. 87, 100; ROYCHOUDHURY, Makhanlal, *The Din-i Ilahi or The Religion of Akbar*, s. 221-223; REİS, Bedriye, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Hindistan'da Din-i İlâhî Tartışmaları ve İmâm-ı Rabbânî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16 (2006), s. 227.

277 BAĞDÂDÎ, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 503; KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 58; BİRIŞIK, "Abdülhamit, Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, IX/17 (2014/2), s. 57; ÖZŞENEL, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 67.

278 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 90.

devleti en parlak dönemini yaşarken ilmî ve kültürel faaliyetler de büyük bir gelişme göstermiştir. Kuşkusuz bu gelişmelerin İslâm hukuk disiplini açısından en değerlisi, Evrengzîb'in bizzat kendisi tarafından tayin edilen bir komisyonca Hanefî mezhebinin meşhur görüşlerinin kaza ve fetvaya esas olacak şekilde tasnif edilerek *el-Fetâva'l-Hindiyye* isimli bir eserde derlenmesi olmuştur. Evrengzîb Âlemgir Şâh'a nisbetle *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye* olarak da anılan ve *el-Hidâye* konu sistematiğine göre telif edilen bu külliyat, İngiliz hâkimiyetine kadar geçen süre içinde devletin idarî ve adlî teşkilatında temel kanun kitabı olarak yürürlükte kalmıştır.[279] Keşmîrî de, bu eserde yer alan ve kişiyi kendisine hayran bırakan nakillerin belâgat ve üslup açısından zirveyi temsil ettiğini belirtecektir.[280]

Bu döneme ilişkin, hukuk çalışmalarına katkı mahiyetinde anılması gereken bir başka gelişme, daha sonra modern dönem Hint medreselerinin önemli bir bölümünün de büyük ölçüde bağlı kalacağı *ders-i nizâmî* programının bânisi Molla Nizâmeddin ailesine tahsis edilen Leknev'deki eğitim müessesesi Frengi Mahal Dârülulûmu'nun eğitim faaliyetlerine başlamasıdır (m. 1693). Yaklaşık iki yüz elli yıl boyunca varlığını muhafaza edecek olan ve bu süre içinde Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) ve Zahir Ahsen en-Nimevî (ö. 1907) gibi önemli isimlerin yetişecek olduğu bu medresede hukuk ve mantık ağırlıklı bir eğitim metodu takip edilmiştir.[281]

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru ise, İmam Rabbânî'nin tasavvuf düşüncesi ile vahdet-i vücut felsefesinin birbirinden çok uzak düşünceler olmadığını iddia eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, (ö. 1176/1762) o güne kadar süregelen tasavvuf-hukuk çatışmasını kendi zihninde bitirmiş bir figür olarak tarih sahnesine çıkacaktır. Bir taraftan tasavvuf kurumunun aşırılıklarına karşı çıkarken diğer taraftan hikmet-i teşrî' felsefesi üzerinde düşünen ve "dar anlamdaki" mezhepçiliğe alternatif olarak hükümlerin dört mezhebin herhangi birinden elde edilmesine imkân veren bir ictihad anlayışını savunan Dihlevî, hadis ve fıkıh merkezli yapmış olduğu çalışmalarla İslâm dünyasında büyük yankı uyandırmış ve Hint bölgesindeki ıslah hareketlerinin öncüsü kabul edilmiştir.[282]

---

279 HASENÎ, *es-Sekâfe*, s. 110-111; ÖZEL, Ahmet, "Âlemgiriyye", *DİA*, II, 365, 366.

280 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 17.

281 ÖZCAN, Azmi, "Firengî Mahal", *DİA,* XIII, 132-133; KILIÇ, Muhammed Tayyib, "Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek", *DÜİFD*, XVI/1 (2014), s. 93.

282 SİDDİQUİ, Iqtidar Husain, "Islah", *DİA*, II, 160.

Dihlevî'nin, çalışmamız açısından önemi inkâr edilemeyecek bir başka yönü ise Keşmîrî de dahil olmak üzere kendisinden sonra vücut bulacak fikir ekollerinin tamamı tarafından sahiplenilmiş olmasıdır. Öyle ki Hindistan'daki modernist akımın temsilcisi olarak görülen Aligarh ekolü de, dinin anlaşılmasında mezheplerin bir fonksiyonu olmadığını iddia eden Ehl-i Hadis ekolü de ve geleneksel İslâm düşüncesini temsil eden Diyobend ekolü de, öğretilerinin ilham kaynağı olarak Şah Veliyyullah'ı işaret etmişlerdir.[283] Onun İslâm hukuk felsefesine ilişkin hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu alan *Hüccetullahi'l-bâliğa* isimli meşhur eseri, XIX. yüzyıl ve sonrası modern dönemde çok sayıda çalışmaya konu teşkil etmiştir.[284] Babasının vefatından sonra eğitim ve irşat faaliyetlerini devralan oğlu Abdülaziz Dihlevî (ö. 1239/1824) ise, Batı'nın ilim ve teknik sahasında üstünlüğünü kabul etmiş ve Batı dilinin öğrenilmesinde sakınca görmemiş, diğer taraftan İngiliz hakimiyetindeki bölgeleri dârülharb ilan etmiştir. Bu dönem, bir sonraki yüzyılda oluşacak önemli fikir akımlarından önce Dihlevî çizgisine büyük ölçüde mutabık kalınan son dönem olma özelliği taşımaktadır.

Keşmîrî'nin içinde yaşadığı XIX. yüzyıla gelince, bu dönem Babür İmparatorluğunun zayıflamasıyla siyasi çalkantıların boy gösterdiği ve iki asır önce imtiyazlı bir ticari statü elde etmiş olan Doğu İngiliz Şirketi'nin bölge siyasetinde nüfuzunun iyice arttığı bir dönemdir. Bu çağda bir taraftan Müslümanların siyasi alandaki başarısızlıklarını ictihad ve taklid eksenli tartışmalarla izah etmeye çalışan düşüncelerin, diğer taraftan Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) öğrencileri aracılığıyla bölgede yayılmaya başlayan Vehhâbî düşüncenin, öte yandan da Batıya dönük modernist söylemlerin zuhur ettiği görülecektir. Siyasal profili "işgal" ile betimlenebilecek dönemin İslâm hukuk düşüncesi açısından en belirgin özelliği ise, Müslüman toplum içinde vücut bularak ekolleşen modern fikir akımlarına tanıklık edilecek olmasıdır.

Bölgede yaygın olan Hanefî mezhebi başta olmak üzere geleneksel hukuk doktrinlerinin tamamına karşı sergilediği reddetmeci tutumuyla bilinen bu sebeple Keşmîrî'nin de eleştirilerinin hedefi olan Ehl-i Hadis ekolü, kurumsal yapıya kavuşmuş fikir akımlarından ilkini oluşturur. Ekolün kurucusu kabul edilen ve

---

283 NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86. Şah Veliyyullah'ın bu ekollere tesiri hakkında bk. KHALİL, Abdulhamid, *God, The Universe and Man in Islamic Thought: The Contrubition of Shah Waliullah of Delhi*, Doktora tezi, University of London, London 1971.

284 TOPALOĞLU, Bekir, "Hüccetullahi'l-bâliğa", *DİA*, XXXVIII, 454.

ideolojisinin yayılmasında etkili olan Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Mekke'de ikamet ettiği sırada öğrenme fırsatı bulduğu İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirlerinden etkilenerek selefî-Zâhirî düşünceyi benimsediği ifade edilmiştir.[285] Kur'ân ve hadisle amel etmeyi ön plana çıkararak re'y ve taklidi reddeden, bu nedenle mezhep mukallitlerini bid'at ehli olarak gören, aynı zamanda tasavvuf karşıtı da olan bu ekol ile Vehhâbilik arasında benzerlikler kurulmuştur.[286]

İslam hukukunun kaynaklarından icmâı şer'î bir delil olarak kabul etmeyen Ehl-i Hadis ekolü, taklidi reddetme iddialarına rağmen Şevkânî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin görüşlerine taklid edercesine bağlı kaldıkları için tutarsızlıkla itham edilmişlerdir.[287] O dönemin aktüel hukuk konuları arasında zikredilebilecek olan namazda ellerin kaldırılması, Fâtiha'dan sonra sesli âmin denilmesi, imamla birlikte Fâtiha suresinin okunması, namazda ellerin göğüs hizasında bağlanması ve teravih namazının yirmi rekât oluşu gibi meseleler, Ehl-i Hadis ve çoğunlukla Diyobendîler'den oluşan Hanefî âlimler arasında büyük tartışmalara yol açmıştır.[288] Sözü edilen konuların tamamıyla ilgili kendisi de görüş bildirmiş olan Keşmîrî'nin açıklamalarına çalışmanın bir sonraki bölümünde değinilecek olup, onun Kur'ân ve sünnetin anlaşılması için önemli bir referans olarak vurguladığı mezhebe bağlılık fikri özellikle Ehl-i Hadis ekolünün fikirlerine reddiye niteliği taşır. Çizgisindeki isimlerin fıkıh alanında telif ettiği eserler dışında ekolün İslâm hukuk literatürüne en önemli katkısı, bu çizgideki âlimlerin fetvalarının *Fetâvâ Ulemâ-i Hadîs* adıyla neşredilmesi (Delhi 1913) olmuştur.[289]

Modern fikir akımları arasında öne çıkan bir başka ekol, İngilizler ile ilişkisine yukarıda değindiğimiz, Batı işgal ve kültürünü benimsedikleri yönündeki

---

285 ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 95.

286 BİRIŞIK, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 138. Ekol mensupları, Hanbelî mezhebine mensup oldukları için mukallit kategorisinde gördükleri Vehhâbîler'e benzetilmeyi reddetseler de, (AYDINLI, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 508) reddetmeci ve dışlamacı tutumları fikir ve zihniyet açısından onlarla anılmak için bir gerekçe oluşturmuştur.

287 ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 95.

288 BİRIŞIK, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 137-143.

289 Bu eserlerden bazıları şunlardır: SIDDÎK HASAN HAN, *ed-Dînü'l-hâlis; Ebcedü'l-ulûm; Delîlü't-tâlib; Husûlü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl; el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd; er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye; Neylü'l-merâm min tefsiri âyati'l-ahkâm; Fethu'l-beyân fî makâsıdi'l-Kur'ân; İfâdeti'ş-şüyûh bi mikdâri'n-nâsih ve'l-mensûh; el-Cünne fi'l-üsveti'l-haseneti bi's-sünne; et-Tarîkatü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki't-taklîd ve ittibâu mâ hüve'l-evlâ;* ŞEMSÜ'L-HAK AZİMÂBÂDÎ, *İ'lamu ehli'l-asr bi ahkâm-i rek'ateyni'l-fecr; et-Tahkîkatü'l-ulâ bi isbâti fardiyyeti'l-Cuma fi'l-kurâ;* ABDURRAHMAN MÜBÂREKPÛRÎ, *Tahkîku'l-kelâm fi vücûbi'l-kırâe halfe'l-imâm.*

iddiaları haklı çıkarırcasına Müslümanların İngiliz hâkimiyeti altında yaşayabileceği tezini savunan Kurâniyyûn (Âligârh) Ekolüdür. Modernist fikirleri ilim dünyasında da büyük yankı uyandıran ekolün en önemli ismi Seyyid Ahmed Han; İslâmî disiplinlerin, siyasi ve hukukî problemlere çözüm üretebilen dinamizmini yitirdiğini, bu sebeple revize edilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve İslâm entelijansiyasının reformları gerçekleştirecek bir Luther'e ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Sonraki araştırmacılar tarafından kendisinin modernizmin ilk temsilcisi[290] olarak nitelenmesine sebep olan söylemleri arasında, Kur'ân'ın hüküm içerikli âyetlerini tarihsel olarak nitelemesi, metin tenkidine tabi tutulmayan hadisleri Hz. Peygamber zamanındaki gibi bir fonksiyon icra edemeyeceğini belirterek devre dışı bırakması, icmâı, mezhep geleneğini ve hilafet anlayışını reddetmesi sayılabilir. Ahmed Han, Batı tarzı bir eğitimi model alarak Hindistan'ın Aligarh kentinde kurduğu Aligarh Muslim School isimli kurum aracılığıyla fikirlerini geniş kitlelere ulaştırma imkânı bulmuştur.[291]

Kur'âniyyûn ekolünün bu aykırı fikirleri karşısında, kendilerini Şah Veliyyullah geleneğinin mirasçısı olarak konumlandıran iki önemli isim, güncel meseleleri İslâm'ın kendi değerler sistemi içinde çözmeyi öngören bir anlayışın benimsendiği yeni bir ekolün teşekkül etmesinde rol oynamıştır.[292] Muhammed Kasım Nânotevî (ö. 1881) ve Reşid Ahmed Gangohî'nin (ö. 1905), ilk olarak 1866 yılında Diyobend şehrinde tesis etmiş olduğu bu eğitim kurumu (Diyobend Dârululûmu), hadis ve fıkıh ağırlıklı olmak üzere klasik ilimlerin öğretilmesinde önemli bir görev ifa etmiş ve bu eğitim modeli kısa zamanda bütün Hindistan'a yayılarak mezun ve mensuplarını bir oluşum etrafında birleştirmeyi başarmıştır.

İngiliz idaresinin hüküm sürdüğü dönemde teşekkül sürecini tamamlayan ve gerek modernist akımlar gerekse Batılılar'ın İslâm aleyhtarı politikaları karşısında geleneksel İslâm düşüncesinin en büyük savunucusu haline gelen Diyobend Ekolü, prensip olarak siyasi faaliyetler içinde yer almak yerine bazı yazarların pasif direniş olarak tanımladığı ilmî ve fikrî bir mücadele anlayışını benimsemiştir.[293] Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasına kadar geçen süre boyunca bu mücadeleyi sürdüren

---

290 SMİTH, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India A Social Analysis*, s. 2, 6.

291 SIDDIQUİ, Iqtidar Husain, "Islah", *DİA*, XIX, 162; Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA,* II, 73-75.

292 AHMAD, Naeem, "Önsöz", *Philosophy in Pakistan,* (Ed. Naeem Ahmad), s, xiv.

293 İstisna olarak Trablusgarp ve Balkan savaşları esnasında İngilizlere karşı Osmanlı Devleti'ni destekledikleri bilinmektedir.

Diyobendîler, bugüne kadar sayıları on bini bulan eğitim kurumları ve tanınmış simalar ile ilim ve siyaset dünyasında etkin olmayı başarmıştır.[294] Diyobend medreselerinde yetişen ve İslâm dünyasının entelektüel birikimine katkı sağlayan çok sayıda ilim adamı arasında, Keşmîrî de önemli bir karakter olarak yer almıştır.[295]

Temel dinî disiplinler alanında lisans ve lisansüstü seviyede bir müfredat takip eden Diyobend medreseleri, İngiliz idaresine bağlı eğitim sistemine entegre ol(a)madığı için üniversiteleşmenin sağladığı bazı avantajlardan yoksun kalmışlardır. Bu durum her ne kadar işin başında bilinçli bir tercih olsa da işgal yönetiminin, muhafazakâr bir eğitimden geçmiş Dârülulûm mezunlarını siyaset ve devlet kadrolarından uzak tutma adına bu tercihten memnun kaldığı ve bu statükonun devamı için çalıştığı ifade edilmiştir.[296]

Kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat esaslarına bağlı bir kurum olarak tanımlayan Diyobendîler, Şah Veliyyullah'ın ıslahatçı fikirlerini Hanefî doktrinine bağlı kalarak benimsemiş, itikatta ve günlük hayata yansıyan hukukî muamelelerde İslam'ın özüne aykırı olan inanç, hurafe ve uygulamalara karşı bir tavır sergilemiştir. Bununla birlikte, kabir ve türbe ziyareti vb. gibi tasavvufi konularda daha ılımlı bir tutum izlemiş,[297] hatta aynı çağda tasavvuf karşıtlığı ile bilinen Vehhâbî düşünce ile zaman zaman çatışma içine girmiştir.

Burada ilginç olan bir husus, klasik anlamda mezhep geleneğini savunan Diyobendî ekolü ile mezhep kültürüne bütünüyle karşı çıkan Ehl-i Hadis ekolünün kendilerini fikrî anlamda Şah Veliyyullah'ın mirasçısı olarak görmesidir. Aynı kaynaktan beslendikleri halde birbiriyle tezat teşkil eden bu fikirlerin ideolojik farklılığını izah mahiyetinde, her iki ekolün de İslâm düşüncesinin seyrinde bir şeylerin yanlış gittiği hususunda birleştiği, ancak bu düşüncenin ıslah yönteminde ayrı düştüğü söylenebilir. Ehl-i Hadis ekolü, Müslümanların içinde bulunduğu siyasi ve düşünsel kaotik ortamdan, dinin özüne aykırı olduğu gerekçesiyle mezhepler de dahil

---

294 BİRIŞIK, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 215.

295 Ekolün tanınmış isimleri şunlardır: Muhammed Kasım Nânotevî (ö. 1880), Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1906), Abdulhak Hâkânî Dihlevî (ö. 1917), Mahmud Hasan Diyobendî (ö. 1920), Halil Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1927), Eşref Ali Tehânevî (ö. 1943), Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1949), Ahmed Ali Lahorî (ö. 1962), Muhammed İdris Kandehlevî (ö. 1974), Muhammed Zâhid el-Hüseynî, Muhammed Takî Osmânî.

296 BİRIŞIK, Abdülhamit, http://www.haberkultur.net/HD5438_doc--dr--abdulhamit-birisik--medreseler-amerikan-ve-ingiliz-projesine-birakilmamalidir---.html, 01.01.2016.

297 AHMED, Aziz, *Modernizm ve İslâm*, s. 132-134.

olmak üzere her türlü inanç ve kurumdan arınarak çıkılabileceğini ileri sürmüş; buna karşılık Diyobendîler ise işgal yönetiminin siyaset ve hukuk alanlarında devre dışı bırakmayı çoktan başardığı İslâm prensiplerinin, en azından Müslümanların gelenekle bağlantılarını canlı tutacak mezhep kültürüyle muhafaza edilebileceğini savunmuştur. Bir başka anlatımla Diyobendiler, mezheplerin de reddedilmesi halinde dini hükümlerin yorumlanmasına ilişkin en büyük birikim ve tecrübenin kaybolmaya mahkûm olacağı öngörüsüyle hareket etmiştir.[298]

Diyobend okullarının İslam hukuk kültürüne katkısına gelince, Dârululûm bünyesinde 1893 yılında kurulan iftâ bölümünün 1911-1957 yılları arasında verdiği 150 bin fetvanın derlenmesini ilk sırada zikretmek gerekir.[299] Diyobendî müftülerinden Azîzürrahman'a ait olan bu fetvalar, 1955 yılında on beş cilt halinde neşredilmiş, daha sonra Dârululûm'un diğer hocalarının da fetva koleksiyonları yayınlanmıştır. Bunlar arasında Reşid Ahmed Gangohî'nin *Fetâvâ Reşîdiyye* ismiyle basılan fetvaları bir örnek olarak zikredilebilir (Lahor 1987). Dönemin hukuk tartışmalarını yansıtan Diyobend fetvaları, güncel fıkıh problemlerine sunduğu çözümler yanında İngiliz mahkemeleri karşısında İslâm hukukunun alternatif bir kanun metni olarak icra edilmesine imkân vermesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Öyle ki İngiliz Hindistan yönetiminin, bazı hukukî meselelerin çözümünde bu fetvalardan istifade ettiği belirtilmiştir.[300]

Bu dönem neşet eden ekoller hakkında genel bilgi verdikten sonra XIX. ve XX. yüzyıllarda alt kıta hukuk düşüncesinin, ilk defa Şah Veliyyullah ile birlikte gündeme gelen ictihad ve taklid tartışmaları etrafında şekillendiği ifade edilmeli, bu süre içinde Hint yarımadasında ictihad ve taklid konuları çerçevesinde hatırı sayılır bir literatür oluştuğu belirtilmelidir.[301] İctihad tartışmalarının, Müslümanların siyaset ve

---

298 KAVAK, Özgür, "*İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar"*, s. 66.

299 AHMED, Aziz, *Modernizm ve İslâm*, s. 132.

300 Bu fetvalar üzerinde modern dönemde yapılan çalışmalar için bk.: ZİYÂÜ ʾL-HASAN FÂRÛKÎ, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*; METCALF, Barbara D. *Islamic Revival inBritish India: Deoband*; MES ʾÛD, Muhammed Khalid, *Trends in the Interpretation of Islamic Law in Nineteenth Century British India.* MASUD, Muhammad Khalid, "Fetâvâ-yı Dârululûm-ı Diyobend", *DİA*, XII, 441.

301 Bu literatüre ilişkin bazı eserler şunlardır: DİHLEVÎ, *Ikdü'l-cîd fi'l-ictihâd ve't-taklîd*; DİHLEVÎ, *el-İnsaf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*; MUHAMMED MUÎN B. MUHAMMED EMİN ES-SİNDÎ, *Dirâsâtü'l-lebîb fi'l-üsveti'l-haseneti bi'l-habîb*; ABDULLAH ES-SIDDÎKÎ EL-İLÂHÂBÂDÎ, *İ'tisâmü's-sünne ve kâmiu'l-bid'a*; ABDULLAH EL-İLÂHÂBÂDÎ, *es-Seyfü'l-meslûl fî zemmi't-taklîdi'l-mahzûl*; *Samsâmü'l-hadîdi'l-meslûl fî kat'i leğâdîdi'l-bid'i ve'r-ra'yi ve'l-mezâhibi ve't-taklîdi'l-mahzûl*; *Seyfü'l-hadîd fî kat'i'l-mezâhibi ve't-taklîd*; *el-Urvetü'l-metîn fî itbâ'i sünneti*

bilim sahasındaki başarısızlıklarını bu sahanın dışına taşırarak özellikle hukuk ve hilafet anlayışıyla izah etme temayülü gösteren oryantalist söylemden etkilendiği ifade edilmiştir. Dihlevî zamanında klasik hukuk literatürünün konu edindiği meseleler çerçevesinde "şer'î hüküm" ve "zannî bilgi" ile sınırlı olan ictihad ve taklidin anlam aralığının, bu dönemde modernist söylemin alt kıtadaki temsilcisi Ahmed Han tarafından fıkıh içi sahası genişletilerek dinîn kat'î hükümlerine teşmil edilecek ve fıkıh dışına taşırılarak geri kalmışlık söyleminde kurgulanacak şekilde değiştiği tespitinde bulunulmuştur. Belli bir seviyede eğitim alan herkesin müctehid olabileceğini ileri süren Ahmed Han'ın, fıkhın ibadetler dışında kalan kısmının dinî bir karakter taşımadığı ve zamana göre değişken bir özelliğe sahip olduğu, ahkâmın ise dinî ve dünyevî olmak üzere birbirinden tamamen bağımsız bölümlere ayrıldığı şeklindeki iddialarının arka planında bu düşünceler olduğu göz ardı edilmemelidir.[302]

İctihad tartışmalarına katılan modern dönemin en önemli simalarından biri de İslam hukuku ile ilgili bütün görüşlerinin değerlendirilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacak olan Muhammed İkbal'dir.[303] Ancak İslâm dünyasının son beş yüz yılı boyunca, İslâm düşüncesi için dinamizm kaynağı olan ictihad ile dinin sabiteleri arasındaki dengenin ictihad aleyhine bozulduğunu, ideal olanın bu sabiteleri tamamen

---

seyyidi'l-mürselîn; MEVLEVÎ ABDULHAK B. FADLULLAH EN-NÎVETENÎ, *ed-Dürrü'l-ferîd fi'l-men'i ani't-taklîd*; NEZİR HÜSEYİN ED-DİHLEVÎ, *Mi'yaru'l-hak*; KUTBÜDDİN DİHLEVÎ, *Tenvîru'l-hak; Tevfîru'l-hak*; MUHAMMED ŞAH SÜHREVERDÎ, *Medâru'l-hak fi'r-raddi alâ mi'yari'l-hak*; İRŞÂD HÜSEYN ER-RAMPÛRÎ, *İntisâru'l-hak fi'r-raddi alâ mi'yari'l-hak*; Abdüsselâm b. Ebi 'l-Kâsım el-Hesvî, *et-Tehmîd fi beyâni't-taklîd*; MEVLEVÎ LUTFULLAH EL-LEKNEVÎ, *Evtâdu'l-hadîd li münkiri'l-ictihâdi ve't-taklîd*; MEVLEVÎ NASRULLAH HAN HURCEVÎ, *İrşâdü'l-belîd fi isbâti't-taklîd*; ZAHİR AHSEN EN-NÎMEVÎ, *Evşihatu'l-ceyyid fi tahkîki'l-ictihâdi ve't-taklîd*; ABDUSSUBHÂN B. EL-MUHSİN EN-NÂRUVÎ, *et-Tehdîd fi vücûbi't-taklîd*; İBRAHİM İBN ABDİLALÎ EL-ÂRUVÎ, *el-Kavlu'l-mezîd fi ahkâmi't-taklîd*; MÜŞTÂK AHMED, *et-Teshîd fi't-taklîd*; FETİH MUHAMMED EL-LEKNEVÎ, *el-Kavlu's-sedîd fi isbâti't-taklîd*; HÂDİM AHMED LEKNEVÎ, *Hidâyetü'l-enâm fi isbâti taklîdi'l-eimmeti'l-kirâm*; ABDURRAHMAN B. İDRÎS ES-SİLHETÎ, *Seyfu'l-ebrâr el-meslûlu ale'l-füccâr*; ABDULLAH HÂN ŞAH ÂBÂDÎ, *el-Menhecü's-sedîd fi reddi't-taklîd*; Ahmed Hasan el-Kannevcî, *Hadîsü'l-ezkiyâ*; SEYYİD SIDDIK HASAN EL-KANNEVCÎ, *el-Cünne fi'l-üsveti'l-haseneti bi's-sünne*; *et-Tarîkatü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki't-taklîd ve ittibâu mâ hüve'l-evlâ*; *el-İklîd li-edilleti'l-ictihâdi ve't-takklîd*; FEYYÂZ ALİ AZÎMÂBÂDÎ, *Feyzu'l-füyûz*; VİLÂYET ALİ AZÎMÂBÂDÎ, *el-Amelü bi'l-hadîs*; DOST MUHAMMED B. ESEDÜLLAH ED-DÎNÂCPÛRÎ, *Seyfü'l-mukallidîn*; MUHAMMED ŞAH DİHLEVÎ, *el-Kavlu's-sedîd fi vücûbi't-taklîd*; KOMİSYON, *Tenbîhu'd-dâllîn ve hidâyetü's-sâlihîn Mecmûatü li fetâvâi ulemâi'l-harameyn ve'l-hind*; ABDURRAHMAN EL-ĞÂZÎPÛRÎ, *Te'sîsü't-tevhîd fi ibtâli vücûbi't-taklîd*. İSMAİL, ŞEHÎD, *Takviyetü'l-imân ve'l-Abakât*; İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. bk. HASENÎ, *es-Sekâfe*, s. 127-129

302 KAVAK, Özgür, "*Tecdîd mi Yeniden İnşâ mı?*", s. 195-197.

303 İkbal'in ictihad anlayışının kapsamlı bir değerlendirmesi ve ilgili literatür için bk. KAVAK, Özgür, "*Tecdîd mi Yeniden İnşâ mı?*", s. 198.

ihmal eden Batı'nın yanlış tutumu ile, ictihad faaliyetini bütünüyle terk ederek taklide saplanmış olan İslâm dünyasının yanlış tutumu arasında bir yerde bu dengenin yeniden tesis edilmesi olduğunu vurgulayan[304] İkbal'in, İslâm tarihinin bu süre zarfında Keşmîrî gibi bir âlim yetiştirememiş olduğu yönündeki tespiti zikredilmelidir.[305]

Bu dönemde, siyasi konjonktürden bağımsız bir biçimde analizi güç olan ancak temellendirilmesi daha çok fıkıh ilmi üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan bir diğer tartışma konusu, Hindistan'ın dârülharb olup olmadığı meselesidir. İlk defa Şah Veliyyullah'ın oğlu tarafından, Doğu İngiliz Şirketi'nin siyasi faaliyetlerini iyice artırdığı bir dönemde verilen dârülharb fetvası, İngiliz idaresinin yönetimi devraldığı dönemde Diyobendîler tarafından açıkça sahiplenilmiş, ekolün önemli isimlerinden Keşmîrî tarafından da yargı yetkisinin Müslümanların elinde olmadığı gerekçesiyle dinî-hukukî bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.[306]

Buna karşılık, alt kıtanın özgün yapısının bir ürünü olarak ortaya çıkan ve aralarında Hinduizm'in de bulunduğu pek çok düşünce ve inancı İslâm tasavvuf düşüncesiyle harmanlayarak ayrı bir ekol oluşturan Rızâ Han Birelvî (ö. 1921), Hanefî fıkhına göre Hindistan'ın dârülislam olduğu yönünde bir fetva yayımlamıştır. Kendisinin etrafında örgütlenen Birelvîler, hilâfetin Kureyşîliğine vurgu yaparak Osmanlı Devleti tarafından temsil edilemeyeceğini ileri sürmüş böylece Hint Müslümanlarının çoğunluğundan ayrı bir tutum sergilemişlerdir. Bugün Pakistan'daki en nüfuzlu cemaatlerden biri olarak varlıklarını sürdüren Birelvî ekolü, kendilerinden farklı düşünen Ehl-i Hadis ve Diyobendî âlimlerine karşı tekfir mekanizmasını çok sert bir şekilde kullandığı için eleştirilmiş ve muhalifleri tarafından İngilizlerin işgal politikalarını desteklemek veya buna alet olmakla suçlanmıştır.[307]

Hindistan'ın dârülharb olmadığı görüşünü benimseyen bir başka düşünür de, dârülharb ve dârülislam kavramlarının Kur'ân'da zikredilmediğine vurgu yaparak mezhep imamlarının anladığı manaların hadislerden çıkarılamayacağını ifade eden

---

304 İKBAL, Muhammed, *Reconstruction*, s. 6, 141.

305 BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî*, s. 14; FÜYÛZURRAHMAN, *Meşâhir-i Ulema*, s. 486.

306 Keşmîrî bu sebeple Hint bölgesi Müslümanlarının öşürden muaf olduğunu düşünür. Zira bu konuda kriter, mahkemelerin egemenliğidir. Mesela Yemen ve Kabil'de bu egemenlik sağlandığı için bu bölgeler dârülislâmdır. Ona göre ibadetlerin engellenmediği yerleşim yerlerinin dârülharb olmayacağı (bu durumda Hindistan, farz ve Cuma namazları engellenmediği için dârülharb sayılmamalıdır) yönündeki yaklaşımlar doğru değildir. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 23-24.

307 BİRIŞIK, Abdülhamit, "Rızâ Han Birelvî", *DİA*, XXXV, 62; BİRIŞIK, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 223.

Seyyid Ahmed Han'dır. Ona göre yönetimdeki hâkim unsur İngilizler olsa da Hindistan, bir memleketin dârülharb sayılması için mezhep imamlarının belirlemiş olduğu şartların tamamını haiz değildir. Bu hükmün pratik sonucu olarak Müslümanlar, can ve mal emniyetleri sağlandığı için buna ilaveten ibadet hürriyetleri de bulunduğundan cihadla yükümlü değildir.[308]

Buraya kadar anlatılardan, İngiliz işgalinin hüküm sürdüğü dönemde alt kıtada zuhur eden fikir ve düşünce akımlarının siyasetten bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği ya da en azından potansiyel olarak dış tesirlerin etkisine maruz kalmış olabileceği sonucu çıkarılabilir. Nitekim bu coğrafya, XIX. yüzyılın başlarından itibaren İngilizler tarafından desteklenen Hıristiyan misyoner ve şarkiyatçıların Hz. Peygamber'in imajını zayıflatmak için güçlü propagandalar yaptığına tanıklık etmiştir.[309] Misyonerlerin bölge halkına dağıtmak üzere pek çok risale ve kitabı telif ve tercüme ettiği bilgisi kaynaklarda yer almıştır.[310] Bu bağlamda Mirza Gulam'ın (ö. 1908) kurucusu olduğu Kâdıyânî hareketinin, başlarda peygamberlik müessesesinin itibarına zarar veren ve nihayetinde İslâm nübüvvet düşüncesine bütünüyle ters düşen çıkışlarının İngilizler tarafından desteklenmesi önemli bir ipucu olma niteliğini haizdir.

Söz edilen gelişmelerden çıkarılabilecek bir başka genel nitelikli sonuç, bu dönemde Müslümanların siyasi ve ilmî mecrada birlikteliklerinin önlenebilmesi için türlü tedbir faaliyetlerine başvurulduğudur. Bu faaliyetlerden İslâm hukuk ilminin payına düşense, müsteşriklerin İslâm birlikteliğini zaafa uğratmak için alt kıta Müslümanlarının neredeyse tamamının benimsemiş olduğu Hanefî mezhebinin hadis ve sünnetle olan ilişkisini sarsarak mezhebe karşı protest bir grubun ortaya çıkması

---

308 SEYYİD AHMED HAN *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans Are They Bound In Conscience to Rebel Against the Queen?*, Ek 6, s. 14-16, Ek 7, s. 22. Benzer düşünceler, mezheplerin bağlayıcı olmadığını düşünen ÇERAĞ ALİ HAN (ö. 1313/1895) tarafından da dile getirilmiştir. bk. CORİMO, Mohomed, *Islamic Reformism in India between 1857 and 1947: The conception of state in Chiragh Ali, Muhammad Iqbal and Sayyid Abu'l Ala Mawdudi*, Doktora Tezi, Universidade Nova de Lisboa, Portekiz 2012, s. 94; ÖZCAN, Azmi, "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti ve Ulemanın Tavrı", *Divan*, 17 (2004/2), s. 114.

309 Devlet görevlilerini İslâm hukuku alanında yetiştirmek amacıyla kurulan Kalküta Medresesi'nde görev yaparken, hadislerin tarihi güvenilirliklerini sorgulayan ve metin tenkidine tabi tutulmadığı gerekçesiyle teşrî' değerini tartışmaya açan Avusturyalı şarkiyatçı Sprenger (ö. 1893) gibi. bk. KUZUDİŞLİ, Bekir, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (2003), s. 148; ERDEM, İlhan, "Aloys Sprenger", *DİA,* XXXVII, 421-422.

310 SIDDIQUİ, Iqtidar Husain, "Islah", *DİA*, XIX, 161.

için harcadığı çabalardır. Nitekim İngiliz idaresinin finans ve organizasyonuyla gerçekleşen İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) Ebû Hanîfe'ye muhalefetini konu alan eserini (*el-Musannef*'in son bölümü) İngilizce, Urduca ve bazı Hint dillerine tercüme edilerek Müslüman halka ücretsiz dağıtılması[311] ile bu çabalar arasında bir ilişki kurulabilir. Bu faaliyetlerle bağıntısı kurulabilecek bir başka husus, Keşmîrî'nin de yakından takip ettiği aktüel fıkıh tartışmalarının, Hanefî mezhebinin hadislere riayet etmediği yönünde tenkitlere maruz kaldığı bazı fürû meseleleri (ref'u'l-yedeyn, te'mîn, vitr namazı, Fâtiha'nın okunması vb.) üzerinden yürütülmüş olmasıdır.

Tarih boyunca İslam hukuku sahasındaki çalışmaların diğer ilimlere nazaran bir adım önde olduğu[312] Hint alt kıtası, zengin bir fıkıh literatürüne ev sahipliği yapmıştır.[313] Daha ilk dönemlerde en başarılı örneklerini veren fetva derlemeleri başta olmak üzere, hukuk sahasında kayda değer bir literatürün oluştuğu görülür.[314] Bu bölgeye özgü hukuk metinlerinin genel karakteristiği ile ilgili yapılabilecek bir değerlendirme, Şâfiîler'in bulunduğu Yemen ve Hicaz bölgesinin tesirinde kalan bazı kıyı şehirleri dışında, öteden beri yarımadanın tamamına yakınında Hanefî mezhebinin

---

311 GÖZÜBENLİ, Beşir, "Kevserî'nin 'en-Nüketü't-tarîfe' İsimli Eseri", s. 377; EFENDİOĞLU, Mehmet, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 238.

312 HASENÎ, *es-Sekâfe*, s. 105.

313 Keşmîrî ise, Hint âlimlerinin daha çok felsefe ve mantık ilimlerine yoğunlaştığını, fıkıh ve hadis çalışmalarının istenen düzeyde gelişmediğini düşünür. Bu alanda telif edilmiş, Muhammed Âbid el-Hindî'nin fıkha ilişkin kitabını ayrıca *Fetavâ İbrâhim Şâhî, Mecma'u Sultânî, Mecma'u Hakânî ve Metâlibu'l-müminîn* gibi çalışmaları da kayda değer bulmaz. Şah Veliyyullah'tan itibaren üç kuşak boyunca sürdürülen hadis çalışmalarının da artık bitme noktasına geldiği kanaatindedir. bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 384.

314 Hasenî, bu fetva mecmualarını şöylece sıralamıştır: Molla Muhammed el-Attârî, *Fevâidü Fîrûzşâhî*; en-Nâkurî, *Mecmûatü hânî*; Kadı Cekin Gucerâtî, *Hızânetü'r-rivâyât*; Rükneddin en-Nâkûrî, *el-Fetâvâ'l-hammâdîyye*; Nizâmüddin el-Geylânî, *el-İbrâhîm şâhiyye;* Ziyâüddin Ömer b. Avz es-Sünnâmî, *el-Fetâvâ'z-ziyâiyye*; Bedreddin b. Tâceddin el-Lâhûrî, *Metâlibü'l-mü'minîn*; Nasîruddin el-Lâhûrî, *Fetâvâ burhene*; Mîrik Muhammed b. Mahmud es-Sindî, *el-fetâvâ't-tûrâniyye;* Muînüddin Mahmûd el-Keşmîrî, *el-Fetâvâ'n-Nakşibendiyye*; Ebü'l-berekât el-Hanefî ed-Dihlevî, *Mecma'u'l-berekât;* Tâbî' Muhammed el-Leknevî, *es-Sirâcü'l-münîr*; Muhammed Ma'sum el-Câisî, *el-Füsûlü'l-ma'sumiyye*; Leknevî, *Muhtasâru'ş-Şâmî*; Ebü'l-vefâ el-Hanefî el-Keşmîrî, *Kitâbu'l-fikh*; Şeyh Mir Muhammed b. Evliya el-Cünpûrî, *el-Fetâvâ'l-fıkhiyye*; Seyyid Alimullah b. Atikullah el-Calndehrî, *Zübdetü'r-rivâyât*; er-Râmpûrî, *el-Fetâvâ'l-fıkhiyye*; Abdulaziz el-Mürşidâbâdî, *Müntehabu'l-fetâvâ*; Abdülaziz Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fetâvâ'l-azîzîyye*; *el-Fetâvâ'l-Muhammediyye; Fetâvâ'l-ihtiyâr; el-Fetâvâ'ş-şerîfiyye; el-Müteferrigâti'l-Ahmediyye; el-Fetâva'l-fıkhiyye; el-Fetâvâ'n-nâsıriyye fî fıkhi'l-Hanefiyye; el-Fetâvâ'l-fıkhiyye*; Mevlevî Rızâ Ali, el-Fetâvâ'l-fıkhiyye; *Câmiu'l-fetâvâ'l-Muhammediyye*; Abdülhalîm Leknevî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*; Abdülhakîm Leknevî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*; Eşref Alî et-Tehânevî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*; Ahmed b. Rıza el-Birelvî, *el-Atâyâ'n-nebeviyye fi'l-fetâvâ'r-razaviyye*; Kadı İrtizâ Ali Han, *el-Fetâvâ'l-irtizâiyye*; Tayyib el-Mültânî, *Fetâvâ Mahmud Şâhî*; Kadı Şihabüddin ed-Devletâbâdî, *el-Fetâvâ'ş-şihâbiyye*; Husâmüddin ed-Dihlevî, *el-Bihâru'z-zâhire*; Eşref b. İbrahim es-Simnânî, *el-Fetâvâ'l-eşrefiyye*. bk. Hasenî, *es-Sekâfe*, s. 108-110.

yaygın olmasının tabiatıyla burada üretilen telifâtı etkilemiş olmasıdır. Bunun dışında tarih boyunca zaman zaman Şiî idarecilerin egemen olması sebebiyle azımsanmayacak bir Şiî literatürü de gelişmiştir. Modern dönemde ise, mezheplere bağlı kalmayı kısmen veya tümüyle reddeden görüşlere ait hukuk metinleri büyük bir yekûn tutmaktadır.[315] Kaynaklarda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri yanında Şii fıkhına dair eserlere de atıfta bulunulmuş, ayrıca fıkıh usûlü, fıkhü'l-hadîs, İslâm miras hukuku ve mer'î hukuka ilişkin çok sayıda eser ismine yer verilmiştir.[316]

IV. FIKIH DÜŞÜNCESİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin ayırt edici özelliklerine genel hatlarıyla işaret edilmesi planlanan bu kısımda konu, dört alt başlık dahilinde ele alınacaktır. Müellifin hukuk tasavvurunda öne çıkan hususlara ana hatlarıyla değinilecek bir mukaddimenin ardından, onun fıkhî görüşlerini temellendirirken referans gösterdiği kaynaklar ve hukuk düşüncesinin oluşumuna tesir eden fikirlere temas edilecektir. Sonrasında Keşmîrî'nin fıkıh ilmine ve daha özelde Hanefî hukuk doktrinine sağladığı katkı tespit edilmeye çalışılacak, nihai olarak da fıkıh konularını ele alış tarzı ile ilgili bazı tespitlere yer verilecektir.

A. Ana Hatlarıyla Fıkıh Düşüncesi

Modernist[317] düşünce akımının İslâm tefekkür tarihinde güçlü bir tahakküm alanı tesis ederek geleneksel ilim ve hukuk anlayışını sorgulamaya başladığı bir dönemde, muhafazakar kanadın temsilcilerinden biri olarak sahneye çıkan Keşmîrî'de, aynı asır ve muhiti paylaşan moderniteyi benimsemiş düşünürlerde olduğu gibi, fıkıh usûlü veya fürû fıkıh ilminin doğrudan bir tenkide tabi tutulduğunu görmek zordur.

---

315 bk. SEYYİD AHMED HAN, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans Are They Bound In Conscience to Rebel Against the Queen?*; ÇERAĞ ALİ, *Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire; Sıddîk Hasan Han*, *ed-Dînü'l-hâlis.*

316 bk. HASENÎ, *es-Sekâfe,* s. 111-118-123, 124-129.

317 Modernite kavramının, tamamen Batı'ya teslim olarak dinî yeniliklere uydurmaya çalışan reformist anlayış; tüm meselelerin çözümlerini eski kitaplarda arayarak bütünüyle içine kapanan muhafazakar yaklaşım ve bu iki eğilimin ortasında konumlandırılabilecek olan ıslahatçı ve tecdîdçi yaklaşım ile ilişkisi hakkında bk. Karaman, Hayrettin, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm,* s. 156; Kavak, Özgür, "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı?", s. 196.

Bilakis, fikir alışverişinde bulunduğu Muhammed İkbal ve Reşid Rızâ[318] gibi düşünürlerin ya da eserlerinde muhatap aldığı Seyyid Ahmed Han[319] gibi reform yanlısı isimlerin, ictihad ve taklid üzerinden ağır bir fıkıh usûlü eleştirisi yapmasına karşın[320] Keşmîrî'nin, özellikle Hanefî mezhebi başta olmak üzere klasik fıkıh terminolojisindeki kavramlara sıkı sıkıya bağlılık içinde olduğu hemen fark edilir.

Bu bağlılığın bir sonucu olarak, Keşmîrî'nin mezhep imamlarının ihtilaflı görüşlerini birbirine tercih edebilecek veya en azından tahric düzeyinde ictihad yapabilecek hukuk birikimine sahip olduğu halde[321] üstelik kimi modernistler tarafından son beş yüzyılın en büyük düşünürü olarak nitelenmesine rağmen[322] kendisini mukallid olarak takdim etmesi, fıkhî meselelerinin çözümünde bir müctehid gibi davrandığı intibaını vermekten kaçınmasıyla izah edilebilir. Hukukun dışında kalan tüm aklî ve naklî ilimlerde bireysel fikirler benimsemeyi prensipte mümkün gördüğü için bu mecrada taklid etme zorunluluğunun bulunmadığını belirten Keşmîrî, fıkıh ilmi söz konusu olduğunda müctehid olmayanlar için taklidin kaçınılmaz olduğunu ifade eder.[323] Kendisinin fikir beyan edebileceği hususları, İslam hukukçularının temas etmediği (fıkıh kitaplarında nefiy veya ispat yönüyle yer bulmamış) konularla sınırlandırması oldukça dikkat çekicidir.[324] Bu sebeple o, bütün felsefesini taklid karşıtlığı üzerine bina eden[325] ıslahat ve modernizm yanlılarını "*mezhep imamlarından birisini taklid etmeyi bid'at olarak niteleyenler sefâhet*

---

318 Daha önce, Keşmîrî'nin Muhammed İkbal'le görüşmesine işaret edilmişti. Reşid Rıza'nın ise 1912'de yaptığı Hindistan seyahatinde tanıştığı Keşmîrî'den çok etkilendiği ve "*Hz. Şah Sahib'den daha seçkin bir âlim görmedim"* şeklinde bir beyanı olduğu ifade edilmiştir. bk. BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî (Mukaddime)*, I, 61; OSMAN, Yunus, *Life and Works of Kashmiri*, s. 55.

319 Seyyid Ahmed Han'ın dinin anlaşılmasında bazı tahrifatlarda bulunduğuna ilişkin iddiaları için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 63.

320 KAVAK, Özgür, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2009, s. 81-99; KAVAK, Özgür, "Dünyevi Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modem Fıkıh Düşüncesi", *MÜİFD*, 37 (2009/2), 37.

321 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 24-25.

322 IQBAL, Mohammed, The Reconstruction of Religious Thought In Islam, s. 6.

323 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 348; III, 377; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 88.

324 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 104. Bununla birlikte, Hanefî mezhebinin imamları da dahil olmak üzere müctehidlerden farklı düşündüğü çok sayıda örnek bulunduğunu söylemek gerekir. Bu örnekler için bk. "İctihad ve Nakiller Arasında Tercih".

325 Sözgelimi Reşid Rıza'ya göre, taklidin yerildiğine dair çok sayıda âyet mevcuttur. Ör. Zuhruf 43/24. Şayet aksi söz konusu olsaydı, babalarını ve atalarını taklid eden kafirlerin mazur görülmesi gerekirdi. bk. REŞİD RIZA, *Muhâverâtü'l-muslih*, s. 57. Seyyid Ahmed Han ise belli bir seviyede temel eğitim alan her insanın ictihad faaliyetinde bulunabileceğini ifade eder. bk. KAVAK, Özgür, "*Tecdîd mi Yeniden İnşâ mı?*", s. 1967.

(beyinsizlik) içindedir ve şeriatın hilafına davranmaktadır" diyerek tenkit eder.[326] Bu çerçevede ileri sürülen Kur'ân ve Sünneti anlamanın fıkıh kitaplarının ve mezhep imamlarının anlaşılmasından daha kolay olduğu şeklindeki iddiaları[327] da kesin bir dille reddeder.[328]

Keşmîrî, İslâm dünyasının içinde bulunduğu kaotik durumu ve geri kalmışlığı kabullenmekle birlikte bunu taklitçilik ve mezhep ihtilafına indirgeyen bir yaklaşımla izah etmekten uzak durur. Bilakis o, mezhepler arasındaki ihtilafı, şer'î hukukun her zaman ve zeminde uygulanabilirliğini mümkün kılan bir çeşitlilik ve zenginlik nişanesi olarak takdim eder. Üstelik kimilerince çelişki ve tutarsızlık olarak takdim edilen bu ihtilafları çoğu zaman pratikte farklı bir sonuç doğurmayacak biçimde yorumlayarak uzlaştırmaya çalışır.

Keşmîrî, taklid karşıtlığı söyleminin bir uzantısı olarak ortaya çıkan mezheplerin bir potada birleştirilmesi fikrine, nasların anlaşılmasına ilişkin pratik tecrübeyi temsil eden mezhepleri tümden reddetme anlamına geleceği için şiddetle karşı çıkar. Müsteftînin mezhepler arasında dolaşması ya da dört imamı aynı anda taklid etmeye çalışmasını tenakuz sebebi olarak niteleyen Keşmîrî, bireysel taklid ve ittibâyı bir zorunluluk olarak görür.[329] Bununla birlikte ideal anlamda taklidin, hükümlere kaynaklık teşkil eden rivâyetler incelendikten sonra mümkün olabileceğini düşünür ve mukallidin taklid ettiği imamın görüşünü bilmekle yetinmesini tatmin edici bulmaz.[330]

Keşmîrî'nin modernistlerdeki kadar sert ve sistematik bir biçimde olmasa da[331] özellikle müteahhir hukukçulara zaman zaman nitelikli eleştiriler yönelttiği

---

326 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 456.

327 REŞİD RIZA, *Muhâverâtü'l-muslih*, s. 55.

328 Keşmîrî, "*Biz Kur'ân'ı öğüt alsınlar diye kolaylaştırdık*" (Kamer 54/32) âyetinden hareketle Kur'ân'ın kolayca anlaşılabileceğini iddia edenlerin bu tutumunu cehaletle itham eder. Ona göre, bu âyetin kolaylık ile anlatmak istediği, Kur'ân'ın en âlim kişilerden en avam kişilere kadar -bilgisi nisbetinde- herkesin anlayış ve istifadesine açık olması hususudur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374-375.

329 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 221.Konunun delillendirilmesi için bk. "Taklid ve İttiba".

330 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 34; III, 268. Detaylı bilgi için bk. "Taklid ve İttiba".

331 Mesela Reşid Rıza'ya göre, müteahhir hukukçular, mezhep imamlarından sadır olup olmadığı kesin olmayan meselelerle ilgili olarak bazı kaideler vazetmişler ve daha sonra Kur'ân, Sünnet ve sahâbe uygulamalarını kendilerinin ihdâs ettiği usûle dayandırma çabası içinde olmuşlardır. bk. REŞİD RIZA, *Muhâverâtü'l-muslih*, s. 64;

görülür.[332] Usûl bilginlerinin mezhebin görüşünü temellendirmede başarılı olamadığı,[333] meseleleri yeterince analiz edemediği veya önemli sayılabilecek hususlara hiç temas etmediği[334] yönündeki saptamaları bunlara örnek verilebilir.

Bu eleştiriler arasında, İslam hukukçularının dinin tamamen hukuka indirgendiği algısı uyandıracak şekilde naslarda yer alan tüm meseleleri hukukla ilişkilendirmesine yönelik itirazı ise ayrıca bahse değerdir. Hukukun sınırlarını belirleme yolunda önemli bir tespit olarak görülebilecek bu itiraz, bir biçimde hukukla ilgisi kurulmuş metinlerde bireyin söz, davranış ve tutumlarını güzelleştirmeyi ve ona güzel alışkanlıklar kazandırmayı hedefleyen normlar ile onun şahsiyetini inşa etmeye ilişkin mürûet veya âdâb türünden hükümlerin yer alabileceği hususunun gözden kaçırılmış olmasınadır. Keşmîrî mürûet, tehzîbü'l-ahlâk, tehzîbü'l-elfâz ve mehâsin gibi ifadelerle atıfta bulunduğu bu normların, doğrudan fıkhın konusunu teşkil etmediğini düşünür ve bu nedenle hadisler başta olmak üzere nasların tamamından fıkhî hükümler istinbât etmeye çalışmanın hatalı bir tutum olduğunu öne sürer. Şâriin emredici hukuk kuralları dışında tavsiye edici nitelikte bazı kurallar vazedebildiğine dikkat çeker ve bu nedenle üslubunun iyi analiz edilmesini gerektiğini belirtir. Özellikle şâriin, meselenin mahiyetine (cevaz boyutu) ilişkin açıklamaları ile, hayra yönlendirme (tergîb) ve kötülükten sakındırma (terhîb) amacı güden sözlerinin birbirinden ayrılması gerektiğine işaret eder, vâiz ve muallim metaforuyla konuyu detaylandırır.[335]

Benzer şekilde bazı hükümlerin de, muâmelât sahasına ilişkin bir kısım davranışların sulh veya karşılıklı rıza gibi şartları taşıması durumunda dinen caiz ve geçerli olacağına işaret etmek maksadıyla naslara konu edilmiş olabileceği ihtimalini dile getirir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlığı önlemek için vazedilen, tavsiye niteliğindeki bu normların, mutlak surette fıkıhla ilişkilendirilerek "vâcib-haram" veya "sahih-batıl" aralığında çeşitli hükümlere kaynak teşkil etmesini doğru bulmaz. Bu çerçevede bazı hadislerde konu edilmiş normların, kişilere bir mükellefiyet

---

332 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 490; II, 164, 385; III, 83, 173; VIII, 38; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 296, II, 207, 367.

333 bk. Haber-i Vâhidi Kabul Şartları".

334 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 41. bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi".

335 bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi".

yüklemeksizin ilgili muamelelerin karşılıklı anlaşma gerçekleştiğinde meşru ve geçerli olacağına işaret etme maksadı taşıdığını vurgular.[336]

Keşmîrî, normların hukukilik vasfının tespitine yönelik bu düşüncelerini, sahâbe uygulaması ve mezhep imamlarının görüşleriyle temellendirmeye çalışarak[337] normlarda dinî ve hukukî olmak üzere iki farklı geçerlilik alanı olabileceğini öngören kazâî ve diyânî hüküm ayrımıyla somutlaştırır. Bu bağlamda sözgelimi kiriş hakkını kullanmak isteyen komşuya engel olunmamasını emreden hadisin,[338] yalnızca dinî geçerlilik alanıyla ilgili (diyânî) olduğunun tespiti halinde, hukukîliğinden bahsedilemeyeceğini öne sürer.[339]

Hukukun sınırlarını tespit mahiyetindeki bir diğer değerlendirme, fıkhî yönü kapalı kalan bazı hükümlerin (في الشرع أحكاما خملت في الفقه), hukuka konu teşkil etmeyecek bir biçimde de olsa şâri nezdinde bir talep içerebileceği hususudur. Mesela, Hz. Peygamber'in cünüpken uyumadan önce namaz içinmiş gibi aldığı abdest,[340] fıkhî bir hükme konu olmasa da şâriin bu halde olan bir kimsenin temizlenmesi yönündeki arzusunu hissettirmektedir.[341] Benzer şekilde müctehidlerin çoğunluğu tarafından hukukî bir zeminde ele alınmayan cünübün ve hacamat yapan/yaptıranın orucunun bozulacağına ilişkin hadisler bu çerçevede değerlendirilebilir.[342]

Keşmîrî'ye göre, hangi normun hukuk düzleminde inceleneceğinin belirlenmesi, nasların doğru anlaşılmasının teminatı olarak görülebilecek sahâbe uygulamasına müracaatı gerekli kılar. Bir diğer anlatımla hukukçunun bir nevi hadislerin pratiği konumundaki sahâbe teâmülünü dikkate alması kaçınılmazdır.[343] Keşmîrî'nin eserlerinde görülen Kur'ân, hadis ve fıkhın birbiri arasındaki kopmaz ilgi vurgusu, bu tür yerlerde daha fazla anlam kazanır. Buna göre Kur'ân'ın muradını onun birinci derece şerhi konumundaki hadislere müracaat etmeksizin anlayabilmek zor ve yorucudur, hadislerin şâriin maksadına uygun olarak anlaşılması da ancak fıkıh ilmi ile gerçekleşebilir. Zira rivâyetlerin, istidlâle elverişliliğine ilişkin sahâbe ve müctehid

336 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 14-15. Örnekler için bk. "Sünnetin Kaynak Değeri ve Fonksiyonu".
337 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 14. bk. "Dînî ve Hukûkî Geçerlilik Alanı".
338 BUHÂRÎ, Mezâlim 20; MÂLİK, *Muvatta'*, Büyû' 28.
339 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 488. bk. MÂLİK, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), Büyû' 28 (s. 258, no: 804). bk. "Dînî ve Hukûkî Geçerlilik Alanı".
340 BUHÂRÎ, Gusül 27.
341 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 34; III, 268.
342 Bu rivâyetler ve değerlendirmeleri için bk. "Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler".
343 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 114.

imamların görüşü dikkate alınmadan yalnızca lügat ve dil kuralları ışığında doğru anlaşılması mümkün değildir.[344]

Keşmîrî'nin hukuk tasavvurunda belirgin olan noktalardan biri de, hukuk normlarının, toplumsal düzeninin ahenk ve istikrarlı bir şekilde sürmesi ve fertlerin ahlâkî hassasiyetlerinin geliştirilmesi gibi külli nitelikte bazı amaç ve prensipleri gözettiğine ilişkin inancıdır. Hukukun fonksiyonu ve dinî-hukukî normların teleolojik değerini belirleme noktasında büyük emek harcadığı fark edilen Keşmîrî, nasların yorumlanması esnasında mutlak biçimde lafza bağlı kalmayı öngören literal yaklaşımı, norm-amaç ilişkisinin inkişafı önünde ciddi bir engel olarak niteler. Bu sebeple normatif metinlerin anlaşılmasında lafız unsuru ile yetinilmeyip, hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu (teşrî' felsefesi) önceleyen yorumlar üretilmesini gerekli görür. Nitekim onun hukuk düşüncesinde öne çıkan birincil ve ikincil anlam, kazâî ve diyânî hüküm ayrımı, nesih ve mertebe anlayışı, nasların bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gibi hususların, hukukun finalist karakterinin tespitiyle yakın ilgisi kurulabilir.[345]

İslam hukukunun evrenselliği konusunda vurgulanması gereken bir husus da, Kur'ân âyetlerinin tamamını fonksiyonel kılacak şekilde lafzı bâki hiçbir âyetin bütünüyle nesh edilmediği düşüncesidir. Zira onun klasik dönemde tespitine gereksinim duyulmayan merâtib teorisiyle mantıksal bir örgü içinde inşa ettiği nesh anlayışında, İslam hukukçuları tarafından mensuh olduğu ileri sürülen âyetler bir zaman dilimiyle sınırlı olacak ya da en azından bir mertebesiyle uygulanacak şekilde yürürlükte kalır.[346]

Müellifin hukuk düşüncesini ortaya koyduğu eserlerde üzerinde en fazla durulan hususlardan biri de, hukuk kurallarının çatışması (teâruz) meselesidir. Bu eserlerde gerek şer'î deliller arasındaki teâruzun, gerekse mezhepler arasındaki ihtilaf ve ayrılıkların birkaç farklı açıdan gruplandırılarak mahiyet analizinin yapıldığı görülür. Sözgelimi delillerin tearuzu; hükümdeki esnekliğe işaret etme, bir nevi çekişmeli nizâ konusunu teşkil eden en az iki tarafın muhatap alındığı meselelerde tarafların birbirinin hakkına riayetini sağlama ya da hükmün farklı âlemlerindeki boyutuna işaret etme gibi amaçlar gözeten şâriin bilinçli bir tercihinin ürünü olabilir.

---

344 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374; II, 39. Bu düşüncenin temellendirilmesi için bk. "Sünnetin Kaynak Değeri ve Fonksiyonu".

345 bk. "Mantûk-Maksud İlişkisi", "Norm-Amaç İlişkisini Dikkate Almak".

346 bk. "Nesih".

Keşmîrî, hacamat yaptırdığı halde orucuna devam eden Hz. Peygamber'in kan aldıranın orucunun bozulacağına hükmetmesi, cünüplük hali ve gıybetin orucu bozup bozmayacağına ilişkin farklı rivâyetleri, bilinçli şekilde sebep olunan bu ihtilafın amaçlarından biriyle ilişkilendirerek telif eder.[347]

Keşmîrî, usûlî temellerine işaret ederek *cevaz (tenâkuz), efdaliyet (tenevvü') ve ihtiyar* olmak üzere üç farklı grupta ele aldığı mezhepler arasındaki fıkhî ihtilafları ise, temel bir prensipteki görüş ayrılığının yahut müctehidlerin yöntem ve perspektif farklılığının bir yansıması olup olmaması açısından inceler. Bu analiz neticesinde görüş ayrılıklarının büyük bir kısmının, iki fiilden hangisinin faziletli olduğu noktasında çatışan tenevvü' ihtilafı cinsinden olduğu kanaatine varır. Geriye kalan kısımda ise mezhepler arasında dolaşmanın (telfîk) usûlî çelişkilere sebep olacağı gerekçesiyle, mümkün mertebe mezhebin çizdiği sınırlar içinde kalarak tenakuzu gidermeye gayret eder.[348] Mezhebin önemli referanslarına aykırı düşmeyecek şekilde temellendirmeye çalıştığı farklı nazariyeler (merâtib anlayışı, nesh nazariyesi, kazâî-diyânî ayrım vb.) ve tartışma konularının zeminini netleştirme amacıyla ortaya koyduğu terimlendirme girişimleri (nehy-i şefkat, bâbü'l-mehâsin, bâbü'l-mürûet vb.) bu çözümün bir parçası olarak görülebilir.

Hem şer'î deliller hem de ictihad ve nakiller arasındaki tearuzu giderirken benimsenen yöntemler arasında kuşkusuz en dikkat çekeni, Keşmîrî'nin lafız ve yorum teorisinin bir uzantısı olan ve lafzın delâlet ettiği anlamda bulunan mahiyet, kuvvet, derinlik, çeşitlilik vb. itibariyle farklı mertebelerin dikkate alınması; yahut da teklîfî ve şer'î hükümlerin bilinen hiyerarşik yapılarından farklı olarak ara kademeler (ibâha-i mercûha/mefdûla, vâcib/evceb vb.) içermesi şeklinde özetlenebilecek merâtib teorisidir. Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin en özgün yönünü teşkil eden merâtib teorisi, bu çalışmanın da temel konularından birini teşkil edecektir.[349]

Hukukçu kimliğini gölgede bırakacak kadar baskın bir biçimde hadisle iştigal etmiş olan Keşmîrî'nin, İslam hukukunun ikinci temel kaynağı olan Sünnetin

---

347 Keşmîrî bu örnekteki çelişkiyi, orucun bozulmasına ilişkin hükmün fıkhî bir nitelik taşımaksızın manevî boyutla ilintili olması ileri sürülerek telif edilebilir. Oruçlu iken gıybet edilmesi yahut oruçlunun cünüp olduğu halde sabahlaması için de benzer yorumlar getirdiği görülür. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 51-52, 226; IV, 81. Daha fazla detay ve örnekler için bk. "Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler".

348 bk. "Mezhepler Arasındaki İhtilaflar".

349 bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi".

anlaşılması yönündeki tespitleri, üzerinde durulmaya değerdir. Bunlar arasında hukukî teâruz ve ihtilafların çoğu zaman hadis metinlerindeki tek bir lafız üzerinde düğümlendiği; mânen rivâyet edilen hadislerin diğer tariklerdeki lafızlarla birlikte bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulmasının bu düğümü çözmede etkili olduğu;[350] şâriin maksadının tespiti için senet tenkidinin ötesinde metin tenkidinin de yapılması ve bu tenkit sonucunda ortak bir paydada buluştuklarında lafızların bu anlamının (el-kadrü'l-müşterek) temel alınması gerektiği; yine isnad dışında hadislerin sahâbe tarafından tevârüs edilmesinin istidlâle elverişliliği belirlemede önemli bir kriter olduğu; bunlar dışında şâriin maksadının anlaşıldığı durumlarda bu maksada muvafık olan rivâyetin tercih edilmesi, aksi halde ihtilafın evleviyete hamledilerek meselenin uzlaştırılması gerektiği gibi tespitler örnek olarak zikredilebilir. Ezanda terci', namazda sesli veya sessiz âmin denmesi, ref'u'l-yedeyn vb. konular örnekleminde Keşmîrî'nin izlediği bu yöntemler, detaylı bir şekilde ele alınacaktır.[351]

İctihad ve nakiller arasında tercih yöntemiyle ilgili ise, hadise muvafakat etmesi durumunda nâdiru'r-rivâyede yer alan kavilleri dikkate alması, Hanefî hukukçuların tabakâtü'l-fukahâdaki konumlarına ilişkin değerlendirmeleri ve mezhebin görüşlerini nakletmede daha güvenilir bulduğu Irak ekolüne mensup Hanefîler'i, daha çok fer'î ve ictihâdî meseleler üzerinde yoğunlaştığı tespitinde bulunduğu Mâverâünnehir hukukçularına tercihi etmesi gibi hususlar öne çıkar.[352]

B. Fıkıh Düşüncesinin Kaynakları

Bu bölümde kullanılacak kaynak kavramının dar anlamı ile, Keşmîrî'nin, görüşlerini temellendirirken referans gösterdiği fıkıh bilginleri ve eserleri, geniş anlamı ile de kendisinin hukuk düşüncesini inşa eden fikir ve ekoller kastedilecektir.

Birinci anlamı çerçevesinde ele aldığımızda kaynak kullanımıyla ilgili olarak Keşmîrî'nin, hukuk düşüncesini yansıtan eserlerini belirli bir ilmî olgunluğa ulaştığı dönemde telif ettiğinden fıkıh usûlü, hadis, kelâm ve âlet ilimleri sahasında çok sayıda seçkin kitaptan yararlandığı söylenebilir. Bu noktada, çeşitli disiplinleri ilgilendiren meseleleri ele alırken o alanla ilgili en muteber eserleri tercih edişi özellikle

350 Örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 176-177; VII, 11-12, 120.
351 bk. "Teâruz ve Tercih Teorisi".
352 bk. "İctihad ve Mezhep Teorisi".

zikredilmelidir.[353] Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin beslendiği hadis kaynakları arasında Buhârî şârihlerinden Kastallânî (ö. 884), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) gerek takdir gerekse tenkitlerine muhatap olması yönüyle sıklıkla başvuruda bulunduğu isimler arasındadır. Mutlak olarak kullandığı zaman "Hâfız" lafzıyla, İbn Hacer'i; "Feth" kelimesiyle *Fethu'l-Bârî*'yi; "Şeyh" tabiriyle de yerine göre Bedreddin Aynî ve İbnü'l-Hümâm'ı kasteder. Hadis ilmi ve edebî üslup açısından Buhârî şerhlerinin en değerlisinin *Fethu'l-Bârî;* lafız tahlilleri açısından en başarılısının ise Hanefîler için başucu kitabı niteliği taşıyan *Umdetü'l-kârî* olduğu görüşündedir. Eserleri günümüze ulaşmasa da Buhârî üzerine şerh yazan Kutbüddin el-Halebî (ö. 735/1335) ve Alâuddin Moğultay (ö. 762/1361)'ı anması, Hanefî âlimlerinin hadis ilmine sağladığı katkıyı vurgulama amacına matuf gözükmektedir. Buhârî şârihlerinin büyük bir bölümünün İbn Hacer ve Aynî'nin tesirinde kaldığı tespitinde bulunan Keşmîrî,[354] hadis ilmindeki enginliğini takdir ettiği İbn Hacer'i, her fırsatta mezhebinin görüşünü haklı çıkarmak için çabaladığı ve Hanefîler'in zaafını araştırdığı gerekçesiyle tenkit eder.[355] Ayrıca İbn Hacer'in Hanefîler'e yönelttiği tenkitlere, Aynî'nin ikna edici cevaplar veremediğini öne sürer. Zikredilen bu hususların onun yeni bir şerh çalışması planlamasında etkili olduğu söylenebilir. Tasnif ve tedvin dönemi hadis eserlerine çok sayıda atıfta bulunan Keşmîrî, Kütüb-i Sitte müelliflerinin fıkhî görüşleri ve yöntemlerine temas eder ve hiyerarşilerine ilişkin değerlendirmelerde bulunur.[356]

---

353 Sözgelimi dil ve lafız konularında Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve onun çağdaşları dururken, İbn Hişam (ö. 761/1360) ve Kutbüddin Râzî'ye (ö. 766/1365) rağbet etmemesi; belâgatla ilgili meselelerde Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Hatib Kavzînî'den (ö. 739/1338) ziyade daha erken dönemin isimleri olan Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1079) ve Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) itibar etmesi bu hassasiyetin bir tezahürü olarak görülebilir. Keşmîrî, Arap dili ve belâgatında Takıyyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) İbn Teymiyye'yi geride bıraktığı kanaatindedir. Yüzden fazla meselede Şâfiî mezhebine muhalifetini tespit ettiği Sübkî'yi fıkhî konularda da referans göstermiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 362. Lügat bilgisi için müracaat ettiği kaynaklar arasında Cevherî'nin (ö. ~400/1009) *es-Sıhah*'ı, Tâceddin el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *et-Tehzîb*'i, Rağıb el-Isfahânî'nin (ö. ~502/1109) *el-Müfredât*'ı ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik* isimli eserleri yer almıştır. Bunun dışında nahivde en fazla itibar ettiği kitap Esterâbâdî'nin (ö. 1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye* isimli çalışması; meselelerin tamamını derlemesi yönüyle değerli bulduğu eser ise Eşmûnî'nin (ö. 900/1495), İbn Malik'in (ö. 672/1274) Arap diline dair manzum eseri *Elfiyye*'sine yazmış olduğu *Şerhu'l-Eşmûnî*'dir. Kur'ân ilimlerine ilişkin İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î'nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âye ve's-süver* isimli kitabına yönelik övgü ve atıfları mevcuttur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 292; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 40, 101.

354 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 38.

355 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 209. Bu arada Hanefî muhaddis Zeylaî'nin (ö. 762/1360) İbn Hacer'den daha hafız olduğu görüşündedir.

356 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî (Mukaddime),* I, 58-60.

Hukuk düşüncesine doğrudan tesir eden kaynaklara gelince, alıntı yaptığı eser ve müelliflerine ilişkin kendisinin tahlil ve tespitleri yanı sıra bir meselede önceliğini eser ve bilginlerin seçimi, sunumu ve mukayesesi, Keşmîrî'nin kaynak tasavvuru hakkında bazı ipuçları verir. Meselelerin temellendirilmesi esnasında Hanefî mezhebinin hukuk birikimini ihtiva eden eserler çoğunlukta olmak üzere, fıkıh literatürüne ilişkin referansta bulunduğu eser sayısının bir hayli fazla olduğu görülür. XI. ve XII. asır usûl âlimlerinden Ebû Zeyd Debûsî, (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi Hanefî hukukçuları yanında, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi mütekellimûn usûlcüleri sıkça atıfta bulunduğu isimler arasında yer alır. Bu isimler arasında Debûsî'yi hilaf ilmini tedvin eden ilk kişi olması yönüyle,[357] Fahreddin Râzî'yi ulûmü'l-Kur'ân ve müşkilü'l-Kur'ân sahasındaki çalışmalarından dolayı hususen takdir eder. İşaret edilmeyen hiçbir müşkil âyet kalmadığını ifade ettiği Râzî'nin *Mefâtihü'l-gayb* isimli eseri, kendisinin de üzerinde fazlasıyla durduğu müşkil âyetlerle ilgili kaynak teşkil etmesi açısından ayrıca önem arz eder.[358] Keşmîrî'nin İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Gazzâlî gibi âlimler hakkında nitelikli tespit ve değerlendirmelerde bulunması bu sahadaki yetkinliğinin bir işareti olarak görülmüştür.[359]

Usûl görüşlerine tasvip ve tenkit etmek suretiyle müracaat ettiği aynı döneme ait dikkat çeken bir başka müellif de İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Özellikle Hanefî mezhebine muvafakat eden görüşlerini zikretmeye önem veren Keşmîrî,[360] Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcilerinden biri olarak takdim ettiği İbn Hazm'ın *Muhallâ* ve *Mücellâ* isimli kitaplarında sahabî kavlinin Hanefîler gibi hüccet olarak kabul edildiği tespitinde bulunur ve Zâhirîler'in aksi yöndeki iddialarının net olmadığını belirtir.[361] Bir başka yerde Zâhirî mezhebinin sınırları içine sığdıramadığı İbn Hazm'ı bu mezhebe tam olarak nisbet etmekten hoşlanmadığını belirterek onun Zâhirî mezhebiyle farklı düşündüğü yerlere işaret eder.[362]

---

357 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 294.
358 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 40.
359 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 96.
360 Örnekler için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, III, 272, 348, 392; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 122, II, 15.
361 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 21.
362 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 505-506.

Daha sonraki usûlcülerden, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin oluşumuna kaynaklık eden isimlerin başında ise Nesefî (ö. 710/1310), Sadrü'ş-Şerîa (ö. 747/1346), Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gelir. Aynı dönem Mâlikî ve Şâfiî fıkhı otoritelerinden biri kabul edilen İbn Dakîku'l-Îd (ö. 702/1302), Keşmîrî'nin övgü ile atıfta bulunduğu isimler arasında yerini alır.[363] Eserlerinde yaptığı atıflara bakıldığında en fazla müracaat edilen ismin anlaşılması en zor usûl kitabı olarak nitelediği "*et-Tahrîr*" isimli eseriyle İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) olduğu görülür.[364] Aynı yüzyılın meşhur simalarından İbn Emîru Hac (ö. 879/1475) ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) de diğer önemli referansları arasında yer alır. Usûl düşüncesinin gelişiminde bir nebze daha baskın bir rolü olduğu fark edilen İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym, birbiriyle mukayesesi yapılan ve tercih yahut da telif yöntemiyle görüşlerine çokça referansta bulunulan isimlerdir. Bunun haricinde Hindistanlı mutasavvıf ve Hanefî fakihi Molla Cîven'in (ö. 1130/1718) *Nûrü'l-envâr* isimli *Menâr* şerhi ile bir bölümünde fıkıh usûlüne ilişkin açıklamaların yer aldığı Gaznevî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hâvi'l-kudsî* isimli eser, özellikle merâtib teorisinin temellendirilmesi esnasında referans gösterdiği kaynaklar arasında dikkat çeker.[365]

Daha erken dönemlere gittiğimizde ise, Keşmîrî'nin usûl meseleleri ile ilgili olarak mezhep kurmuş ancak kurumsallaştıramamış müctehidler kuşağından şu isimlere atıfta bulunduğu görülür: İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Şübrüme (ö. 144/761), Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Taberî (ö. 310/923) ve meşhur dört mezhebin müctehid imamları. Tabiatıyla bu isimlerin görüşleri, özellikle Hanefî mezhebinin görüşüne paralellik arz ettiğinde ayrıca vurgulanır.[366] Keşmîrî, Hanefîler'in cumhura muhalefeti şöhret bulmuş bazı konularda, bu isimlerin dikkate alınmasıyla çoğunluğu teşkil eden tarafının (cumhur) yer değiştirebileceğine işaret eder. Bunun yanında mezhepler arasındaki ihtilafların sebebini kavrama ve çözümüne katkı sağlama amacıyla kritik bir nakilde bulunarak

363 KEŞMÎRÎ, *Keşmîrî, Feyzu'l-Bârî*, I, 209.
364 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 27.
365 Örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, el-Arfü'ş-şezî, II, 524, 483; Feyzu'l-Bârî, I, 490.
366 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 142.

meselenin merkezinde yer aldığını tespit ettiği bazı râvi ve müctehidleri detaylı bir analize tabi tutar.[367]

Fürû kaynaklarına gelince, Keşmîrî'nin fıkıh meselelerinin neredeyse tamamına temas eden câmi' ve sünen türü hadis eserlerine yönelik şerh çalışmaları, maddi hukuk birikimini yansıtan çok sayıda kaynaktan istifade etmesini zorunlu kılmıştır. Bu itibarla eserlerinde başta Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait klasik fürû metinlerinin neredeyse tamamının ismine rastlanır.

Keşmîrî'nin başvuruda bulunduğu eser ve müelliflerine ilişkin birinci ağızdan yaptığı tespit ve değerlendirmeler arasında, Hanefî mezhebini en iyi bilen âlimin, eğitim silsilesi bakımından çeşitli vasıtalarla dört mezhep imamının da talebesi konumunda görülebilecek müctehid vasfıyla Tahâvî olduğu bilgisi yer alır.[368] Onun, sahâbe görüşlerinin tedvin edildiği ilk eser niteliğindeki *İhtilâfü'l-ulemâ*[369] isimli eseri ile kendisinin de ahkâm hadislerini şerh ederken referanslarda bulunduğu "*Müşkilü'l-âsâr"* isimli eserinin esasında Hanefîler için son derece kıymetli olduğuna vurgu yapan Keşmîrî, üzülerek bu kıymetin yeterince anlaşılamadığını ileri sürer. Bu iddiasını Mâlikî âlimlerinin eserlerinde Tahâvî'den daha fazla alıntı yapıldığı buna bağlı olarak Tahâvî'nin, Mâlikî ve Şâfiî mezhebini daha iyi bilen bir isim olarak anıldığını belirterek kanıtlamaya çalışır.[370]

Keşmîrî, mezhebin temel kaynaklarını gerek kendi içinde gerekse diğer mezheplere ait metinlerle mukayese ederek eserler arasında bir "itibar hiyerarşisi" oluşturmaya çalışır.[371] Bu bağlamda genel olarak Irak ekolüne mensup Hanefîler'in hukuk eserlerini, Horasan âlimlerinden daha güvenilir bulur. Ancak birçok yerde kendisine övgüler yönelttiği Horosanlı Kâsânî (ö. 587/1191) bunun istisnaları arasında yer alır. Keşmîrî'ye göre, Kerhî'nin öğrencisi olan Cessâs, Kâsânî'den; Kâsânî de *Ğunyetü'l-mütemellî* isimli eserin yazarı olan Halebî'den (ö. 956/1549) daha fakihtir.[372] Bunun yanında dört mezhebin kitapları içinde *Hidâye* gibi, yalın bir anlatım biçimiyle konuları özetleyen ve önemli hukukî meselelerin büyük bir bölümünü

---

367 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 114; IV, 395.

368 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 62; II, 231.

369 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 157.

370 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 493.

371 Hasenî, tabakat-i fukâha ve onlara ait kitapların merâtibi konusundaki hassasiyetine dikkat çekmiştir. bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır,* II, 1199.

372 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 490.

derleyen bir kitaba rastlamadığını ifade eder. Ona göre İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) benzeri bin fakih bir araya gelse, Merğînânî'nin fıkıhta eriştiği zirveye yetişemez.[373] Yine İbn Nüceym, Şah Abdulaziz Dihlevî (ö. 1239/1824) ve kendisinin Diyobend medresesinden hocası Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1905) de, İbn Âbidîn'den daha fakihtir.[374] Yaptığı bir diğer mukayese ise Kadîhân'ın (ö. 592/1196), Merğînânî'den (ö. 593/1197) daha üstün tutulduğu şeklindedir.[375] İbnü'l-Hümâm, Keşmîrî'nin en fazla alıntı yaptığı Hanefî hukukçusu olma özelliğini taşır. Mezhep âlimleri arasında İbnü'l-Hümâm kadar muhakkik bir hukukçu tanımadığını ifade eden Keşmîrî, onun fıkıh ilmindeki birikiminin Haskefî (ö. 1088/1677) gibi bin fakihi geride bırakacağını düşünür.[376] Bununla birlikte yer yer İbnü'l-Hümâm'ı da tenkit ettiği görülür.[377]

Hanefî fetva literatürüne ilişkin Keşmîrî'nin, *el-Bahru'r-râik* ve *Reddü'l-muhtar* isimli eserlere müracaat edilmeden fetva verilmesini uygun görmediği zikredilmelidir.[378] Muhitindeki fetva kitapları arasında şöhret bulmuş olan *Fetâva'l-Hindiyye* isimli eserden de sitayişle bahseder. Ancak muâmelât sahasına ilişkin meselelerde güvenilir bulduğu bu kitabın, görüşlerine temkinle yaklaşılması gereken bir kişi olarak vasıflandırdığı Bedreddin el-Lâhorî'ye ait *Metâlibü'l-mü'minin* isimli eserden alıntılanan bazı bölümlerinin zayıf rivayetlerle dolu olduğu hatırlatmasında bulundur.[379]

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini olgunlaştırırken üzerinde fazlaca durduğu makâsıd konusuyla ilgili telif edilmiş çalışmalardan, İzzüddin b. Abdüsselâm'a ait *el-Kavâidü'l-ahkâm (el-Kavâidü'l-kübrâ)* ve Şah Veliyyullah'ın *Huccetüllahi'l-bâliğa* isimli eserlerinden istifade ettiği ayrıca belirtilmelidir.[380]

Hanefî tabakât kitaplarını, aynı kulvardaki Şâfiî eserlerinden daha güvenilir bulan Keşmîrî, bu eserlerin her ikisinde de yer bulmuş muhalif mezhebi küçük düşürücü hikâyelere temkinle yaklaşılması gerektiğini hatırlatır.[381] Hanefî mezhebi

---

373 BENNÛRÎ, *Nasbu'r-râye* (Mukaddime), s. 14.
374 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 465-466.
375 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 296.
376 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 27.
377 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 125-126.
378 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 87, EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.39.
379 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 120, IV, 79.
380 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 287.
381 Mezhep taassubunun boyutlarını gözler önüne sermesi bakımından örnek verdiği bu hikayelerden biri, İbn Hallikan'da geçen şu olaydır: Gazneliler devletinin hükümdarı Sultan Mahmud (ö. 421/1030), önceleri ümmî bir Hanefîyken, Şâfiî ve Hanefîler'in namaz kılış şekline göre,

dışındaki hukuk birikimine ilişkin önemli değerlendirmeleri arasında, her fırsatta ümmetin en zekilerinden biri olduğunu vurguladığı İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* isimli eseri hakkında söyledikleri dikkat çekicidir: "*Şâfiîler'in bütün kitaplarını özetlemeye muktedirim, ancak el-Ümm hariç.*"[382]

Keşmîrî'nin zaman zaman bir eserin telif ediliş amacına ilişkin görüşler serdettiği veya muayyen bir coğrafyaya ait bazı kaynaklar hakkında genel nitelikte bazı tespitlerde bulunduğu görülür. Bunların başında, felsefe ve mantık disiplinlerine yönelik çalışmalarla mukayese edildiğinde Hint bölgesi âlimlerinin fıkıh ve fıkıh usûlüne yeterince ilgi duymamış olmasını bir eksiklik olarak zikretmesi gelir. Bununla birlikte ilgili konular muvacehesinde bulunduğu muhitte yaygın olan bazı çalışmalara yönlendirmede bulunur.[383] Büyük bir fetva külliyatı niteliğindeki *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye*'nin, gerek dil ve belâgat yönüyle, gerekse referanslarının kuşatıcılığı açısından zirveyi temsil ettiği görüşündedir.[384] Bunun dışında, çözümü her yerde bulunmayan fıkhî meselelerin yer aldığı bazı kaynakları övgü dolu ifadelerle zikreder.[385]

Tenkit ettiği isimler ve eserleri hakkında seviyeli bir üslup kullanmaya özen gösteren Keşmîrî'nin, sitayişle bahsettiği kişilerin kendisine göre hatalı bir görüş beyan etmesi karşısında hayretini gizleyemediği görülür.[386] Çoğunlukla görüşlerine itiraz ettiği hukukçular arasında İbn Âbidîn ve Şevkânî yer alır.[387] Keşmîrî'nin tenkit ettiği bazı isimlerin, hassasiyetle üzerinde durduğu konulardaki görüşlerinden dolayı

---

mezhebini belirlemeyi arzulamıştır. Bunun üzerine Gaffâl el-Mervezî (ö. 1026) isimli bir Şâfiî âlimi Sultanın huzurunda talep ettiği bir köpek derisinin üzerine biraz nebiz döktükten sonra ta'dîl-i erkâna riayet etmeksizin rükû ve secdeden ibaret bir namaz kılmış, tam selam vereceği sırada da kasten abdestini bozarak namazını tamamlamış, sonra da kıldığı namazın Hanefilere göre makbul olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra Şafiilerin namazını tarif etmek için, ta'dîl-i erkana riayet ederek güzel bir namaz kılınca bunun üzerine Sultan bu namazı beğenerek Şâfiî mezhebini tercih etmiştir. Bir zaman sonra bu defa Hanefî âlimlerinden birisi (bunun da adının Gaffâl olduğu söylenmiştir) yine sultanın huzurunda, içine birkaç ritl ölçüsünce necaset attığı iki kulle sudan abdest alıp namaz kılarak, Şafiilerin bu namazı tecviz ettiğini ifade edince, Sultan tekrar Hanefî olmuştur. Keşmîrî Hanefî tabakat kitaplarında Sultan Mahmud'un muhtelif eserler vermiş bir Hanefî fakihi olduğu bilgisine rastladığı için bu hikayeyi şüpheli olarak değerlendirmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 324-325. Diğer bir hikaye için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 55. Hikâyenin bir benzeri için bk. CÜVEYNÎ, *Muğîsü'l-halk*, s. 57-58.

382 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 87, EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 38-39.

383 Bu çalışmalara, Molla Muhammed Yakup el-Bumbânî'in *Hayru'l-cârî* isimli eseri, Muhammed Âbid el-Hindî'nin fıkıh kitabı örnek verilebilir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 384.

384 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 17.

385 Örnek için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 388.

386 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 132.

387 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 362; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 259; III, 246.

itirazlar yönelttiği ekollerin başat figürleri olması dikkat çekicidir. Bu çerçevede eleştiri oklarının hedefinde, hadisle amel ettiğini iddia eden kimseler[388] diyerek tenkit ettiği Ehl-i hadis ekolü; Kur'ân'ın anlaşılmasında hadisleri tamamen işlevsiz gören Ehl-i Kur'ân ekolü ve nasları yorumlarken ifrat noktasında lafza bağlı kalmanın gerekliliğini savunan Selefîler yer alır. Muhtemelen bölge Müslümanlarının parçalanmasına alet oldukları gerekçesiyle Şiîler de bu eleştirilerden nasiplenir. Bu isimler içinde yer almadığı halde, orta zekalı bir kişinin az bir gramer ve fıkıh bilgisiyle müctehid olabileceği görüşünü benimseyerek bir mezhebi taklid etmeyi haram olarak niteleyen Şevkânî'nin de,[389] çoğu zaman görüşüne itibar edilmemesi gereken hukuk bilginleri arasına dâhil edildiği görülür. Keşmîrî, Şevkânî'nin taklid müessesesini inkâr ederken bir nevi insanları kendisini taklid etmeye çağıran bir pozisyona düştüğünü belirtir ve Hanefî mezhebini tam anlamıyla tahkik etmediğini bu sebeple de yaptığı nakillere ve benimsediği görüşlere temkinle yaklaşılması gerektiğini açıkça dile getirir.[390]

Eserlerinde, kendisine yönelik eleştirilerde aşırıya gittiği ileri sürülebilecek tek ismin Muhammed b. Abdülvehhab olduğu belirtilmelidir.[391] İmlâ yolu ile kaleme alınmış eserinin sadece bir yerinde geçen bu ağır ifadelerin kendisine ait olup olmamasına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür.[392] Bu sözlerin ona ait olma ihtimalini yüksek bulanlar, Keşmîrî'nin Vehhabî düşünceye karşı menfi tavırlarıyla bilinen Diyobendî ilim geleneğinden beslendiğine işaret ederek bunun mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir.[393] Aksi görüşü savunalar ise Keşmîrî'nin tenkit üslubuyla örtüşmeyen bu sözlerin onun öğrencileri tarafından eserlerine eklenmiş olabileceği üzerinde durmuşlardır. Keşmîrî'nin önceki bilginleri ve bunların eserlerini değerlendirirken oldukça insaflı davranmaya özen gösterdiği, ulemanın ilmî birikimini hep hayırla yadettiği düşünüldüğünde, ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu

---

388 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 193.

389 ŞEVKÂNÎ, *el-Bedrü't-tâli*, II, 80.

390 Şevkânî'nin büyük yanılgılarından birine, Nisâ sûresinde yer alan "...ikişer, üçer ve dörder olmak üzere nikâhlayın" âyetinden dokuz kadına kadar evlenmenin mubahlığı sonucunu çıkarmasını örnek verir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 264-265; II, 230; VI, 259.

391 Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*'de onun ismini zikrederek şu ifadeleri kullanır: "*Muhammed b. Abdülvehhab'a gelince, şüphesiz ki o, ahmak, ilmi kıt ve insanları tekfîr etmede aceleci davranan bir adam olmuştur. Halbuki bu vadiye ancak dikkatli, mahir, küfrün form ve sebeplerini iyi bilen kimselerin girmesi lazımdır.*" bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* s. 294.

392 EBÜ'L-MÜKERRİM, *Da'vetü'l-imâm*, s. 210.

393 EBÜ'L-MÜKERRİM, *Da'vetü'l-imâm*, s. 210.

söylenebilir. Zira, Keşmîrî Muhammed b. Abdülvehhâb ile aynı düşünce geleneğinden beslenen İbn Teymiyye'yi şâz görüşlerinden dolayı eleştirirken bile, onun fazilet ve üstünlüğüne işaret etmekten geri durmamıştır. Mantık, felsefe ve pek çok naklî ilimlerde otorite kabul ettiği İbn Teymiyye'nin gerek Arapça bilgisini eleştirirken gerekse kendi görüşünü mutlak doğru telakki ettiğinden şikayet ederken hakaretamiz bir ifade kullanmış değildir.[394] Bunun da ötesinde İslâm dairesi içinde yeri olmadığını düşündüğü Kâdıyânî'ye yönelik bile bu tür ifadeler kullanmaması bu ihtimali güçlü kılmaktadır.

Son olarak zikredilmesi gereken bir husus, bölgedeki pek çok düşünürü etkilediği bilinen Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin hadis merkezli fıkıh anlayışının,[395] Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin gelişimine de yön verdiğidir. Esasen Hint alt kıtasında varlık bulmuş birçok ekolün kendisini Dihlevî geleneğinin varisi olarak tanımlaması daha önce bahse konu olmuştu. Bu ekollerden en etkili olan ve Keşmîrî'nin de içinde yetiştiği Diyobendî medresesi, bu mirası sahiplenme konusundaki iştiyaklı tutumuyla bir adım daha ön plandadır. Bu mirasın daha ileriye taşınması konusunda ise Keşmîrî'nin özel bir rolü olduğuna ilişkin bazı değerlendirmeler göze çarpar. Bunlardan en dikkat çekeni, Bennûrî'nin dile getirmiş olduğu, Şah Veliyyullah'ın temel prensiplerini vazettiği öğretisinin, oğlu Şah Abdülaziz zamanında tamamlanmaya başladığı, daha sonra Mevlana Gangohî zamanında oturduğu ve Keşmîrî zamanında ise son şekline kavuştuğu görüşüdür.[396] Bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere Keşmîrî'nin eserlerinde her

---

394 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 347-348; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 96; BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî,* s. 9.

395 Dihlevî, Hanefî fıkhında benimsenmiş olan bazı ilke ve yöntemlerin sünnete bağlı kalma ve onu işlevsel kılma noktasında önemli mesafe katettiği görüşündedir. Prensip olarak üç imamdan herhangi birisinin ictihadının, mezhebin görüşünü temsil edebilmesi, hadise muvafakat etmesi için bu ictihadların hedeflediği gayeler üzerine yoğunlaşılarak umum ifadelerin tahsis edilebilmesi, zorlama te'viller yapmaktan kaçınarak hadislerin lafızlarının göz önünde bulundurulması, hadislerin birbiriyle çatıştırılarak fonksiyonsuz kılınmaması ve yine hadislerin mezhep imamlarından herhangi birisinin sözüyle terk edilmemesi gibi örneklerine çokça rastlanan bu ilkeler, kendisinin tespit edebildiklerinden bazısıdır. bk. DİHLEVÎ, *Füyûzu'l-Harameyn*, s. 62-63. Dihlevî'nin, mezhep içindeki ictihadlar karşısında takınılacak tutuma ilişkin olarak tespit ettiği bir başka ilke, Hanefî mezhebinde bir meselede üç imamdan nakledilen farklı görüşlerden, sünnete en yakın olanın tercih edileblime imkânının bulunmasıdır. Daha sonra aynı zamanda hadis âlimi de olan fukahanın (Tahâvî gibi) tercihleri bu üç imamı izler. Dolayısıyla üç İmam'ın, görüş bildirmediği, hilafına bir söz de sarf etmediği ve hadislere aykırı olan hususlar ispata muhtaçtır. Normal şartlarda bu görüşler bütünüyle Hanefî mezhebine tekabül eder. bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber, s. 289.*

396 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 288-289.

fırsatta vurguladığı, Hanefî mezhebinin hadis ve sünnete muvafık oluşuna ilişkin bazı argümanları Dihlevî'den tevârüs ederek ya da onun öğretilerinden esinlenerek geliştirdiği izlenimi bu iddiayı teyit eder mahiyettedir.[397]

Bir fikir vermesi açısından Keşmîrî'nin eserlerinde referansta bulunulan kaynaklardan bir kısmını kronolojik olarak şu şekilde listelemek mümkündür:[398]

Müellif ve Eser İsmi	**Yüzyıl**
1. Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asl (el-Mebsût), el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebîr, es-Siyerü'l-kebîr, ez-Ziyâdât.* **2.** Ebû Yusuf (ö. 182/798), *Kitabu'l-harâc*	VIII.
3. Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm, er-Risâle* **4.** Sehnûn (ö. 240/854), *el-Müdevvene* **5.** Müzenî, (ö. 264/878), *Muhtasaru'l-müzenî*	IX.
6. et-Tahâvî, (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âsâr* **7.** Kerhî (ö. 340/952), *el-Muhtasar*	X.
8. Kudûrî (ö. 428/1037), *el-Muhtasar, et-Tecrîd* **9.** İbn Hazm (ö. 456/1064), *Zâdü'l-meâd* **10.** İbn Abdülber (463/1071), *el-İstizkâr* **11.** Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*	XI.
12. Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedaiu's-Sanâi* **13.** Kâdîhân (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kâdîhân* **14.** İbn Rüşd (ö. (595/1198), *Bidâyetü'lmüctehid* **15.** Merğînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye* **16.** Gaznevî (ö. 593/1197), *el-Hâvi'l-kudsî* **17.** Radıyyüddin es-Serahsî (ö. 571/1176), *el-muhîtu'r-radavî,, el-Vecîz*	XII.
18. Ebû Bekr el-Buhârî, (ö. 619/1222), *el-Fetâva'z-zâhiriyye* **19.** Hasîrî (ö. 636/1238), *Et-Tahrîr* **20.** Mevsılî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr* **21.** Zâhidî (ö. 658/1260), *Kunyetü'l-münye li Tetmîmi'l-Ğunye* **22.** İbn Kudâme (ö. 620/1223), *el-Muğnî* **23.** Karâfî (684/1285), Zahîre, el-Fürûk	XIII.
24. Kaşgârî (ö. 705/1305), *Münyetü'l-musallî ve ğunyetü'l-mübtedî* **25.** Nesefî (ö. 710/1310), *Kenzü'd-dekâik, el-Musaffâ, el-Mustasfâ, Menârü'l-envâr* **26.** İbnu Teymiyye (el-Hafîd) (ö. 728/1327), *Mecmûâtü'l-fetâvâ* **27.** Zeylaî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik* **28.** Babertî (ö. 786/1384), *el-İnâye* **29.** Siğnâkî (ö. 714/1314), *en-Nihâye* **30.** Kâkî (ö. 749/1348), *Mirâcü'd-Dirâye* **31.** Ferîdüddin Âlim b. el-Alâ, (ö. 786/1384), *el-Fetâva't-tatarhâniyye* **32.** Haddâd el-Abbâdî (ö. 800/1398), *Cehveretü'n-neyyire* **33.** İbnü't-Türkmânî el-Mardinî (ö. 750/1349), *Cevherü'n-nakî* **34.** İbn Dakîku'l-îd (ö. 702/1302), *İhkâmü'l-ahkâm* (Ahkâm hadisleri şerhi) **35.** Hüsâmeddin es-Sığnâkî (ö. 711/1311), *en-Nihâye şerhu'l-Hidâye* **36.** Sadru'ş-şerîa (ö. 747/1347), *Şerhu'l-vikâye* **37.** Semenkânî (ö. 8/14. Asır), *Hizânetü'l-müftîn* **38.** Şâtıbî (ö. 790/1388), *İ'tisâm*	XIV.

397 Bu çalışmanın "İctihad ve Mezhep Teorisi" bölümünde detaylandırılmıştır.

398 Eserler, kimi zaman sadece ismi veya müellifiyle, kimi zaman da her ikisiyle birlikte anılmıştır. Zaman zaman kaynak hiyerarşisine (merâtibü'l-kütüb) ilişkin bazı tespitlerde bulunulmuş, bazı eserler de yoğun olarak hatalı rivayetler içermesi veya fayda sağlamayacak olması nedeniyle eleştiri konusu yapılmıştır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî (Mukaddime)*, I, 63.

39.	Erdebîlî (ö. ~779/1377), *el-Envâr li a'mâli'l-ebrâr*	
40.	Bezzâzî (ö. 827/1424), *el-Fetâvâ'l-Bezzâzîyye*	XV.
41.	Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye, Remzü'l-hakâik, Umdetü'l-kârî*	
42.	İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*	
43.	İbn Emîru Hâc (ö. 879/1475), *Hilyetü'l-mücellî*	
44.	Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm*	
45.	İbnu Kutluboğa (ö. 879/1474), *Fetâva'l-Kâsım*	
46.	Molla Câmî (ö. 898/1492), *Menâsik*	
47.	Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur, Ğunyetü'l-mütemellî* (*el-Kebîrî*)	XVI
48.	İbn Nüceym (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-râik, el-Eşbâh ve'n-nezâir*	
49.	Şa'rânî (ö. 973/1565), *el-Mîzânü'l-kübrâ*	
50.	İbn Nüceym, Sirâcüddin (ö. 1005/1596), *en-nehru'l-fâik*	
51.	Timurtâşî (ö. 1004/1595), *Tenvîru'l-ebsâr*	
52.	Nûreddin Halebî (ö. 1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye*	XVII.
53.	Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642), *Fethü'l-Mennân, Lemaâtü't-tenkîh*	
54.	Şurunbulâlî (ö. 1069/1659), *Merâki'l-felâh, İmdâdü'l-fettâh şerh-u nûri'l-îzah, Tuhfetü ayâni'l-ğına fî ahkâmi'l-finâ.*	
55.	Haskefî (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr*	
56.	Hamevî, (ö. 1098/1687), *Gamzu uyûni'l-besâir*	
57.	Remlî (ö. 1081/1671), *Muzhiru'l-hakâiki'l-hafiyye mine'l-bahri'r-râik*	
58.	Minkârîzâde (ö. 1088/1678), *el-İttibâ fî meseleti'l-istimâ*	
59.	Birmâvi (ö. 1106/1694), *Hâşiyetü muhtasarı Ebi'ş-şücâ*	
60.	Evrengzib Âlemgir (ö. 1118/1707), *el-Fetâvâ'l-Hindiyye (Âlemgîriyye)*	XVIII.
61.	Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhu'l-Muvatta'*	
62.	Molla Cîven (ö. 1130/1718) Nûrü'l-envâr	
63.	Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), *el-Fevzü'l-kebîr, el-Musaffâ, Hüccetullahi'l-bâliğa*	
64.	Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-evtâr*	XIX.
65.	İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr*	

C. Hanefî Hukuk Doktrinine Katkısı

İctihad faaliyeti sırasında hadislere gereken değeri vermeme konusunda öteden beri bazı eleştirilerin odağında yer alan Hanefî mezhebi,[399] İslam'ın girişinden bu yana geniş bir bölümüne yayıldığı Hint alt kıtasında da[400] İngiliz işgaliyle birlikte yeni ve sert bir eleştiri dalgasına maruz kalmıştır. Bunda, öngördüğü siyasi ve toplumsal düzen ile yarımadanın birbirinden farklı inanç, kültür ve geleneklerini bin yıldır bir arada tutabilmiş olan İslâm aleyhtarı politikaların rol oynadığı ileri sürülmüştür.[401] Denilebilir ki, yarımada toplumuna misyonerler eliyle yayılmaya çalışılan Hıristiyanlığın alternatif bir inanç ve yönetim biçimi olarak takdim edilmesi de, İslâm birlikteliğini yıpratmaya yönelik entelektüel zeminde çeşitli stratejiler

399 Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin hadis bilgisinin yetersizliği yahut hadis karşıtlığı üzerinden yürütülen bu eleştiriler ve onlara cevap niteliğinde telif edilen eleştiriler hakkında bir fikir edinmek için bk. GÖZÜBENLİ, Beşir, "M. Zahid Kevserî'nin 'en-Nüketü't-tarîfe' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usûlü Açısından Önemi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, 374-375.

400 HASENÎ, *es-Sekâfe*, s. 103.

401 BULGUR, Durmuş, "Pakistan Bağımsızlık Hareketinin Fikrî Arka Planı", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi*, 12 (1988), s. 39.

geliştirilmesi de esasında bu politikaların bir uzantısıdır. Zira iki asırdır bu topraklarda İslâm akidesine ters düşen akımların (Kâdıyânîlik gibi) ya da İslâm hukuk geleneğine aykırı olarak ileri sürülen "mezheplerin birleştirilmesi/terkedilmesi", "dinde reform/tecdîd" düşüncelerinin ve ictihad-taklid ekseninde dile getirilen diğer modernist söylemlerin arkasında yahut en azından yanında bu siyasetin belirdiği tespitinde bulunmak mümkündür. Başka türlü, yukarıda ifade edildiği üzere özellikle bağımsızlık mücadelesinden sonra alenen İslâm karşıtı bir tutum izleyen İngilizlerin, tarih boyunca Hanefî mezhebine yönelik tenkitlerin en önemli referans kaynağı olan İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye reddiye amacıyla kaleme aldığı *el-Musannef* isimli eserinin "*er-Redd alâ Ebî Hanîfe*" bölümünü, Urduca tercümesiyle birlikte defalarca basmasını izah etmek güç olacaktır. İngilizlerin bu stratejiyle bölgenin siyasi ve ilmî çehresinde köklü bir yer edinmiş olan Hanefî mezhebinin Müslümanlar nezdindeki güven ve itibarını zedeleyerek siyasi ve hukukî zeminde kan ve işgal ile tesis ettiği otoriteyi uzun ömürlü kılmayı planladığı söylenebilir.

Bu noktada Keşmîrî'nin eserlerinde görülen, Hanefî hukukçular aleyhine oluşturulmaya çalışılan hadis karşıtlığı algısını yıkma çabası, mezhebin Hint Müslümanları nezdindeki saygınlığını hedef alan bu propagandalara karşı bir savunma refleksi olarak okunabilir. Müslümanlar arasındaki tefrikayı körükleme maksadıyla bölgenin en yaygın mezhebi konumundaki Hanefiliğin İngilizler tarafından hedef alındığını fark eden Keşmîrî, dönemin aktüel fıkıh konularını hadis rivâyetleri ışığında ele aldığı risaleler ile, toplum nezdinde yayılmaya çalışılan "Ebû Hanîfe'nin hadise muhalif bir şahsiyet olduğu algısını" kırmaya çalışır. Bu itibarla *namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn), sesli âmin denilmesi ve cemaatin Fâtiha okuma yükümlülüğü* gibi özellikle görüş ayrılıklarının şöhret bulduğu konularda Hanefî mezhebinin hadislere muvafakat ettiği tezini işler.[402] Ayrıca danışmanlığını yürüttüğü *el-Meclisü'l-ilmî* isimli yayınevinin Hanefî fıkhına kaynaklık eden hadislerin ele alındığı *Nasbür'r-râye* gibi hadis eserlerinin basılmasına yönelik yayın politikası da aynı amaca hizmet eder.[403]

---

402 Hadislerin Hanefileri desteklediğini ileri sürdüğü diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 494; VII, 290; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 198.

403 BENNÛRÎ, *Nasbür'râye,* I (Mukaddime), 17.

Keşmîrî, tüm bu çalışma ve faaliyetlerle kendisiyle aynı dönemde yaşamış ve benzer şekilde Hanefî hukuk sistematiğinde hadislerin konumuna yönelik tenkitlere cevap amaçlı "*Te'nibu'l-Hatîb*" ve "*en-Nüktetü't-tarîfe*" isimli eserler kaleme almış Zahid Kevserî'nin (ö. 1952) de ilgisini çekmiş olmalıdır. Hint coğrafyasındaki fıkıh ve hadis çalışmalarını yakından takip eden Kevserî,[404] eserlerinde *hadislerdeki bilinmeyen konuları araştırma hususunda İbnü'l-Hümâm'dan sonra, kendisi gibi bir âlim gelmediğini* ifade ettiği Keşmîrî'ye atıflarda bulunur.[405]

Bu itibarla meşhur altı hadis külliyatının *Nesâi* dışında beş kitabına ilişkin eser vermiş olan Keşmîrî'nin, en muteber hadis âlimlerinin Hanefî mezhebini teyit eden görüşlerini tek tek belirlediği ve muhalif açıklamalarını da te'vil ederek uzlaştırmaya çalıştığı görülür. Bu âlimler arasında özellikle fıkıh ilmindeki konumu sebebiyle dört mezhep tarafından da sahiplenilen Buhârî'yi[406] hiçbir mezhebe intisabı bulunmayan mutlak müctehid olarak takdim etmesi dikkat çekicidir. Buhârî'nin, Şâfiî mezhebine mensup olduğu şeklindeki yaygın kanaatin, dönemin popüler tartışma konularında (muktedînin kıraat yükümlülüğü, ref'u'l-yedeyn ve sesli amin denilmesi vb.) bu mezheble aynı çizgide buluşmasından kaynaklandığını belirtir. Nitekim Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye muvafakat ettiği meselelerin sayısı hiç de az değildir. Onun mezhebini belirlemede, kendisinin Humeydî'nin (ö. 219/834) talebesi olması hasebiyle Şâfiî mezhebine nispet edilmesi de, Ebû Hanîfe'nin eğitim halkasına kadar uzanan İshak b. Râhûye'nin öğrencisi olması yönüyle Hanefî mezhebine mensup addedilmesi de yanlıştır.[407] Ayrıca Buhârî'nin tenkit amacıyla yirmi iki yerde

---

404 KEVSERÎ, *Hanefî Fıkhının Esasları*, s. 8; GÖZÜBENLİ, Beşir, "Kevserî'nin 'en-Nüketü't-tarîfe' İsimli Eseri", s. 373, 384.

405 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 305; BEDRÜ'L-HASEN, *el-Keşmîrî*, s. 6; EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 53.

406 ÖĞÜT, Salim "Buhârî, Muhammed b. İsmail", *DİA,* VI, 375.

407 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 33; V, 54. Eserlerinde Buhârî'nin fıkhî görüşünü yansıtan konu başlıkları ile ilgili takdir, tenkit ve tavzihlerine sıkça rastlanan Keşmîrî, onun Ebû Hanîfe'ye muvafakat ettiği yerler arasında şunları zikreder: Köpek artığının necaseti ve insan kılının temiz oluşu (Buhârî, Vüdû 33), Tenasül organına veya kadına dokunmanın abdesti bozmaması (Buhârî, Vudû 35), başın tamamının mesh edilmesi (Buhârî, Vudû 44), meninin necaseti (Buhârî, Vüdû 69), abdestte muvâlat şartının gözetilmemesi (Buhârî, Gusül 10), teyemmümün zarûreten değil mutlak temizlik olması (Buhârî, Teyemmüm 6), müşriklerin mescide girmesi (Buhârî, Salât 82), namazların cem' edilmesi (Buhârî, Mevâkîtü's-salât 1), imamla aynı anda selam verilmesi (mukârene) (Buhârî, Ezan 153), korku namazı (Buhârî, Havf 1), Fuzûlînin satışı (Buhârî, Büyû' 98), Kefaretlerin yeminin bozulmasından sonra yerine getirilmesi (Buhârî, Keffârâtü'l-eymân 11). bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 434, 438, 461, 503; II, 16, 95, 202, 233, 574; III, 57; IV, 260. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 317, 414; III, 158; IV, 286, 287, 448-449, 476; V, 175, 212, 446; VI, 117, 245; VII, 188; VIII, 18; 45. Ayrıca Buhârî'nin Hanefî'lerin görüşüne daha yakın olan ictihadlarına da işaret eder. bk. (Buhârî, Hibe 18) KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 253; IV,

kullandığı "insanların bazıları" sözüyle Ebû Hanîfe'yi kastettiği ve bunların tamamında onun görüşlerini reddettiği yönünde ileri sürülen iddialar tashihe muhtaçtır. Zira Keşmîrî, bu ifadeyle farklı zamanlarda İmam Muhammed, İmam Züfer, İsa b. Ebân ve İmam Şâfiî gibi isimlerin kastedildiği, üstelik bazı durumlarda bu görüşlerin tenkit değil tercih edildiği saptamasında bulunur.[408] Bunun ötesinde kimi zaman Buhârî'nin Hanefîler'i tenkit eder mahiyette bab başlığına yansıttığı fıkhî yorumlarda yanıldığını belirtir. Özellikle "ikrah" ve "hiyel" bölümlerinde Ebû Hanîfe'yi eleştirme amacıyla sert bir üslup kullanmasını onun şânına yakıştırmaz.[409] Buhârî'nin bu tenkitlerine gerekçe sadedinde ileri sürülen menkıbevi rivâyetlerin mevsukiyetini tartışmalı bulur[410] ve daha muhtemel bir nedensellik ilişkisini onun Hanefî hukuk mantığını tam kavrayamadığı tezi üzerine kurar. Keşmîrî'ye göre Buhârî'nin bab başlıklarındaki münasebet ve dil kuralı hataları,[411] hadisle istidlâl esnasında kazâî ve diyânî hüküm ayrımını gözetmeyişi,[412] müzâraa ve harac-ı mukâseme gibi teknik konular arasındaki ayrımı fark edemeyişi, fıkıh ilminde hadisteki kadar yetkinliğe sahip olmadığı intibaı uyandırır. Nitekim kendisinin mezhep imamlarına muhalefet ettiği görüşlerin hayli fazla olması da bu izlenimi güçlendirir.[413]

Keşmîrî, muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği bazı tenkitlerde önyargıların önemli bir rol oynadığına işaret eder. Nitekim kendisi gibi hocası Hammad da Mürcie mezhebine mensup olmakla itham edildiği halde muhaddislerin daha çok Ebû Hanîfe'yi dillerine dolaması önyargı kuşkularını haklı çıkarır.[414] Benzer şekilde Cehmiyye mezhebine mensup bir kişiyi kâfir olarak vasıflandırdığı halde

489. Diğer hadis imamları ile ilgili görüşleri için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 60; Keşmîrî'nin hadis isnadı ile ilgili bilgiler için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 5.

408 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 32.

409 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 135.

410 Buhârî'nin Hanefîler'den hoşlanmama sebebi izah edilirken atıfta bulunulan bu rivâyetlerden birine göre dönemin emiri, Burhârî'den çocuklarına ders vermesini talep eder, Buhârî de ilmin kimsenin ayağına gitmeyeceği kaidesini hatırlatarak bu talebi geri çevirir. Akabinde de Semerkand'a sürgüne gönderilir. İddiaya göre Buhârî'nin sürülmesinde emire yardım edenlerden biri de, İmam Muhammed'in öğrencisi olan Ebû Hafs es-Sağîr'dir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 517.

411 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 294.

412 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 512.

413 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 335. Örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 16, 160; III, 264; IV, 194. Ayrıca Buhârî'ye yönelik diğer tenkitleri için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî,* s. 107-117.

414 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 122.

kendisinin Cehmiyye'ye benzetilmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.[415] Keşmîrî, bazı hadisleri[416] delil göstererek tahiyyatü'l-mescid namazının vücûbuna hükmeden Zahirîler'in ya da teheccüd, kuşluk ve sabah namazının sünnetinin vâcib olduğunu ileri süren diğer âlimlerin görmezden gelinerek sadece İmam-ı Azam'ın vitr namazını vâcib kabul etmesinin acımasızca eleştirilere konu olmasını da bu önyargılar ile izah eder.[417] Bir başka yerde ise, muhaddislerin yıldızının Hanefî mezhebiyle barışmamasını daha iyimser bir bakış açısıyla Şeybânî'nin fıkhı, hadis ilminden ayırmış olmasıyla gerekçelendirir.[418] Ayrıca cerh ve ta'dîl âlimleri de dahil olmak üzere en meşhur muhaddislerin bile zaman zaman insafını köreden taassup faktörünün de yabana atılmaması gerektiğini düşünür.[419] Keşmîrî'ye göre büyük hadis âlimi İbn Hacer bile zaman zaman bu duygu ile hareket etmiş ve Hanefî mezhebini tenkit etmek için bazı rivâyetleri görmezden gelebilmiş veya zorlama tevillere başvurabilmiştir.[420] Kendi ifadelerine göre bu durum, Keşmîrî'nin *Feyzu'l-Bârî'*yi kaleme almasını tetikleyen sebepler arasında yer alır. Onun bu eseri başta olmak üzere tüm çalışmalarında Hanefî mezhebinin görüşünü teyit eden hadislere,[421] meşhur muhaddislere ve hatta hadis râvilerine[422] dikkat çekmesi, biraz da mezhebin hadisle olan ilişkisine yönelik eleştirileri savuşturma gayesine matuf bir çaba olarak görülebilir.

Benzer şekilde bazı hadislerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı ya da onun hadisleri ihmal ettiği iddiaları karşısında, tam aksine bir çok yerde bütün hadisleri göz önünde bulundurarak hüküm verdiği örneklere işaret etmesi[423] bu çabanın bir ürünüdür.

---

415 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 531.

416 BUHÂRÎ, Salat, 60.

417 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 179.

418 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 79.

419 Mesela, İmam Nevevî, farklı tariklerdeki lafızlardan çoğu Ebû Hanîfe'yi hak vermesine rağmen hadisin onun aleyhine olduğunu iddia edebilmiştir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 494.

420 Keşmîrî, her fırsatta kendisinden sitayişle bahsetse de İbn Hacer'in bir sivrisineğin kanadı kadar dahi olsa Hanefîler'in lehine kelam etmediğinden dem vurur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 209; II, 77; IV, 241. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 352, 431.

421 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 351, 431; II, 137.

422 Mesela, İmâm Mâlik'in hocası olarak tanıttığı Rabîatü'r-Rey'in, fıkıh bilgisini Ebu Hanîfe'den öğrendiğine (Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 304); Leys b. Sa'd'ın hadis rivâyet ettiği Ebû Yusuf'un öğrencisi olma ihtimaline (Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 306; II, 142, 319) ve Buhârî'nin hadis rivâyet ettiği hocalardan Hanefî olanlara işaret etmiştir (KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 114).

423 Mesela, "*Rasûlullah, Safiye'yi azat etti ve azatlığını onun mehri kıldı*." (Buhârî, Nikâh 13) hadisinin iki farklı şekilde rivâyet edildiğini, bu şekliyle Şâfiîler'in görüşü olan bir cariyenin azat edilmesinin onun mehri sayılabileceği anlamını doğruladığını; ancak azat etme ve evlenme lafızlarının iki farklı cümle şeklinde (أعتقها وزوجها) zikredildiği tariklerin de Ebû Hanîfe'nin iddia gibi azat edilen câriye ile evlenilebilmesi için ayrıca bir de mehir belirlenmesi gerektiğine işaret

Rivâyetlere uygun düşmediği sanılan Hanefî mezhebinin bazı görüşlerini te'vilden önce farklı rivâyetler ile teyit etmeye çalışması ise bu konudaki özgüveninin dışa vurumu gibidir.[424] Keşmîrî'nin zahiren Hanefî mezhebinin aleyhine olduğu ileri sürülen hadislerin, mezhebi destekler nitelikte lafızlar barındıran farklı tariklerine işaret etmesi; Ebû Hanîfe'nin hadisle ilgili muhtelif meseleler hakkında benimsemiş olduğu görüşlerin neredeyse tamamının selef âlimlerine nisbet edilebileceğini savunması;[425] imamlarının Medineli oluşuyla iftihar eden Mâlikîler kadar, Hanefîler'in de birçok sahabînin Medine'den ayrılarak nahiv ilminin tedvin edildiği Irak'a göç edişiyle övünebileceğini belirtmesi bu özgüvenle izah edilebilecek diğer hususlardır.[426]

Keşmîrî, muhaddislerin Ebû Yusuf'un fıkıh usûlü kaidelerine yaptığı atıflardan açıkça anlaşıldığı halde literatürde usûl ilminin kurucusu olarak İmam Şâfiî'nin adının geçmesini Hanefîler'in bir ayıbı olarak takdim eder. Ona göre ilk defa fıkhı hadis ilminden ayırarak tedvin eden kişi İmam Muhammed, usûl ilmini tedvin eden kişi Ebû Yusuf ve mukayeseli islam hukuk düşüncesini (ilm-i hilâf) sistemleştiren ise Debûsî'dir.[427]

Keşmîrî, mezhepler arasındaki ihtilaflara temas ederken Hanefî mezhebinin çoğu zaman itidali temsil ettiğini vurgular.[428] Bununla birlikte yukarıda temas edildiği üzere mezhebin görüşünü rivayetlerde lafza aşırı bağlı kalınması,[429] fıkıh usûlünün küllî kaidelerine aykırılık teşkil etmesi[430] yahut bazı ictihad hataları[431] sebebiyle yer yer tenkit ettiği de olur. Hanefî hukukçuların mezhebin görüşünü temellendirmede

---

ettiğini ileri sürmüştür. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 73-74; VII, 11-12. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 176-177; VII, 11-12, 120.

424 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 452.

425 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 456.

426 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 391.

427 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 304; II, 294.

428 Mesela Hanefîler'e göre alışveriş, hibe ve rehin işlemlerinde kabz, tahliye veya kabzın mümkün hale gelmesi ile gerçekleşir. Şafiilerde bizatihi kabz veya nakil şartı aranırken, kabzın sadece icap ve kabulün tamamlanmasıyla gerçekleşeceğini öngören Buhârî ne nakil ne de tahliye şartı arar. Keşmîrî'ye göre Hanefiler'in bu meseledeki tutumları, son derece esnek bir tutum sergileyen Buhârî ile oldukça katı bir görüş benimseyen Şafiiler arasında adeta orta yolu temsil etmektedir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 180, 218.

429 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî,* s. 236.

430 Hadislerde terk eden için tehdit içerikli ibareler bulunmasına rağmen Hanefîler'in sütreyi müstehab görmesinde olduğu gibi. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 227.

431 Mesela ona göre zekat, sadaka-i fıtır ve Cuma namazının Medine'de farz kılındığını düşünen İbn Âbidîn (KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 346); süt oğlun karısının babaya haram olduğunu ileri süren İbnü'l-Hümâm hatalıdır. (KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 516.)

yeterince başarılı olamadığını düşündüğü meselelerde, kendi nazariyeleri ile mezhebin görüşünü savunması,[432] kimi zaman da Hanefî âlimlerine nisbet edilen bu görüşlerin gerçekle bağdaşmadığı yönündeki tespitleri Hanefî hukuk doktrinine yönelik katkılar arasında zikredilebilir.[433] Fıkıh usulüyle ilgili olarak ise yaşadığı dönem itibariyle eserlerinde yeni meseleler icat etmekten ziyade, meselelerin temellendirilmesi ve ana meselelerden alt meseleler üretilmesi (tefrîu'l-mesâil) yönündeki çalışmaları öne çıkar. Bununla birlikte her ne kadar kendisi gerçekleştirmeye talip olmadığını belirtse de bazı usûl konularının eksik kaldığı ya da yeniden ele alınması gerektiğini düşünür. *Umum, ıtlak* ve *iştirak* meselelerinin geçtiği lafız bahisleri bölümünde işlenmesini öngördüğü "müsemmânın mertebeleri" ve "teaddüdü'l-misdâk" konuları bunların başında gelir.[434] Bunun dışında, aralarında bazı nüanslar bulunan durumları yeni kavramlarla ifade etmesi de önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.[435]

Hanefî hukuk birikimine ilişkin Keşmîrî'nin yapmış olduğu önemli katkılardan biri de, fürû meselelerine külli bir bakış açısıyla yaklaşarak genel nitelikte bazı kaideler tespit etmiş olmasıdır. Hukukun konusu, fonksiyonu ve maksadını belirlemeye yönelik tespit ve değerlendirmeleri bu çerçevede zikredilebilecek önemli hususlar arasında yer alır.

Keşmîrî'nin bir diğer usûl konusu olan nesihle ilgili, Kur'ân'ı Kerîm'de lafzı bâki olduğu halde hükmü mensuh bir âyet bulunmadığı yönündeki âyetleri fonksiyonel kılmaya yönelik yaklaşımı da bahse değerdir. İleride temas edileceği üzere, onun nesh anlayışı muayyen bir zaman dilimiyle sınırlı kalsa veya bir istisna teşkil etse de lafzı baki olan bir âyetin en azından bir yönüyle de olsa hükmünü muhafaza edeceği şeklindedir. İslâm hukuk tarihinde az sayıda hukukçu tarafından dile getirilmiş olan lafzı baki olan âyetlerin hükümlerinin nesh edilmeyeceği görüşü, Keşmîrî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkan, Kur'ân'ın evrenselliğine aykırılık teşkil edeceği gerekçesiyle neshi reddeden, ancak âyetleri tarihselci bir yaklaşımla ele aldıkları için büsbütün

---

432 Haber-i vâhidle nassa ziyâde, genel kurala aykırı aykırılık teşkil eden haber-i vâhid, çocuğun idrarının temizliği gibi meselelerde örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 48; I, 493-494; II, 140, 197; IV, 219-220.KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 119-120.

433 Mesela Nevevî tarafından Lat ve Uzza adına yapılan yeminlerin Hanefîler'e göre bağlayıcı olduğu veya İbrahim en-Nehâi tarafından sabah namazının sünnetinden sonra uyumanın bid'at olduğu şeklinde Hanefîler'e nisbet edilen görüşler gerçekle bağdaşmamaktadır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 449; II, 231-232; III, 166.

434 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 490. Ayrıca bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi".

435 Kendisinin, Hanefi fıkıh kitaplarında görülmeyen veya fazla kullanılmayan terimlendirme girişimlerine "nehy-i şefkat", "nehy-i irşad", "ibâha-i mercûha/mefdûle" kavramları örnek verilebilir.

devre dışı bırakan söyleme karşı, Kur'ân'ı fonksiyonel kılmaya yönelik önemli bir katkı olarak görülmelidir.

Özetle ifade etmek gerekirse kırk yılı aşkın eğitim ve öğretim hayatı boyunca normatif metinlerin anlaşılması üzerinde durmuş, norm-amaç ilişkisini tespit etmeye çalışmış, bağlı bulunduğu doktrinin temel tezlerini teyit edecek nitelikte külli kaideler vazetmiş olan Keşmîrî'nin çalışmaları, sıradan metinlerden farklı olarak özgün tahkik ve tespitler içermesi yönüyle İslâm hukuk birikimine önemli bir katkı sağlayacak düzeydedir.ük bir dönüşümün üzyılda entelektüel anlamda büyyXIX ve XX. [436] yaşandığı Hint alt kıtasında geleneğin güçlü bir savunucusu olarak sahne almış, bu yönüyle fürû ve usûl alanında bütünüyle kendisine özgü bir metod ortaya koymamış olsa da Keşmîrî'nin hukuk mantığının, hem o günün aktüel problemlerinin çözümü konusunda hem de tarih boyunca tartışılagelen ihtilaflı konuların çözümünde etkili olduğu belirtilmelidir.

Keşmîrî'nin hukuk birikimine sağladığı katkı, kendisiyle aynı dönemi paylaşan birçok âlimin lisanında da takdirle ifade edilmiştir. Söz gelimi, Abdulfettah Ebû Gudde, 20. yüzyılın altı büyük fakihini tanıttığı kitabında "*Allah'ın dünyayı bir kişide toplaması imkânsız değildir*" sözünün somut bir tecellisi olarak takdim ettiği Keşmîrî'ye ilk sırada yer vermiş;[437] onun çalışmalarından takdirle bahseden Muhammed İkbal de kendisinin düşünce dünyasında önemli bir aralığa tekabül eden İslâm tarihinin son beş yüz yılının, Keşmîrî gibi bir âlim yetiştiremediğini ifade etmiş, ayrıca o gün itibariyle siyaset, iktisat ve içtimaî alanlardaki yeni olaylar hakkında fıkıh ilminin yeniden tedvinini Keşmîrî'nin gerçekleştirebileceğini belirtmiştir.[438] Onun fıkhü'l-hadîs literatürü içinde saygın bir yer edinen *Feyzu'l-Bârî* isimli çalışmasıyla, İbn Haldun'un Buhârî'nin şerh edilmesiyle ilgili olarak işaret ettiği, ümmetin âlimlerinin zimmetinde olup da şimdiye kadar kimsenin bihakkın ifa etmeye muktedir

---

436 Bu tespitlerine bazen "وهذا ما تحقق لي من المذهب وإن لم يصرح به أحد" diyerek kendisi de işaret etmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 411.

437 Ebû Gudde'nin zikrettiği diğer fakihler şunlardır: Ahmet ez-Zerkâ el-Halebî (1869-1938), Ahmed İbrahim İbrahim, Muhammed el-Hacvî (1874-1956), İsa Mennûn, Muhammed b. İbrahim en-Necdî el Hanbelî. Ayrıca bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 23, 32.

438 BENNÛRÎ, *Feyzu'l-Bârî (Mukaddime),* I, 15; ABDURRAHMAN, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*, II, 506.

olamadığı borcu[439] ödediği ifade edilmiş;[440] kendisinin hadisleri fıkha tatbik etme konusundaki gayretinin Hanefî mezhebine sağlamış olduğu en büyük katkı olduğu dile getirilmiştir.[441] Bu katkı, bizzat kendisi tarafından da "*Sanki Allah beni, Hanefî mezhebini teyit etmem için yarattı*" ve "*Hanefî mezhebinin temelini, yüz yıl yıkılamayacak bir biçimde sağlamca inşa ettim*" cümleleriyle ifade edilecektir.[442]

D. Fıkıh Konularını Ele Alış Tarzı

Fıkıh ve fıkıh usûlü alanında müstakil bir eseri olmasa da, normatif naslar üzerine yoğunlaşan *Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli eseri ve hadis literatürünün en seçkin örneklerini konu alan şerh çalışmaları, Keşmîrî'nin hukuk düşüncesine ilişkin teorik bir çerçeve sunabilecek zenginlikte veri içerir. Şu kadar var ki, bir fıkıh/fıkıh usûlü tetkiki mahiyeti arz etmediğinden bu eserlerin hukuk konularının tamamını kuşatmasını beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bununla birlikte yarısına yakını fıkhî açıklamalardan oluşan *Feyzu'l-Bârî*'nin başındaki mukaddime, Keşmîrî'nin hukuk sistematiği hakkında önemli ipuçlarını haizdir. Bu mukaddimede sırasıyla temas edilen, "*haber-i vâhidle nassa ziyade yapılıp yapılamayacağı, tahsis ve ziyâde arasındaki fark, delillerin teâruzu durumunda tercih ve nesih yöntemlerinin kullanımı, amel edilmeden önce neshin olup olmayacağı ve Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olup olmayacağı*" gibi başlıkları, İslam hukuk usulünün kaynaklar kısmında incelenen "Kitap ve Sünnet" konusuyla ilintili olarak kategorize etmek mümkündür. Bu başlıkları, kaynaklar hiyerarşisinde ikinci sırada gelen "Sünnet" ile ilgili olarak, meşhur altı hadis kitabının birbirleriyle mukayesesi ve müelliflerinin fıkhî görüşlerine

---

439 İBN HALDUN, *Mukaddime*, I, 560.

440 İBN HALDUN, *Mukaddime*, I, 560. Her ne kadar İbn Hacer'in öğrencileri, hocalarının bu borcu ifa ettiğini belirtseler de, daha sonraki alimlerce onun çalışması da yetersiz bulunmuştur. bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 104-105.

441 bk. HASENÎ, *Nüzhetü'l-havâtır*, VIII, 1199.

442 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 92-93. Bazı kaynaklarda Keşmîrî'nin bu doğrultudaki çabalarından ötürü ömrünün sonuna doğru bir pişmanlık hissettiği şu ifadelerle yer almıştır: "*Ömrümüz, konuşmalarımız ve bütün gayretlerimizin gayesi Hanefîliği diğer mezheplerin üstüne çıkartmaktır. Şimdi bakıyorum, ömrümüzü neyle geçirmişiz, İslam'ı gerçek manada tebliğ etmedik.*" bk. DAUDÎ, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları,* s. 214-215; MUHAMMED ŞEFİ', *Vahdet-i Ümmet,* s. 13-15. Keşmîrî'nin eserleri incelendiğinde, mezhepsizlik yanında mezhep taassubuna karşı takındığı sert tutum da hemen fark edilecek ve mutlak surette mezhebini haklı çıkarma çabası gütmediği net bir biçimde görülecektir. Araştırmamız boyunca kendisinin eserlerinden ve ona yakın isimlerin beyanatlarından bu sözleri doğrulama imkanı bulamadığımızı belirtmeli ve bu ifadelerin mezhep olgusuna karşı mesafeli duran Ehl-i Hadis ekolüne yakın isimler tarafından ona nispet edildiğini hatırlatmalıyız.

dair çeşitli analizler takip eder. Hemen peşinde yer verilen, "*Tahkîku'l-menât, tahrîcü'l-menat ve tenkîhu'l-menat*" başlığı ile "*kıyas ve tenkîh işlemleri arasındaki fark*" gibi konular da, "kıyas" başlığı altında değerlendirilebilir. Tabii burada, müellifin bütün usûl konuları ile ilgili bilgi vermek yerine kendisinin yeni bir bakış açısıyla değerlendirdiği noktalara işaret etmeyi tercih etmiş olması göz önünde bulundurulmalıdır.

Mukaddimenin son kısmında ise, müellifin üzerinde en fazla durduğu konular arasında yer alan lafız bahisleriyle (istinbât yolları) ilgili değerlendirmeler bulunur. Bu kısım, "*âmmın kat'îliği, medlûl ve garaz arasındaki fark, umumu maksûd ve gayri maksûd, âmmın re'y ile tahsisi, zaman ve mekanlarda umum, müsemmânın mertebeleri ve bu mertebeler arasındaki farklar, mefhûmu'l-muhalefet ile istidlâl, lâmu'l-cins ve lâmu'l-istiğrak, alemlerin taksimi, icmâl*" başlıkları altında önemli bazı tahlil ve tespitleri ihtiva eder.

Dinî hükümlerin *ibâdât, ukûbât, muâmelât, itikât* ve *ahlâk* olarak beş kısımda mütalaa edilebileceği ve bunlardan ilk üçünün hukukun konusunu teşkil ettiği yönündeki açıklamalarından Keşmîrî'nin Hanefî mezhebinde tercih edilen fıkhın konu sistematiğini benimsediği anlaşılır. Bu üçlü taksime göre muâmelât kısmı, "münâkehât", "mâli mevzular", "husumât", "terikât (miras hukuku)" ve "emânât" bölümlerini; ukûbât sahası ise "had ve ta'zir cezalarını" kapsar.[443]

Fürû konuları arasında Keşmîrî, bir kısmıyla ilgili müstakil risaleler de kaleme aldığı dönemin aktüel fıkıh konularına yukarıda sebepleri tahlil edildiği üzere ayrı bir önem verir. Bu itibarla "namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn), muktedînin imamın arkasında Fâtiha sûresini okuması ve sesli âmin demesi, vitr namazı" gibi konulara eserlerinin tamamında çok sayıda atıfta bulunduğu görülür. Öyle ki, hadisleri şerh ederken râvinin hal tercemesiyle ilgili aktardığı bilgiler arasında, namazda ellerini kaldırıp kaldırmadığı (hususu yer alır.[444]

Mezhepteki yerleşik görüşü temsil eden usûl ve fürû konularını tekrar etmekten kaçınan Keşmîrî, açıklama yapmak zorunda hissettiği yerlerde de meselenin tafsilatı için müracaat edilebilecek kaynaklara "والتفصيل في", "راجعه" diye referansta

443 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 93.
444 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 455.

bulunarak özet bilgi verir.[445] Eserin hacmini şişirmemek adına, âyet ve hadislerin sadece ilgili hükme mesnet teşkil eden kısmını iktibasla yetinir. Buna ek olarak, kendisinin fıkhî izahlarının diğer kaynakların fark edemediği nüansları içermesi, mezhebe yöneltilen bazı itham ve tenkitlere ikna edici cevaplar teşkil etmesi ve okuyucunun sıkılmaması için muhtasar bir biçimde kaleme alınması yönüyle öz ve değerli olduğu ifade edilmelidir.

Bunun yanında dikkat çeken bir husus, insanların özensiz davranabileceği endişesiyle bazı hukukî konulara ilişkin detay vermekten kaçınmış olmasıdır.[446] Müellifin zaman zaman tereddütleri olduğunu ileri sürerek ya da konu ile ilgili hüküm verme cüretini kendisinde bulamadığını ifade ederek yahut usûlcülerin uzmanlık alanı olduğunu belirterek fikir beyan etmekten kaçındığı da görülür.[447]

Genellikle detaylı usûl ve fürû bilgisi gerektiren konuları ele alırken referans eserlerde yer almayan özgün düşüncelerini konunun ilk geçtiği yerde genişçe işleyen Keşmîrî, daha sonra yeri geldikçe ilgili örnekleri buraya havale eder. Özellikle altını çizdiği usûl konularını ele alırken bu üslupla sıkça karşılaşılır. Sözgelimi, naslar arasındaki ihtilafları giderme yöntemi olarak sıklıkla müracaat ettiği *mertebe teorisine,* ''هذا من باب إقامة المراتب'' diyerek elliden fazla yerde işaret eder.[448] Bazen de usûl konularına ilişkin değerlendirmeler yapmadan önce giriş ve hazırlık mahiyetinde açıklamalar yaptığı görülür. Zaman zaman fıkhî meseleleri ''الفرق بين الحد والتعزير'', ''الكلام في الربط بين القرآن والحديث والفقه '' ,''تعريف الكبيرة'' ,''والكلام في تارك الصلاة'' ,''اجتهاد النبي'' ''كيف هو؟'' ,''الفرق بين الكناية والمجاز والتعريض'' gibi müstakil başlıklar altında inceleyen Keşmîrî, tamamlayıcı bilgiler vermek istediği zaman da ''تتمة مهمة'' ,''تنبيه'' ,''فائدة'' ,''دقيقة'' ,''حكاية'' ,''مسألة'' gibi alt başlıklar kullanır.[449]

Keşmîrî'nin hukukî açıklamaları, mezhep içi ve mezhepler arası ihtilaflı görüşler üzerinde yoğunlaşır. Sıkı bir Hanefî mensubu olmasına rağmen, mezhep

---

445 Örneğin, yazı ile boşamanın delil oluşu, resim yapmak, namazda resimli elbise giymek vb. meselelerin detayları için *Fethu'l-Kadîr'i* ve İmam Muhammed'in *Muvatta'* rivâyetini adres göstermiştir. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 287; II, 127; III, 48, 73.

446 Mesela, kişinin hafî okuyuşla kıldığı bir namazda, önünden geçen bir kimseyi uyarmak için cehrî okuyuş yapar gibi sesini yükseltmesini caiz gördüğü halde, söz konusu gerekçeye istinaden meseleyi uzatmayarak okuyucularını bu konu ile ilgili daha tafsilatlı bilgiler içeren kitaplara yönlendirmiştir. (لا أَذْكُره خوفًا من تهاونِ النَّاس) KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 234-235.

447 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 488.

448 Örnekler için bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi".

449 bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 134, 292; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 294, 296, 334, 374, 384; IV, 112; VI, 54.

taassubuna düşmemeye özen gösterir ve mezhepler arasındaki ihtilafları serdederken bir ekolü peşinen savunma yaklaşımı içerisine girmekten kaçınır. Öğrencilerinden Muhammed Şefî' hocasının bu tutumunu "*Hanefî olmanızda bir mahsur yoktur. Yeter ki Hz. Peyggamber'in hadislerini Hanefî yapmayın"* alıntısıyla özetleyecektir.[450] Kendisini ait hissettiği fıkıh kültürünü aslî kaynaklarına inerek anlama ve temellendirmeye çalışan Keşmîrî, tartışmalı hukuk konularını ele alırken meselelerin delillerinin çoğaltılması, muhalif görüşün delillerinin ise önce farazi olarak savunulması akabinde çürütülmesi şeklinde bir yöntem izler. Ağırlıklı olarak Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilaflara değinirken, bu ihtilafları sadece alıntılamakla yetinmeyip, tahkik, tenkit ve tercihler yaparak kendi düşüncesini takdim ettiği belirtilmelidir. Fıkhî tercihlerini, bazen gerekçeleriyle birlikte bazense gerekçelendirmeden sunar.

Meselelerin temellendirilmesi sırasında alıntı yapacağı zaman "وفي كتب الحنفية" ve "كما هو مصرح في كتبنا" gibi genel olarak doktrinin görüşünü temsil eden ifadeler kullanarak veya "قال محمد ابن الحسن", "كما في الهداية", "قال السرخسي في المبسوط", "وفي المحيط" gibi eser ve müctehid ismi zikrederek nakilde bulunduğu olur. Yaptığı alıntıların tamamına yakının manen rivayet oluşu, eserlerinin büyük bir bölümünün imla yoluyla kaleme alınmış olmasıyla açıklanabilir. Birden fazla müctehidin farklı görüşlerinin bir arada verildiği durumlarda dinleyicinin konuyu kavrayabilmesi için "ومحصل الكلام", "والحاصل" diyerek özetler. Kaynağını tespit edemediği durumlarda "ehli ilimden bazısı (بعض أهل العلم)"[451] veya "bazı faziletli kimseler (بعض الفضلاء)" gibi ifadeler kullanır. Zaman zaman "eğer şöyle dersen… ben de derim ki (فإن قلت ... قلت)" tarzında soru-cevap üslubunu kullandığı da görülür.[452]

Hukuk disiplininin kendine özgü terminolojisine titizlikle riayet etmeye çalışan Keşmîrî'nin kullandığı bazı ıstılahlarla ilgili tespitlere gelince, Ebû Hanîfe'den aktarılan nakillere "rivâyet"; diğer imamlardan (مشائخ) nakledilene "kavl" dediği[453] ve Hanefî hukuk bilginleri için "معاشر الأحناف",[454] "أصحابنا", "مشايخنا", "أرباب التصنيف"[455] ve mezhep imamlarının görüşlerini nakleden ana kaynaklar için ise "كتب أركان النقل"

450 EBÛ GUDDE, Terâcim, s. 51.
451 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 439.
452 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 534; III, 17; VIII, 242, 253.
453 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 55.
454 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 451.
455 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 225

tabirlerini kullandığı görülür.Şâfiî ve Mâlikîler için, "Hicazlılar"; Hanefîler için [456] "Iraklılar" tabirlerini kullanan Keşmîrî, Ahmed b. Hanbel'i de Iraklılar ve Hicazlılar arasında bir yerde konumlandırır.[457]

Keşmîrî'nin ciddi bir imal-i fikir sonucu kaleme aldığı anlaşılan eserlerindeki düşünce yoğunluğu ve münazara üslubu, onların anlaşılmasını biraz da güçleştirir. "Şöyle bir itiraz yöneltilebilir" diyerek, muhaliflerin görüşlerini gerekçeleriyle birlikte uzun uzadıya ele alması, zaman zaman kendisinin benimsediği görüşü belirlemede bir zorluk olarak ortaya çıkar. Birinci sırada muhatap kitlesi, muhitindeki insanlar olduğu için bazı kavram ve durumları açıklarken Urduca deyim ve terkiplerden faydalandığı görülür.

456 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 306.
457 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 52.

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞMÎRÎ'NİN FIKIH DÜŞÜNCESİ

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin dayandığı genel teorik çerçeve ve onun hukuk ilmine katkısı ana hatlarıyla ele alındıktan sonra, bu bölümde doğrudan usûl konularına ilişkin görüşleri üzerinden hukuk düşüncesi hakkında bir değerlendirme yapılacaktır. Bu bağlamda giriş mahiyetinde onun fıkıh usûlü kavramlarıyla inşa ettiği bilgi nazariyesine kısaca temas edilecek; ardından klasik usûl sistematiğinin kaynak (delil), hüküm, yorum (lafız) ve ictihad konuları üzerindeki tahlillerinden hareketle usûl düşüncesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu esnada hukuk düşüncesinin ayırt edici özelliğini karakterize etmesi bakımından hükümlerin teşrî' ve istinbâtında tatbik ettiği merâtib ve tercih teorisi ayrı başlıklar altında incelenecektir.

I. BİLGİ TEORİSİ

Yaşadığı muhitte yaygın bir biçimde görülen akidevî bozulmaların ıslahı konusunda zihnî ve fikrî çaba harcamış ve bu minvalde çok sayıda eser telif etmiş olan Keşmîrî'nin, fıkıh usûlü terimleriyle ilişkilendirerek ortaya koyduğu bilgi nazariyesine kısaca temas edilmesi usûl düşüncesini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Keşmîrî'nin bilgi anlayışında, tevâtüren veya buna yakın olarak (müstefîz bir şekilde) nakledilen dinî bir hükmü, herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın bilme şeklinde tanımlanan zarurî bilgi[1] üçlü bir taksimde incelenir. İlki, tevile ihtimal vermeyecek şekilde sarih bir nas olması şartıyla Kur'ân âyetlerinin delâleti ile bilinenler olup; anneler ve kızlarla evliliğin haram kılınması, içkinin haram kılınması, ilim, kudret ve irade sıfatlarının ispatı gibi hususlar bu kısmın örneğini teşkil eder.

[1] Bir başka yerde zarûriyyât-ı dîniyyeyi, âlemin sonradan yaratılışı, namaz ve orucun farziyeti gibi dînen sabit oluşu bilinen ve şöhret bulan hükümler olarak tanımlar. Yine havâs ve avamın şüphe götürmeyecek şekilde bildiği ittifak edilen şeyler olarak farklı bir tarifle anar. bk. KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 17, 74.

İkinci kısım, itikâdî ve amelî konularda, farz veya nafile hükümlerde olması fark etmeksizin lafzî veya manevî mütevâtir olan sünnetin delâleti ile bilinenlerdir. Ehl-i beyti sevmenin gerekliliği, ezan, cemaatle namaz, Cuma ve bayram namazları gibi. Üçüncü kısım ise, Hz. Ebûbekir ve Ömer'in hilafeti gibi kat'î icmâ ile üzerinde ittifak edilen hususlardır. Bunlardan birini inkâr eden ehl-i kıble olmaktan çıkar ve imanı sahih olmaz.[2]

Keşmîrî'ye göre Allah'ın birliği, nübüvvet müessesi, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu, namaz ve zekatın gerekliliği, içkinin haramlığı zaruri bilginin birer örneğini teşkil eder. Herkesin dinin vazgeçilmezi olduğunu bilmekle yükümlü olduğu bu bilgilerin dinden (dinî) olması zaruridir ve imana doğrudan tesir eder. Ancak buradaki zarurilik, sanıldığı gibi mutlak surette uzuvlarla ifa etmenin gerekliliği anlamında değildir. Nitekim, müstehab veya mubah olan bir hükmün, zaruri bilgi ifade etmesi ihtimal dahilindedir. Bir başka ifadeyle amel açısından bir zorunluluk teşkil etmeyen mubah ve müstehab hükmün inkârı küfrü gerektirebilir. (Misvak kullanmak gibi). Kısaca buradaki zorunluluk terimi ile, bu fiillerin Hz. Peygamber'den sabit olduğu ve dinî bir nitelik taşıdığı anlatılmakta, hükme konu teşkil eden fiilin bağlayıcılığı kastedilmemektedir. Bir nevi bu durumun tersi sayılabilecek şekilde, Hz. Peygamber'den tevâtüren rivâyet edilen bir hadisin, aklî bir hüküm içermesi durumunda nazarî ilim kategorisinde değerlendirilmesi de mümkün olabilir. Örneğin kabir azabını haber veren hadislerin sübûtu müstefîz olmasına rağmen bu azabın keyfiyetini kavramak müşkil olduğu için bu bilgi zarurilik içermez.[3]

Nazarî-zaruri şeklindeki bilgi ayrımının pratik sonucu açısından bakıldığında, kelâm ve fıkıh âlimlerinin iman tarifi üzerindeki görüş ayrılığına dikkat çeken Keşmîrî tasdik edilmesi gerekli olan hususun (iman), İslam hukukçularına göre mütevâtir olsun veya olmasın Hz. Peygamber'in getirdiğine tekabül ettiğini; buna karşın kelâm ilminin mahiyeti gereği kelâmcılar nezdinde zaruri bilgilerle sınırlı tutulduğunu belirtir. Bir mütekellime göre sadece kat'î olan bir hükmün inkârı küfrü gerektirirken, iman konusunun sadece kat'î olanla sınırlandırılamayacağını düşünen fıkıhçı şöyle demek durumundadır: "*Hz. Peygamber'in getirdiğine kat'î ise kat'î olarak, zannî ise zannî olarak inanılır."* Kelâmcıların tekfirinin kat'î, fukahanın tekfirinin ise zannî bir nitelik taşıdığını ifade eden Keşmîrî'ye göre buradaki görüş ayrılığı kelam ve hukuk

---

2 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 122.

3 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 2-3; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 163.

ilimlerinin mahiyet ve konu farklılığından kaynaklanır. Nitekim fıkhî bir mevzuda konuşacak olursa bir mütekellim de, fukahanın küfür addettiği meseleleri kabul eder. Aynı şekilde bir fakih kelâm sahasında söz söyleyecek olduğunda sadece kat'iyyâtı inkârın küfrü gerektireceğini ifade etmek durumunda kalır.[4]

Keşmîrî, İslam hukukçuların, mahiyet itibariyle zan ifade eden haber-i vâhid ile bile küfür hükmü elde edebilmesini (zannî bir şeyin inkârı halinde de küfür hükmü verebilmesini) kurgusal bir örnek üzerinden şöyle detaylandırır: Mütevâtir ve kat'iyyâtı derleyip bir kitapta toplayan ancak dalgınlıkla aynı özellikte bazı hükümleri atlayan bir müftünün, başka bir âlimin yönlendirmesiyle kat'î bir hükmü kitabına eklediği düşünüldüğünde, bir kişinin sözünün (haber-i vâhid) kat'iyyâta ne kadar tesir ettiği görülecektir. Böyle bir hükmün inkârı halinde aslında kat'iyyâtın inkârı söz konusu olmaktadır. Yukarıdaki örnekte müftü, tekfir meselesini bir haber-i vâhide dayandırarak zannî bir durum üzerine bina etmiş olsa da burada zannîlik, inkârı küfrü gerektiren hükmün kendisinde değil, onu bilmenin vasıtasındadır.[5]

Keşmîrî'ye göre mütevâtir olmayan bir hususun inkârının tekfiri gerektirmesi,[6] farz ve haram hükmün kıyas ile ispat edilmesine benzer. Haber-i vâhid ile nakledilen icmâda da aynı benzerlik söz konusudur.[7] Keşmîrî'nin Sahîhayn hadislerinin ilmîliği hususundaki görüşleri de aynı perspektiften izah edilebilecek olup ileride detaylıca ele alınacaktır.[8]

Eş'arî kelâmcılarının bilgi nazariyesine benzer şekilde Keşmîrî, kelâm ilminin konusunu kat'î, fıkhın konusunu zannî olarak niteler. Tasavvuf ilmi ise keşf, tahmin ve zandan beslenir ve bunlar şeriatın zahirine muhalefet etmediği sürece kabul edilebilir.[9] Keşmîrî tasavvuf ve kelâm mevzuları üzerinde düşünmeyi güzel gördüğünü ifade ettikten sonra, bu ilimlerde deneyimi olmayanların bir çok hadisi izah etmekte zorlanabileceğini belirtir.[10] Bununla birlikte bazı sûfî âlimlerin, keşfin kat'î bir bilgi kaynağı niteliği taşıdığı yönündeki iddialarını da mesnetsiz ve tutarsız bulur. Ona göre,

---

4 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 164; KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 67-68.

5 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 163, 164; KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 67.

6 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 22.

7 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 46, 164; KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 67-68; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 398-399.

8 bk. "Sünnetin Kaynak Değeri ve Fonksiyonu".

9 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 264.

10 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 264.

vahyin dışında hiçbir şey kat'î olmadığı gibi, peygamberlerin bazı vahyî haberlerde hata yapabileceği iddiası da kabul edilemez.[11]

II. DELİL (KAYNAK) TEORİSİ

İslam hukuk metodolojisinin temel konularından birini oluşturan "deliller" bahsi, Keşmîrî'nin usûl kitabı formatında telif edilmemiş eserlerinde müstakil bir başlık altında işlenmese de, onun Kur'ân ve sünnetin kaynak değeri ile fonksiyonu, Hz. Peygamber'in fiilleri, icmâ ve diğer deliller çerçevesinde yaptığı açıklamalardan kaynak tasavvuru hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

Fıkıh usûlünün kaynakları konusunda Hanefî ekolünün geleneksel çizgisini benimseyen Keşmîrî'ye göre Nisâ sûresinin 59. âyeti[12], usûl-i erbaanın hücciyetini ispat için yeterlidir. Buna göre âyette yer alan Allah ve peygamberine itaat emri, iki temel kaynak olan Kitap ve Sünnete; idareciler yanında âlimleri de kapsayan "*ülü'l-emr*" ibaresi icmâa; *anlaşmazlık halinde meselenin Allah ve Rasûlüne götürülmesi* emri de kıyasa delil teşkil eder.[13] Keşmîrî, esasen bir hüküm çıkarım yöntemi olan kıyas da dahil olmak üzere bu dört delili, klasik terminolojiye uygun bir şekilde "usûl-i erbaa/edille-i erbaa" olarak zikreder.[14]

Keşmîrî, fıkhî görüşlerini temellendirirken başvurduğu şerî delilleri sübût ve delâlet yönünden dört kategoride ele alır: Birinci kısım, sübût ve delâleti kat'î olan delillerdir ki bunlar emir söz konusu olduğunda farziyet, nehy söz konusu olduğunda ise haramlık ifade eder. İkinci kısım emri ibâha, nehyi tenzîhî kerâhet ifade eden, sübût ve delâleti zannî olan delillerdir. Üçüncü kısmı, sübûtu zannî olmakla beraber delâleti katî olan; dördüncü kısmı ise sübûtu katî ve delâleti zannî olan deliller oluşturur. Bu son iki tür, emir söz konusu olduğunda vücûb veya nedb; nehy söz konusu olduğunda

---

11 Keşmîrî'ye göre bütünü mutlak doğrudan ibaret olan vahyin Peygamber tarafından insanlara iletilmesinde herhangi bir bulanıklık ve karışıklık söz konusu olmamıştır. Burada bir problem olduğu düşünülüyorsa, vahyin sonraki kuşaklara nakledilmesinde, yani bize ulaşmasında aranmalıdır. Dolayısıyla özellikle râvi hataları referans gösterilerek Hz. Peygamber'in vahyi naklederken hata yapmış olabileceğine ilişkin iddialar kesin bir biçimde merduttur. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 514.

12 *Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûl'e götürün.*

13 bk. RÂZÎ, Mefâtîhü'l-gayb, X, 148; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 266.

14 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 499; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 433.

ise harama yakın bir kerâhet ifade eder. Keşmîrî'ye göre delillerin böyle bir ayrıma tabi tutulması, mutlak anlamdaki vâcib (farz) hükmünün ara kademeleri bulunduğuna, dolayısıyla Hanefîler'in farz-vâcib ayrımının isabetli olduğuna işaret eder.[15] Kat'î delille sabit olan hükümlerin rükün ve şartları da kat'î delille sabit olmalıdır. Ancak yağmur namazı örneğinde olduğu gibi zannî delille sabit olanların rükün ve şartlarının sübûtunda bu türden bir zorunluluk aranmaz.[16]

Lafzî (naklî/sem'î) delillerin hiçbir surette katiyet ifade etmediği görüşünü benimseyen Eş'arîler'i haksız bulan Keşmîrî, tefsirinde lafzî delilin mütevâtir olsa bile delâlet yönüyle kesinlik ifade edemeyeceğini öne süren Fahreddin Râzî'nin, fıkıh usûlüne ilişkin meşhur eseri *el-Mahsûl'de* bunun aksini iddia ederek çelişkiye düştüğünü öne sürer.[17] Buradan hareketle, lafzî delillerin katiyet ifade edip etmediği hususunda bile tereddüt yaşayan Eş'arîler'in âmmın kat'îliğini kabul etmeyişini de olağan karşılar.[18]

Keşmîrî'nin delil teorisini inceleyeceğimiz bu kısımda, hükümlere doğrudan kaynaklık eden şer'î deliller hakkındaki düşünceleri, sırasıyla Kitap, Sünnet, icmâ, sahabî sözü, şer'u men kablenâ ve örf başlıları altında ele alınacaktır. Soyut bir uygulama aracı olmaları yönüyle herhangi bir hüküm içermeyen ancak hükme ulaşma imkanı sunduğu için hüküm çıkarım yöntemi olarak kabul edilen kıyas, istihsân, istislâh, istishâb ve sedd-i zerâi konularına ilşkin görüşleri ise Yöntem Teorisi bölümünde işlenecektir.

A. Kitap

Kitab'ın kaynak değeri ve kaynaklar hiyerarşisindeki yerini problematik bir alan olarak belirlemediği anlaşılan Keşmîrî'nin, daha çok Kur'ân'ın hükümleri açıklayış yöntemi ve üslubu üzerinde yoğunlaşan düşünceleri, tafsîlî açıdan âyetlerin normatifliğine ilişkin tespitleri ve onların doğru anlaşılmasına yönelik teolojik okuma

---

15 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46.

16 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 347. (ما ثبت بالقاطع لا يثبت أركانه وشروطه بالظني ، وما ثبت بالظني يجوز إثبات أركانه وشروطه بالظني)

17 bk. RÂZÎ, *el-Mahsûl,* III, 214.

18 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 194-195. Âmmın kat'îliği hakkında detaylı değerlendirmeleri için bk. "Mantûk (Lafız) Yorumu".

çabasının örnekleri çalışmanın muhtelif bölümlerinde konu edilecektir. Burada ise Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili bazı analizlerine değinilecektir.

Keşmîrî, Kur'ân'ı Kerîm'in yeryüzünün dört bir tarafında öğrenilerek, okunarak ve ezberlenerek Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her kuşakta bir topluluk tarafından, şüphe ve tereddüt içermeyecek kesinlikte nakledildiğini ifade ettikten sonra bu çeşit nakli, herhangi bir isnada ihtiyaç duymayan "kuşaklararası tevâtür" olarak isimlendirir.[19] Mütevâtir kıraat sayısının meşhur olan görüşün aksine yedi ile sınırlandırılmasını doğru bulmayan Keşmîrî'ye göre bu rakam onu aşar.[20] Mütevâtir kıraatler manaya tesir edecek veya onu değiştirecek bazı nükteler içerirken, şâz kıraatler mütevâtir kıraatleri teyit edici bir fonksiyon icra eder. Diğer bir anlatımla Kur'ân'ın bir kısmının diğer kısmını destekler mahiyette oluşunun[21] bir tezahürü gibi görülebilecek şâz kıraatler, lafız açısından mütevâtir kıraatlere tâbîdir ve köklü anlam değişikliklerine mahal vermeksizin sadece bazı nüanslara dikkat çeker. Gâib yerine muhatap sigasının veya çoğul yerine tekil kipin kullanılmasında olduğu gibi.[22]

Keşmîrî'nin Kur'ân'ın müşkil âyetlerine ilişkin bazı değerlendirmelerinin *Müşkilâtü'l-Kur'ân* isimli bir eserde derlenerek basıldığı daha önce ifade edilmişti.[23] Bu eser, Kur'ân'ın üslubu ve ibarelerinin terkîbi yanında, âyetlerin muhtevası ve hükme medar oluş yönlerine ilişkin önemli açıklamalara yer vermesi açısından bahse değerdir. Kur'ân müşkillerinin hadislerden az olmadığını vurgulayan Keşmîrî, bu hususta hadis ilmi için sarf edilen çaba ile mukayese edildiğinde Kur'ân'a yeterince itina gösterilmediği tespitinde bulunur.[24]

Kur'ân'ın kelimeleri seçişi, ayetlerin terkibi ve maksadını anlatma noktasında mu'ciz oluşuna dikkat çeken Keşmîrî, bu i'cazın hem terkip hem de üslubu kapsadığı

---

19 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 5-7; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 40; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 164. Bu tevâtür çeşidi hakkında bazı değerlendirmeler için çalışmanın "Mütevâtir" bölümüne bakılabilir.

20 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 132.

21 Zümer 39/23.

22 Örneğin, "*Ehl-i kitaptan her biri, ölümünden önce ona muhakkak iman edecektir.*" (Nisâ 4/159) âyetindeki "قبل موته" ibaresi şâz kıratte "قبل موتهم" şeklinde gelmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 366.

23 bk. KEŞMÎRÎ, *Müşkîlâtü'l-Kur'ân* (*Mecmûat-ü resâili'l-Keşmîrî)*, Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 41.

24 KEŞMÎRÎ, *Müşkilâtü'l-Kur'ân (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî içindeki Yetîmetü'l-beyân isimli mukaddime)*, s. 125; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 38; KÂKÂHÎL, *el-Keşmîrî,* s. 177.

görüşündedir.[25] Bazı âlimler tarafından ileri sürülen Kur'ân'ın en az terkiplerinde i'câz unsuru bulunabileceği iddiasını reddeder. Lafızlarından birinin yeri değiştirildiğinde mananın bozuluyor olması, Kur'ân kelimelerinin tek başına da mu'ciz olduğunun bir göstergesidir.[26] Veciz âyetleri derin manaları ihtiva eden Kur'ân'da harflerin kelimelere, kelimelerin âyetlere, âyetlerin de sûrelere yerleştirilmesinde bir tertip ve insicam bulunur.[27] Kur'ân'da herhangi bir harfin veya kelimenin zâid olmadığı fikrini benimseyen Keşmîrî,[28] onda yer alan tekrarların, bir takım nüans ve hikmetlerden hali olmadığını öne sürer. Farklı lafızların farklı hükümler çıkarılmasında bir fonksiyon icra edebileceği veya meselenin önemini vurgulamak için gelmiş olabileceği ihtimalleri üzerinde durur.[29]

Kur'ân'ın muhtevası hakkında Keşmîrî onun bütün tarihi olayları çoğu zaman kronolojik bir sıra ile ele almadığına, bazen kısaca değinip bazen de tafsilatıyla işlediğine dikkat çektikten sonra, Kur'ân metninin fıkıh kitaplarının hacmini şişirmek için de gelmediğini vurgular. Mantıkî burhanlar içeren, daha düzenli ve mütenasip bir üslup izleyen ve konularına göre taksim edilmiş bir Kur'ân formatının, onun icazına daha uygun düşeceği yönündeki iddiaları doğru bulmaz ve Kur'ân âyetlerine bu doğrultuda mana vermenin yanlış olduğunu belirtir. Nitekim Kur'ân, ilk muhatabı olan Arap toplumunun konuşma tarzı üzerine ve zaman içinde âyetleri birbirine eklemlenerek nazil olduğu için, konu itibariyle ikinci ayetin bir öncekinin devamı olup olmadığı, umum mu yoksa husus mu ifade ettiği ve diğer âyetlerle ilişkisinin kurulup kurulamayacağı hususunda ihtilaflar vaki olmuştur. Bununla birlikte elbette Kur'ân âyetleri inkârcıları susturan burhanlar da içermektedir. Hatta bu burhanların tespit edilmesi ve derlenmesi faydalı bir çalışma olabilir ancak böyle bir çalışma tefsir diye isimlendirilemez. Zira Kur'ân'ın kendisi, muhataplarını faydalı işler yapmaya sevk

---

25 KEŞMÎRÎ, *Müşkilâtü'l-Kur'ân (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî içindeki Yetîmetü'l-beyân isimli mukaddime)*, s. 85; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 39.

26 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 159.

27 BENNÛRÎ, *Nefhatü'lanber,* s. 49; UBEYDURRAHMAN, "el-Keşmîrî."

28 KEŞMÎRÎ, *Müşkilâtü'l-Kur'ân (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî içindeki Yetîmetü'l-beyân isimli mukaddime)*, s. 126, 130; UBEYDURRAHMAN, "el-Keşmîrî."

29 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 39. Kur'ân'da amelî hükümlerle ilgili konuların pek fazla tekrar etmediğine işaret eden Keşmîrî, buradan hareketle abdest âyetlerinin hemen hemen aynı lafızlarla Maide ve Nisâ suresinde tekrar etmesinin hikmetini izah etmeye çalışır. Ona göre, Maide suresindeki abdest ayeti, abdest alınışı ve hades-i sağir sebebiyle abdestin gerekli olduğunu öğretme maksadıyla; Nisâ suresindeki abdest ayeti de hades-i ekber sebebiyle gerekli olduğunu öğretme maksadıyla inmiş olup dolayısıyla tekrar edilmesinde anlaşılmayacak bir durum yoktur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 438.

eden ve kötülükten alıkoyan hitâbî bir üslup kullanmayı tercih etmiştir.[30] Zaman zaman Hz. Peygamber'in de benimsediği bu ifade tarzı, Keşmîrî'nin mertebe teorisini işlerken vaiz metaforuyla atıfta bulunduğu üsluptur.

Nesih hakkındaki düşüncelerine gelince, Keşmîrî Bakara sûresi 106. âyetinde (ما ننسخ من اية او ننسها) işaret edilen neshin, tilaveti mensuh Kur'ân âyetleri hakkında câri olduğunu düşünür. Ona göre bu âyetler, belâgat ve i'câz yönüyle muhkem ayetlerden bir seviye aşağıda bulunmaktadır.[31]

Keşmîrî, Kur'ân âyetlerinin ilk muhataplarına nüzûlü sırasında, kolaylık ilkesinin gözetildiğini düşünür. Bu sebeple Mekkî sûrelerin bir çoğu itikâdî konuları, Medenî sûrelerin önemli bir kısmı da hüküm içerikli konuları ele almıştır. Nüzûl tertibi, İslâm'ın toplum tarafından kabullenilmesinin ve ibadetlerin külfet olarak algılanmamasının hedeflendiğini göstermektedir. Bu gerçekleştikten sonra Medîne'de ahkâm âyetleri nâzil olmaya başlayacaktır.[32]

Kur'ân'daki vakflarla (secâvent) ilgili olarak Keşmîrî, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) belirttiği, Hz. Peygamber'in durduğu duraklarda (evkâfü'n-nebî) durmanın müstehab olduğu görüşüne katılır. Mutlak surette durulması gereken bir vakf olmadığını belirten Keşmîrî, durulması vâcib/lazım olan ve olmayan yapılan ayrımın bir dayanağı bulunmadığını öne sürer. Ona göre, Hz. Peygamber'in duraklarda durmayıp vasl yaptığı da sabit olmuş, âyetlerin başlangıç ve bitişlerinin tevkîfî olduğu yönünde icmâ hasıl olmuştur.[33]

Dili konusunda ise Kur'ân'daki Mesih kelimesinin İbrânice'deki "ماشيح" kelimesinden türediğini ifade eden Keşmîrî, içinde Arapçalaşmış (muarreb) kelimeler bulunmasının, Kur'ân'ın bütününün Arapça oluşuna engel olmayacağı dolayısıyla onun Arapça olduğunu ifade eden âyete aykırılık teşkil etmeyeceği düşüncesindedir. Keşmîrî'ye göre Kur'ân'daki yabancı kelimelerin kökünün Arap dilinden bulunmaya çalışılması, kelimenin manasıyla ilgisi olmayan zorlamaları beraberinde getirir. Saf sûresi 61. âyetinde yer alan ve İbrânicede "yolcu, haberci" anlamına gelen "حواري"

30 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 510; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber,* s. 38.

31 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 215; KEŞMÎRÎ, *Müşkilâtü'l-Kur'ân (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî içindeki Yetîmetü'l-beyân isimli mukaddime),* s. 129-130. Keşmîrî'nin Kur'ân'da, lafzı bâki olan bir âyetin hükmünü bütün dereceleriyle/yönleriyle ortadan kaldıracak nitelikte bir neshin bulunmadığına ilişkin düşüncesi, "Nesih" başlığı altında detaylıca ele alınacaktır.

32 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 470.

33 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 132.

kelimesinin, Arapça "beyaz elbise" anlamına gelen "حور" kökünden türetilmeye çalışılması buna örnek verilebilir .[34]

B. Sünnet

Hadis ilmine yapmış olduğu hizmetlerden dolayı Dihlevî'den sonra Hindistan'da hadisi ihya eden isim olarak takdim edilen ve hadis literatürünün en temel eserlerine yönelik şerh çalışmalarıyla ünlenen Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinde, Sünnetin merkezî konumu oldukça belirgindir. Bu alanda ortaya koymuş olduğu entelektüel çabanın, esasen öteden beri hadis ilmi ve birikiminin güçlü olduğu bir coğrafyanın ve aynı zamanda bu birikime yönelik eleştirilerin iyice nüfuzunu artırdığı bir dönemin ürünü olması kuşkusuz değerlidir. Yukarıda hadis ilmine sağladığı katkı, dönemin meşhur simalarının takrizlerine atıfta bulunularak detaylıca ele alınmıştı. Burada ise kendisine yöneltilen methiyelerin sebebini teşkil eden bu çalışmaların mahiyeti, ortaya konmaya çalışılacak ve Keşmîrî'nin geleneğe bağlı bir ıslahatçı olarak nitelenmesinde en büyük payı olan hukuk-Sünnet ilişkisine dair düşünceleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu düşüncenin yer aldığı eserlerinde, bir kompozisyon bütünlüğü ihtiva etmemekle birlikte Sünnetin mahiyeti, çeşitleri, teşri' değeri, fonksiyonu ve Hz. Peygamber'in fiillerinin örneklik değeri gibi konular hakkında kapsamlı bir bilgi ve analize rastlamak mümkündür. Bu sebeple onun özellikle normatif hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki çabalarına girizgah sadedinde bu bilgilere kısaca temas edilmesi planlanmıştır.

1. Sünnetin Kaynak Değeri ve Fonksiyonu

Keşmîrî, kaynaklar hiyerarşisinde ikinci temel asıl olma vasfı üzerinde ittifak edilen Sünnetin hüccet değerini Hz. Peygamber'e itaati emreden naslar ve aklî deliller çerçevesinde temellendirdikten sonra onun Kur'ân'daki mücmel ve müşkil lafızları açıklayan (tebyîn), mutlak hükümleri kayıtlayan (takyîd), umûmî hükümleri tahsis eden (tahsîs) ve Kur'ân'da yer verilmemiş meselelere ilişkin yeni hükümler ihdas eden (teşrî') fonksiyonlarına işaret eder.[35] Hanefî mezhebinin hadis karşıtlığı söylemi üzerinden yıpratılmasına karşı verdiği mücadele düşünüldüğünde, Hanefî geleneğinde

[34] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 148. Bu iddialar için bk. TABERÎ, *Câmiu'l-beyân*, VI, 450.
[35] KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 266.

Sünnetin zaman zaman kıyastan sonraya bırakıldığı yönündeki iddialara şiddetle karşı çıkacağı tahmin edilebilir. Bu iddialara gerekçe teşkil eden, kıyasın bazı hadislere tercih edildiği ve onlarla amel edilmediği noktasında öne sürülen örnekleri ise, ileride temas edileceği üzere dil kuralları yahut tearuz ve tercih kaideleri çerçevesinde izah eder.[36]

Sünnetin epistemolojik değerini analiz ederken mütevâtir hadisleri zarurî bilgi kaynağı olarak tavsif eden Keşmîrî, âyetlerde olduğu gibi manaya delâleti kesin olmayan veya delâlet ettiği mananın keyfiyeti akılla kavranamayan mütevâtir hadislerin (kabir azabı hadisleri gibi) ise bir derece aşağıda bulunan nazarî ilim seviyesine ineceğini hatırlatır. Bunun yanında Serahsî, İbn Teymiyye ve İbn Hacer gibi isimlerin benzer görüşlerine referansta bulunarak Sahîhayn hadisleri ile, üzerinde icmâ edilmiş ya da amelle desteklenmiş diğer âhâd haberlerin isnad ve hadis ilmi konusunda yetkin kimseler açısından göreceli bir katiyet ifade edebileceğine dikkat çeker. Bir başka anlatımla râvilerin halleri, güvenilirlikleri, adalet ve zapta konu olan özellikleri işin ehli tarafından incelenip, çeşitli tarikler ve karineler ile desteklendikten sonra bu rivayetlerin katiyet ifade etmediği şeklinde mutlak bir yargıda ısrar etmenin doğru olmayacağını vurgular.[37] Bu arada Keşmîrî, sübûtunda bir problem bulunmayışını hadis ile amel etmenin tek kriteri olarak görmenin doğru olmadığını hatırlatır. Aşağıda değinileceği üzere Sünnetin teşrî' değerini ortaya koyarken sübût incelemesi yanında tevârüs eden uygulamanın (teâmül) da dikkate alınması gerektiğini öne sürer.

Keşmîrî, terminolojide kat'î delille sabit olduğu vurgulanan farz ve haram hükmün ancak Kitap'tan elde edilebileceğini belirtmekle birlikte, katiyet ifade etmeyecek şekilde Sünnet ile istinbâtını da mümkün görür. Nitekim hakkındaki âyetlerin Medine'de indiği konusunda âlimler arasında görüş birliği bulunan Cuma namazının, henüz Mekke'de iken farz kılınmış olması bunu açıkça ortaya koymaktadır. Benzer şekilde abdest âyetleri inmeden önce Hz. Peygamberin namaz kılıyor oluşu;[38] Müslümanların ancak Medine'de icra edilebilme imkanı bulacağı oruç,

---

36 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 219. Keşmîrî'nin, yaşadığı muhitte Hanefî hukukçularla ilgili oluşturulmaya çalışılan hadis karşıtlığı algısını yıkma çabaları için bk. "Hanefî Hukuk Doktrinine Katkısı."

37 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 2-3; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 46, 52; I, 163. (إن أخبار الصحيحين لا تخلو عن افادة القطع إلا في موضع)

38 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 540.

zekat ve bayram namazı gibi ibadetlerin Mekke'de iken hükme konu edilişi bu tezi teyit etmektedir.[39] Keşmîrî'ye göre, hac âyeti indikten sonra bu farîzanın, her sene için bir yükümlülük teşkil edip etmeyeceğini ısrarla sual eden sahâbeye Hz. Peygamber'in, "*Eğer 'evet' deseydim her yıl hac yapmak farz olurdu"* şeklinde verdiği cevap da,[40] farziyet ve haramlık hükümlerinin Sünnet ile sabit olabileceğini kanıtlayan deliller arasında zikredilebilir.[41]

Normların anlaşılmasında Sünnetin rolü ve işlevi konusunda, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı anlamayı ancak Sünnet ile mümkün gören bir sözüne[42] atıfta bulunan Keşmîrî, Kur'ân'ın birinci derece şerhi konumundaki hadislerin göz ardı edilmesi halinde şâriin maksadının tam olarak kavranamayacağını ifade eder. Kitap, Sünnet ve fıkhın bir bütünlük arz ettiği noktasındaki görüşünü teyit eder mahiyette, İmam Şâfiî'nin mezhep imamlarının görüşlerini (fıkıh) Sünnetin şerhi, Sünneti de Kur'ân'ın şerhi olarak tavsif etmesine dikkat çeker. Bu anlamda şâriin buyruklarının doğru anlaşılması için Kur'ân'ın Sünnete olan ihtiyacından daha fazla, Sünnetin Kur'ân'a ihtiyaç duyduğu tespitinde Evzâî'ye katılır.[43]

Sünnetin bağlayıcılık değerini belirleme bağlamında Keşmîrî'nin, hadis kitaplarında yer alan ve Hz. Peygamber'e isnad edilen bütün meselelerin fıkıhla ilişkisinin kurulamayacağı şeklindeki görüşlerine yukarıda işaret edilmişti. Bu çerçevede onun, bir hadiste yer alan hükmün teşrîe esas teşkil eden yönünün, doğru tespit edilmesini önemsediği tekrar ifade edilmelidir. Nitekim *tehzîbü'l-ahlâk, tehzîbü'l-elfâz, mehâsin* vb. kavramlarla işaret ettiği, insanın söz ve davranışlarını güzelleştirme veya şahsiyetini inşa etmeye yönelik mürûet ve âdâp (hüsnü muâmele) türü hükümleri, teşrî' değeri taşımadığı gerekçesiyle Sünnet olarak vasıflandırmaması

---

39 Keşmîrî, bazı Hanefî hukukçuların Cuma namazının hicretten sonra farz kılındığı şeklindeki görüşlerine katılmaz. Cuma namazı da dahil olmak üzere sözü edilen ibadetlerin Mekke'de farz kılındığını ancak Medîne'de bazı şart ve kayıtlarla detaylandırıldığını düşünür. Esasında namaz, zekat gibi Araplar arasında daha önceleri kullanılan kelimelerin, şeriatın bazı kayıt ve şartlar eklemesiyle birlikte yeni bir ıstılaha kavuştuğunu da hatırlatır. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 3; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 346. Ayrıca bk. NÛREDDİN HALEBÎ, *es-Siretü'l-Halebiyye,* II, 304-306.

40 TİRMİZÎ, Hac 5; Müslim, Hac 412. Âyet için bk. *"Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."* Âli İmran 3/97.

41 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 160.

42 bk. HÜSEYİN EL-IRAKÎ, *el-Müstahrec ale'l-Müstedrek*, s. 15. (لولا السنة ما فَهِمَ أحدٌ منا القرآن)

43 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 374; II, 39-40. ABDÜLHALİK, Abdülganî, *Hücciyyetü's-Sünne,* s. 332; ŞÂTIBÎ, *el-Muvâfakât,* IV, 345.

kayda değer bir hususdur.[44] Benzer şekilde Keşmîrî, muâmelât sahasına ilişkin bir kısım davranışın sulh veya karşılıklı rıza gibi şartları taşıması halinde dinen câiz ve geçerli olacağına işaret etme maksadıyla hadislere konu edilebilen normlar olduğunu düşünür. Sözgelimi Hz. Peygamber'in, bir alacaklısından borcunu talep eden Ka'b b. Mâlik'e alacağının yarısından vazgeçmesini, borçluya da kalan miktarı hemen ödemesini emretmesi, yargılama nitelikli bir hüküm olmayıp taraflar arasındaki anlaşmazlığı çözüme kavuşturmaya yönelik bir hükümdür.[45] Alacaklılar ve mirasçılar arasında tahmini bir miktarda anlaşmaya varılması,[46] borcun götürü yöntemiyle (ölçmeden) hurma karşılığında hurma verilerek takas edilmesi,[47] yemekte, nevalede ve ticaret mallarında ortaklık[48] gibi meseleler de bu kabildendir. Bu maksadı göz ardı ederek hadislerde yer alan bütün hükümlere, teşrîî değer atfetmek doğru bir sonuca götürmeyecektir. Hz. Ebû Bekir'in evinin avlusuna mescit yaptığı bilgisinin nakledildiği bir hadisten,[49] bu tür inşa faaliyetini kadı veya devlet başkanının iznine bağlama hükmü çıkaran bazı hukukçuların bu nüansı yakalayamadığı görülür. Zira insanları rahatsız etmediği ve anlaşmazlığa neden olmadığı sürece bu inşa faaliyetinin belli bir makamın iznine bağlanmasının bir dayanağı bulunmamaktadır (olsa bile bu hadiste konu edilmemiştir).[50]

Keşmîrî'ye göre teşrî' niteliğini haiz olmadığı için Sünnet kategorisinde görülemeyecek bir diğer husus da Hz. Peygamber'in günlük hayatın akışı içinde gerçekleştirdiği davranışlarıdır. Esasında kural olarak Hz. Peygamber'in fiillerindeki süreklilik sünnet hükme işaret etse de, onun âdeten ve ibadet niyetiyle yaptığı davranışlar arasında bir ayrım gözetilmeli ve bu kural sadece ibadetler için cârî kılınmalıdır. Sözgelimi Hz. Peygamber'in vücut temizliği yaparken yahut elbisesini giyerken sağ taraftan başlaması,[51] sabah namazının sünnetinden sonra uyuması veya

---

44 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 14-15.

45 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 191.

46 BUHÂRÎ, Sulh 13.

47 BUHÂRÎ, İstikrâz 9.

48 BUHÂRÎ, Şirket 1.

49 BUHÂRÎ, Salât 86.

50 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 212; V, 14-15. Keşmîrî, gerek muâmelât gerekse İslam Hukukunun diğer alanlarıyla ilişkilendirilen rivâyetlerin teşrî niteliği haiz olup olmadığını tespit mahiyetinde somut kriterler ortaya koymasa da bazı prensiplerden hareket edilebileceğini düşünür. Bu prensiplere örnek sadedinde sahabe uygulamasının gözetilmesi, lafızlarının mana ile rivâyet edilmiş olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurarak hadislerin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi zikredilebilir.

51 BUHÂRÎ, Salât 45.

Hz. Âişe ile konuşması,[52] âdetleri içinde telakki edilebilir.[53] Bununla birlikte mahiyet tespiti belirlendikten sonra Peygamber'e ittibâ niyetiyle bu fiillerin takip edilmesinden uhrevî bir mükafat beklenebilir.[54]

Son olarak Keşmîrî'nin daha çok Sünnetin kaynaklık değerine tesir edip etmeyeceği açısından ele aldığı ismet-i enbiyâ konusunu merâtib teorisi ile izah etme çabasına da kısaca değinilmesi uygun olacaktır. Keşmîrî Eş'arî kelamcılarında olduğu gibi Hz. Peygamber'in bi'setten önce küçük günahları birer kez işlemiş olabileceğini kabul eder ve nübüvvetten önce vahiy söz konusu olmadığından Allah'ın, elçisini bayıltarak terbiye ettiği görüşünü benimser.[55] Bununla birlikte âyette[56] "zenb" kelimesi ile ifade edilen günah kavramının küçükten büyüğe doğru zenb, hata ve ma'siye olmak üzere üç farklı anlam mertebesini ihtiva ettiğini düşünür. Buna göre kelimenin, "ayıp" anlamında "zenb"; "savâbın mukabili" manasında "hata"; "emre muhalefet etme" anlamında "ma'siye" kavramlarına delalet etmesi ihtimal dahilinde olacağı için, Peygamber'e isnad edilen "zenb"in günahın en alt mertebesi olan "ayıp" anlamına hamledilmesini mümkün görür.[57] Bi'setten sonraya gelindiğinde ise Keşmîrî, Hz. Peygamber'in sehven yahut unutarak işlediği hatalar ve günah unsuru içermeyen mürûete aykırı bazı davranışlar hariç tutulduğunda herhangi bir kusur ile nitelenemeyeceğini belirtir. Ona göre kasıt olmaksızın Peygamberlerden sadır olan bu fiiller, insanlara hata ve yanılma hallerinin hükümlerini öğretme gibi bir takım hikmet ve maslahatları eder. Hz. Peygamber'in dört rekâtlı bir namazın iki rekatı sonunda selam verdiğinde cemaatin kendisine hatırlatması üzere namazına devam etmesi böyle bir hikmete matuftur. Vücudunda bir eksiklik olduğu yönündeki vehm ve iddiaları çürütmek amacıyla Hz. Musa'nın bir seferinde kavmine çıplak olarak gösterilmesi; Hz. Peygamber'in Hayber sokaklarında uyluğunun açılması;[58] ve gusül abdesti almayı gerektiren bir durumda iken unutarak namaz kıldırmaya teşebbüs etmesi,[59] bu tür örnekler arasında zikredilebilir. Birkaç kereyle sınırlı olan üstelik mahiyet itibariyle

---

52 BUHÂRÎ, Taksirü 's-salât 20.
53 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 166; III, 166.
54 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 389; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 471.
55 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 117.
56 "*Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar*." Fetih 48/2.
57 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 195.
58 BUHÂRÎ, Salât 12.
59 BUHÂRÎ, Gusül 17.

mürûete de aykırı bir nitelik arz etmeyen bu tür olaylar, Sünnetin kaynak değerine gölge düşürmez.[60]

2. Mahiyeti Bakımından Sünnet Çeşitleri

İsnad zincirinde kopukluk bulunan mürsel hadisler de dahil olmak üzere[61] Hz. Peygamber'e isnad edilen söz, fiil ve takrirleri "merfû sünnet" olarak isimlendiren Keşmîrî, usûlcülerin kurallaştırdığı "*fiili sünnet kavlî sünnete muarız olamaz*" şeklindeki kuralın bu sünnet çeşitlerinin hukukî değerini birbiriyle mukayese etme anlamına geleceği için yumuşatılması gerektiğini düşünür.[62] Ona göre birbiriyle çatışan bir görünüm arz eden söz, fiil ve takrirler arasında, tearuzu giderme yöntemi uygulanır ve biri tercih edilir. Bu çerçevede Hanefîler'in bu kuralı işleterek Hz. Peygamber'i kıble istikametine yönelmiş olarak ihtiyaç giderirken gördüğünü belirten İbn Ömer ve Câbir'in rivâyet ettiği hadisleri, fiilî sünnet olduğu gerekçesiyle reddetmesini yanlış bulur. Halbuki Hz. Peygamber'den nakledilen ve bu şekilde ihtiyaç gidermeyi açıkça yasaklayan kavlî hadis, zaten munzabıt ve belirli bir vasıf üzerine bina edildiğinden ve meselenin hükmünü ortaya koymaya yetecek niteliği haiz olduğundan tearuz kaideleri çerçevesinde tercihe şayandır. Üstelik buradaki fiilî hadislerin Hz. Peygamber'e ait özel bir durum olup olmadığı, ihtiva ettiği hükmün özel bir duruma has kılınıp kılınmadığı, nesh ihtimali içerip içermediği ve bir zarurete mebni olup olmadığı net bir biçimde bilinmediği için söz konusu kural işletilmeden tercih işlemi gerçekleştirilebilecektir.[63] Bu arada Keşmîrî, fiilî hadislerin aksine, kelâm tamamlandığı için kavlî hadislere herhangi bir ziyade veya hazf takdir edilmesinin uygun olmayışını yahut vakalarda muhtelif ihtimallere hamlederek hadisi yorumlamanın daha kolay oluşunu, kavlî hadislerin tercih katsayısını artıran unsurlar arasında zikreder. Mesela, Hz. Peygamber'in unutarak beşinci rekatın kıyamına

---

60 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 124.

61 Keşmîrî, sahabî mürselinin herhangi bir şüpheye yer vermeyecek şekilde makbul olduğunu ifade eder ve bu konuda usûl âlimleri arasında ittifak olduğu bilgisini aktarır. Bu konuda Hanefî geleneğini sürdürerek Sahâbenin başka bir sahabîden duyduğu ancak doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ederek naklettiği mürsellerin ittifakla (bir başka yerde çoğunluk tarafından) delil kabul edildiğini; diğer mürsel hadislerin de özellikle sahâbe fetvası ile desteklendiği takdirde herhangi bir şüpheye yer vermeyecek şekilde delil teşkil edeceğini ifade eder. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, I, 439; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 368; IV, 21.

62 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 35. (Bu bilgi yalnızca Mahmut Şâkir tahkikinde yer almaktadır.)

63 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 396-39; Keşmîrî, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 56-57.

kalktığını haber veren fiilî hadis, dördüncü rekatta oturarak veya oturmadan kalktığı şeklinde iki farklı ihtimale de hamledilmeye müsaittir.[64]

Diğer taraftan şâri tarafından yapılması istenen davranışların Hz. Peygamber'in fiili ile sınırlandırılamaması nedeniyle, kavlî sünnetin daha kapsamlı olduğu ifade edilebilir. Zira nebinin özü itibariyle faziletli olan fiillerin tamamını bizatihi yapmayıp kendi makamına uygun olanları tercih ettiği bilinmekte ve bu bilgi, Hz. Peygamber'in terk ettiği bir çok şeyin Sünnet olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.[65] Bu sebeple yapılması arzulanan fiillerin, teşvik içeren lafızlarla emr ve tavsiye konusu edildiği görülür. Nitekim Hz. Peygamber, kendi makamına layık amelleri tercih ettiği için ömründe ancak birkaç kere kıldığı kuşluk namazını, ümmetine tavsiye etmiştir. Yine kendisi hiç okumadığı halde ezanı amellerin en faziletlisi olarak tavsif etmiş[66] ve sıkça yapmadığı halde namazdan sonra duada elleri kaldırmanın faziletine işaret etmiştir. Dolayısıyla kendisinin işlemediği fiillerin sadece bu gerekçeyle teşrî' değerini inkar etmek hatta daha ileri giderek bid'at olarak nitelemek tasvip edilemeyecek bir tutumdur.[67] Bu nüans fark edildiğinde aralarında tenakuz olduğu iddia edilen bir çok hadisin uzlaştırılması da mümkün olacaktır. Sabah namazının farzından sonra kelime-i tevhid okumanın faziletini haber veren hadisler ile Hz. Peygamber'in "Allahümme ente's-selâm" zikrini tercih ettiğini bildiren rivâyetler bu doğrultuda telif edilebilir.[68]

---

64 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 299.

65 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 545.

66 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 209.

67 Keşmîrî, ilk üç asırdan sonra bir şüphe ile ihdas edilen şeyleri daha sonra şer'î bir hüviyet kazandığı vakit bid'at olarak niteler. Dolayısıyla halifelerin veya bu yüzyılın hayırlı kimselerinin ihdas etmiş olduğu şeyleri bid'at kapsamında görmez. Bunun dışında yenilikler şer'î bir hüviyet kazanmadığı sürece şeriat tarafından reddedilse yahut lağv özelliği taşısa bile bid'at olarak nitelenemez. Usûl-ü erbaada aslı olmayan bir iş, dışarıdan bakan birisi tarafından dini bir şeymiş gibi algılanırsa bu bidat olur. Bu anlamda nikâh merasimlerindeki adetlerin bir çoğu (damadın düğün günü ata binmesi gibi) bid'at kapsamına girmez. Ancak cenaze merasimlerinde dikkatli olunması gerekir, çünkü toplum tarafından dini hüviyeti olan bir iş gibi algılanma riski vardır. Cenazenin üçüncü veya kırkıncı günü okutulan mevlitler bu türdendir. Ezan duası gibi dualar mevcut haliyle Hz. Peygamber'den sabit olmamıştır. Yine onun namazların ardından yaptığı dualarda ellerini kaldırdığı da çok az vakidir. Bununla beraber bu konularda şifahi bir özendirme (ترغيبات قولية) söz konusudur. Şu durumda bu gibi haller için dinde aslının olmaması anlamında bid'at nitelemesi yapılamaz. Bu dualar günümüzde Hz. Peygamber'den sabit olduğunua işaret edecek bir anlamda sünnet olarak da tanımlanamaz. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 350; IV, 213; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 499; IV, 35.

68 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 210.

Sıhhati açısından hadislerle ilgili yaptığı değerlendirmelere gelince, Keşmîrî'nin mertebe teorisini burada da uygulayarak sahih hadisleri dört kategoride incelediği görülür. Birincisi, râvileri sika ve adil olmakla beraber tevârüs ve teâmülle desteklenen hadisler olup sahih hadisin en üst mertebesine tekabül eder. İkincisi, hadis imamlarının açıkça tashih ettiği hadislerdir. Üçüncüsü İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve İbnü's-Seken'in sahihleri ile Nesâi'nin *es-Sünen'i* gibi, her bir hadisi tashih edilmemiş ancak genel itibariyle sahih hadis içeren hadis kitaplarında tahric edilmiş olan hadisler. Dördüncü ve son kısmı ise, râvileri cerhten salim olan ve sika olan diğer hadisler oluşturur.[69] Ekseriyetle hüküm istinbâtına elverişli olan hadislerin senet ve metinleri üzerinde tahliller yapan Keşmîrî, mezhep taassubunun cerh ve ta'dîl ilminde bile tezahür ettiğini vurgular ve bu nedenle cerhedildiği tespit edilen râvilerin hadisin sıhhatine zarar vermemesi gerektiğini öne sürer.[70]

3. Rivâyeti Bakımından Sünnet Çeşitleri

Hukukî normlara tesiri bakımından Keşmîrî'nin Sünnetin rivâyet şekli ve yollarına ilişkin bazı tespitleri, özellikle Hanefî hukuk birikimine önemli katkılar sunacak niteliktedir. Öteden beri Hanefîler ve cumhur âlimleri arasında derin tartışmalara sebep olmuş haber-i vâhidle amel gibi klişe konular hakkında sergilemiş olduğu yaklaşım hadis ve fıkıh ilmine vukûfiyetinin de yansıması sebebiyle çok sayıda örnek üzerinden detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Keşmîrî, Arap dilinde her bir kelimenin kendine özel bir anlamı olduğu ve o kelimeyle müterâdifi (eş anlamlısı) arasında dahi ince nüanslar bulunduğunu ileri sürerek hadislerin mana ile rivâyeti neticesinde ortaya çıkan lafız ihtilaflarının, benzer kelimelerin içerdiği ortak anlam (kadrü'l-müşterek) temelinde ve hükme tesir etmediği sürece telif edilebileceğini belirtir. Bununla birlikte mana ile rivâyete bütünüyle karşı çıkanların argümanlarını lafzen rivâyetin zorunluluğuna delil teşkil edecek kuvvette bulmaz.[71] Bunun ötesinde râvinin Hz. Peygamber'den işittiğini, hatırlayamaması

---

69 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 60; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I (Mukaddime), 40.

70 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 494. Hadis kitapları ve imamları ile ilgili çeşitli tahlil ve tespitleri için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 57-60. Ayrıca hadis isnadı hakkında bilgi için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 5.

71 Bu argümanlardan biri olarak ileri sürülen, Hz. Peygamber'in, "*ve rasûlikellezî erselte*" diyerek rivâyet eden râviyi "*ve nebiyyikellezî erselte*" diyerek düzeltmesini (Buhârî, Vüdû' 79), Arap dili kurallarına aykırı olarak yapılan bir kullanımı (gereksiz yere tekit kullanımı) düzeltmek

sebebiyle kendi kelimeleri ile nakletmesi ile, lafızları aktarma niyeti taşımaksızın "şöyle yapmamız emredildi, şunu yapmamız yasaklandı" gibi sözlerle yalnızca meseleden çıkardığı hükmü anlatmasını birbirinden ayrı değerlendirir. Birinci türün, hadis usûlcülerin terminolojisindeki "mana ile rivâyet/mânen rivâyet" olduğunu belirtir ve hüküm ihtiva eden bir hadisin farklı tariklerindeki lafızların manen rivâyet sebebiyle birbiriyle çelişmesi durumunda, usül ve fürûda yerleşmiş küllî kaidelerin bu lafızlar yüzünden terk edilmesini doğru bulmaz.[72] Hz. Peygamber'e isnad etmekle birlikte râvinin lafızdan bağımsız olarak anladığı hükmü nakletmesini ise "mananın rivâyeti" şeklinde isimlendirir.[73]Bu kısım, literatürde hükmen merfû kabul edilen hadisler arasında değerlendirilir.[74]

Keşmîrî'ye göre mânen rivâyet gibi, râvinin bir hadisin farklı bölümlerini ayrı ayrı rivâyet etmiş olması da (iktisâren rivâyet), bilhassa hüküm içerikli hadislerin sübûtu tespit edildikten sonra farklı tariklerine bütüncül bir bakışı zorunlu kılar. Aslında aynı olduğu halde tedvin döneminde parça parça cem' olunduğu için farklı bir görünüm arz eden hadisler müstakil olarak değerlendirilmemelidir. Mesela Hz. Peygamber'in Kayser'in helak olacağını bildirdiği hadis ile, bir süre daha yeryüzünde kalacağını bildirdiği rivâyet birlikte değerlendirilmeli ve aralarındaki kadrü'l-müşterek olan "nihayetinde helak olacağı" anlamı temel alınmalıdır.[75]

Keşmîrî Hz. Peygamber'in sözlerinin, kendisini işiten sahâbe için mutlak delil niteliği arz etse de sonraki nesillere râviler aracılığıyla ulaştırılması nedeniyle rivâyet şekli bakımından farklı kategorilerde ele alınmasını zorunlu görür ve bu itibarla Hanefî geleneğine bağlı kalarak Sünneti, rivâyet şekli bakımından mütevâtir, âhâd ve meşhûr olmak üzere üç kısımda mütalaa eder:[76]

---

istemesiyle açıklar ve bu müdahalenin lafzen rivâyetin zorunluluğuna delil teşkil etmeyeceğini ifade eder. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 533; ÖZÇELİK, Harun, "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Yolları Üzerine", AÜİFD, 27 (2007), s. 193.

72 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 19.

73 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 368-369; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 560-561.

74 AYDINLI, Abdullah, "Merfû", *DİA,* XXIX, 180.

75 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 176-177.

76 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 44.

a. Mütevâtir

Keşmîrî, lafzî ve mânevî mütevâtir şeklindeki geleneksel ayrımdan farklı olarak tevâtürü dört kısma ayırır: Birincisi isnad tevâtürü olup, her asırda (ilk üç asır boyunca) yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği hadislerdir. Bu tevâtür, hadis âlimlerinin terminolojisinde "lafzî mütevâtir" olarak da bilinen türdür. En meşhur örneğini "*Kim benim üzerime yalan isnad ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*"[77] hadisi teşkil eder. İkincisi, Hz. Peygambere varıncaya kadar her bir kuşağın bir önceki kuşaktan okuyarak, ezberleyerek ve öğrenerek aktardığı tevâtürdür ve "kuşaklararası tevâtür" (tabaka tevâtürü) olarak adlandırılabilir. Keşmîrî, Kur'ân'ın tevâtürünü örnek verdiği bu kısmın belirli bir isnada ihtiyaç duymadığını ve hukukçuların terminolojisindeki tevâtüre karşılık geldiğini ifade eder. Bu kısım ayrıca bizden önce de gökyüzünün varlığı ve dünyada bazı toplumların yaşadığına ilişkin bilgilerimize kaynaklık teşkil eden tevâtürdür. Üçüncü kısım, yalan ve hata üzere birleşmeleri mümkün olmayan insanların Hz. Peygamber'den gördükleri bir ameli bugüne kadar fasılasız biçimde sürdüregelmesiyle oluşan amelî tevâtürdür (amel/teâmül ve tevârüs tevâtürü). Rükû yaparken elleri kaldırmak veya kaldırmamak, misvak kullanmak gibi. Nitekim sözü edilen fiiller ilk üç asırda birden fazla kişi tarafından amel edilerek sahiplenilmiştir. Keşmîrî'ye göre bu tür tevâtür de herhangi bir isnada ihtiyaç duymaz. Ayrıca Hz. Peygamberin namaz kıldırdığı yerler, minber ve kabrinin yeri ile ilgili bilgiler tevârüs tevâtürüne örnek verilebilir. Bunlar, haber-i vâhid ile ihtilaf ettiğinde ona tercih edilirler.[78] Dördüncü ve son kısım ise, farklı olaylardan bahseden âhad haberlerin ortak bir kısım üzerinde ittifak etmesidir ki, "ortak miktar tevâtürü" (تواتر القدر المشترك) şeklinde isimlendirilebilir. Usûlcülerin ayrımında manevî mütevâtire tekabül eden bu kısma örnek olarak mucize ve kabir azabı rivâyetlerini vermek mümkündür.[79] Keşmîrî'nin Hz. İsa'nın nüzulüne dair derlediği yetmiş adet merfû hadis ve eser içeren kitabını "*et-Tasrîh bimâ tevâtere fî nüzûli'l-mesîh*" şeklinde isimlendirirken kastettiği de bu tür tevâtür olmalıdır.

---

77 BUHÂRÎ, İlim 39.

78 وذاك لا يَحْتَاجُ إلى الإسناد، بل الأخذُ فيه يكون من طبقةٍ عن طبقةٍ، وأَخْرَجَ له أحاديث، والمقصودُ منها ذكر الأشياء الثابتة من التوارث، كالمنبر، والمُصَلَّى، والقَبَاء، ومدفن أمهات المؤمنين، إلى غير ذلك مما ثَبَتَ كلّه من التوارث

79 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 5-7; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 40; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I. 164; VIII, 272; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 142-144. YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 130; ÖZÇELİK, Harun, "Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", *AÜİFD*, XXIII, s. 187.

Keşmîrî'nin bu yaklaşımında en dikkat çeken husus, isnad tevâtürü dışındaki tevâtür çeşitlerinin belirli bir isnada ihtiyaç duymamasıdır. Bu açıdan bakıldığında birkaç örnek dışında sayısı az olduğu yahut yalnızca teorik anlamda mümkün olabileceği iddia edilen mütevâtir haber sayısının önemli ölçüde artacağı söylenebilir. Ayrıca bu tevâtür çeşitlerinden ilk üçünün inkârının kişiyi küfre düşüreceği, ortak miktar tevâtürünü ise zaruri ilim ifade etmediği sürece inkâr etmenin tekfir sebebi sayılmayacağı ancak inkârcısının fâsık ve mübtedî olacağı önemli bir tespittir. Buradan hareketle, namazın farz olduğu, farziyetine inanmanın ve namaz bilgisini tahsil etmenin de farz olduğu, namazı inkâr etmenin ise küfrü gerektireceği önermeleri kurulabilir. Sünnet hükmü için uyarlanacak olursa; misvak kullanmak sünnet, bütün tevâtür çeşitleriyle sabit olduğu bilindiğinden sünnet olduğuna inanmak farz ve bu bilgiyi öğrenmek sünnet olur; dolayısıyla sünnet olduğunu inkâr etmek küfrü, bu bilgiyi öğrenmemek mahrumiyeti, misvak kullanmayı terk etmek ise kınama ve cezayı gerektirir.[80]

b. Haber-i Vâhid

Âhad sünnet olarak da bilinen ve tevâtür derecesine ulaşmayıp bir veya birden fazla tarikten intikal eden haber şeklinde tarif edilen haber-i vâhid, erken dönemden bu yana hadis ve fıkıh âlimlerini en fazla meşgul eden konulardan biri olmuştur. Her iki disiplinle de yakından ilgilenmiş bir şahsiyet olarak Keşmîrî, Hanefî hukuk mantığına yöneltilen tenkitlerin merkezinde yer alan haber-i vâhid konusunu mezhebin geleneksel teorilerinden nisbeten farklılık arz eden bir yaklaşımla ele almıştır. Haber-i vâhid konusuna dair teorilerin birçok fürû meselede görüş ayrılığı formunda tezahür eden sonuçlarını sorgulamış ve mezhepler arasındaki çoğu ihtilafın sanılanın aksine âhâd haber teorileriyle ilgisinin kurulamayacağı kanaatine varmıştır. Özellikle hadisler arasındaki tearuzu gidermeye çalışırken atıfta bulunduğu değerlendirmelerini, haber-i

[80] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 164; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 338; KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 6. Tevâtürle ilgili Keşmîrî'nin görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 130-138.

vâhidin mahiyeti ve bilgi değerine ilişkin tespitlerine kısaca yer verdikten sonra amel değeri ve kabul şartları olmak üzere iki başlıkta incelememiz mümkündür.

i. Haber-i Vâhidin Mahiyeti ve Bilgi Değeri

Keşmîrî, haberin yaygın olarak rivâyet edilmesi ve yaygın bir biçimde kabul edilmesi arasındaki mahiyet farklılığına dikkat çekerek hadis ve usûl âlimlerinin haber-i vâhid kavramına yüklediği anlamların aynı olmadığını belirtir. Ona göre hadisçilerin haber-i vâhid ile kastettiği meşhur seviyesine ulaşmayan bir senetle rivâyet edilen hadistir. Usûl âlimleri ise isnad incelemesinden bağımsız olarak, selef döneminde amel ile tevârüs edilmeyen hususları haber-i vâhid olarak tanımlamış, yaygın kabul söz konusu olduğunda ise onu "meşhur" diye isimlendirerek bu kapsamdan çıkarmıştır. Keşmîrî'ye göre, Hanefî hukukçuların meşhur veya maruf sünnet olarak isimlendirmesine karşılık gelen bu tür haber-i vâhid, senet yönüyle olmasa da amel bakımından mütevâtir kabul edilmiş bu sebeple onunla nassa ziyade mümkün görülmüştür.[81]

Keşmîrî, üzerinde icmâ edilen haber-i vâhidin de, pratik sonuçları bakımından artık âhâd kategorisinde değerlendirilemeyeceğini düşünür. Bu çerçevede, İslâm hukukçuları tarafından genel bir ilke olarak tespit edilen, *biri erkek diğeri kadın kabul edildiğinde evlenmeleri caiz olmayacak iki kadının, bir nikâh altında bulanamayacağı* kuralına, İbnü'l-Kayyım'ın iki kız kardeşin bir nikâh altında bulunmasını yasaklayan âyete[82] ziyade sayılacağı gerekçesiyle itiraz etmesini haksız bulur.[83] Zira üzerinde icmâ vârid olduğu için bu kuralın dayandığı âhâd haber [ki artık "meşhur" olarak isimlendirilmektedir][84] ile, âyetin kapsamının daraltılması mümkündür.[85]

Haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyip zan ifade ettiği hususunda âlimlerin çoğunluğunun görüş birliği içinde olduğunu belirten Keşmîrî, kıblenin değişmesi olayında tevâtüren bilinen kıblenin bir kişinin haberi ile terkini, haber-i vâhidin Hz.

---

81 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 25.

82 Nisa 4/23.

83 bk. İBNÜ'L-KAYYIM, *İ'lâmü'l-muvakkıîn,* IV, 104.

84 "*Kadın teyzesi üzerine nikahlanamaz.*" BUHÂRÎ, Nikâh 28.

85 Keşmîrî, mezhepteki yerleşik kurala yöneltilen bu itirazı savuşturduktan sonra, haber-i vâhid tartışmalarına girmeye mahal kalmadan da aynı sonuca ulaşmanın mümkün olabileceğini ifade eder. Şöyle ki burada nassa ziyade teorisini işletmeksizin, tenkîhu'l-menât işlemi sonucunda da kadının halası üzerine nikâhının haram olduğu hükmü istinbât edilebilir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 24-25.

Peygamber'in ashabı için katiyet ifade edebilmesi kuralıyla değil karîneli haber teorisiyle izah etme temayülündedir. Buna göre Benî Abdüleşhel ve Kubâ halkı, daha önceden kıblenin değişmesinin arzu edildiğini, hatta bu sebeple Hz. Peygamber'in yüzünü semaya çevirerek niyazda bulunduğunu bildikleri için kendilerine âhâd yolla ulaşmış haberin doğru olabileceğine kanaat getirmişlerdir. Keşmîrî burada olduğu gibi karîneli haberin, mutlak haber-i vâhidden farklı olarak nazârî ilim ifade edebileceği şeklindeki tespitleri daha tutarlı bulur.[86] Belirtildiği üzere Sahîhayn hadislerinin ilim ifade edebilmesi de esasında karinelerle güçlendirilmesi sebebiyle mümkün olmaktadır. Ona göre Sahîhayn'deki âhâd haberlerin ancak zan ifade edeceği şeklindeki itirazlar, hadislerin aslı için geçerli olabilir ancak râvilerin halleri bilindikten, hadislerin farklı tarikleri inceledikten ve isnadın durumu kavrandıktan sonra ilim ehli için katiyet ifade eder. Bu durum tıpkı Kur'ân'ın i'cazına benzer, nitekim Kur'ân'ın mu'ciz oluşunun kat'îliği ancak inceleme ve araştırma yolu ile elde edilen bir ilimle (ilm-i nazarî) anlaşılabilir. Bu hadislerin katiyet ifade etmediğini ileri süren cumhurun sözü de, bu kesinlik ile zarurî ilim kastedilirse doğru olur.[87]

Keşmîrî, haber-i vâhidin bilgi değerine ilişkin Hanefî ve Şâfiî mezhebinin yaklaşımını şöyle değerlendirir: Şâfiîler'e göre eğer hükmün kendisi katî' ise, tarikinin zannî olmasının bu hükme bir tesiri yoktur. Dolayısıyla haber-i vâhidin zannîliği, aslında kat'î olan hükmün sadece bize ulaşmasında söz konusudur. Hanefîler'in bakışı ise şudur, haber-i vâhid sadece hükmün bilinmesinin bir yolu olsa bile, hükmü ulaştıran bu yolun ondan ayrı değerlendirilmemesi gerekir. Hükmü bilmenin yoluyla hüküm, birbirinden ayrılamıyorsa zannîliğin hükme tesir etmesi de kaçınılmaz olacaktır. Bir başka anlatımla Şâfiîler hüküm ile tarikini birbirinden ayırmış ve hükmün ulaşma yollarını göz ardı ederek hükmün kendisine odaklanmışlardır. Hükümle birlikte hükmün tarikini de dikkate alan Hanefîler ise bu toplamı zannî olarak tavsif etmişlerdir. Şâfiîler Kur'ân'ı metin, hadisi onun şerhi gibi düşünmüş, Hanefîler ise Kur'ân'ın hüküm bildirmediği kısımlarda hadisle amel etmişlerdir.[88]

---

86 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 398-399.

87 Buna ilaveten Keşmîrî, Buhârî ve Müslim'de yer alan ve râvinin bizatihi şüpheye düştüğünü belirttiği hadislerin hükme taalluk eden konularla ilgili olmadığı için Sahihayn hadislerinin kat'îliğine zarar vermeyeceğini hatırlatma gereği hisseder. Yine Buhârî'nin kitabında yer verdiği halde bab başlıklarına yansıtmadığı hadislerin şüphe uyandırması sebebiyle katiyet kuralından istisna tutulması gerektiğini aktarır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 46-47, 52; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 398-399.

88 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 382.

ii. Haber-i Vâhidin Amel Değeri

Kubâ halkının kendilerine ulaşan âhâd haberle amel etmesinden de anlaşılacağı üzere, rivâyet yönüyle zannî olan haber-i vâhid, karineler ile desteklendiğinde amel değeri taşıyabilir. Zira haber-i vâhid ile ulaşan haber, özü itibariyle katî olup onun sonraki nesillere ulaşmasında bir zannîlik söz konusudur. Şu halde haberin kendisi kat'î olduğu zaman, sübûtu itibariyle zannî de olsa onunla amel edilmesinde bir sakınca yoktur. Keşmîrî, bu noktadan hareketle usûlcülerin temas etmediğini düşündüğü bir hususa şöyle dikkat çeker: Dini tebliğ edecek kimselerin tevâtür sayısına ulaşması gerektiği ileri sürülemez. Bu durumda bir gayrimüslimin İslam'ın aslı itibariyle kat'î olsa bile kendisine ancak haber-i vâhidle ulaştığını ileri sürmesi kabul edilemez.[89]

Haber-i vâhidin hüccet oluşunun pratikteki karşılığının görülebileceği durumları Keşmîrî'nin haber-i vâhidle âmmın tahsisi ve nassa ziyadeyi birbirinden farklı değerlendirmesini yansıtacak biçimde ayrı başlıklar altında incelemek uygun düşecektir.

(1) Haber-i Vâhid ile Âmmı Tahsis

Bazı Hanefî hukukçuların haber-i vâhidle âmmın tahsisini mutlakın takyidi türünden bir ziyadeye benzediğini ileri sürerek, nassa ziyade ile eş tutmasına karşın,[90] Keşmîrî, tahsîs ve ziyadeyi gerek mahiyet gerekse pratik sonucu itibariyle birbirinden ayırır. Ona göre haber-i vâhidin nassın hüküm bildirmediği bir konuda (meskûtün anh) yeni bir hüküm ihdas etmesi ziyade; buna karşın nassın kapsamı dahilinde olan bir mevzuda hüküm beyan etmesi tahsîs olarak tanımlanır. Bir başka deyişle nassın anlamının delâlet ettiği bazı hususları, onun kapsamından çıkarmaya "tahsîs" denir.[91]

Keşmîrî, âmmın tahsisi ve nassa ziyade konusuyla ilgili doktrinde her ikisinin de caiz olmadığına ilişkin bir kanaatin hâkim olduğunu, ancak diğer üç mezhebin kaynaklarında Ebû Hanîfe de dahil olmak üzere bütün imamların haber-i vâhidle âmmın tahsisini mümkün gördüğü bilgisinin yer aldığını belirtir ve cumhurun

---

89 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 149.
90 İBN EMÎRU HÂC, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 281.
91 *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 52, 53.

görüşünü daha isabetli bulur.[92] Esasen bu tercihine mezhebin görüşünü nakleden Hanefî usûl âlimlerinin geç döneme mensup olmalarını gerekçe kılar. Daha sonra Hanefî âlimlerinden Kerhî'nin yaklaşımının da bu yönde[93] olduğu bilgisine ulaşınca bu kanaatinden emin olur. Buradan hareketle, kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin umum nitelikteki âyet ve hadisleri, haber-i vâhidler ile tahsis etmediği yönündeki iddiaları besleyen örnekleri farklı gerekçelerle izah etmeye çalışır. Mesela Ebû Hanîfe'nin *beş veskin altındaki ürünlerde sadaka yükümlülüğü olmadığını* bildiren[94] âhâd haberle, "*Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (öşrünü) verin*"[95] mealindeki âyeti tahsis etmediği ve bu sebeple öşür için herhangi bir nisap belirlemediği iddia edilmiştir. Keşmîrî, Ebû Hanîfe'nin beş veske ulaşsın veya ulaşmasın bütün toprak ürünlerinde zekat verilmesini gerekli gördüğü yönündeki içtihadının, haber-i vâhidle âmmın tahsis edilemeyeceğine ilişkin bir argüman olarak kullanılamayacağını ifade ettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu, umum-husus meselesiyle ilişkilendirmeksizin hâs nitelikli iki rivâyetin tearuzu neticesinde tercih ettiği bir hüküm olarak takdim eder ve kazâî-diyânî ayrımıyla ilişkilendirerek tevil yoluna gider.[96]

(2) Haber-i Vâhid ile Nassa Ziyade

Keşmîrî nassın hüküm belirtmediği bir meselede, âhâd sünnet ile sabit olan hükümlerin nassa ilave edilmesini mânen nesih olarak değerlendiren ve zannî haber ile kat'î olanın neshini mümkün görmeyen Hanefî âlimlerinin bu tutumunu kendi içinde tutarlı bulur. Ancak bu sebeple bazı hadis alimlerinin, Hanefî mezhebine yönelik sert eleştirilerde bulunduklarına, hatta bu meseleyi Ebû Hanîfe'nin iki büyük

---

92 Bu kaynaklar arasında, Râzî'nin *el-Mahsûl'ü,* İbn Hâcib'în *el-Muhtasar'ı* ve *Azud* şerhi, İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl* ve Gazzâlî'nin *el*-Müstasfâ'sının yer aldığını belirtmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 52. bk. RÂZÎ, *el-Mahsûl,* III, 85; İSNEVÎ, *Nihâyetü'-sûl*, II, 459. Haber-i vâhidin gerek kitap gerekse mütevâtir veya âhâd sünnette yer alan âmmı tahsis edebileceğine ilişkin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüş için bk. KOCA, Ferhat, "Tahsîs", *DİA,* XXXIX, 433.

93 ÂMİDÎ, *el-İhkâm,* II, 394.

94 BUHÂRÎ, Zekat 33, 57.

95 Enam 6/141.

96 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 417-419; KEŞMÎRÎ, *el-Arfû'ş-şezî,* II, 20-21. Ebû Hanîfe'nin, beş veskin altında kalan ürünleri zekattan muaf tutan hadisi, âriye verilen mallara hamletmiş olabileceği şeklindeki bu izah için tezin "Mantûk (Lafız) Yorumu" bölümüne bakılabilir.

nekâretinden biri saydıklarına işaret eder[97] ve Hanefîler'in hadise değer vermemekle itham edilmesinde nassa ziyadeyi mümkün görmemelerinin rol oynadığını belirtir.[98]

Bu eleştirilere cevap mahiyetinde Keşmîrî, öncelikle cumhurun nassa ziyadeyi nesih bağlamında görmeyip beyan olarak değerlendirmesini isabetli bulmadığını ifade eder. Zira haber-i vâhid ile sabit olan hükümlerin, sübût açısından kendilerinden üstün olan nassı nesh edemeyeceği aşikardır. Âyetlerin katiyet ifade eden hâs lafızlardan oluşması durumunda bu ilaveyi beyan olarak adlandırmak da mümkün değildir. Çünkü hâs lafzın kendisi zaten açıktır. Burada Hanefîler'in yaptığı gibi "*haber-i vâhidle nassa ziyade yapılmaz*" demek de büsbütün hadisleri göz ardı etmek anlamına gelebilir. Zira rükû ve secdede ta'dîl-i erkânı emreden, tavafta abdest ve abdestte peşpeşelik (müvâlât), tertip, besmele ve niyet şartlarını ihdas eden âhâd haberler bulunmaktadır. İşte böyle bir durum karşısında Keşmîrî, Hanefî doktrininde haber-i vâhidle nassa ziyade yapılamayacağı şeklinde kabul gören kuralın, ifade ediliş biçimi değiştiridiliği takdirde cumhur âlimleriyle ihtilaf edilen bir mesele olmaktan çıkacağı kanaatindedir.[99] Şöyle ki Keşmîrî'ye göre Hanefîler'in kullanımı, zaman zaman nassa ziyade yapıldığını gösterir niteliktedir. Ancak bu ziyade zan mertebesindedir. Buna göre kat'î nassla sabit olan şeyler rükûn veya şart iken, haber-i vâhid ile sabit olanlar duruma göre vâcib veya müstehab olur. Hanefî alimlerinin caiz görmedikleri ziyade türü ise, rükûn ve şart ilavesinde bulunulan ziyadedir. Onlar vücûb ve istihbab seviyesinde ziyade yapılabileceğini kabul ettikleri halde bunu terim anlamıyla ziyade olarak isimlendirmedikleri için nassa ziyadenin caiz olmayacağına hükmetmişlerdir. Dolayısıyla bazı durumlarda vâcib, bazı durumlarda istihbâb (mendub) seviyesinde ilavede bulunulabileceğini kabul etmekle birlikte, rükün ve şart düzeyini kastederek "nassa ziyade yapılamaz" denmesinde bir tutarsızlık söz konusu olmayacaktır.[100]

Yukarıdaki örneklere uyarlandığında hac âyetinden tavaf etmenin farz oluşu, hadisten de tavaf ederken abdestli olmanın vücûbiyeti istinbât edilebilir. Benzer olarak

---

97 Sözlükte "çirkin, makul olmayan" anlamında kullanılan nekâret kelimesi, hadis usûlünde bir râvinin kendisinden üstün râviye muhalefeti anlamında kullanımıştır. bk. Melibârî, *el-Hadîsü'l-ma'lûl,* s. 72. Bu ithamı dile getiren İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe'nin diğer nekâreti, amelin imandan bir cüz olmadığı iddiasıdır.

98 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 49.

99 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 48.

100 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 49; I, 382.

Hanefî âlimleri âyetten abdestin farziyetini, hadislerden de müvâlât, besmele, tertip ve niyetin müstehab oluşunu çıkarmışlardır. "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*"[101] âyetinden kıraatin farz oluşunu, "*Fâtiha'sız namaz olmaz*"[102] hadisinden de Fâtiha okumanın vücûbiyetini istinbât etmişlerdir. Bir başka deyişle katiyetini nastan alan ve namazın rüknü seviyesindeki kıraat hükmüne, sübûtu haberle bilinen Fâtiha suresini rükün seviyesinde olmama şartıyla ilave etmişlerdir.[103]

Burada Keşmîrî'nin aslında sonucu etkilemeyecek bir tabir geliştirerek hadislerin ihmal edildiği algısı üzerinden mezhebe yöneltilen tenkitleri boşa çıkarmaya çalıştığı görülür. Onun bu yeni ifadesine göre, Hanefîler ve cumhur arasında haber-i vâhid ile nassa ziyadede bulunma hususunda sadece şöyle bir fark kalmaktadır: Cumhura göre haber-i vâhidle, farz seviyesinde bir hüküm veya bir rükun ilavesinde bulunabilmek mümkün iken, Hanefîler vücûb veya istihbab seviyesinde bir ilaveyi caiz görmektedir. Nesefî ve Merğînânî gibi Hanefî hukukçuların eserlerindeki örneklerden de bu anlaşılmaktadır.[104]

Bir başka örnek verilecek olursa, mehrin alt sınırını 10 dirhem ile kayıtlayan görüş, haber-i vâhidle nassa ziyade özelliği taşıdığından bazı Hanefî hukukçular tarafından kabul edilmemiştir. Keşmîrî burada rükün ziyadesi söz konusu olmadığını ifade eder. Ona göre zannî delilin vücûba, kat'î delilin de farza delâlet etmesi, bir şeyin kendisiyle (mahiyetiyle) ilgili bir durumdur. O şeyin mahiyetinden olmayan bir nevi dışında yer alan hüküm (netice) ve şartlarda böyle bir durum söz konusu olmaz. Bu sebeple usûlcüler, netice ve şartlar için zannîlik ve kat'îlik kriterini aramamıştır. Mâni' de hüküm ve şartlar babından olduğu için onda da kat'îlik ve zannilik söz konusu değildir. Dolayısıyla haber-i vâhidle gelen on dirhem nisap miktarı tayini, hırsızlık âyeti üzerine rükün ve şart ilavesinde bulunmamaktadır. Burada bir hüküm ziyadesi olduğu söylenebilir. Çünkü on dirhem hırsızlık ile alakalı değil, elin kesilmesi ile ilgili bir şarttır. Aynı şekilde nikâhta mehrin on dirhem olarak belirlenmesi de böyledir. Burada, haber-i vâhidle bir hüküm ziyadesi söz konusudur, zira mehir bir hükümdür.[105]

---

101 Müzzemmil 73/20.

102 MÜSLİM, Salât 34-36, 38; TİRMİZÎ, Ebvâbü's-salât 120.

103 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 48-50.

104 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 49.

105 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 207, 367. Ebû Hanîfe'nin hırsızın elinin kesilmesinde tercih ettiği 10 dirhemlik asgari sınırın, sonraki usûlcülerin savundukları usûl kaideleriyle izah edilemeyeceği, bunun yerine hadleri şüphe ihtimali nedeniyle hafifletme prensibinin bir tezahürü olarak

Şehir dışında Cuma namazının kılınmaması, hacda setr-i avretin vâcib koşulması konunun diğer örnekleridir.[106] Bundan başka Keşmîrî'ye göre bazı durumlarda rükûn ve şart mertebesinde bile ziyadenin caiz olabileceği ileri sürülebilir, ancak bu tür ziyade katiyet ifade etmeksizin zan mertebesinde kalacaktır.[107]

Haber-i vâhidle ziyadenin Hanefîler tarafından da mümkün görüldüğünü ifade eden Keşmîrî, farklı olarak doktrinde âhâd haberle ilave edilen hükmün nassın hükmünden bir seviye altında oluşunun her fırsatta vurgulanmak istendiğini ifade eder. Mesela Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadisi[108] göz önünde bulunduran Hanefî âlimleri, akşam namazının vakfe zamanı Müzdelife'de yatsı ile cem' edilmesinin vâcib olduğu görüşündedir. İnananlara belirli vakitlerde namazı emreden âyete[109] rağmen bu hadisten ötürü bir güne mahsus olmak üzere akşam namazının vakti, yatsı namazının vaktine dönüşmüştür. Bu durumun bir sonucu olarak, Arafat'ta akşam namazını kılan bir kimsenin kurban gününün sabah namazı vakti girinceye kadar onu iade etmesi gerektiği ifade edilmiş, ancak sabah namazı vakti girdikten sonra hala iade etmediyse de bir daha iade etmesine gerek kalmayacağı bildirilmiştir. İşte bu hüküm, haber-i vâhidle nassa ilavede bulunulduğunun bir delilidir. Zira namazın vaktinde eda edilmesi, kat'î bir nas ile sabit olduğu için vaktinde kılınan namazın kazasının da yapılmamasını gerektirecektir. Namazın cem' edilmesine ilişkin haber-i vâhid ise, akşam namazının eski vaktinde (yatsı namazından önce) kılınması durumunda iadesini gerekli görmektedir. Hanefî âlimleri ince bir zeka ile, âyetin umumi hükmünü tamamen iptal etmemek adına cem' edilmemiş (dolayısıyla vaktinde kılınmamış) namazın iadesinin yalnızca sabah namazı vaktinin girişine kadar yapılmasına izin vermişlerdir. Bu durumda kişinin, haber-i vâhid ile amel ederek fecrin doğuşuna kadar namazını iade etme imkanı olduğu, âyeti de göz önünde bulundurarak fecirden sonra iade edemeyeceği ifade edilmiştir. Keşmîrî, bu hükmü imkân dahilinde âyet ve haberin her ikisinin de dikkate alındığının somut bir göstergesi olarak takdim eder. Nitekim, cem'in yapılabileceği yatsının vakti devam ediyor olduğu için cem'i haber veren zannî haber ile amel etmek, sabah namazının vakti girene kadar mümkün görülmüştür. Bu

görülebileceği ifade edilmiştir. bk. s. ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı,* s. 158.

106 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 367; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 382.

107 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 437, 367; *KEŞMÎRÎ, Feyzu'l-Bârî*, I, 382.

108 BUHÂRÎ, Vüdu*'* 6.

109 Nisâ 4/103.

esnada akşamı iade ederse cem' yapmak mümkün olacaktır. Fakat fecrin doğuşuyla birlikte haber-i vâhidle amel etme imkanı ortadan kalkmaktadır. Zira cem' vakti geçtiğinden namazın iade edilerek cem' edilmesine de gerek kalmayacaktır.[110]

Keşmîrî, bazı durumlarda haber-i vâhid ile Hanefiler de dahil olmak üzere hiçbir mezhebin amel etmediği örneklere de işaret eder. Mesela Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde namaz kılmak isteyen Hz. Âişe'ye, Hicr'de namaz kılmasının Kâbe'nin içinde namaz kılması anlamına geleceğini bildirmesi âhâd bir rivâyet[111] ile sabit iken, müctehidler Hicr içinde Kâbe'ye yönelmeden kılınan namazın geçersiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Keşmîrî bu örneği, âhâd haberle nassa ziyade yapmama hususunda bütün mezheplerin Hanefîlerle aynı çizgide buluştuğu duruma örnek verir.[112]

Konuyla ilgili söylenmesi gereken son bir şey de Keşmîrî'nin yukarıda nazarî olsa da katiyet ifade ettiğini belirttiği Sahîhayn hadisleri ile Kur'ân'a ilavede bulunmayı mümkün görmeyişidir. Çünkü bu iki kitapta yer alan hadisler, haber-i vâhid olup mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşmış değildir. Karinelerle desteklenmeleri halinde katiyet ifade etmeleri ise, senetleriyle ilgili bir durumdur. Nassın zikretmediği bir konuda, ona hüküm ilave edebilen haber-i vâhidler ise isnadı ve ravilerinin durumu araştırıldıktan sonra (karineler yardımıyla) kesinlik ifade edenler değil, asılları itibariyle mütevâtir veya meşhur olanlardır.[113]

(3) Haber-i Vâhid ile Farz Hükmün Sübûtu

Keşmîrî'nin, katiyet ifade etmeme şartıyla farz ve haram hükümlerinin Sünnet ile sabit olabileceğini mümkün gördüğü yukarıda zikrolunmuştu. Bütün farzların kat'î olma zorunluluğunun bulunmadığını ifade eden Keşmîrî, haber-i vâhidle sabit olan farzın Kur'ân nassı ile sabit olandan bu yönüyle bir farklılık arz edeceğini belirtir. Hanefî ve bazı mezhep imamlarının gusül abdesti için ağız ve burnu yıkamayı

---

110 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 390-391. Bu yoruma yöneltilen itirazlar için bk. KÜNEDELVÎ, *İrşâdü'l-kârî*, II, 556-557.

111 BUHÂRÎ, Hac 48.

112 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 211.

113 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 52. Nassa ziyade meselesinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bk. ŞİMŞEK, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi", *İHAD*, 13 (2009), s. 103-130.

mutlak surette gerekli görmelerini, konunun en somut örneklerinden birisi olarak takdim eder. Şöyle ki Hanefiler gusül abdesti alması gereken bir kimsenin abdestsizlik halinden farklı olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bir haber-i vâhide dayanarak ağız ve burnu yıkamanın hükmünü farz olarak belirlemiştir.[114]

iii. Haber-i Vâhidi Kabul Şartları

Hanefî mezhebi âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidle amel etmediği kanaatini uyandıran hususları, ahad haberin amel değeri olup olmaması zaviyesinden ele almaları yanında, amel değeri taşıyan haber-i vâhidde aradığı şartlar ile izah etmeye çalıştıkları söylenebilir.

Konuyla ilgili rivâyetler ve mezhebin saygın âlimlerinden yapmış olduğu nakilleri yorumlayarak Hanefîler'in haber-i vâhidle amel edilmesine prensipte karşı çıkmadığını savunan Keşmîrî, Ebu Hanîfe'nin haber-i vâhidi kabul etmek için ileri sürdüğü iddia edilen pek çok şartın, onun usûlü tahric edilirken sonraki âlimlerin ictihadıyla tespit edildiği kanaatindedir. Bu bağlamda, onun Ebû Hanîfe'ye izafe edilen haber-i vâhidi kabul şartlarını, delillerin tearuz ve tercihi, kazâî ve diyanî hüküm ayrımı, vücûb ve istihbaba hamletme gibi argümanlarla telif etmeye çalıştığı görülür.[115] Keşmîrî'nin haber-i vâhidin kabul şartları ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

(1) Râvinin Kendi Rivâyetine Aykırı Davranmaması

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için ileri sürülen râvi*nin kendi rivâyetine aykırı davranmama* şartının Ebû Hanîfe'ye nisbetinin gözden geçirilmesi gerektiğini savunan Keşmîrî, Hanefî âlimlerinin âhâd haberle amel etmeme gerekçesi olarak takdim ettiği hadisleri istidlâle elverişli bulmadığını belirtir. Bu çerçevede velisiz

---

114 bk. ŞEYBÂNÎ, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 82; SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 62; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 10. Serahsî, umûmü'l belvâdan olduğu halde ağız ve burnu yıkamanın farziyetine hükmedilmesinin, Hanefîler'in haber-i vâhidle amel etmesinin örneği olarak takdim edilemeyeceğini, zira bu rivâyetlerin meşhur olduğunu belirtmiştir. SERAHSÎ, *el-Usûl*, I, 369. Ayrıca bk. "Kemiyet Açısından Merâtib".

115 Benzer yaklaşımlar, Leknevî ve Tehânevî gibi Hint Alt Kıtası son dönem âlimlerinde de görülür. Örnek için bk. TÜFEKÇİ, İbrahim, "Tânevî'nin İ'laus's-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), *MÜİFD*, 43 (2012/2), 135-140.

nikahı yasaklayan hadisin[116] genel kabul gören anlayışta olduğu gibi[117] râvinin kendi hadisine muhalif hareket ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe tarafından reddedildiğini düşünmez.[118] Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin nikâh akdinde velinin iznini şart koşmaması birkaç açıdan tevil edilebilir: Konuyla ilgili hadislere bakıldığında şâriin, bir tarafı temsil eden kadını muhatap aldığında "*Hangi kadına velisinin izni olmaksızın nikâh kıyılırsa onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır onun nikâhı bâtıldır.*"[119] diyerek velisinin hakkını gözetmesini tavsiye ettiği anlaşılır. Bu tavsiye, neredeyse kadının evlenme konusunda hiçbir hak sahibi olmadığını ifade edecek sertliktedir. Şüphesiz rivâyetteki "bâtıldır, bâtıldır" tekrarı mübalağanın ötesinde velinin iznini gözetme konusundaki bir ısrarı ifade etmektedir. Diğer taraftan şâri velilere de, *dul kadınların kendileri üzerinde velilerinden daha çok hak sahibi olduğunu*[120] hatırlatarak evlenmek istedikleri zaman kendilerine engel olmamalarını tavsiye etmektedir.[121] Keşmîrî'ye göre iki tarafın da hukukunu gözeten bu tür meselelerde, sadece bir tarafın lehine vârid olan hadisleri dikkate alıp diğer tarafı ihmal etmek şâriin maksadını göz ardı etme sonucunu doğurur. Nitekim, Şafiiler "*velisiz nikâh olmaz*" hadisini delil olarak kabul etmişler, bu durumda kendilerinin aleyhine vârid olan dulların hakkı hadisini te'vil etmişlerdir. Hanefîler'in de aksini yaptığı görülmektedir.[122]

Sözgelimi İbnü'l-Hümâm'dan aktardığı bir tevil, "veli" ifadesinin evlenecek kadın dışında bir kimseye delâlet edebileceği gibi kadının bizzat kendisine delâlet edecek şekilde âm ifade ettiği yönündedir. Buna göre, küçük çocukların velisi kendileri dışında bir şahıs olurken, büyükler kendilerinin velisi olabilecektir. Her ne kadar daha önce evlenip boşanmış kimselerin veli izninden muaf tutulması, bu yorumu destekler mahiyette olsa da Keşmîrî'ye göre hadisin lafzı, veli olunan kimse ile velinin kendisini aynı anda kapsayamaz.[123] Bir başka tevil, veli izninin alınmasının bazı durumlarda vâcib, bazen de müstehab görülebileceği formunda yapılabilir. Yine, velinin izin verme hakkının hangi durumlarda sabit olup olamayacağı üzerinden çeşitli

116 BUHÂRÎ, Nikah 36.

117 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 193.

118 Nitekim Hz. Aişe, yeğeni Hafs b. Abdurrahman'ı babasının izni olmaksızın evlendirerek kendi rivâyetine aykırı davranmıştır. bk. YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 248-249; ŞAHYAR, Ataullah, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfeye İtiraz Sebepleri*, s. 181-182.

119 TİRMİZÎ, Nikâh 14; İBN MÂCE, Nikâh 15.

120 Bakara 2/232; TİRMİZÎ, Nikâh 18; EBÛ DÂVÛD, Nikâh 25.

121 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 36; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 356-358.

122 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 36.

123 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 355.

yorumlar getirilebilir. Mesela kadın uygun bir mehir karşılığında kendisine denk biriyle evlendiği zaman velisinin bu evliliğe izin vermeme hakkı bulunmayacağı ileri sürülebilir. Bir diğer ifadeyle şeriat bu durumda velinin izin vermesini zorunlu kılar. Ayrıca kadın ile velisi arasında anlaşmazlık vuku bulduğunda kadının sözüne itibar edileceği, veliler arasında ihtilaf çıktığında takdirde ise velayetin sultana intikal edeceğiyle ilgili bazı hükümler doktrinde yer almıştır. Bir başka tevile göre nikâhın butlanına hükmeden "bâtıldır" ibaresinin, "geçersiz" anlamında ele alınmayıp "*Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın*"[124] âyetinde olduğu gibi "faydasız" anlamında anlaşılması mümkündür. Ayrıca Hanefîler'in, kadının kendisine denk birisiyle nikâhlanmadığı veya mehri tam belirlendmediği durumlarda, velisinin iznine önemli bir rol atfetmeleri bu hadis ile amel ettiklerinin en somut göstergesidir. Bunun yanında onlar, kadın dengiyle evlendiği ve mehrini de eksiksiz aldığı zaman velisinin izin vermeye zorlanacağını ifade ederek diğer hadislerle de amel etmiş olmaktadır.[125]

(2) Râvinin Fakih Olması

Doktrinde fıkıh bilgisi ve ictihad ehliyeti ile tanınmayan râvinin Kur'ân'a veya genel kurala (kıyas) aykırı âhâd rivâyetinin reddedileceği kanaati yaygındır. Bu kanı sebebiyle Ebû Hureyre'den rivâyet edilen musarrât hadisleriyle[126] mislî malların misliyle iadesi, yarar ve zararın dengelenmesi gerektiğini ifade eden genel kurallar ve faiz âyetlerine aykırı olduğu gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin amel etmediği ifade edilmiştir.[127]

Fakih olmayan bir râvinin kıyasa muhalif rivâyetinin reddedilmesini savunmanın, muhalifler tarafından Hanefîler'e yöneltilen re'yi hadise tercih ettikleri noktasındaki eleştirileri haklı çıkaracağını düşünen Keşmîrî böyle bir kuralın, Ebû Hanîfe ve imâmeynden vârid olmadığının altını çizer. Kural her ne kadar sonraki usûlcüler tarafından Îsa b. Ebân'a nisbet edilmiş olsa da, aslında onun görüşü olarak takdim edilmesini de isabetli bulmaz. Zira ona göre Îsa b. Ebân konuyla ilgili yazmış

---

124 Âli İmran 3/191. (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً)

125 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 356-358. Ayrıca bk. YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet,* s. 248-249.

126 "*Memesinde süt biriktirilmiş bir koyun satın alan kimse bunu geri vermek istediğinde bir sa' hurma ile birlikte geri versin"* Buhârî, Büyû' 64-65.

127 ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 557.

olduğu bir kitapta sadece böyle bir görüş ileri sürülebileceğini zikretmiş, sonraki âlimler de bunu genel bir kural veya prensip şeklinde algılamıştır.[128]

"Fakih râvi" şartının Hanefî kaynaklarında yer almasının bir hata olduğunu belirten Keşmîrî, Ebû Hureyre'nin fıkıh ehliyetinden yoksunlukla itham edilmesini de son derece cüretkâr bulur. Yine de bir anlığına bu durum kabul edilse bile, sahâbenin en fakihleri arasında sayılabilecek olan İbn Mes'ud'un benzer bir rivâyetinin göz ardı edilemeyeceğini belirtir. Tasriyenin bir nevî gizli hile (garar) olduğunu düşünen Keşmîrî'ye göre ise hadiste konu edilen iade meselesi, dinî geçerlilik alanına ilişkin bir hükümdür. Bu görüş, Molla Hüsrev'in garar karşısında ikâlenin feshi ile yaptığı açıklamalarla da paralellik arz eder. Nitekim garar, sözlü ve fiilî olabilir. Sözlü olması durumunda kadının hükmü ile ikâle zorunluluk arz ederken, fiilî olduğunda dışarıdan anlaşılması mümkün olmayan gizli bir hile yapıldığı için sözleşmenin feshi yargı konusu yapılamaz. Ancak bu durumda diyâneten satıcının sözleşmeyi feshi ve malı geri kabul etmesi bir yükümlülük haline dönüşür.[129] Burada Keşmîrî'nin Ebû Hanîfe'nin hadisle amel etmeyişini, haber-i vâhidle ilişkilendirmeksizin kazâî ve diyânî hüküm ayrımına dayandırdığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle o, ilgili hadisi reddetmeyerek telif etmiş ve diğer rivâyetlerle uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda Hanefî kaynaklarda hayvanın iade edilmeyeceği yönünde yer alan açıklamaların da işin kazâî boyutuna havale edilmesi gerekir. Satıcının diyâneten malı iade almasının vâcib olduğu bilgisi *el-Veciz, et-Tehzîb ve Hâvi'l-kutsî* gibi kaynaklarda da açıkça ifade edilmiştir.[130]

(3) Umumu'l-Belvâya Aykırı Olmaması

Hanefî mezhebinde genel kabul gören anlayış, çokça tekerrür eden ve yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan konularla (umûmü'l-belvâ) ilgili haber-i vâhidlerin manevi inkıtâ sebebi sayılarak kabul edilemeyeceği şeklindedir.

128 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 483.

129 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 219-220.

130 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 483. Ayrıca bk. YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* s. 290.

Zira böyle bir olayın tevâtür veya şöhret derecesine ulaşmadan nakledilmesi, rivâyetin Hz. Peygamber'e isnadında bir şüphe olabileceğini akla getirmektedir.[131]

Prensipte bu hususa herhangi bir itiraz yöneltmeyen Keşmîrî, Hanefî hukukçular tarafından umûmü'l-belvâya aykırı olduğu ileri sürülerek reddedilen bazı haber-i vâhidlerin farklı açılardan yorumlanmaya müsait olduğunu belirterek bu bağlamda değerlendirilmemesi gerektiğini düşünür. Bu çerçevede rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasını gerekli gören (ref'u'l-yedeyn) rivâyetlerin, bu şarta uymadığı gerekçesiyle amele elverişli olmadığına yönelik iddiaların Hanefî imamlarına nisbet edilmesini yanlış bulur. Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmeyişi, teâruz kaidelerine dayanarak karşıt hadisleri tercih etmesinden kaynaklanmakta olup, kendisiyle cumhur âlimleri arasındaki ihtilaf, meselenin caiz olup olmadığı hususunda değil fazileti hakkındadır (ihtiyâr ve efdaliyyet ihtilafı). Bu arada ref'u'l-yedeyni ispat ve nefyeden hadislerin bulunduğuna işaret eden Keşmîrî, ref'u'l yedeynin amel ve sened bakımından mütevâtir olduğu, terkin ise sadece amel bakımından tevâtür derecesine ulaştığı yönündeki kanaatini bu konuyla ilgili kaleme almış olduğu risalesinde ortaya koyar.[132]

Benzer şekilde umûmü'l-belvâya aykırı olduğu için reddedildiği ileri sürülen,[133] cenaze yıkayan kimsenin gusletmesini, cenaze taşımaktan veya ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınmasını emreden hadislerle[134] amel edilmeme gerekçeleri haber-i vâhidle ilişkilendirilmemelidir. Keşmîrî'ye göre, "abdest" kelimesine ıstılâhî anlamı dışında "el ve ağzı yıkama" şeklinde bir anlam yükleyerek, emri istihbâba hamlederek, hükmü müstehabbü'l-havâs cinsinden belirleyerek veya nesih gibi çeşitli yorumlarla ilgili hadislerin telifi mümkündür. Bunun yanında abdest alınmasını gerekli görmeyen diğer rivâyetlerle birlikte değerlendirilerek hadisler arasında tearuz ve tercih kaideleri uyarınca hareket etmek de imkân dahilindedir.[135]

131 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 173; ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 13.

132 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 482, 484-485; KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn mea Hâşiyetu Bestu'l-yedeyn, (Mecmûatü resâili'l-Keşmîrî)*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi 1996.

133 bk. CESSÂS, *el-Füsûl fi'l-usûl*, III, 115; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 25.

134 TİRMİZÎ, Tahâret 58; Cenâiz 17.

135 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 431, 477-478; II, 326-327; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 286.

(4) Sahâbe ve Selef Fetvalarına Aykırı Olmaması

Keşmîrî, kıyasa veya sahâbe uygulamasına muhalefetten dolayı Ebû Hanîfe'nin amel etmediği ileri sürülen[136] ve yemin sorumluluğunu davacıya yükleyen kasâme hadisini,[137] haber-i vâhidi kabul şartlarıyla ilişkilendirmeksizin Hz. Ömer'in aksi yöndeki uygulamalarıyla çelişmeyecek şekilde tevil etmiştir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in davacılardan yemin talep etmesi, şeriatın hükmü veya bir genel kuralın beyanı sadedinde olmadığından hükme medar teşkil edemez. Zira onun bu tutumu, sadece maktulün yakınlarının gönlünden geçeni öğrenme (استفسار ما في القلب) amacına matuftur. Bu durum, Hz. Peygamber'in kendisinden kardeşi ile de evlenmesini talep eden eşi Ümmü Habîbe'ye, bunu gerçekten isteyip istemediğini sormasına benzer. Nitekim Ümmü Habîbe, kendisine hayırda ortak olması için kardeşiyle evlenmesini istediğinde Hz. Peygamber, iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulundurmanın mümkün olmadığını hatırlatarak bu talebini reddetmiştir.[138]

c. Meşhûr Haber (Teâmül, Sünnet-i Mütevârese)

Tevâtür sayısının altındaki birkaç sahabî tarafından rivâyet edilip tâbiûn ve tebeü't-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haberler,[139] Hanefî sistematiğinde âhad ve mütevâtir haber arasında ayrı bir kademede değerlendirilmiş ve amel edilebilirlik açısından mütevâtir habere yakın görülmüştür. İlk dönem kaynaklarında "bi menzileti't-tevâtür", "fî hayyizi't-tevâtür" terimleriyle anılan meşhur haber, kalp mutmainliği ifade etmiş ve nassa ziyade, âmmı tahsis ve mutlakı takyîd gibi hususlarda fonksiyonel kılınmıştır.[140]

Keşmîrî, hadis âlimlerinin rivâyet ettiği veya eserlerine aldığı hadisleri isnad açısından değerlendirmenin ötesinde, kendileriyle amel edilip edilmemesine ilişkin bazı nitelemelerde (ma'mûlün bih vb.) bulunmasını, selef uygulamasının değerine işaret ettiğini düşünür.[141] Bu çerçevede selefin teâmülünü temellendirme mahiyetinde,

136 bk. ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 474; TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh*, II, 384.
137 MÜslim, Kasâme 1.
138 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 595-596; YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 358.
139 APAYDIN, Yunus, "Meşhûr", *DİA,* XXIX, 370.
140 bk. CESSÂS, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 183.
141 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 559.

Hz. Peygamber'in kurtuluşa eren topluluğu (fırka-i nâciye), "*benim ve ashabımın yoluna tabi olanlar*" şeklinde tavsif etmesini önemli bulur. Bilinenin aksine sahâbe ameline bir değer atfetmedikleri yönünde Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine nisbet edilen iddiaların, İmam Şâfiî ile Zâhirî mezhebinin önemli isimlerinden İbn Hazm'ın tasnifâtıyla çelişik olduğu tespitinde bulunur ve bütün mezheplerin teâmülü gözettiğini ifade eder.[142]

Keşmîrî'ye göre tevârüs, isnad açısından hadisleri âhâd haberden daha değerli kılmanın yanında, onların amel değeri ve doğru anlaşılması noktasında da önemli bir işleve sahiptir. Nitekim zayıf hadisin bile, icmâ ile desteklenmesi veya amel ile tevârüs edilmesi halinde makbul seviyesine yükselebileceği görüşleri buna işaret eder mahiyettedir. Hadislerin sıhhatini belirlemede isnad çalışmalarının önemi göz ardı edilemeyecek olsa da, hadisin nasıl anlaşıldığı ve nasıl uygulandığının da dikkate alınması da gerekir. Şu durumda mevrûs amel, durumu dışarıdan açıkça belli olmayan şeyleri ayırmak için konan isnad kurallarına katı bir şekilde bağlı kalmaya tercih edilmelidir.[143] Kuşkusuz bu durum, isnadın devre dışı bırakılması şeklinde anlaşılmamalıdır; ancak yalnızca senedinde zayıf bir râvi bulunmasından dolayı karinelerle sahih olmuş bir hadisin göz ardı edilemeyeceği de vurgulanmalıdır. Bu sebeple ittifakla zayıf kabul edilen "*Vârise vasiyet yoktur*" hadisi, hükmü icmâ ile sabit olduğu için amel edilmeye uygundur. Zaten hadis, bab başlıklarında zayıf hadis kullanmamakla bilinen Buhârî tarafından da başlık olarak seçilmiştir.[144]

Bu arada sahih bir isnadla rivâyet edilmiş olduğu halde amelle desteklenmediği için hüküm istinbât edilemeyen hadisler bulunduğuna da işaret eden Keşmîrî, *Sünen*'inde amele elverişli iki hadis rivâyet eden Tirmizî'nin, kimsenin bunlarla amel etmediğini belirtmesini önemser. Buradan hareketle isnadla birlikte teâmülün de, gözetilmesi gereken hususlardan biri olduğunun altını çizer, hatta şeriatın teâmül ve tevârüs etrafında şekillendiğini öne sürer.[145] Her rekatta İhlas suresini okuyan Gülsüm b. Hidm isimli sahabînin durumu üzerinden iddiasını temellendirmeye

---

142 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 21.

143 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 71; V, 41; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 142-144. GÜRLER, Kadir, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl", *HÜİFD,* XI/22 (2012/2), s. 124; ÖZÇELİK, Harun, "Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", *AÜİFD*, 23 (2005), s. 198.

144 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 40-41.

145 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 459.

çalışır. Hz. Peygamber, sahabîye neden böyle yaptığını sorunca, İhlas Sûresinde Rahman'ın sıfatı olduğu ve kendisinin de onu sevdiği cevabını almış ve "*onu sevmen seni cennete sokacaktır*" şeklinde cevap vermiştir.[146] Ancak Hz. Peygamberin bu methine rağmen, hiçbir sahâbe bu uygulamayı devam ettirmemiş dolayısıyla amel tevârüs etmemiştir. Burada teâmülün Hz. Peygamber'in takrir ve onayını belirlemede ne derece etkili olduğu görülmektedir.[147]

Teâmüle, hadis metinlerinde yer alan lafızların manasını tespitte de önemli bir rol yükleyen Keşmîrî, Selefin teâmülü dikkate alınmadan sadece bu lafızlardan hareketle hüküm elde etmenin yanıltıcı olabileceği üzerinde durur. Bu çerçevede kıyamda ellerin göğsün üzerine koyulabileceğine ilişkin rivâyetleri örnek olarak zikreder. Buna göre ellerin göğüs üzerinden bağlanabileceğine işaret eden lafızların (فوق الصدر) açıkça yer aldığı hadisler, farklı tariklerde bulunan aksi yöndeki ibareler (تحت الصدر، عند الصدر) ile birlikte değerlendirildiğinde râvi tasarrufuna hamledilmelidir.[148] Zira selefin ilgili hadislerin varlığından haberi olduğu halde böyle bir uygulamayı tevarüs etmeyişi bunu kaçınılmaz kılar.[149] Benzer şekilde, cemaatle kılınan namazlarda omuzların birleştirilmesini emreden rivâyetin lafzı, seleften ayak topukları ve omuzların birleştirildiğinde dair bir örnek nakledilmemesi sebebiyle bu çerçevede değerlendirilir ve omuzları birleştirmenin gerekmediği sonucu çıkarılır.[150]

Keşmîrî'nin hukuk mantığında teâmül ve tevârüs, mezheplerin ihtilaf ettiği hadislerin telifi esnasında da önemli bir kriter olma özelliğini sürdürür. İsnadı, dine istenmeyen şeylerin girmesine engel olan bir emniyet görevi ifa ettiğini düşünen Keşmîrî, bununla birlikte sadece isnadın çokluğu ve kuvvetiyle övünerek teâmülün göz ardı edilmesini tasvip etmez.[151] Kuşkusuz herkesin gözü önünde yapılmış olan ve yıllardan beri tevârüs edilen amellerle ilgili ümmet arasındaki görüş ayrılıklarının hala çözüme kavuşturulamaması, hoşlanılacak bir manzara değildir. Oysa bir çok meselenin anlaşılması ve aydınlatılmasında en önemli delil niteliği taşıyan uygulamalar, dinin üzerine bina edildiği bir temel mesabesindedir.[152]

---

146 BUHÂRÎ, Tevhîd 1; Ezan 106.

147 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 420-421, 526-528.

148 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 303.

149 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 459. Selefin teâmülüne ilişkin diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 395, 458, 459, 518; III, 3, 254.

150 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 459.

151 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 497.

152 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 65-66.

Bu hassasiyetin neticesinde Keşmîrî'nin özellikle risalelerinde de işlediği meşhur tartışma konularını teâmülün hakemliğinde çözmeye çalıştığı ifade edilebilir. Bu konudaki tutumunu yansıtan birkaç örnek burada zikredilebilir: Mesela, namazda okunması tavsiye edilen "*Allah'ım, beni hata işlemekten uzak kıl*" duası, Sübhâneke duasının okunmasıyla ilgili rivâyetlerden isnad bakımından daha güçlü olsa da Hanefîler'in görüşlerine dayanak teşkil eden ikinci rivâyet, teâmüle daha uygun olduğu için tercihe şayandır.[153] Benzer şekilde istirahat celsesinin Hz. Peygamber'den sabit olduğuna dair çeşitli rivâyetler bulunsa da, *Buhârî*'de yer alan bir rivâyette tâbiûndan bir râvinin "*Amr b. Seleme, benim başkalarında görmediğim bir şey yapardı, üçüncü veya dördüncü rekatta otururdu*" şeklindeki ifadeleri,[154] sahâbe ve tabiûn uygulamasının referans alındığına açıkça işaret etmektedir. Yine imama tabî olan kimsenin, rükûdan doğrulurken tesmî' ve tahmîd kelimelerinin ikisini de söyleyebileceğine dair Şâfiîler'in görüşüne ilişkin ne bir eser rivâyet edilmiş, ne de İbn Sîrîn (ö. 110/729) dışında seleften birisinin bu yönde bir ameli nakledilmiştir.[155] Hz. Peygamber namazda aksıran sahabînin "*Elhamdülillah, Rabbimizin razı olduğu ve sevdiği şekilde tüm bereketleriyle eksiksiz övgüler Allah'adır*" diye niyazda bulunmasını, bu duasının otuzdan fazla melek tarafından Allah'ın huzuruna ulaştırılacağını müjdeleyerek methettiği halde,[156] seleften kimse bu uygulamayı tevârüs etmemiş ve mezhep imamlarından hiç birisi namazda aksıran kimsenin "elhamdülillah" demesini müstehab olarak zikretmemiştir.[157] Namaza başlarken tekbir lafzını zikrettikten sonra ellerin kaldırılması; bir vaktin namazını kıldıktan sonra diğer vaktin namazının mescitte beklenmesi; tilavet secdesinin abdestli iken yapılması; farz namazların arkasından onar kere tesbih, tahmîd ve tekbir cümlelerinin söylenmesi; akşam namazında kıraatin uzun tutulması gibi hususlar, hadislerde övgü ve teşvik konusu yapıldığı halde teâmüle aykırılık arz ettiği için teşrî' değerini yitiren örnekler arasında zikredilebilir.[158]

Bu incelemelerin ışığında Keşmîrî'nin Sünnet anlayışı ve hukuk-Sünnet ilişkisi hakkında şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Her şeyden önce ifade edilmelidir

153 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 497.
154 BUHÂRÎ, Ezan 140.
155 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 493.
156 TİRMİZÎ, Salât 184, 404;
157 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 455.
158 Örnekler için sırasıyla bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 478, 204; III, 137; VII, 462; II, 296.

ki Keşmîrî ikinci asl olarak kabul ettiği Sünnetin, geleneksel anlayıştaki bütün işlevlerinin (teşrî' tebyîn, tavzih, tahsîs, takyîd vb.) en yüksek perdeden savunucusu olmuştur. Öyle ki, modern dönem ıslahatçılarının İslam dünyasının bütün sorunlarını Sünnetin yorumlanmasındaki yanlışlıklara ve bu yanlış yorumların sebep olduğu mezhep ihtilaflarına indirgeyen kolaycılığına karşı çıkmak bir yana; öteden beri Hanefî doktrinine nisbet edilen, belirli şartları hâiz olmayan haber-i vâhid gibi bazı Sünnet çeşitlerinin, fonksiyonlarının bir kısmını (takyîd, tahsîs vb.) yerine getirmede yetersizliğinin benimsendiği şeklindeki yaygın kabul ve düşünceleri sorgulamıştır. Bu sorgulama neticesinde Hanefî mezhebinin sanıldığı yahut iddia edildiği gibi hadislere karşı mesafeli bir zeminde konumlandırılamayacağını, mezhep imamları ve ilk dönem âlimlerinin görüşlerine dayandırarak ispata çalışmış, bunda da önemli ölçüde başarılı olmuştur. Bunu yaparken dönemin işgalci siyasetinin, Hanefî hukuk kültürü ile asırlar boyu bir arada yaşamış bölge halkının birlikteliğine zarar vermeyi hedefleyen planının, -özelden genele doğru- Hanefî mezhebi, mezhep kurumu ve Sünnet anlayışına darbe vurma ekseninde şekillendiğini fark etmiş gözükmektedir. Zira geride bıraktığı en büyük ilmî mirası sayılabilecek iki önemli hadis kitabı şerhinin bile imla yolu ile telif edildiği dikkate alındığında, seminer ve eserlerinin ağırlıklı olarak, nübüvvet müessesine yönelik tehdit olarak gördüğü Kâdıyânî hareketine; geleneksel ictihad anlayışını tenkit ederek mezhep müessesini devre dışı bırakmayı hedeflediğini düşündüğü modernist fikirlere ve Hanefî mezhebinin hadislere yeterince önem vermediği algısına hizmet edecek tartışmalı fıkıh konularına dair olması bu farkındalığına işaret eder mahiyettedir. Burada önemli bir husus da, yukarıda nazariyesi ortaya konan Sünnet anlayışında Sünnetin, Kur'ân'ı doğru anlamanın; hukuk nosyonu ve teâmülün de Sünneti doğru anlamanın en önemli enstrümanı olduğu vurgusudur. Keşmîrî'nin Kur'ân-Sünnet-fıkıh bütünlüğü şeklinde formüle ettiği bu vurguda dikkat çeken bir nüans da, geleneği inkâr eden ıslahat çağrılarına inat teâmüle biçilen rolün büyüklüğü olsa gerektir.

C. İcmâ

Şerî' delillerin üçüncüsü olan icmâın, klasik anlayışta genel kabul gördüğü üzere "*Allah'a, Rasûlüne ve içinizdeki ülü'l-emre itaat edin*"[159] âyeti ile delillendirilmesini benimseyen Keşmîrî, itaat edilmesi istenen emir sahiplerinin idareci ve âlimler olduğunu düşünür.[160] Bu âyet dışında, icmâın ispatına ilişkin ileri sürülen bazı nasların ise icmâın mesnet olma yönünü yetersiz bulur. Bazı usûlcülerin delil olarak zikrettiği, camiasından ayrılan kişinin Câhiliye ölümü üzerine öleceğini bildiren hadiste[161] yer alan camia veya cemaat terimlerinin, icmâın ispatı için kullanılamayacağını belirtir. Hadisin bağlamı itibariyle bu anlama elverişli olmadığını gerekçe gösterdikten sonra usûlcülerin böyle hadislerden temel meselelerin delillerini bulmaya çalışmasını yanlış bir tutum olarak değerlendirir.[162] Yine bazı usûlcülerin dile getirdiği, Hz. Peygamber'in Huzeyfe b. Yemân'a âhir zamanda İslâm cemaatinden ayrılmama ve devlet başkanına itaat etme yönündeki tavsiyeleri de icmânın delili olamaz. Çünkü bu hadis icmâ-ı ümmet hakkında vârid olmayıp, insanlara fitne zamanında ekseriyete (sevâd-ı âzama) tabi olmayı ve ülü'l-emre itaati emretmektedir.[163] Benzer şekilde Keşmîrî Hz. Peygamber'in, kendi kavminin inkâr ettiği Hz. Nuh'un tebliğ vazifesini yerine getirdiğine şahitlik edecek olan ashabını müjdelediği "*Böylece sizi âdil bir ümmet kılmışızdır"*[164] âyetinin de doğrudan icmâın delili olarak takdim edilemeyeceği görüşündedir. Zira bu ve benzeri naslarda cemaate tabi olmakla ilgili emirler, idarecilere itaat hakkında olup; Buhârî'nin bab başlığına yansıttığı gibi ilim ehli bir cemaate iltizam konu edilmemektedir. Bu durumda İmam Şâfiî'nin bu hadisi icmâın hüccet oluşunda kullanması da isabetli olmamaktadır.[165]

İcmâın mahiyetine ilişkin Keşmîrî'nin değerlendirmeleri arasında dikkat çeken bir husus da, çoğunluğun aynı görüşü paylaştığı bir hususun icmâya yaklaştığını

---

159 Nisâ 4/59.

160 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 266. Ayrıca bk. RÂZÎ, *Mefâtîhü'l-gayb,* X, 148;

161 "*Her kim emîrinden hoşlanmayacağı bir şeyin meydana geldiğini görürse, onun fenalığına sabretsin. Çünkü her kim camiasından bir karış ayrılır da ölürse muhakkak o, Câhiliye ölümü ile ölür.*" BUHÂRÎ, Fiten 2.

162 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 189.

163 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 428.

164 Bakara 2/143.

165 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 273. Buhârî ilgili hadisi, "Peygamber'in ilim ehli topluluğu olan cemaatten ayrılmamayı emretmesi" başlığında tahrîc etmiştir. bk. BUHÂRÎ, İ'tisam 19.

ifade için "icmâya yakın (قريب من الإجماع)" tabirini kullanmasıdır. Örneğin, ateşte pişen şeylerin abdesti bozacağını öngören hadisin[166] neshedildiğini ifade ederken bu durumda abdestin bozulmayacağı hususunda neredeyse icmâ gerçekleştiğini belirtir.[167]

İcmâın hücciyeti hakkında, dinden olduğu zarûrî olarak bilinen konular üzerinde vuku bulan kat'î icmâın inkârı halinde imanın tehlikeye gireceğini ifade eden Keşmîrî, bu inkârın "*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*"[168] ve "*Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.*"[169] âyetleri ile manevî mütevâtir olarak Hz. Peygamber'den nakledilen "*Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez*"[170] hadisini inkâr anlamına geleceğini belirtir.[171]

İcmânın senedi konusuna gelince Keşmîrî, haber-i vâhid, kıyas ve ictihadın icmâa dayanak teşkil edebileceği hususunda genel kabul gören anlayışı benimser.[172] Muhaddisler arasında tartışmalara yol açmış konulardan biri olan üzerinde icmâ vuku bulan zayıf hadisleri, isnadındaki zayıf râvinin durumunu göz ardı etmeksizin amele elverişliliğe imkân verecek bir kabul mertebesine yükseldiğini düşünür. Mesela, zayıf olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiği "*Vârise vasiyet yoktur*"[173] hadisinin hükmü hakkında icmâ sabit olmuştur.[174] Keşmîrî isnad tutkunu olarak nitelediği bazı muhaddislerin bu hadisi olduğu hal üzere bırakmasını eleştirir ve kendisinin bu tür hadisler karşısındaki tutumunun isnad kuralları yanında vuku bulan icmâı da dikkate almak şeklinde olduğunu belirtir.[175]

İbn Hazm'ın sanki dünyada isnadı bulunmayan hiçbir olay vukua gelmemiş gibi, ahad haberle nakledilen icmâları çoğu zaman inkâr etmesini yanlış bir tutum

---

166 "*Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest almak gerekir, hatta peynir parçası bile olsa.*" TİRMİZÎ, Tahâret 58.
167 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 127.
168 Âl-i İmran 3, 110.
169 Nisâ 4, 115.
170 İBN MÂCE, Fiten 8.
171 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn,* s. 122.
172 TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh*, II, 110.
173 EBÛ DÂVÛD, Vesâyâ 6.
174 BUHÂRÎ, Vasiyyet 6.
175 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 41.

olarak değerlendiren Keşmîrî, isnada ihtiyaç duymayan tevâtür formu ile nakledilmiş icmâların varlığına işaret eder. Benzer durumun Kur'ân için de geçerli olacağını düşünür. Nitekim, Kur'ân Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde bir kuşaktan diğer kuşağa nakledilmekle rivâyet olunmuştur ve hiç kimse Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilmiş semavi bir kitap olduğunu inkâr etmez. Buna rağmen her bir âyet için isnad şart koşulduğunda büyük bir zorlukla karşılaşılacaktır.[176]

Keşmîrî, sahâbenin üzerinde icmâ ettiği hususların, inkâr edilmesi durumunda küfrü gerektirmesi yönüyle kitap delili mesabesinde değerlendirildiği şeklindeki Hanefîler'in genel kanaatini benimsemiş gözükmektedir.[177] Sa'd b. Ubâde'nin Hz. Ebû Bekr'e biat etmeyerek Şam'a gitmesi, sahâbe icmâının katî' olmayışının bir argümanı olarak kullanılamayacağını düşünür. Nitekim Sa'd, inkârı küfrü mucib kılacak olan Hz. Ebû Bekir'in hilafette hakkı olduğunu inkâr etmemiş, sadece biat etmemek için Şam'a gitmiştir.[178]

D. Sahabî Sözü / İctihadı

Keşmîrî, güzel zan besleme ilkesi gereği yalan söylemeyecekleri kabulünden hareketle sahâbe kavlinin bir değer taşıması gerektiğini düşünür.[179] Sahâbeden nakledilen bir görüşün (fetva), sahâbî mürseli ile uyumlu olması veya lafızların merfû hadislerdeki ibarelere benzerlik arz etmesi halinde ise hüccet olma yönünün güçleneceğini ifade eder.[180] Yaygın kanaatin aksine, sahabî kavlinin hüccet olmayışı noktasında kendisinden bir rivâyet aktarılan İmam Şâfiî'nin, eserlerinde ona değer atfettiği yönünde örnekler bulunduğunu ifade eder. Yine Zâhirî mezhebinin önemli temsilcilerinden İbn Hazm'ın, eserlerinde sahabî sözünü hüccet olarak kabul ettiği tespitinde bulunur, aksi yönde Zâhirîler'e nisbet edilen iddiaların net olmadığını belirtir.[181] Sahâbenin kendi aralarında yaygın olarak bilinen bazı hadisleri senetlerini

---

176 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 486.

177 KEŞMÎRÎ, *İkfârü'l-mülhidîn*, s. 18.

178 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 446.

179 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 48. *Et-Tasrîh* isimli eserinde Hz. İsa'nın nüzulü ile ilgili çok sayıda sahabî sözünü de delil olarak takdim etmesi, bu değerin gözündeki büyüklüğüne işaret eder. bk. KEŞMÎRÎ, *et-Tasrîh*, s. 279-392.

180 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 36, 368, 369; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 439.

181 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, IV, 21

zikretmeksizin sıklıkla kullandığına dikkat çeken Keşmîrî,[182] onların "sünnettir" diyerek naklettiği rivâyetlerin ise hükmen merfû' olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Bu rivâyetlerin sahâbenin bir ictihadı veya istinbâtı olabileceği şeklinde İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşleri tenkit eder.[183]

Keşmîrî, ileride değinileceği üzere bir konu ile ilgili Hanefî imamlarından nakledilen birbirinden farklı görüşlerin tercihinde de sahâbe fetvasına muvafakati, bir kriter olarak benimser.[184] Birbirine muhalefet eden sahâbe sözlerinden birisinin tercih edilmesinin yadırganamayacağını belirterek ihtilaf halinde bu görüşlerin dışına çıkılmaması gerektiği şeklindeki genel kabulü benimser.[185] Bu arada dört halifenin söz ve uygulamalarına diğer sahabîlere nisbetle daha kuvvetli bir hüccet değeri atfeder. Usûl âlimleri, genel kurala ve çoğunluk görüşüne aykırı bir kanaati benimsedikleri zaman Hz. Ömer'in nasların umumu ile, Hz. Ebû Bekir'in ise kıyas ile amel ettiğini vurgulayarak bir uzlaşı arayışına girmişlerdir. Keşmîrî halifelerin fiillerini usûl kurallarına uydurmaya çalışmak yerine, kuralların onlara göre şekillenmesi gerektiğini savunur.[186]

Hadislerin anlaşılması ve şâriin maksadının doğru tespit edilmesinde sahâbe sözlerinin büyük bir fonksiyon icra ettiği kanaatindedir.[187] Mesela, zinâ eden cariyenin cezalandırılmasını konu alan hadisten,[188] devlet otoritesinin izni dışında efendinin kölesine had cezası tatbik etme yetkisinin bulunmadığı sonucu, sahâbeden kuvvetli isnatla nakledilen eserler yardımıyla çıkarılabilir. Benzer şekilde Cuma namazı ve fey taksimi gibi konularda sultan veya hakimin inisiyatifinin bulunduğuna sahâbe nakilleri işaret eder.[189] Keşmîrî, özellikle teâruz halindeki hadislerin uzlaştırılması maksadıyla sahâbenin hadisi anlama ve yorumlamasında kusur olabileceğini ileri sürmenin, bütün sahâbenin güvenilirliğine gölge düşüreceğini, bu sebeple dikkatli olunması gerektiğini

---

182 Bu bağlamda müktedînin Fâtiha okuma zorunluluğunun bulunmadığını izah ederken zikrettiği "*Kimin imamı varsa, imamın okuyuşu o kimse için de okuyuştur*" hadisinin, her ne kadar sahih isnadları mevcut ise de, sahâbe arasında isnada ihtiyaç duyulmaksızın çokça kullanıldığına işaret eder. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 398-399.

183 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 310.

184 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 552-553.

185 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 142-143.

186 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 4.

187 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374.

188 "*Sizden birinizin cariyesi zina ederse Allah'ın kitabına göre onu üç seferde de değnek vurarak cezalandırsın.*" TİRMİZÎ, Hudûd 13.

189 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 20.

belirtir. Sözgelimi bazı Hanefî âlimleri, Hz. Peygamber'in abdestte sarık üzerine meshettiğini aktaran râvinin, onun düzeltme maksadıyla sarığına dokunmasını mesh zannettiğini ileri sürmüşlerdir. Keşmîrî bu yorumu, anlayış ve feraset bakımından ümmetin zirvesini temsil eden sahâbe neslini, vakıayı doğrudan gördüğü ve bizzat hikaye ettiği halde mesih ve düzeltme arasındaki nüansı fark edemeyecek bir vasıfla nitelemek anlamına geleceği için tenkit eder.[190]

Konuyla ilgili literatüre de temas eden Keşmîrî, sahâbe görüşlerini "*İhtilâfü'l-ulemâ*" isimli eserinde ilk defa derleyen kişinin Tahâvî olduğuna dikkat çeker[191] ve daha sonra bu alanda yapılmış bazı çalışmalara atıfta bulunur.[192] Buna rağmen sahâbenin benimsediği görüşlerin yeterince inceleme konusu yapılmadığını belirtir. Bu sözlerin sadece sahabî sözlerinden hareketle tespit edilmeye çalışılmasını da yanlış bulur ve nakledilen görüşlerin amel ile tevârüs edilip edilmediği hususunun gözden kaçırıldığını zikreder. Oysa bazen amel ile birlikte incelendiğinde sözün maksadı doğru anlaşılır.[193] Buraya kadar anlatılanları değerlendirme mahiyetinde Keşmîrî'nin, sahabî sözünü, gereği yerine getirilip mahiyetinin kavrandığı anlaşılacak şekilde uygulama ile desteklendiği takdirde kesin hüccet olarak kabul ettiği ifade edilebilir.[194]

E. Önceki Semâvî Dinlerdeki Hükümler

Önceki semavî dinlere ilişkin mevsûkiyeti Kur'ân veya sünnetle sabit olan ve hakkında nesih vârid olmamış hükümlerin bağlayıcı olacağı hususundaki genel kabul görmüş kanaati benimseyen Keşmîrî, [195] önceki ümmetlerin İslam dinine mensubiyetini deklare eden Hz. İbrahim'in duasını[196] referans göstererek, geçmiş

---

190 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 474-475; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 152.

191 Daha önce bir benzerinin telif edilmediği Saymerî tarafından da ifade edilmiştir. bk. SAYMERÎ, *Ahbâru Ebî Hanîfe,* s. 168. Ayrıca bk. TAHÂVÎ, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1995.

192 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 157.

193 Mesela yalnızca kendisinden rivâyet edilen "*Su bulamayan cünüp kimse, su bulana kadar namaz kılmaz"* (BUHÂRÎ, Teyemmüm 7) mevkuf hadisine dayanarak İbn Mes'ud'un teyemmümü inkâr ettiği öne sürülmüştür. Oysa işin aslı tahkik edilip de konuyla ilgili sahabî söz ve uygulamaları birlikte değerlendirildiğinde onun bu inkârının herhangi bir nakle değil, insanları rehâvete sürüklememe gerekçesine dayandığı anlaşılacaktır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 99.

194 Keşmîrî tevârüs edilmemiş sözün hüccet oluşunu, vicâde yolu ile nakledilen hadisin hücciyetindeki zayıflığa benzetir. Nitekim vicâdede hüküm, sözdekinden farklı olarak meramın tam ifade edilememe ihtimalini taşıyan metinden çıkarılmaktadır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 99.

195 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 362.

196 "*Ey Rabbimiz, bizleri Müslümanlardan kıl.*" Bakara 2/128.

şeriatlarla Hz. Peygamber'in şeriatı arasında benzerlikler bulunabileceğini aklî ve naklî deliller ile temellendirmeye çalışır. Hz. Peygamber'e indirilen vahyin bir benzerinin Hz. Nuh ve ondan sonraki peygamberlere de geldiğini ifade eden Nisâ 163. âyetinde Hz. Adem'e atıf yapılmayışını ise Hz. Nuh'tan önceki hükümlerin daha ziyade tekvînî konularla ilgili olmasıyla ilişkilendirir. Bu devirden önce helal ve harama dair dini hükümlerin çoğunluk teşkil etmediğini belirtir ve yeryüzüne yayılan bâtıl ve küfür mücadelesi için gönderilen ilk nebinin Hz. Nuh olduğuna işaret eder.[197] Bu bağlamda İslâm dininin sadece Hz. Peygamber'in ümmetine has olduğu görüşünü savunan Süyûtî'yi ve kıyamet konusunun Tevrat'la birlikte insanların gündemine geldiğini savunan İbn Rüşd'ü, şeriatın sürekliliğinin mantıkî tutarlılığına işaret ettiği örnekler üzerinden eleştirir.[198] Domuzun haramlığının Hz. Adem'den beri kesintisiz bir biçimde süregeldiği ve bunun gibi fürû hükümlerde bile görülen sürekliliğin, temel inanç esaslarından biri kabul edilen kıyamet hakkında evleviyetle geçerli olacağını belirtir.

Önceki şeriatlara ait hükümlerin geçerliliğiyle ilgili temas ettiği örneklerden bir kısmı burada zikredilebilir: Mesela, Nesâi'de yer alan Hz. Nuh ile şeytanın üzüm üzerinde belirli oranlarda anlaşmasına ilişkin bir rivâyetin,[199] fıkıhta üçte biri kalıncaya kadar kaynatılarak buharlaştırılan üzüm suyunun tecviz edilirken kullanılabileceğini belirtir.[200] Bir başka örnekte Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen bir hadise göre Yahudiler, kendilerinden zina etmiş olan bir erkek ve kadının durumunu sorduklarında Hz. Peygamber onların recmedilmesini emretmiştir.[201] Buradaki recm cezasının onların şeriatında var olan bir cezanın tatbiki olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tahâvî, Hz. Peygamber'in burada Tevrat'taki hüküm ile amel ettiğini iddia etmiştir. Şayet böyleyse, Hz. Peygamber'in kendi şeriatında olmadığı için Tevrat'ın hükmünü tatbik ettiği, daha sonra konu ile

197 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 90.

198 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 492.

199 Konuya ilişkin Enes b. Malik'ten rivâyet edilen hadis şöyledir: "*Nuh ile şeytan üzüm ağacının meyvesi konusunda münakaşa ettiler. Nuh (a.s): "Benimdir; insanlar helâl gıda olarak yiyecekler" dedi. Şeytan da: "Benimdir içki olarak içecekler" dedi. Üçte biri Nuh'a yani helâl olarak yiyeceklere üçte ikisi de içki olarak kullanacaklara kalmak üzere anlaştılar.*" NESÂÎ, Eşribe 53.

200 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 90-91.

201 BUHÂRÎ, Cenâiz 60.

ilgili İslâm'ın hükmü gelince artık bununla amel edildiği ifade edilmelidir. Ki bu durum nesih tabiri ile ifade edilemez.[202]

Kasâme cezası Câhiliye Arapları arasında var olan bir uygulama olup, Hz. Peygamber'in şeriatında varlığına veya yokluğuna ilişkin herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak ilgili rivâyetlerde konunun Câhiliye devrinde yaygın bir uygulama olduğu ifade edilmiştir.[203] Bu sebeple Hanefîler kasâmenin Müslümanlar için de bağlayıcı olduğuna hükmetmişlerdir.[204]

Keşmîrî, Şafiilerin denizden çıkan tüm hayvanların yenilebileceğine ilişkin delil olarak ileri sürdükleri "*Deniz avı ve onu yemek size de, yolculara da, geçimlik olarak helal kılınmıştır*"[205] mealindeki âyetin, ihram yasağı ile ilgili bir serbestiyete işaret etme maksadı taşıdığını ve buradan tüm deniz hayvanlarının helal olduğu hükmünün çıkarılamayacağını izah ederken önceki şeriatlara referansta bulunur. Ona göre "*O peygamber onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar*" âyeti kara ve deniz hayvanları arasında bir ayrım yapmamış, köpek dişi ve pençesi olan hayvanlar haram kılınmıştır. Önceki semâvî dinlerden de balık dışında deniz hayvanlarının yenebileceğine ilişkin herhangi bir amel tevârüs edilmemiştir. Nitekim çeşitli âyetlerde Cumartesi yasağını ihlal eden kavmin yiyeceği olarak ve Hz. Musa'nın Hızır ile buluşması anlatılırken de balıktan başka bir deniz canlısı zikredilmiş değildir.[206]

F. Örf

Klasik usûl geleneğinde şer'î deliller arasında incelenmese de, fürû metinlerinde fıkhî sonucun belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülen örf terimi ile ilgili Keşmîrî'nin değerlendirmeleri genel hatları itibariyle bir yenilik içermemektedir. Ancak onun, usûl âlimlerinin lafzî ve amelî örf şeklindeki ayrımına dikkat çekerek daha çok dildeki yerleşik kavramlar anlamında kullanılan lafzî (kavlî) örf üzerinde bazı tespit ve değerlendirmeleri, aşağıda değinileceği üzere yorum metodolojisinin en özgün yanlarından biri olan mertebe teorisine zemin teşkil edecek mahiyettedir. Zira usûl âlimleri tarafından kabul edilen örfün, lafzın manasını tahsis

202 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 300.
203 BUHÂRÎ, Menâkibü 'l-Ensâr 26.
204 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 502; bk. Diğer örnekler için. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 279.
205 Mâide 5/96.
206 İlgili âyetler için bk. Araf 7/163, Kehf 18/61. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 24-25.

edici işlevi, onun müsemmâdaki mertebelerin sebep olduğu anlam çeşitliliği iddiasının temel argümanlarından biri olacaktır.[207]

Arap toplumunun, Kur'ân ve hadislerin, fıkıh ve usûl bilginlerinin ya da erken ve geç dönem âlimlerinin lafızlara yüklediği anlamların farklılığına işaret eden Keşmîrî, lafızların şer'î örfe göre mi yoksa Arap dilindeki anlamlarına göre mi değerlendirileceği hususunu bir usûl-i fıkıh konusu olarak takdim eder.[208] Ona göre muayyen bir mana için vaz olunan bir lafzın örf sebebiyle başka bir anlam için kullanılmaya başlanması sık karşılaşılan bir durumdur.[209] Bu tür lafızların tespiti, âyet ve hadislerin doğru anlaşılması için önemli bir adım mesabesindedir. Mesela bugün belirli biçimlerde yerine getirilen yalvarma ve niyaz eylemi için kullanılan "dua" lafzının lügatte böyle bir karşılığı bulunmamaktadır. Aynı şekilde ilk zamanlarda mescit hükümlerinin söz konusu olmadığı ibadet yerleri için kullanılan "musalla" kelimesi, bugün namaz kılınan yerler duvarlarla kuşatıldığı için ancak mescit hükümlerinin cari olduğu yerler için kullanılabilecektir.[210] Bir başka örnek, Kur'ân'ı bilme veya okumanın imamete ehil kimsenin belirlenmesine ilişkin kriterler arasında zikredildiği hadiste,[211] "okuma" kelimesi sahâbenin içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurularak anlamlandırılmalıdır. Zira anadili Arapça olan ve tashîhu'l-hurûfa ihtiyaç duymayan sahâbeye izafe edildiği vakit "en iyi okuyan" tabiri ile, bugünkü anlamından farklı bir biçimde, "Kur'ân'dan en fazla ezberi bulunan" kişi kastedilmiş olmalıdır. Fıkıhta hakkında ihtilaf edilen husus ise, Kur'ân'ı tecvidiyle okumakla ilgili olup, hıfzı çok olanın imamet önceliğiyle ilgili herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır.[212] Keşmîrî'nin bir başka tespiti de, Cuma namazının kılınabilirliği çerçevesinde gündeme gelen köy ve şehir kelimelerinin örfe göre farklı anlamlara işaret ettiği hususudur. Ona göre bu kelimeler erken dönem âlimlerinin eserlerinde örfî anlamlarından uzak bir biçimde Cuma namazı kılınabilecek ve kılınamayacak şehirler anlamında daha hususi bir manaya delâlet etmektedir.[213]

---

207 bk. SERAHSÎ, *Usûl*, I, 191; ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 145; MAVERDÎ, *el-Havi'l-kebîr*, XV, 416; MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, IV, 30. Ayrıca bk. "Mana Çeşitliliği Açısından Merâtib".

208 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 57.

209 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 527.

210 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 66-67.

211 BUHÂRÎ, Ezan 46.

212 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 415.

213 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 16-17.

Mezhepler arasındaki bazı görüş ayrılıklarının sebebi de örfle ilgili tespitler çerçevesinde daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki, bazı âlimler kelimelerin belirli bir bölgenin örfüne göre yüklendikleri anlamı esas almış, bazıları ise lügat anlamını dikkate almıştır.[214] Keşmîrî'ye göre dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, özellikle hadislerdeki kelimelerin fıkhî veya örfî anlam kastedilmeksizin sadece lügat anlamıyla kullanılmasının mümkün olduğudur. Zira ona göre hadislerin tamamı, fıkhî bilgiler içermek için vârid olmuş değildir.[215]

Bunun dışında Keşmîrî'nin yaygın kabul gören usûl geleneğine bağlı kalarak örfe dayalı fıkhî hükümleri değişen zaman ve şartlara göre yeniden gözden geçirerek çeşitli tespitlerde bulunduğu görülür.[216] Mesela, sahibinden kaçmış ve kaybolmuş develerin buluntu mal hükümlerine tabi olmayarak sahiplenilmesinin yasaklandığı hadisi bu bağlamda değerlendirir. Buna göre Hz. Peygamber zamanında yırtıcı hayvanlar tarafından yenmesi yahut aç ve susuz kalması gibi bir tehlike söz konusu olmadığından sahiplenilmesine karşı çıkılan yitik deve, günün değişen koşulları muvacehesinde lukata mal hükümlerine tabi olmalıdır.[217] Benzer şekilde, *mescitte kılınan namazın evde kılınandan yirmi beş kat daha faziletli olduğunu*[218] bildiren hadisi, namazın kılınacağı mekanla değil, doğrudan cemaatin teşekkül edip etmemesiyle ilişkilendirilmesi hadisin maksadına daha uygun düşecektir. Zira cemaatin sadece mescitlerde mümkün olabildiği, cemaate iştirak edemeyenin ise namazını evinde münferiden kılmak zorunda kaldığı sahâbe dönemi örfü, bugün değişmiş ve evlerde de cemaatle namaz kılınır olmuştur.[219]

---

214 Sözgelimi Nisâ suresi 43. âyetinde yer alan "عابري سبيل" ibaresi, sözlükte geçip gidilen yer anlamında kullanılsa da örfen bu kelime yolculuk anlamını çağrıştırmaktadır. Nitekim yolcu için "عابر سبيل" veya "ابن السبيل" tabirleri kullanılır. Mescitlere abdestsiz girilip girilmeyeceğine ilişkin Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilafın bir sebebi de bu iki farklı anlamın benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. KEŞMÎRÎ, *et-Tasrîh*, s. 96; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 20; VI, 450. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 162, 196; III, 262, 263, 267; IV, 359; VI, 155.

215 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 94.

216 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 505.

217 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 321.

218 BUHÂRÎ, Salât, 87.

219 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 215.

III. YÖNTEM TEORİSİ

A. Kıyas

Şer'î hükümlere ulaştıran yöntemler arasında Keşmîrî, en fazla usûl geleneğinde dört temel kaynaktan biri olarak tavsif edilişine (edille-i erbaa) zaman zaman atıfta bulunduğu kıyas bahsi üzerinde durur. Bu nedenle eserlerinde diğer delillere nazaran kıyasın mahiyeti, hüccet oluşu ve işlevi yanında bu kavramla ilişkili illet, illetin tespiti, hüküm, asıl ve fer' gibi konulara ait nitelikli değerlendirmeler oldukça yekun tutar. Kıyas lehine olan bu orantısızlığı açıklayan hususlar arasında, Keşmîrî'nin bir taraftan kıyas karşıtlığıyla maruf isimlerin kıyası inkar mahiyetindeki tenkitlerine, diğer yandan kıyası nassa takdim ettiği iddiasıyla Hanefî mezhebine yöneltilen tenkitlere cevap verme azmi zikredilebilir.

Bu bağlamda kıyas konusunu, zaman zaman onunla eş anlamlı olarak kullanılan ve şâriin bildirdiği hususların (tevkif) dışında kalan bir anlamı ifade eden re'y kavramının, olumsuz bir manayı çağrıştırmadığını hatırlatarak işlemesi dikkat çekmektedir. Keşmîrî mezkur iddiayı destekleyecek mahiyette ilk dönemlerde kıyasın en geniş anlamıyla, sadece re'y ile yapılan meşru bir ictihad faaliyeti için kullanıldığına ilişkin örnekler aktarır.[220] Ona göre, selef alimlerinin literatüründe fıkıh (hukukî akıl yürütme) anlamına gelen "re'y" kelimesinin, bir parça anlam daralmasıyla usûlî/fıkhî kıyas ile özdeşleşmesi geç dönem âlimleri zamanında olmuştur. Bu bilgi çerçevesinde Şâfiîler'in eleştirme amacıyla Hanefiler'e nisbet ettikleri "ehl-i re'y" tabirinin, o dönemde bir çok âlim tarafından aslında bir hiciv unsuru olarak değil, "fıkhın kurucusu ve müdevvini" manasında övgü amacıyla kullanıldığı ifade edilmelidir. Zira ilk defa fıkhı, hadisten ayırarak bağımsız bir disiplin haline getiren İmam Muhammed'dir. Yine bilinenin aksine İmam Şâfiî'den daha önce usûl ilmini ihdas eden kişinin, bazı muhaddislerin usûl kaidelerine dair imlalarına atıfta bulunmasının da doğrulayacağı üzere Ebû Yusuf olduğu öne sürülebilir. Bu sebeple "ehl-i kıyas" anlamının çok ötesinde olacak şekilde "ehl-i fıkıh" ve "ehl-i re'y" kavramlarının Hanefîler'e nisbet edildiği belirtilmelidir.[221]

---

220 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 381.

221 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 304; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 231.

Kaynaklarda kıyas kavramının genel kural ve genel ilke anlamındaki kullanımına da dikkat çeken, kimi zaman kendisi de kıyas kelimesini bu anlamda kullanan Keşmîrî,[222] kıyası; aralarındaki yakınlık veya benzerlik sebebiyle fer'in hükmünün nassın hükmüne ilhak edilmesi şeklinde tanımlayan tarifi benimser.[223] Aşağıda kıyastan farklılığı ve aynılığı konu edilecek olan benzer ilhâk işlemleri dışında, herhangi bir tanım yapmaksızın şeklî, celî, hafî, şebeh, mana, mürsel, aks ve illet gibi kıyas çeşitlerine atıflarda bulunur.[224]

Usûl geleneğindeki kıyas anlayışına bütünüyle karşı çıkan ve kıyasla istidlâlde bulunanlara ağır tenkitler yönelten İbn Hazm gibi isimlerin büyük bir yanılgı içinde olduğunu ifade eden Keşmîrî, kıyasın hüccet oluşunu naklî ve aklî deliller ile temellendirme yoluna gider.[225] Bu bağlamda Allah ve Rasûlü ile ülü'l-emre itaatin emredildiği âyetin devamında yer alan "*Eğer aranızda bir anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah ve Rasûl'e götürün*"[226] ifadesinin, kıyasın hücciyetine işaret ettiğini belirtir. Aynı âyetten, kıyasın en önemli rüknü olan illetin kitap ve sünnetten elde edilmiş olmasının zorunlu olduğu sonucunu da çıkarır.[227] Bunun yanında *şüphe veren şeyin terkedilerek, şüphe vermeyene yönelmenin* emredildiği hadis[228] ile Muaz b. Cebel'den kitap ve sünnette hüküm bulamadığı takdirde re'yi ile ictihad edeceği yönünde rivâyet edilen hadisi[229] fıkhî/usûlî kıyasa işaret eden naklî deliller arasında zikreder.[230] Ancak burada, Muaz hadisindeki *re'y ile ictihad* tabirinin, kıyas dışındaki ictihad faaliyetlerini de kapsadığını, bu sebeple kıyası inkâr eden Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerin müctehid sayılamayacağına ilişkin klasik Hanefî kaynaklarında yer bulan görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ifade eder. Zira İmam Dâvûd'un, mutlakın taykîdi, âmmın tahsisi ve mücmelin tefsiri gibi işlemleri içine alan ictihad

---

222 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 360; IV, 218.

223 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 63.

224 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 236, 423; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 451, 585; VII, 115.

225 Bu temellendirme sırasında kullandığı hatâbî nitelikte bir delil şöyledir: İbn Haldun'un Mâide suresi 44. âyetinin tefsiri mahiyetinde *Mukaddime*'de aktardığı, Yahudi âlimlerinin kıyasla amel eden Rabbânîler ve onu reddeden Ahbarlar şeklinde iki fırkaya ayrıldığı bilgisi, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve kendi ümmetinin karış karış önceki ümmetleri takip edeceğini haber veren hadisle (BUHÂRÎ, Enbiya 50) birlikte değerlendirildiğinde kıyasın meşruluğu için tek başına yeterli bir hüccet teşkil edecektir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 220.

226 Nisâ 4/59.

227 bk. RÂZÎ, *Mefâtîhü'l-gayb,* X, 148; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652.

228 BUHÂRÎ, Büyû' 3.

229 TİRMİZÎ, Ahkam 3.

230 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 146; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 531-532.

müessesesini tümden inkâr etmediği bilinmektedir.[231] Ayrıca Keşmîrî kıyası tamamıyla reddettikleri yönünde şöhret bulmuş iddiaların[232] aksine Zâhirîler'in sadece hafî kıyası inkâr ettiğini düşünür.[233]

Kıyasın hüccet oluşunu kabul edenler ve kıyas karşıtları arasında birbirini tekfire varan tartışmaların, kıyas başlığı altında ele alınan birçok kavramın doğru anlaşılmamasından kaynaklandığı saptamasında bulunan Keşmîrî, kıyasla ilişkisi bulunan tahkîku'l-menât, tahrîcu'l-menât ve tahkîku'l-menât işlemlerini tafsilatlı bir şekilde analize tabi tutar, ardından da illetle ilgili bazı nüanslara işaret eder. Keşmîrî, illeti belirleme yolları arasında yer alan bu üç kavramın daha çok Şâfiî hukuk terminolojisine özgü olduğunu kabul etmekle birlikte, İbnü'l-Hümâm gibi mezhep âlimlerini referans göstererek esasında Hanefîler'in de aynı faaliyet tarzını yürüttüğünü ifade eder.[234] Bu kavramlar arasında kıyastan bütünüyle farklı olduğunu düşündüğü tahkîku'l-menât işlemini, *cüzî bir mesele hakkında bir hükmün şâriden sadır olarak varlık bulduktan sonra bu çeşit meselelerin diğer kısımlarında da tahakkuk ettiğinin tespit edilmesi* şeklinde tanımlar. Bu tarifi, bir tür veya cinse ilişkin hükümlerin, fertlere de şâmil kılınması, ya da bir başka ifadeyle şâri tarafından vârid olan külli bir kaideyi, cüzler (parçalar) için de geçerli kılma şeklinde açar. Örneğin ma-i kesîrin içine necaset düşmesiyle kirlenmeyeceğine dair şeriat genel bir hüküm vaz etmiştir. Bu hüküm bilindikten sonra herhangi bir su birikintisinin incelenerek ma-i kesîr olup olmadığının araştırılması tahkîku'l-menât işlemi olmaktadır. Bu araştırma işlemi tam anlamıyla bir kıyas olmadığı için zorunlu olarak bir ictihad faaliyetine ihtiyaç duymayabilir. Yani tahkîku'l-menât işlemi sadece müctehidlerin gerçekleştirebileceği bir fiil değildir. Ayrıca aynı anda has ve âm da söz konusu olabilir.[235] Nitekim bir çok usûlcü tarafından tahkîku'l-menâtın kesinlikle kıyastan

---

231 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 531-532.

232 Bu iddialar için bk. APAYDIN, Yunus, "Zahiriyye", *DİA,* XLIV, 96.

233 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* IV, 21. Bununla birlikte Keşmîrî'nin tutarsız bulduğu bazı mukayeseleri tenkit etmeden geçemediği de ifade edilmelidir. Örneğin Hz. Peygamber'in ismi okunduğu zaman ayağa kalkmanın bid'at olduğu kanaatindedir. İbn Hacer ve Süyûtî, "*Efendiniz Sa'd b. Muaz için ayağa kalkın*" (BUHARÎ, Atk 17; İstizan 26) şeklinde Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadise kıyâsen efendimiz için de ayağa kalkılabileceğini söylemişlerdir. Keşmîrî dünya ve berzah alemine ait hükümlerin birbiriyle mukayesesi anlamı taşıyan bu kıyasın, kıyas mea'l-fârık olduğunu belirterek diikkate alınmayacağını ifade eder. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 584; V, 40.

234 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46.

235 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 61; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46.

farklı olduğu, bu sebeple kıyas inkârcılarının bile tahkîku'l-menâtı kabul ettiği ifade edilmiştir.[236]

Tenkîhu'l-menâtı ise Keşmîrî, *şâriden sadır olan bir hükmün illeti olabilecek bir vasfın, buna elverişli olmayan diğer vasıflar arasından seçilerek ayıklanması* şeklinde tarif eder. Ona göre bu işlem, şeriat tarafından vazedilen bir hükümde, hükme dayanak teşkil eden illetin hangisi olduğunun araştırılmasıdır. Meşhur örneği üzerinden izah edilecek olursa Ebû Hanîfe, Ramazan günü karısıyla cinsî münasebette bulunan bir bedevinin kefaretle emredildiği hadisi[237] inceledikten sonra kefareti gerektiren illeti; yeme, içme veya cinsî münasebet oluşu fark etmeksizin bilerek orucun bozulması olarak tespit etmiştir. Ahmed b. Hanbel ise buradaki illetin cinsî münasebet olduğu yönünde bir kanaat ortaya koymuş, kefaret hükmünün yeme ve içme suretiyle bozulan oruçlar için gerekli olmayacağı sonucuna ulaşmıştır.[238] Keşmîrî, tenkîhu'l-menâtın kıyasın bir çeşidi olmadığı gibi kıyastan tamamen farklı bir faaliyet olduğu görüşündedir. Zira asl hakkında nas ile sabit olan şer'î bir hükmün, ona benzeyen fer'e tatbik edilmesinin zorunlu olduğu kıyas işleminin aksine, tenkîhu'l-menâtta böyle bir şey söz konusu değildir. Örneğin, Ebû Hanîfe, *namaz içinde yapılması yasak olan şeyleri haram kılan şeyin (namazı başlatan fiil), tekbîr; onları helal kılan şeyin (namazı bitiren fiil) ise selam vermek* olduğunu bildiren[239] hadisi anlamaya çalışırken tenkîhu'l-menât metodunu tatbik etmiş ve ta'zim içeren bütün zikir ifadeleri, namaza başlamanın; kişinin kendi isteğiyle namazı sonlandırdığı her fiili de namazdan çıkmanın illeti olarak belirlemiştir. Buna rağmen İbnü'l-Hümâm'ın kendisine nisbeti dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin belirlemiş olduğu ortak vasıf (menât), tekbir ve selam dışındaki bazı lafızlarda da mevcut olduğu halde aslın hükmünü fer'e intikal ettirmeyerek tekbir ve selam lafızlarını telaffuz etmeyi zorunlu gördüğü ifade edilmiştir. Bir başka anlatımla Ebû Hanîfe, tekbir ve selam dışında kalan lafızları bu iki sigaya kıyas etmemiş, sadece nasta yer bulan mezkur ifadelerle sınırlı kalmak koşuluyla tenkîhu'l-menât işlemini gerçekleştirmiştir. Bu da mansusta yer alan hükmün, hakkında nas bulunmayan fer'e intikal ettirilmesini müstelzim kılmamaktadır.[240]

---

236 APAYDIN, Yunus, "Kıyas", *DİA,* XXV, 530.
237 BUHÂRÎ, Savm 30.
238 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 61; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46-47; IV, 86-87.
239 TİRMİZÎ, Tahâret 3.
240 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 62.

Kıyas ile tenkîhu'l-menat arasındaki diğer bir fark ise bu iki faaliyetin yürütülmesi aşamasıyla ilgilidir. Şöyle ki kıyas yapılacağı zaman öncelikle fer'i tahlil eden müctehid, onu tespit edebildiği herhangi bir yakınlık veya benzerlik sebebiyle hükmen nassa ilhak eder. Oysa tenkîhu'l-menâtta öncelikle mansûsa odaklanılarak, nastaki hükmün menâtı (illeti) belirlenmeye çalışılır. Daha sonra da hüküm, bu vasfı taşıyan fer'e tatbik edilir. Bu farklılığın pratik bir sonucu olarak tenkîhu'l-menât, yerleşik kurala göre had ve kefaretlerde câri olmayan kıyasın aksine her durumda uygulanması mümkün olan bir faaliyet tarzı olarak tebarüz eder.[241]

Tahrîcü'l-menâta gelince Keşmîrî'ye göre bu işlem, şâriden sadır olan bir hüküm için, her biri illet olmaya elverişli vasıflar arasından birisinin müctehid tarafından belirlemesinden ibarettir. Bilinen örneğiyle ifade edilecek olursa müctehidler illet olmaya elverişli altı vasfın sayıldığı faiz hadisini[242] incelemişler ve ictihadları doğrultusunda çeşitli vasıfları illet olarak belirlemişlerdir.[243] Keşmîrî, tahrîcü'l-menâtın doğru tespit edilmesini, hükümlerin illet-i gâiyyesini (maksadını) anlamanın en önemli adımı olarak takdim eder. Bu yolla hükmün illetini tespit ettiği bir örnek üzerinden anlatılacak olursa Keşmîrî'ye göre "*Kişinin cemaatle kıldığı namaz, evinde ve pazarda kıldığı namazdan yirmi beş kat daha faziletlidir*"[244] hadisini sahâbenin örfünü göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak gerekir. Daha önce ifade edildiği üzere sahâbe zamanında sadece mescitlerde mümkün olan cemaat bugün evlerde de teşekkül edebildiğine göre cemaat sevabını doğrudan namazın kılındığı yer ile değil, cemaat ile kılınmasıyla ilişkilendirmesi gerekmektedir.[245] Aynı şekilde hadisin devamındaki abdestle ilgili hüküm, sahâbenin mescide abdestle gelme adetleri dikkate alınarak tespit edilmelidir. Yani evinde abdest almasa da camiye yakın bir yerden abdest alan kişi de bu hükmün muhatabıdır.[246]

---

241 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 63. Ebû Hanîfe, taş ile istinca hadisinden (BUHÂRÎ, Vüdû 20), necaseti gideren temizleyici nesnelerle tahâret yapılabileceği sonucunu çıkarmış, hükmün menatını bu şekilde tespit etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki tenkihu'l-menat, hakkında nas olan hususlarda da geçerli olabilmektedir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 412.

242 "*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır.*" MÜSLİM, Müsâḳat 81.

243 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 61.

244 BUHÂRÎ, Salât 87.

245 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 215.

246 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 215.

Buraya kadar anlatılanları değerlendirme mahiyetinde Keşmîrî, illet olmaya elverişli olan ve olmayan vasıfların birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanabilecek olan tenkîhu'l-menat ile, her biri illet olmaya elverişli vasıflar arasından bir tanesinin illet olarak belirlenmesi olarak tarif edilebilecek tahrîcü'l-menât faaliyetinin müctehidin vazifesi olduğunu vurgular. Zira tenkîh işleminde, müessir (uygun) olmayan vasfın ayıklanması söz konusu iken, tahrîcde illet için münasip vasfın tercih edilmesi söz konusudur.[247] Tahkîku'l-menâtı ise herhangi bir ictihad faaliyetine gereksinim duymaksızın her mükellefin tatbik edebileceği bir işlem olarak tavsif eder.[248]

Keşmîrî, tüm bu nüanslar iyice kavrandıktan sonra Buhârî gibi hadis âlimlerinin sıkça başvurduğu halde kıyas aleyhtarı bir söylem benimseme nedeninin daha kolay anlaşılabileceğini ifade eder.[249] Ayrıca, kıyasın taabbüdî ve ta'lîlî şeklindeki ayrımı göz önünde bulundurularak bütün şer'î hükümlerin bilinmesinde itibar edilip edilemeyeceğiyle ilgili bazı ihtilafların da bu detaylar dikkate alındığında azalacağı kanaatindedir. Nitekim Hanefî ve Mâliki mezhebine mensup âlimler, oruç bozma kefaretinin cinsî münasebette bulunan kimse için geçerli olacağı gibi, bilerek yiyip içen kimseye de uygulanması gerektiği görüşündedir. Onların bu kararları, ta'zir söz konusu olan bir alanda kıyas yaptıkları gerekçesiyle eleştirilere konu olmuştur. Oysa Ebû Hanîfe'nin burada uyguladığı usûlün, illetin tespit edilmesine yönelik bir adım olan tenkîhu'l-menat veya tahkîku'l-menât işlemi olduğu ve bunun da kıyastan farklı bir aşama olduğu bilinirse herhangi bir kural ihlalinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu arada Keşmîrî, hadlerde kısasın geçerli olmayacağına ilişkin Serahsî'ye nisbet edilen ifadenin de yanlış anlaşıldığına dikkat çeker. Buradaki had kelimesi, hüküm bakımından aynı veya farklı iki cinsin arasında bulunan sınır olarak tanımlanabilir. Bir başka anlatımla bu sözle kastedilen ceza anlamındaki hadden farklı olarak, bir şeyin sınırı ve miktarı (hududu) anlamındaki hadlerdir. Örneğin, namazı bozacak amel-i kesîrin sınırı veya selem akdinde selemin süresi gibi.[250] Hasılı

---

247 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 62, KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 47.

248 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46; *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 264.

249 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46. Nitekim şârihlerinin yumuşatma çabalarına rağmen Buhârî'nin söyleminden kıyası inkâr eden bir yaklaşım sergilediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda Buhârî'nin tenkîhu'l-menât ile amel etmiş olduğu tespiti yapılabildiğinde, eylem ve söylemi arasındaki tutarsızlık da çözülmüş olacaktır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 393. Kıyası inkâr ettiği yerlere örnek için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 252, 258, 266, 267.

250 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 87, V, 65; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 90-91, 565.

Keşmîrî'ye göre her ne kadar Hanefîler ukubât anlamındaki hadlerde kıyasın cârî olmayacağı kanaatinde olsa da, bunun "*Hadlerde kıyas cârî değildir*" sözü ile gerekçelendirilmesi kavram kargaşasına yol açacaktır.[251]

Keşmîrî, kaynaklar hiyerarşisinde kıyası hadisin önüne geçirdikleri şeklinde Hanefîler'e nisbet edilen iddialara sert bir dille karşı çıktığı ifade edilmişti.[252] Mezheplerin birbirine muhalefet maksadıyla ileri sürdükleri itirazların bir çoğunda, kıyasın hadise tercih edilmesi gibi bir durumdan bahsedilemeyeceğini belirten Keşmîrî, bu tür yerlerde ihtilafın esas itibariyle bir hadisin başka bir hadise tercih edilmesi veya hükmün diyânî boyuta hamledilmesinden kaynaklandığını vurgular.[253] Ona göre nasıl ki dört mezhebin de umum ifade eden haber-i vâhidlerin kapsamını re'y veya kıyas ile daraltma hususunda görüş birliği içinde oluşu, kıyası habere takdim etme anlamına yorulamıyorsa, yukarıdaki durumların da böyle değerlendirilmesi gerekmektedir.[254]

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri açısından Keşmîrî'nin usûl âlimlerinden farklı bir noktada durmadığı, fıkhî kıyası, haber-i vâhidde olduğu gibi zannî hüküm kaynağı olarak benimsediği söylenebilir. Bununla birlikte Keşmîrî fonksiyonunu oldukça genişletecek bir şekilde kıyas ile, farz ve haram hükümlerin sabit olmasını mümkün görmekte hatta bunun vaki olduğunu düşünmektedir.[255] Şöyle ki zannî bir delille (kıyasla) sabit olan farzın, hakkında nassın hüküm bildirmediği başka fer'lere intikal ettirilmesi söz konusu olabilir. Nitekim bir müctehidin şöyle demesi mümkündür: "*Bu kısım, bana göre tıpkı mansûs olan şu kısım gibidir.*"[256]

Kıyasın rükünleri ile ilgili değerlendirmelerine gelince Keşmîrî'nin aslın tespit ve tercihi ile ilgili işaret ettiği bir husus, müctehidin en önemli vazifeleri arasında görülen kıyas işlemine ek olarak, cüzî meselelerin hangi küllî kaideler altında yer alacağının da müctehidin inisiyatifi ile belirleneceği hususudur. Bir başka deyişle küllî hükümler şâri tarafından vazedilirken, cüzî bir meselenin hangi küllî hükme ilhak edileceği de ancak müctehidin ictihad ve beyanı ile tayin olunur.[257] Biraz daha açılacak olursa, bir türle ilgili şâri tarafından vazedilmiş bir hükmün ilgili türün hangi ferdine

---

251 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 65.
252 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 219.
253 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 221, 248.
254 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 483.
255 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 160; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 165.
256 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 54.
257 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 433; V, 8.

tatbik edileceği, ictihad faaliyetine ihtiyaç duyar. Zira bir cüzün aynı anda doğrulanabileceği çok sayıda külli kaide bulunabileceğinden, bir vakıayı muhtelif külli kaidelerin altında değerlendirmek mümkün olabilir. Hangi kaidenin daha uygun, daha yakın ve daha benzer olacağı hususu ise müctehidler nezdinde göreceli olarak farklılık arz edebilir. Bu durumda ilgili cüzü, bir müctehidin bir kaideyle irtibatlandırması mümkün iken, bir başkasının diğer bir kaidenin altında değerlendirmesi söz konusu olabilir. Örneğin kerâhet vakti Mekke'de kılınan namaz için, bu coğrafya ile ilgili vazedilen istisnai hükümler altında değerlendirilerek cevaz hükmü; diğer taraftan mekruh vakitlerde namaz kılınamayacağı ile ilgili hadislerin ışığında ele alınarak mekruh hükmü istinbât edilebilmiştir.[258] Bir başka örnek Hanefîler, teyemmümün abdest gibi bir tür temizlik vasıtası oluşunu göz önünde bulundurarak abdestte olduğu gibi, ellerle birlikte kolların da mesh edilmesini uygun görmüşlerdir.[259] İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu bazı müctehidler ise teyemmümü hırsızlık âyetine kıyas ederek ellerin bileklere kadar mesh edilmesinin yeterli olacağına hükmetmişlerdir.[260]

Keşmîrî kıyasın en önemli rüknü kabul edilen ve kıyasla ilgili tartışmalarda odak noktasını oluşturan illetle ilgili de tafsilatlı açıklamalar yapar.[261] Bunlar arasında illeti hükmün cinsinde ve cinsin bazı kısımlarında bulunup bulunmamasına göre illet-i mezinne ve illet-i meinne şeklinde ikiye ayırması zikredilebilir.[262] Buna göre, hükmün cinsinde yani o hükmün tamamında itibar edilen illete *mezinnetü'l-illet* ismi verilir. Seferde namazların kısaltılması gibi. Burada illetin hikmet ve maslahatını tahakkuk ettirecek vasıfların, illet yerine ikame edilmesi söz konusudur. Müctehidin cinsin bazı kısımlarında tespit ettiği illet ise *meinnetü'l-illet* şeklinde isimlendirilir. Buradan hareketle bir ayağı diğeri üzerine koyarak sırt üstü uyumayı yasaklayan rivâyetin illeti, avret yerinin açılması olarak belirlenir. Zira Hz. Peygamber, açılma endişesi taşımadığı zaman bu şekilde uyumuştur. Buradan bütün fertlerinde bulunması

---

258 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 63.

259 bk. TAHÂVÎ, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* I, 82; SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 107; KÂSÂNÎ, *Bedâu's-sanâi',* I, 45.

260 bk. İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* I, 333. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 8; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 189. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 63; III, 433; IV, 297; VI, 467. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 189.

261 Burada İslam hukuk terimi olan "illet" kastedilmektedir. "Rivâyetlerdeki kusurlar" anlamında hadis metdolojisinde kullanılan illet kavramı için bk. TEKİNEŞ, Ayhan, "İlelü'l-hadîs", *DİA,* XXII, 84; AKPINAR, Ömer Faruk, *Rivâyet Asrında İllet,* Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.

262 Benzer bir kullanım için bk. ŞÂTIBÎ, *el-Muvâfakât*, III, 78.

(tahakkuk etmesi) zorunlu olmayan bir illete itibar edilerek şer'i bir hükmün belirlenmiş olmasının mümkün olacağı sonucu çıkar. İlletin, hükmün cinsinde veya bazı türlerinde bulunması yeterlidir. Bu durumda böyle bir illet üzerine vazedilmiş hüküm, illet var olduğu sürece sonuç doğuran ve illet ortadan kalktığı zaman ortadan kalkan olmak üzere ikiye ayrılır. Örnekte, avret mahallinin açılma tehlikesi (illet) ortadan kalktığı zaman hükmün (bu şekilde uyumanın yasak oluşu) de aranmadığı görülmektedir.[263]

Keşmîrî, illetin ortadan kalkmasıyla onun varlığı veya yokluğu üzerine bina edilmiş olan hükmün geri döneceğine ilişkin bu kuralı, ihtilaf halindeki bir çok hadisi uzlaştırırken tatbik eder. Hanefîler'in fâsit icâre ve mudârebede, akitler fâsit olmasına rağmen taraflar arasındaki ücretin temiz (helal) olmasına hükmetmesi örnek olarak zikredilebilir. Zira bir şeyin bâtıl veya fâsit olması, onun günah olmasını gerektirmez ve özü itibariyle günah olmadığı zaman da o şeyin cevazına hükmedilir. Ancak yargıya intikal ettiği zaman bu alışverişin hükmü hadis metninde yer aldığı üzere geçersiz olarak kaydedilir. Burada şâriin bu tür muameleyi yasaklamış olmasının illeti, taraflar arasındaki muhtemel anlaşmazlıktır. Bu sebeple yapının çatısındaki odunların satımı ile ilgili hüküm fâsit olarak belirlendiği halde satıcı çatıyı yıkıp odunları müşteriye teslim ederse akit caiz olur. Zira akdin fâsit oluşunun illeti satım konusunun tesliminin mümkün olup olmamasıdır. Bu sorun çözüldüğü zaman akit de geçerli olacaktır.[264]

İlletle ilgili olarak Keşmîrî'nin üzerinde durduğu bir başka husus hükmün hâs, illetin âm olması durumunda illetin umûmîliğinin hükme sirayet edip etmeyeceği meselesidir. Mesela müşriklerin pislik olduğu gerekçesiyle Mescid-i Harâm'a yaklaşmamalarını emreden âyet[265] incelendiğinde, Mescid-i Harâm'a yaklaşma yasağı hüküm, müşriklerin necis olması ise bu hükmün illeti olarak tespit edilir. Burada müşriklerin necasetine işaret eden illet, umumi olduğu için, hâs olduğu halde Mescid-i Harâm'a yaklaşmama hükmünün diğer mescitlere de şâmil olup olamayacağı sorusu akla gelmektedir. Konuyla ilgili tercih ve değerlendirmesini aktardıktan sonra

263 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 211; Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 588; IV, 320; V, 218.

264 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 320.

265 "*Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar."* Tevbe 9/28.

Keşmîrî,[266] yukarıdaki sorunun cevabı mahiyetinde illet ve hükümle ilgili şu tespitlerde bulunur: Böyle bir durumda bir grup âlim, hükmün mantûk için geçerli olduğu, mantûk dışına ise ancak kıyas ile sirâyet edebileceği görüşündedir. İkinci bir grup ise, illet âm olduğu zaman mantûkun ötesinin de, mansûsun hükmüne kendiliğinden dahil olacağı görüşündedir. Birinci görüş kabul edildiğinde meselenin şöyle izah edilmesi gerekecektir: Müşrikler Mescid-i Harâm üzerinde atalarının ve kendilerinin hakkı olduğunu iddia etmişler, âyet de buna rağmen oraya girmelerini yasaklamıştır. Kabe dışında Müslümanların yaptığı diğer mescitlerde ise müşriklerin herhangi bir hakkı söz konusu olmayacağından yasak, bu mescitler için geçerli olmayacaktır.[267]

B. İstihsân

Keşmîrî, istihsânın şöhret bulmuş tarifi olarak nitelediği, *kıyas-ı hafî sebebiyle celî kıyasın terk edilmesi* şeklindeki tanımın, çağdaş usûl çalışmalarının da ele aldığı doğrultuda istihsân gerekçelerinden yalnızca birisine tekabül ettiğini belirtir.[268] Konuya ilişkin İbnü'l-Hümâm'ın da açıklamalarına referansta bulunarak[269] tanımın biraz daha geniş tutulması ve istihsânın, kıyas-ı hafî, nas veya bu ikisi dışında

---

266 Müşriklerin Mescid-i Harâm'a girmemeleri ile ilgili mezhep imamlarına atfedilen üç farklı görüş vardır. İmam Malik hüküm ve illetin her ikisini de dikkate alarak müşriğin mescide girmesini, Mescid-i Haram ile diğer mescitler arasında bir ayırım gözetmeksizin yasaklamıştır. İmam Şâfiî, illeti genellemeden hâs olan hükmü baz alarak müşriklerin sadece mescid-i harama girmesini yasaklamıştır. Hanefîler ise ayrım göstermeksizin bütün mescitlere girmelerine cevaz vermişlerdir. Buradan hareketle Hanefîler'in hüküm ve illetle amel etmediği ifade edilmiştir. Keşmîrî, İmam Muhammed'in müşriklerin mescidi harama girmelerine cevaz vermeyen bir fetvasının bulunduğunu ifade ettikten sonra hem Kur'ân'a daha uygun olması, hem de diğer mezhep imamlarının görüşlerine daha yakın olması hasebiyle bu görüşün seçilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca kendisinin tespit ettiği ve çok yerde tatbik ettiği müsemmâda mertebelerin ikâme edilebileceğine ilişkin kuralın da bu sonucu teyit edeceğini ifade etmiştir. Şöyle ki âyette yer alan "yaklaşmayın – فلا يقربوا" lafzının umumunun hiçbir mezhep tarafından kabul edilmediğini belirtmiş, bu ibareyle kastedilenin Hz. Ali'nin açıkça beyan ettiği bir hitaptan da anlaşılacağı üzere müşriklerin tavaf etmeleri olduğunu vurgulamıştır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 202.

267 Aynı âyet örnekleminde Keşmîrî, illetin bir kısmıyla ta'lîlin mümkün olup olamayacağı ve illetin tahsisine ilişkin tartışmalara temas etmektedir. İlletin bir kısmı ile ta'lîli mümkün görmeyen Keşmîrî, illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün uygulanamaması demek olan tahsîsü'l-illeyi caiz görür. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 203.

268 İstihsânın bilinen gerekçeler dışında, ihtiyat, kolaylık vb. prensiplere dayanabileceği tespiti için bk. MUSTAFA ŞELEBÎ, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 348-360; DÖNMEZ, İbrahim Kâfî, "İstihsân", *DİA*, XXIII, 344.

269 İbnü'l-Hümâm'ın, istihsânın nas, zaruret veya başka bir kıyas sebebiyle olabileceğine ilişkin görüşleri için bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-kadîr*, II, 19.

bir delile dayanarak celî kıyasa muhalefet eden bir istidlâl tarzı olarak takdim edilmesinin uygun olacağını ifade eder.[270]

İstihsânın hüccet oluşuyla ilgili, âyet veya hadis gerekçe gösterilerek istihsân metoduna başvurmak suretiyle kıyasın terk edilebileceğini açıkça ortaya koyması açısından İmam Şa'bî'den rivâyet edilen maktu' bir Buhârî hadisini özellikle zikreder.[271] Bu rivâyete göre ölümle sonuçlanması kuvvetle muhtemel bir hastalık esnasında, hastanın bir kısım vârisleri lehine yapacağı ikrar, Hanefiler tarafından caiz görülmemiştir. Gerekçe olarak ise diğer vârisler için kötü zanna sebep olabileceği ihtimali ileri sürülmüştür. Ancak Ebû Hanîfe emanetlerin ehline verilmesi gerektiğini emreden âyeti[272] göz önünde bulundurarak, aynı durumdaki hastanın vedîa, ticaret malı ve ticaret malının getireceği kazançta ortaklık demek olan mudârebeyi ikrar etmesinin sonuç doğuracağını belirtmiştir. İşte Ebû Hanîfe'nin daha önce belirlemiş olduğu hastanın ikrarının geçersizliği şeklindeki genel kurala aykırı olarak, zikredilen üç hususun ikrarını caiz görmesi istihsânın bir örneğini teşkil etmektedir.[273]

Keşmîrî, maslahat sebebiyle istihsânın kullanımı ile ilgili bazı Mâlikî kaynaklarına atıfta bulunarak da istihsân çeşitliliğine vurgu yapar.[274] Onun istihsân meselesini zaman zaman re'y ve kıyas ile amel edilebileceğine ilişkin ilk dönem uygulamaları arasında yer alan bazı örnekleri referans göstererek ele almasının, istihsânın hücciyetine yönelik eleştirilere yanıt verme amacı taşıdığı söylenebilir.[275]

C. İstislâh

Şer'î hükümlerin yorumlanması ve nasların değinmediği meselelerin çözüme kavuşturulması hususunda, İslam teşrîinin geneline hâkim bir ilke olduğu hususunda üzerinde görüş birliği bulunan maslahat anlayışı, bu kavramla yakından ilişkili re'y, ta'lil, makâsıd ve hikmet gibi konular çerçevesinde değerlendirilmesi sebebiyle usûl

---

270 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 44.

271 BUHÂRÎ, Vesâyâ 8.

272 Nisâ 4/58.

273 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 43.

274 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 103.

275 Bu örnekler arasında yer alan, Hz. Peygamber'den aldığı izin doğrultusunda insanlara kelime-i tevhid getirenlerin cennete gireceğini müjdeleyen Ebû Hureyre'nin Hz. Ömer tarafından engellenmesinin (MÜSLİM, Îmân 52) istihsân çerçevesinde bir izahı için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 381. İstihsân ile ilgili diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 102; VIII, 143.

geleneğinde ön plana çıkmamıştır.[276] Eserlerinde Allah'ın fiillerinin gâîliğini savunan,[277] normatif hükümlerin yorumlanması esnasında mantûk ile birlikte maksudunun da dikkate alınması gerektiğini vurgulayan,[278] norm-amaç ilişkisini tespit etme konusunda genel prensipler belirleyen,[279] hükmün illeti ve hikmeti üzerine tahliller yapan[280] Keşmîrî'nin de maslahat yönteminin mahiyeti ve hüccet oluşuyla ilgili teknik ve kapsamlı açıklamalarda bulunmayışı, bu geleneğe bağlı kalmasıyla izah edilebilir. Başka türlü kendisinin hukuk düşüncesinde öne çıkan, *dinî ve hukukî geçerlilik nazariyesi*, *nesih anlayışı*, *mertebe teorisi* ve *lafız yorumuna ilişkin diğer nazariyelerine* fikri temel oluşturan maslahat düşüncesini neden temas etmediği sorusu havada kalacaktır. Bu nedenle bu başlık altında, teşrî' geleneğinde maslahat prensibinin gözetildiğine ilişkin atıfta bulunduğu çok sayıda örnekten bir kısmını burada zikretmek ve ardından dört halifenin maslahat ile verdiği hükümler ile devlet başkanının takdir yetkisi çerçevesinde toplumun menfaatini gözeterek verdiği hükümlerin teşrî' değeriyle ilgili bazı tespitlerine yer vermekle yetinilecektir.

Keşmîrî, fürû literatüründe maslahatla ilişkisi kurulabilecek örnekleri, yöntemin diğer meselelere de uygulanabilmesi konusunda örneklik teşkil edecek yönlerini belirlemeye çalışarak ele alır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in uygulamalarında maslahatın faziletli bir işin geciktirilmesi veya daha az faziletli olan bir başka fiil lehine terk edilmesi şeklinde tezahür edebileceğini belirtir.[281] Hz. Peygamber ve bazı sahâbîlerin, kimliklerini bildiği halde münafıkları ifşa etmeyerek onlar hakkında herhangi bir yaptırım öngörmemesi bu türden bir uygulamadır. Münafıkların ifşa edilmemesi, kendi ashabını öldürdüğü şeklinde Hz. Peygamber aleyhine yürütülebilecek bir propagandaya imkan tanımaması açısından ümmetin maslahatına daha uygun bulunmuştur.[282] Bir başka husus, maslahatın, bazı durumlarda

---

276 DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA,* XXVIII, 80.

277 Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel oluşunu kabul etmenin, bazı felsefecilerin iddia ettiği gibi O'nun fiillerinin harici bir unsurla tamamlanmasını (istikmâl bi'l-ğayr) zorunlu kılmayacağına ilişkin açıklamaları için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 495; KEŞMÎRÎ, F*eyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 57.

278 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 180-181, VII, 29.

279 bk. "Norm-Amaç İlişkisini Dikkate Almak".

280 Mesela şer'î bir hükmün yoksun olmaması gereken tek vasfını illet olarak belirleyen Şâfiîler'e itiraz ederek, illet ile birlikte hikmetin de hükümlerin vazgeçilmez bir unsuru olduğuna ilişkin değerlendirmeleri için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 382.

281 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 367.

282 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 135, 171, 464.

yalnızca mubah olanın değil özü itibariyle hayır olan bir fiilin bile yasaklanmasında etkili olabileceğidir. Mesela birden fazla rivâyette Fâtiha okumayanın namazının olmayacağı ifade edilmişken, kıraatleri karışabilir endişesiyle imama uyan muktedînin Fâtiha'yı okumaması arzulanmıştır. Bütün bir seneyi oruçlu geçirmek veya mekruh vakitlerde namaz kılmak da çeşitli maslahatlara binaen nehyedilen "iyi fiillere" örnek teşkil eder.[283]

Keşmîrî, daha önce sedd-i zerâî prensibi ile ilişkilendirerek izah ettiği, sahâbeden İbn Mesud'un cumhura muhalefet ederek -teyemmümü kabul etmemesi sebebiyle- cünüp kimsenin soğuk havada namazı terk edebileceğine ilişkin kanaatini, çeşitli maslahatları ihtiva ettiği gerekçesiyle tekrar gündeme getirir.[284] Evlerin kireçle kaplanması, binaların dikey büyütülmesi ve mescitlerin allı sarılı boyalarla kaplanarak çeşitli tezyinatla dekore edilmesini yasaklayan hadislerin de maslahat bağlamında şöyle değerlendirilmesi mümkündür: Rivâyetlerin zahiri, Hz. Peygamber'in insanları sözü edilen fiillerden sakındırdığı şeklinde anlaşılmaya müsait iken, işin arka planında bu sakındırmanın kişinin dünyadaki konumuna nisbetle faniliğine vurgu amacı yatmaktadır. Bir başka anlatımla ilgili hadisteki nehiy, zikredilen hususların helal ve haram oluşunu bildirmekten ziyade insanın dünyaya fazlaca önem vermemesi gerektiğini vurgulamak içindir. Nitekim bu maksadı anlayan ve toplumun maslahatını gözeten Hz. Osman gibi sahabîler, hadiste yer alan nehye rağmen mescitlerin sıvanmasına ve tezyin edilmesine izin vermiştir.[285] Bu maslahat, İslâm'ın şiarı haline gelmiş ve Müslümanların alamet-i fârikası haline dönüşmüş mescitlerin sağlam ve dayanıklı yapılarak uzun ömürlü olmasını temin etmektir.[286]

Bu örneklerden sonra Keşmîrî, fetva verirken zaman ve mekanın farklılığı ile maslahatın dikkate alınması gerektiğini vurgular. Sözgelimi bir yere yaslanarak uyumanın mutlak olarak abdesti bozup bozmayacağını değerlendirirken günümüz insanlarının yeme, içme alışkanlıklarını göz önünde bulundurur ve fetvada bir esnekliğe gidilmemesi gerektiğini ifade eder.[287]

---

283 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 541.

284 Bu maslahatın insanların rehâvete kapılmasını önlemeye yönelik olduğu hususundaki değerlendirmeleri için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 99; ayrıca bk. "Sahâbî Sözü / İctihadı".

285 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 180-181.

286 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 451.

287 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 482.

Keşmîrî'nin maslahat prensibi ile ilgili yaklaşımına ilişkin vurgulanması gereken hususlardan biri de, kendisinin dört halifenin mürsel maslahat ile verdiği hükümlere ayrı bir önem atfettiğidir. Keşmîrî, maslahat konusunda dört halifenin diğer müctehidlerden ayrıcalıklı bir hakkı olmadığı iddialarını kesin bir dille reddederken, onlar için tecviz edilmeyen mürsel maslahat ile istidlâlin Hulefâ-i Râşidîn için caiz olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre dört halifenin üzerine hüküm bina ettiği mürsel maslahat, ictihadın üzerinde teşrîin altında bir kaynak değerine sahiptir.[288] Nitekim Hz. Peygamber ve ilk iki halife zamanında yalnızca bir kere okunan Cuma ezanının, Hz. Osman'la birlikte mescidin içinde ve dışında okunmak üzere ikiye çıkartılması âlimler arasında kabul görmüş ve bid'at olarak değerlendirilmemiştir.[289] Oysa Hz. Osman'ın bu kararı yalnızca bir ictihaddır. Ayrıca Hanefîler'in zaruret söz konusu olduğunda sabah ezanının iki defa tekrarlanabileceği yönündeki görüşü ve Şâfiî mezhebinde bir vakit için dört defaya kadar ezan okunabileceğine ilişkin dile getirilen görüş Hz. Osman'ın uygulamasına dayanır.[290]

Keşmîrî, mürsel maslahatı uygulama noktasında dört halifenin tam yetkili olduğuna ilişkin kanaatini Ebû Hanîfe'nin bazı meselelere yaklaşımı ile temellendirmeye çalışır. Şöyle ki Hz. Ömer'in çeşitli meselelerde nisap miktarı olarak öngörülen on dirhemi, yedi miskal ağırlık ölçüsüne sabitlemesi mürsel maslahatı gözeterek istidlâlde bulunmasının bir sonucudur. Hz. Peygamber zamanında on adedi; beş, altı ve on miskale denk gelecek şekilde farklı dirhemler, Hz. Ömer tarafından işçi ve işveren arasında vuku bulan ihtilafları önleme maksadıyla bu üçünün ortalaması olan yedi miskalde (10+6+5/3=7) sabitlemiştir. İşte Ebû Hanîfe de Hz. Ömer'in bu görüşünü benimsemiştir. Yine Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber zamanında söz konusu olmadığı halde atları zekata tabi mallar arasında değerlendirmesi ve Irak arazilerine konan haracın Hz. Ömer'in tayin ettiği miktarın üzerine çıkamayacağını belirtmesi, Hz. Ömer'in mürsel maslahatı gözeterek verdiği hükümlere dayanır. Bir başka örnek

---

288 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 566; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 63; III, 29.

289 *Fethu'l-Bârî'*de bu ezanın, Hz. Peygamber zamanında da bu şekilde okunduğu ancak Hz. Osman ile birlikte şöhret bulduğuna dair bazı rivâyetler yer alsa da Keşmîrî bunların tamamının zayıf olduğunu belirtir. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 566. Ancak, Hz. Osman'ın bu uygulaması bazı sahabîler tarafından tenkide uğramıştır. bk. AKPINAR, Ömer Faruk, *Hz. Osman'ın Hadis Rivâyetindeki Yeri,* Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, s. 71. Ayrıca bk. DEMİRCAN, Adnan, "Üçüncü Halife Hz. Osman'a Yöneltilen Eleştirilere Bakıllânî'nin Cevapları," *İSTEM,* VIII, (2006/4).

290 MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr,* II, 58.

ümmetin neredeyse tamamı tarafından kabul edilen ve Hz. Ömer'in bir istidlâli olan teravih namazının yirmi rekata sabitlenmesi meselesidir. Keşmîrî'ye göre Hz. Ömer maslahat-ı mürsele ile amel ederek böyle bir görüş belirtmiş, bunu da tüm ümmet-i Muhammed kabul edegelmiştir.[291]

Son olarak İslâm hukuk geleneğinde genel olarak mürsel maslahatın dışında tutularak itibar edilmesi gereken kısım arasında mütalaa edilen devlet başkanının inisiyatifine bırakılmış tasarruflara[292] temas eden Keşmîrî, Hanefî ve Şâfiî usûl kitaplarında devlet başkanının mubah sahasında, maslahatı gözeterek kısıtlama yapabileceğine dair hükümler bulunduğunu ifade eder.[293] Ona göre şeriata muhalif olmayan bir hususun, toplumun maslahatına uygun düşeceği gerekçesiyle devlet başkanı tarafından emredilmesi halinde bir zorunluluk (vücûb) haline dönüşmesi mümkündür. Söz gelimi kuraklık sıkıntısı baş gösterdiği zaman devlet başkanı tüm insanları oruçla mükellef tutabilir. Bu durumda oruç tutmak herkes için vâcib olur.[294]

D. İstishâb

Müctehidlerin önemli bir kısmının delil değerini kabul ettiği, etmeyenlerin de bazı türlerinin kullanımına eserlerinde yer verdiği istishâb yöntemi[295] Keşmîrî'nin hukuk düşüncesini şekillendirmede merkezî bir öneme sahip kaynaklar arasında yer almaz. Bu sebeple hakkında doğrudan bir tespit değerlendirme bulmanın güç olduğu bu kavrama, Keşmîrî'nin mezhep içi veya mezhepler arasındaki bazı ihtilafları uzlaştırmaya çalışırken atıfta bulunduğu ifade edilebilir. Mesela o, Hz. Peygamber'den nakledilen köpek satışı yasağının,[296] mutlak anlamda bir yasak olmayıp bir nevi sakındırma tavsiyesi olarak düşünülebileceğini, zira bu tür hayvanların alım-satımının

---

291 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 567. Hz. Ömer'in bu ictihadlarıyla ilgili bir değerlendirme için bk. KÖSE, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", İHAD, 7 (2006), s. 13-50.

292 DÖNMEZ, İbrahim Kafi, "Maslahat", XXVIII, 84.

293 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652. Konuyla ilgili İmam Muhammed'den "Onları nerede bulursanız öldürün" (Bakara 2/191) âyetine rağmen, devlet başkanının toplumun maslahatını göz önünde bulundurarak düşman esirlerine iyilik yapabileceğini aktarır. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 99. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 104; II, 587.

294 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 132. Ayrıca bk. HAMEVÎ, *Ğamzu uyûni'l-besâir,* I, 373-374.

295 İstishâbın hüccet oluşuna mesafeli yaklaşan Debûsî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcülerinin bile aslî ibâha ve berâet ilkesini kabul ettiği ifade edilmiştir. bk. BARDAKOĞLU, Ali, "İstishâb", *DİA,* XXIII, 377.

296 BUHÂRÎ, Büyû' 25.

aslî ibâha prensibi gereğince tecviz edilebileceğini belirtir. Ona göre köpek veya kedi kıymet ifade eden (mükerrem) bir meta olmadığı için, Hz. Peygamber'in buradaki nehyi, tenzîhî mekruha hamledilmelidir.[297]

E. Sedd-i Zerâi'

Keşmîrî, fıkıh usûlünün en önemli konularından biri olarak nitelediği sedd-i zerâi' ilkesini literatürdeki yerleşik tarifle benzeşir bir biçimde, "*mükellefi şeran yasaklanan bir hususa sürüklememesi için aslen nehy edilmeyen bir fiilin yasaklanması"* şeklinde tanımlar."[298] Hanefî hukuk geleneğinde teşrîî yönü müstakil olarak ele alınmadığı halde Keşmîrî'nin sedd-i zerâi' yöntemini önemsemesi konuya ilişkin eserlerde İslam hukuk metodolojisinin maslahat, istihsân ve mukaddime gibi birçok kavramıyla yakın ilişkisi olduğu vurgulanan bu prensibin,[299] kendisinin hukuk düşüncesinde belirgin bir yeri olan merâtib teorisinin de fikrî zeminine katkıda bulunmasıyla izah edilebilir. Nitekim Keşmîrî'nin merâtib teorisini inşâ ederken kullandığı, helal ve haram arasında yer alan şüpheli şeylerden kaçınmayı tavsiye eden hadisler; mubahta ısrarın mekruha; mekruhta ısrarın ise harama yaklaştıracağı yönündeki tez[300] ve genellikle muallim vasfından çok vâiz edasıyla hitap eden şâriin harama sürükler endişesiyle bazı kelimeleri açıkça zikretmekten kaçındığı şeklindeki tespit,[301] sedd-i zerâi' düşüncesinin fikrî temellerinin izahında kullanılan argumanlarla benzeşmektedir.[302]

Keşmîrî fıkıh mezheplerinin sedd-i zerâi' konusundaki tavrını, Mâlikîler ve İbn Teymiyye'nin ona teşrî' değeri atfederek usûl kitaplarında yer verdiği, Hanefî ve diğer mezheplerin ise yeterince benimsemediği şeklinde tespit etse de,[303] kendisi Ebû

---

297 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 174-175. Bazı istishâb kaidelerine atıfta bulunduğu diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 144, 348.

298 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 192.

299 DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Sedd-i Zerâi'", *DİA,* XXXVI, 279-280.

300 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 446; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 146.

301 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 441.

302 Bu örneklerden biri olan Şâtıbî'nin emredilmiş veya yasaklanmış sonuca vesile teşkil eden mubah anlayışı için bk. ŞÂTIBÎ, *el-Muvâfakât*, I, 203-204.

303 Hanefîler için teşrî' kaynağı niteliği taşımadığını vurgular mahiyette şu örneğe yer verir: Hanefîler, kurban gününe kadar dayanamayacak kadar hasta olan vâcib bir kurbanın, vaktinden önce kesilmesi durumunda bedelinin ödenmesini gerekli görmüşler, kurban sahibinin kesilen hayvanın etinden yenmesinde de bir mahsur görmemişlerdir. Keşmîrî, onların bu nitelikteki kurbanın insanlara bırakılmasının emredildiği hadisi (TİRMİZÎ, Hac 71) nafile kurbana hamlettiklerini belirtir ve diğer mezheplerin vâcib kurban için de yeme yasağı öngörmesini sedd-i zerâi ilkesi

Hanife'nin bu metodu kullanarak hüküm istinbâtında bulunduğu kanaatindedir. Mesela haramla tedavi yönteminin meşru olup olmadığına ilişkin Hanefî mezhebindeki iki farklı görüşten birinin dayanağını teşkil eden ve bu nitelikte bir tedaviye Ebû Hanîfe'nin mutlak surette cevaz vermediği şeklindeki rivâyet, sedd-i zerâi ilkesi gereğince verilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmelidir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin haramla tedaviyi gerektirecek mübrem bir ihtiyacın zuhur etmediği bir ortamda insanların gevşek davranmasını önlemek için buna müsaade etmemiş olması kuvvetle muhtemeldir.[304]

Keşmîrî, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahâbe uygulamaları arasında sedd-i zerâi' düşüncesini desteklediğini düşündüğü çok sayıda örneğe referansta bulunur. Sözgelimi Hz. Peygamber'in olgun hurma ile ermemiş hurma koruğunun, yine hurma ile kuru üzümün birleştirilerek muhafaza edilmesini yasaklamasını sedd-i zerâ' ilkesi ile açıklar. Ona göre burada iki farklı katığın bir arada bulundurulması özü itibariyle mubah olduğu halde, mezkur ürünlerin karıştırılması bu ürünlerde bozulmaya sebebiyet verebileceği gerekçesiyle Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.[305] Yukarıda işaret edildiği üzere, Hz. Ömer ve İbn Mesud'un cünüp bir kimsenin soğuk havada bile teyemmüm almasına izin vermeyişi de insanların rehavete kapılmaması gayesiyle sedd-i zerâi' prensibi dikkate alınarak verilmiş bir hükümdür.[306]

Benzer şekilde Keşmîrî'ye göre bazı selef âlimleri, sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılmanın caiz olduğu hususunda görüş belirtmişler ve Hz. Peygamber'in bu iki vakitte namaz kılınmamasına ilişkin yasağını[307] sedd-i zerâi' prensibi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Şöyle ki, mutlak surette namaz kılınması yasaklanan üç vakit vardır (tulû', gurûb ve istivâ); sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılmanın arzu edilmeyişi de, insanların rehavete kapılarak aslı itibariyle namaz kılınması yasaklanan vakitlere riayet etmeyebileceği endişesine mebnidir. Nitekim bu izah, Hanefîler'in mezkur üç vakit yasağı ile ikindi ve sabah namazı sonrası yasağını

sonucu belirlenmiş bir hüküm olmasıyla izah eder. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 233-234. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 293-294; VI, 542; VIII, 97.

304 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 508-509.

305 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 219.

306 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 192; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 269.

307 BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 31.

değişik gerekçelerle birbirinden ayrı değerlendirmesi[308] pratiğine de uygun düşmektedir.[309]

Keşmîrî, bu istidlâle en fazla değer veren İmam Mâlik'in Kabe'yi Hz. Peygamber'in temennisine mutabık bir biçimde eski temelleri üzerine yeniden inşa etmek isteyen Harun Reşid'e izin vermeyişinde olduğu gibi,[310] özellikle fetva verirken sedd-i zerâi' prensibinin dikkate alınması gerektiğine vurgu yapar.[311] Kendisi de cariyelerin zinaya zorlanması sonucunda elde edilen kazancın yasaklandığına ilişkin rivayetlerden istinbât edilen hükmün,[312] günümüzde bu fiilin işleniş şekli göz önünde bulundurularak hür kadınlar üzerinden sağlanan zina kazancını da kapsayacak şekilde genelleştirilerek fetvaya esas teşkil etmesi gerektiğini düşünür.[313] Benzer şekilde, mütesâhil davranabilecekleri endişesiyle insanların Allah'ın ismi dışında başka bir şey üzerine yemin etmesinin[314] ve bazı hilelere tevessül ederek av yasağını ihlal edebileceği endişesiyle ihramlının ikram edilen av etinden yemesinin sınırlandırılmasını (tenzîhî mekruh olarak addedilmesini) mümkün görür.[315]

Keşmîrî'nin genel üslubu göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı olmayan bir şekilde, deliller arası tearuzu gidermede sedd-i zerâi' prensibine atıfta bulunduğu görülür. Bu çerçevede İbn Abbas'ın, haksız yere cana kıyma cezasını dünya ve âhirette Allah'ın rahmetinden mahrum kalma olarak belirleyen âyetin[316] herhangi bir değişiklik ve neshe maruz kalmadığını vurgulayarak beyan ettiği katile tövbe imkânı bulunmadığı şeklindeki görüşünün,[317] sedd-i zerâi' maksadına matuf kılınıp aksi kanaatteki cumhurun görüşüyle uzlaştırılabileceğini ileri sürer.[318]

---

308 bk. İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik*, I, 436-438; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 88-89.
309 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 312-313.
310 bk. TAKIYYÜDDİN EL-FÂSÎ, *Şifâü'l-ğarâm* I, 167; EMÂNETÜ'L-ÂMME, *Ebhâsü heyeti kibâri'l-ulemâ*, VII, 393.
311 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 209-210.
312 BUHÂRÎ, İcâre 20.
313 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 301-302.
314 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 250-251.
315 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 28.
316 Nisâ 4/93.
317 bk. TİRMİZÎ, Tefsîrü'l-Kur'ân 3303.
318 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, IV, 177; VI, 269, 382.

IV. HÜKÜM TEORİSİ

Bu kısımda, temas etmiş olduğu bazı konular bir araya getirilerek Keşmîrî'nin usûl geleneğinde bilinen şekliyle hüküm nazariyesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede kendisinin Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahata ilişkin bazı değerlendirmeleri "Hâkim" başlığı altında özetlendikten sonra, teklîfî ve vaz'i hüküm terminolojisiyle ilgili görüşlerine kısaca değinilecek ardından da teklif sorumluluğuyla düşüncelerine yer verilecektir. Son olarak üzerinde fazlaca durduğu ve çeşitli açılardan yapmış olduğu hüküm tasnifleri konu edilecektir.

A. Hâkim

Fıkıh usûlünün dört temel konusundan birini teşkil eden hüküm bahisleri içinde, hüküm koyma yetkisinin sahibi ve şer'î hükümlerin asıl kaynağı olması hasebiyle Şâri Teâlâ, "Hâkim" başlığı altında ayrıca mütalaa edilmiş, hukûkî hükümlerin kitap ve peygamber olmadan salt akılla bilinip bilinemeyeceği (hüsün-kubuh) ve Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat içerip içermeyeceği gibi meseleler bu başlıkta tartışılmıştır.

Genel hatlarıyla ele alınacak olursa Keşmîrî'nin eserlerinde ortaya koyduğu hâkim anlayışı, hikmeti Allah'ın ezelî ve zâtî bir sıfatı kabul eden Mâtürîdî çizginin devamı gibi görülebilir. Özellikle Meşşâi filozofları "hikmetli olma" gibi bazı sıfatları, zatında bir noksanlığa yol açacağı düşüncesiyle Allah'a izafe edilmesini kabul etmemişlerdir. Bu sebeple sıfatları Allah'ın aynı ile özdeşleştirmişler ve zatına ilavesini mümkün görmemişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının güneş ve ışığı metaforu[319] ile bu filozoflara cevap veren Keşmîrî, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı düşünülemeyeceği gerekçesiyle inkâr edildiği Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde, ilim sıfatına yüklenen fonksiyonun nihayetinde Allah'ın zatına ziyade anlamına gelecek olmasını bir çelişki olarak takdim eder.[320] Dolayısıyla zatında bir eksikliğe yol açacağı gerekçesiyle Allah'ın fiillerini gaye ve hikmetle

---

319 "*Işınlar, güneşin bir sıfatıdır, ancak güneşin kendisi değildir. Bununla birlikte hiçbir koşulda güneş ışınlarından soyutlanamaz. Bunun gibi Allah'a sıfatlar izafe edilebilir, bu sıfatlar onun zatının aynısı değildir. Sıfatların ona izafe edilebilir olması, zatının noksan oluşunu gerektirmez. Çünkü zatı hiçbir durumda bu sıfatlardan ayrı düşünülemez.*" bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 58.

320 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 494- 495; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 58.

ilişkilendirmekten kaçınan görüşlere (Eş'ârîler, filozoflar) katılmaz. Zira hikmetle muallel oluşun, iddia edildiği üzere fiillerin bir dış unsurla tamamlanmasını (istikmâl bi'l-ğayr) müstelzim kılmayacağını belirtir.[321] Aksine fiillerin hikmet ve maslahat içermesi Allah'ın kemâliyetinin bir gereği olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Hümâm gibi âlimler de fakih ve muhaddislerin Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olduğu hususunda ittifak ettiğini aktarmışlardır. Ancak Keşmîrî, garaz ve gaye kelimeleri arasındaki nüansa dikkat çekerek Allah'ın fiilleri için, gâîlik mefhumunun daha münasip olacağını belirtir.[322]

Bu görüşlerin fıkıh usûlü bakımından önemi ise, aşağıda detaylıca konu edileceği üzere Keşmîrî'nin özellikle hukukî metinlerdeki norm-amaç ilişkisi üzerine eğilmesine zemin hazırlaması ve makâsıd düşüncesine arka plan oluşturmasıdır. Nitekim Keşmîrî'ye göre Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel oluşu, şer'î hükümlerin de hikmetten ayrı düşünülmemesi gerektiğini ortaya koyar. Şu durumda Şâfiî hukuk mantığında, hükme her durumda eşlik edecek vasfın, sadece illet olarak belirlenmesi (meşakkat hikmeti bulunmadığı halde, yolculukta namazın kısaltılması için "sefer" illetinin yeterli görülmesinde olduğu gibi), Keşmîrî tarafından tutarlı bulunmayacaktır. O, İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî âlimlerinin de bu meseleyi yeterince izah etmede başarılı olamadığını düşünür.[323] Ona göre, konunun örnekleri arasında zikri geçen, yeni satın alınan cariyelerle cinsî münasebet kurulmadan önce bir müddet bekleme şartının (istibrâ), bâkir câriyeler için de aranması, ilk bakışta hikmetin bulunmadığı izlenimi verse bile bekâreti ortadan kaldırmayan birleşmenin imkân ve ihtimali, açıkça hikmetin varlığına işaret eder.[324]

Usûl geleneğinde "hâkim" bahsinde ele alınan ve geniş teolojik tartışmalara sebep olan hüsün ve kubuh meselesinde Keşmîrî'nin Mâtürîdî anlayışı sürdürdüğü, İslâm hukukçularının bu meseleyi incelerken başvurduğu "yalan örneği" üzerindeki

---

321 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 495; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 57.

322 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 57-58. Gaye ve garaz arasındaki fark için bk. İBN MANZÛR, *Lisânü'l-Arab,* "ğ-y-e", XXXVIII, 3331; "ğ-r-z", XXXVIII, 3240.

323 İbnü'l-Hümâm, bâkir câriyeler için istibrânın zorunlu olmasını açıklarken, bir meselede hikmetin gerçekte vâki olmasa bile takdîrî olarak bulunmasının yeterli olacağını öne sürer. Nitekim öğle vaktinin son anında Müslüman olan yahut hayzı sona eren bir kimseye namazın farz olması da böyledir. Zira vakit yetersizliğinden dolayı kişi kılma imkânı bulamasa da, takdîren (teoride) kılması gerekmektedir. bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethü'l-Kadîr,* III, 235-236; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 272.

324 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 382; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 272-273.

değerlendirmelerinden anlaşılabilir. Keşmîrî, bazı durumlarda mubahlığına hükmedilen yalan söyleme fiilinden,[325] çirkinlik (kubuh) vasfını tamamen kaldırma yolunu tercih eden Gazzâlî gibi âlimlerin yanıldığını düşünür.[326] Zira ona göre yalan söylemenin mazur görüldüğü hususlar genel kuraldan istisna edilmiştir ve bu gibi yerlerde yalan, doğrunun karşıtı olarak değil de bir hakikati gizlemek şeklinde (tevriye) konumlandırılmıştır. Yalanın meşruiyetine delil gösterilen *savaşın hile olarak nitelendiği* hadislerin de,[327] sonunda kimin galip geleceği kestirilemeyen savaşların insanları yanıltan ve şaşırtan yönüne dikkat çeken bir durum tespiti olarak anlaşılması mümkündür. Dolayısıyla bu hadislerin teşrii nitelik arz ettiğini söylemek güçtür.[328]

Keşmîrî, hüsün ve kubuhun aklîliğini benimseyen Mu'tezile'nin, değerler konusunda aklın belirleyiciliğini temel alarak iyinin emredilmesi ve kötünün yasaklanmasını Allah için bir zorunluluk olarak görmesini, hâkimler hâkiminin makamına uygun düşmeyeceğini belirterek tenkit eder. Ancak diğer taraftan hüsün ve kubuhun mutlak şer'îliğini savunan kelâmcıların da Allah'ın hiçbir şey ile zorunlu tutulamayacağı yönündeki kanaatleriyle, *kulların Allah üzerindeki hakkından* bahseden[329] hadisleri izahta zorlanacağını belirtir. Bu konuda Hanefî âlimlerinden İbnü'l-Hümâm'ın bile, hiç kimsenin Allah üzerinde hakkı olmayacağını ileri sürerek hadisteki ifadeyi anlaşılmaz bulmasına dikkat çeker ve problemin ancak -ileride müstakil bir bölümde ele alınacak olan- mertebe teorisiyle çözülebileceğini öne sürer. Ona göre bir yerde kelâmcıların hiç kimsenin Allah üzerinde bir hakkı olamayacağına ilişkin ifadeleri doğrulanabilir. Fakat bunun bir alt kademesinde üzere Allah'ın kendisine şirk koşmayan kullarına azap etmeme va'dinde bulunduğu, va'dini mutlak surette yerine getireceğini haber verdiği[330] ve "*Rabbiniz kendi üzerine merhamet etmeyi yazdı*"[331] âyetinde olduğu gibi bazı hususları kendisi için zorunlu kıldığı görülecektir. Keşmîrî, bu ihtilafı başlangıçta kimsenin Allah üzerinde bir hakkı

---

325 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr,* X, 44.

326 "*Bir peygamberin yerini, canına kastetmek isteyen zalim bir hükümdardan gizlemek için söylenen yalanın çirkin olduğu nasıl iddia edilebilir?*" GAZZÂLÎ, *el-Müstasfâ,* 182-183.

327 TİRMİZÎ, Cihad 5.

328 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 144.

329 "*Kulların Allah üzerindeki hakkı, Allah'ın onlara azap etmemesidir.*" BUHÂRÎ, Libâs 101.

330 Âl-i İmrân 3/9; Rûm 30/5.

331 Enam 6/54.

olmadığı ancak va'dinden sonra bu tür bir hakkın vücut bulduğunu belirterek çözmeye çalışır. Böylece mertebeler göz önünde bulundurulduğu takdirde hüsün ve kubuhun aklîliğini ve şer'îliğini ileri süren her iki görüşün de doğrulanabileceğini ifade eder. Nitekim âlî mertebede konuşulduğu zaman bir şeyin güzellik ve çirkinliğinin ancak Allah tarafından belirlenebileceğini söyleyen Eş'âriler; bir derece aşağıya inildiğinde ise hüsün ve kubuhun aklîliğini öne süren Mâtürîdîler isabet etmiş olmaktadır.[332] Diğer bir ifadeyle âli mertebede geçerli olan kelâm ilmi sınırları içinde konuşulduğunda Eşârî'nin görüşü, daha alt mertebedeki fıkıh ilmi sınırları içinde konuşulduğu zaman da Mâtürîdî'nin kanaati doğruya tekabül etmekte, dolayısıyla şeriat tarafından emir ve nehye konu edildikten sonra her iki bakış açısı da aynı sonuca götürmektedir.[333] Mertebe anlayışının bir uzantısı olarak Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin tamamına yansıyan bu uzlaşmacı ve arabulucu tutumun, Allah'ın her hangi bir maksada binaen fiilde bulunmadığını söylerken diğer taraftan şer'î hükümleri vaz etmede O'nun adetleri olduğunu ifade eden bazı Eşârî kelâmcıların tutumuyla benzerlik arz ettiği değerlendirilebilir.[334]

Burada Keşmîrî'nin hüsün ve kubuh tartışmalarının pratik sonucu olarak ortaya çıkan kendilerine peygamberlerin daveti ulaşmayan fetret ehlinin sorumluluğu gibi meselelere de temas ettiğine değinmekle yetinerek çalışmanın sınırlarını aşmama adına teklîfî ve vaz'î hüküm konusuna geçilmesi uygun görülmüştür.[335]

B. Teklîfî ve Vaz'î Hüküm

Bir fıkıh usûlü terimi olarak hükmü, mütekellimin usûlcülerin tanımına uygun bir biçimde *Allah'ın mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabı* olarak tanımlayan Keşmîrî, yargılama hukukunda hükmün "diyânî olmayan (kazâî olan)" anlamında kullanıldığını ifade eder. Bu alanda davalının mahkemeye getirilmesinin, hüküm kelimesi ile karşılandığına dikkat çeker. Bunun yanında Keşmîrî, muhaddislerin ahkâm bahisleri altında kazâî nitelikli hadislere yer vermesinden

332 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 340.
333 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 341.
334 BAŞOĞLU, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 81.
335 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 326-330.

hareketle hadis terminolojisinde hüküm mefhumunun tam olarak netleştirilemediğini düşünür.[336]

Mahiyet itibariyle hükmün teklîfî ve vaz'î olarak iki kısımda incelenmesi geleneğini sürdüren Keşmîrî'nin, konu ile ilgili usûlcülerin yapmış olduğu tarifleri benimsediği görülür. Onun getirdiği yenilik ise, mükelleften sadır olmasına rağmen bazı hükümlerin vaz'î olabileceğine işaret etmiş olmasıdır. Bu çerçevede varlığı hükmün varlığını gerektiren vasfı, "sebep" olarak tanımlamakla birlikte namaz ahkâmı arasında yer alan iftitâh tekbiri ve selamı, namazın başlama ve bitiş sebebi olarak tespit eder ve vaz'î hüküm kapsamında değerlendirir. Bu görüşünü temellendirme sadedinde İslâm hukukçularının hac bahsinde tıraş olmayı haccı sonlandıran sebep olarak zikretmesine atıfta bulunur.[337]

Teklîfî hüküm konusunda Keşmîrî'nin hüküm anlayışının en ayırt edici özelliği, Hanefî hukuk sistematiğindeki yedili hüküm hiyerarşisini temel almakla birlikte bu hiyerarşinin esnekliğine dikkat çekmesi ve her bir kategori arasında ara mertebeler bulunabileceğini ileri sürmesidir. Bu çalışmanın özgünlüğüne en fazla katkı sağladığı düşünülen Keşmîrî'nin merâtib anlayışının uzantısı konumundaki bu yaklaşım, ayrı bir başlık altında müstakil olarak ele alınacağından burada hüküm teorisine ilişkin genel nitelikli bazı tespitlere temas edilecektir.[338]

Keşmîrî'nin terminolojide "kat'î delille sabit olduğu" vurgulanan farzın prensipte Kitap ve mütevâtir sünnet ile sabit olacağını kabul etmekle birlikte, ahad haber ve kıyas yoluyla da ispatını mümkün gördüğü; bu bağlamda abdest, oruç, zekat, Cuma ve bayram namazlarını hadis ile farz kılınan hükümlere örnek verdiği[339] ve Hz. Peygamber'in her yıl hac yapmalarının gerekip gerekmediğini soran sahâbeye "*Evet, deseydim her sene farz olacaktı*"[340] şeklinde verdiği cevabı, hadis ile farzın sabit oluşunu gösteren bir delil olarak takdim ettiği yukarıda ifade edilmişti.[341] Yine Keşmîrî, "*Bu kısım, bana göre tıpkı mansûs olan şu kısım gibidir*" diyen bir müctehidin farz hükmü kıyas yöntemiyle, nassın konu etmediği başka fer'lere intikal ettirebileceğini belirtmiş ve gusül abdesti alırken ağız ve burnun yıkanması

336 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 209.
337 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 467.
338 bk. "Hükümlerin Hiyerarşik Açıdan Mertebeleri".
339 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 540; II, 3.
340 TİRMİZÎ, Hac 5.
341 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 160.

gerekliliğini, kıyas ile sabit olmuş farza örnek vermişti. Bütün farzların kat'î bir delil ile sübût bulması gerekmediğini ifade eden Keşmîrî tarifte yer alan kat'î delil zorunluluğunun, kıyas ve haber ile sabit olan farzları kapsamadığını ifade eder. Usûlcülerin de bu ayrıma işaret eder mahiyette kitap ile sabit olan hükümlerden, kat'î surette kat'î (قطعي قطعا) olanları diğer kat'îlerden ayrı değerlendirdiğine dikkat çeker.[342]

Keşmîrî, Hanefî âlimlerinin farz ve vâcib arasında amel yönünden bir fark olmadığı yönündeki tespitlerini isabetli bulmamaktadır.[343] Kendisinin farklı düşünmesine sebep teşkil eden husus, vâcibi yapmama ruhsatı tanıyan zaruri durum ve mazeretlerin farzda aynı sonucu doğurmayışıdır. Âdetli kadınların vâcib olan sader tavafını (şeytan taşladıktan sonra yapılan veda tavafı) terk etmesine herhangi bir ceza öngörülmeyişi, buna örnek olarak zikredilebilir. Nitekim Hz. Peygamber farz tavafı eda ettikten sonra âdet olan ve bu sebeple sader tavafını yapamayan Hz. Safiye'yi beklemeye gerek olmadığını beyan etmiştir.[344] Keşmîrî'ye göre veda tavafı rükün olsaydı, terki sebebiyle kurban kesmek gibi cezâî bir müeyyide öngörülmesi kaçınılmaz olurdu. Bu örnek dışında, Hanefî fıkıh kitaplarında bayram ve korku namazlarında yanılan kimselerden sehiv secdesinin düşeceği yönündeki fetvalar, farz ve vâcib arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Yine bu fark sebebiyledir ki sabah namazında sehiv secdesi yapması gereken bir kimse, güneşin doğmasıyla birlikte artık bu yükümlülükten muaf tutulur.[345]

Keşmîrî vâcib hükmün, sübût veya delâletinden en az birisi kat'î olan tafsîlî delilden elde edilebileceği ilkesine aykırı düştüğü için, İbnü'l-Hümâm'ın *Fâtiha'sız namaz olmayacağını* bildiren hadise[346] kâmil bir namaz olmayacağı anlamında "كاملة" takdirinde bulunmasının kabul edilemeyeceğini ifade eder.[347] Zira bu durumda sübûtu zaten zannî olan haber-i vâhidin, delâletine de bir zannîlik ilişmiş olur ki böyle bir nas ile vâcib hükmü sabit olamaz. Oysa namazda Fâtiha okumanın vâcib oluşu, neredeyse Hanefî mezhebinin alâmeti fârikalarından birisidir.[348]

---

342 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 10; V, 54.

343 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 137. (واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض)

344 BUHÂRÎ, Hac 34.

345 Burada Keşmîrî'nin, vâcib hükmü, sübûtunun zannî olup olmaması açısından değil talep kuvveti bakımından farzla karşılaştırdığı anlaşılmaktadır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 480.

346 EBÛ DÂVUD, Salât 136; TİRMİZÎ, Mevâkîtu's-Salât 69.

347 EMÎR PÂDİŞAH, *Teysîrü't-Tahrîr*, I, 169.

348 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 50. Ayrıca bk. "Farziyet ve Vücûbun Mertebeleri".

Keşmîrî, İslâm hukukçularının terkine ceza öngörüldüğü için farz ve vâcib kavramları üzerinde durmasını haklı bulmakla birlikte, aynı oranda incelenmediğini düşündüğü müstehab ve zevâid sünnet gibi hükümlerde aydınlığa kavuşmayan bazı hususlar bulunduğuna dikkat çeker. Ayrıntılarına "nedbin mertebeleri" bölümünde değinileceği üzere, müstehablığına ilişkin özel bir delil bulunmamasına rağmen çeşitli karineler yardımıyla yapılması istendiği anlaşılan bazı fiillerin bu kategoride veya yakın bir mertebede değerlendirilebileceğini düşünür. Bu durumun diyânî-kazâî hüküm ayrımında olduğu gibi fıkıh kitaplarında yeterince yer bulmayışını bir eksiklik olarak görür.[349]

Talep ve iktizâ içermeyen, mükellefin yapıp yapmakta serbest bırakıldığı fiiller için kullanılan mubah terimi, Keşmîrî'nin üzerinde en fazla durduğu hükümler arasında yer alır. İleride detaylı analizi yapılacağı üzere ibâhâ-i mercûha, icâze-i mefdûle, hilâfü'l-evla, rıza ve göz yumma gibi kavram çeşitliliği içinde ele aldığı mubah hükmünün, bir illet ile ilişkilendirilmesi durumunda türün bütün fertlerinde tahakkuk etmeyebileceğini belirtir. Bu çerçevede, sırt üstü yatıp ayakları dikmenin (istilkâ) hükmü mubah olarak belirlendiği halde avret mahallinin açılma tehlikesi zuhur ettiği zaman bu hükmün kerâhete dönüşebileceğini ifade eder.[350] Bunun da ötesinde Keşmîrî'ye göre yasaklanmış bir sonuca götürmesi durumunda, asıl itibariyle mubah olan bir fiile günah terettüp etme ihtimali gündeme gelebilecektir. Muhatabın (düşmanın) helak olması amacıyla Müzzemmil sûresi âyetlerinin okunması buna örnek olarak zikredilebilir. Kur'ân'da Hârut ve Mârut'un sihri öğretirken insanları küfre düşmemeleri hususunda uyarması[351] bu hususa dikkat çekmek içindir.[352] Ayrıca Keşmîrî, bazı mubah olan şeylerin devamlı surette yapılması halinde küçük günahlara; ısrarcı olunması halinde küçük günahların da büyük günahlara dönüşebileceği uyarısında bulunur. "Sevilmeyen mubah" olarak vasıflandırılan talak[353] örneği üzerinden aslında bir anlamda uzak durulması istendiği anlaşılan bu tür mubahların

349 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374.
350 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 212.
351 "*Biz ancak imtihan için gönderildik, (sakın yanlış inanıp da) kâfir olmayasınız.*" Bakara 2/102.
352 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 281.
353 "*Allah'ın en sevmediği mubah, talaktır.*" İBN MÂCE, Talâk 1.

(terk-i evlâ, ibâha-i mefdûle vb.) ısrar neticesinde ibâha vasfını yitireceğini hatırlatır.[354]

Mubah sahada idarecilerin tasarrufta bulunmasını mümkün gören Keşmîrî aslında mubah olan bazı fiillerin devlet başkanı, hâkim ve idarecilerin emriyle zorunlu hale dönüşebileceğini belirtir. Başta ülü'l-emre itaatin emredildiği âyet[355] olmak üzere fıkıh kitaplarında yer alan kolera ve veba gibi hastalıkların yayıldığı bir beldede idarecinin emriyle oruç tutmanın tebaa için vücûbiyet kesbedeceğine ilişkin fetvaları buna delil gösterir.[356] Yine devlet başkanının emriyle yağmur, bayram ve güneş tutulması namazlarının vâcib hüviyeti kazanacağına hükmeden fetvalar bulunduğuna işaret eder.[357] Kendisi de devlet başkanının yasaklamasıyla terki zorunluluk arz eder hale gelen fiillere sigarayı örnek verir. Bu arada idarî düzenlemeyle sabit olan vücûb hükmünün ârızî/muvakkat olduğuna vurgu yapar. Şer'i konularda ise emir ve nehiyleri teşrî' ile hükümdar fermanı arasında bağlayıcılık değeri taşıdığını düşündüğü dört halifenin emredici bir pozisyon üstlenebileceğini belirtir. Hz. Ömer'in Teravih namazı ile ilgili düzenlemelerini buna örnek olarak zikreder.[358]

Keşmîrî, teklîfî hükümlerden mi vaz'î hükümlerden mi sayılması gerektiği hususu usûl âlimlerince tartışmalı olan ruhsat konusuna sözü edilen tartışmalardan bağımsız olarak makâsıd penceresinden bakmayı tercih eder. Güç yetirebileceğini hesap etmeden her durumda azimetle amel etmeye çalışmayı, dinin diğer gerektirdiklerinin (cihat ve diğer farzlar gibi) yapılamamasına yol açacağı endişesiyle doğru bulmaz. Ona göre Hz. Peygamber'in seferde iken orucunu bozmamakta ısrar eden ardından da bayılan bir sahabîye y*olculuk sırasında oruç tutmanın erdem olmadığını* hatırlatması,[359] bir başka yerde *dini aşmak isteyen kimsenin ona yenik düşeceğini* haber vermesi,[360] zaman zaman bazı önceliklerin gözetilmesi ve bazı durumlarda ruhsatlardan istifade edilmesinin şeriatın ruhuna daha uygun bir tutum olduğunu ortaya koymaktadır.[361]

---

354 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 212; III, 65; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 347-348. Ayrıca bk. "İbâhanın Mertebeleri".

355 Nisâ 4/59.

356 İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, X, 44.

357 REMLÎ, *Nihâyetü'l-muhtâc,* II, 416; SÜYÛTÎ, *el-Eşbâh ve'n-nezâir,* II, 291.

358 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 266; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 652, III, 205.

359 BUHÂRÎ, Savm 36.

360 BUHÂRÎ, Îmân 30.

361 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 239; IV, 95.

Yine teklîfî ve vaz'i hüküm kategorilerinden hangisinde inceleneceği tartışmalı konular arasında yer alan sıhhat, butlan ve fesat hükümleri hakkında Keşmîrî'nin düşüncesi Hanefî usûlcülerinin hüküm anlayışı ile uyumludur. Kendisi kerâhet ve cevazı da ekleyerek bu hükümlerin ictihadî bir nitelik taşıdığını vurgular ve uhrevî amaçlarından ziyade dünyevî maksatlar ile ilişkilendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Buna göre müctehid bu hükümleri belirlerken, fiilin nübüvveti ilgilendiren (ilahi/uhrevî) yönünden bağımsız bir şekilde değerlendirmede bulunur. Bir örnekle açıklanacak olursa halis olmayan bir niyetle dünyevî bir maksat elde etmek için namaz kılan, oruç tutan, canı ve malı ile cihat eden bir kimsenin amelleri, müctehide göre sahih olarak vasıflandırılırken Allah katında bir sivrisinek kanadı kadar değer görmeyecektir.[362] Usûlcülerin çoğunun benimsediği sıhhat lafzının tahrîmen kerâhet içeren bir fiil için kullanılabileceği görüşüne katılan Keşmîrî'nin, sıhhat hükmünün kerâhet ihtiva eden ve etmeyen sıhhat şeklinde çeşitlenebileceği yönündeki fikirlerine merâtib anlayışı çerçevesinde ileride temas edilecektir.[363]

Hükümle ilgili bir vasıfın cinste bulunmasının, o hükmün her zaman, fertlerin tamamına teşmilini gerektirmeyeceğini düşünen Keşmîrî, hükmü vasıftan bağımsız olarak ele alır. Mesela "cehennemlik" vasfı ile nitelenen her fiil, o fiili işleyenin mutlaka cehenneme gireceği sonucunu doğurmaz. Bu nedenle cehennem ateşinden bir parça olarak tasvir edilen haksızlık fiilini[364] işleyen herkesin, cehennemlik olacağına hükmedilemez. Benzer şekilde *Fâtiha okumayanın namazının olmayacağını* haber veren hadis de bu çerçevede değerlendirilebilir. Burada Fâtiha'nın namazın bir vasfı olarak takdim edilmesi söz konusudur ve bu hadisten, illa ki muktedînin imamın arkasında okuma zorunluluğu bulunduğu şeklinde bir hüküm çıkarılamaz.[365]

C. Hükümlerde Avam ve Havâs Farklılığı

Şer'î hükümlerin toplumun bütününü muhatap aldığı ve Peygamberler de dahil herkesi mükellef kıldığı genel kabulü yanında mutasavvıflar, Hz. Peygamber'e özgü durumları (hasâisü'n-nebî) referans göstererek havâssın, hükümler konusunda

362 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 96.

363 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 287; II, 124-128; Ayrıca bk. "Sıhhat ve Butlanın Mertebeleri".

364 "*Bir Müslümanın hakkını sizden her kime vermişsem o hak, ateşten bir parçadır.*" BUHÂRÎ, Zulüm 16.

365 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 411. Ayrıca bk. "İbâha'nın Mertebeleri".

avamdan farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. En önemli farklılık olarak da inanç ve ibadetleri taklide dayanan avamın şer'î hükümleri câiz olup olmaması açısından değerlendirerek ruhsatları gözettiği; buna karşılık havâssın, hükümleri bütün incelikleriyle kavramaya özen göstererek azimete önem verdiğini zikretmişlerdir.[366] Avam-havâs ayrımı bazı fıkıh kitaplarında da Ramazan ayının başladığına hükmedilemediği halde Şâban ayının otuzuncu gününde (yevm-i şek) oruç tutma meselesinde gündeme gelmişse de, âlimler veya günün mahiyetini bilen herkesin havâs kabul edilmesi, bu ayrımın sûfi terminolojideki kadar keskin olmadığı şeklinde değerlendirilmesine imkan vermektedir.[367]

Yukarıda işaret edildiği üzere hukuk düşüncesini besleyen unsurlardan biri tasavvuf kültürü olan Keşmîrî de, zaman zaman fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasında bağıntılar kurmaya çalışır. Bu anlamda sûfîlerin halveti[368] ile fukahanın itikafı arasında bir yakınlık olduğunu ileri sürer ve şer'î hükümlerin hakikat ve şeriat boyutlarına işaret eder. Sonuç itibariyle bir kısım ahkâmın avam ve havâssa göre nisbî bir farklılık gösterebileceğini dile getirir.[369] Örnek vermek gerekirse Keşmîrî, Kur'ân'da en ağır ifadelerle tasvir edilen[370] ve Hz. Peygamber tarafından orucun değerini azaltan, sevabını tüketen ve hatta onu bozan bir fiil[371] olarak nitelenen gıybetin İslâm hukukçuları tarafından orucu bozmayacağına hükmedilmesini, hakikat ve şeriat mertebelerine ait iki farklı durum olarak izah eder. Aynı şekilde cünübün, hacamat yapan ve yaptıranın oruçlarının bozulacağı ve bozulmayacağına ilişkin farklı rivâyet[372] ve hükümleri, hakikat ve şeriat mertebeleriyle uzlaştırmaya çalışır.[373]

---

366 ULUDAĞ, Süleyman, "Havas", *DİA,* XVI, 517; "Avâm", *DİA,* IV, 106.

367 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr,* III, 348-349; ŞEYH NİZÂM, *el-Fetavâl-Hindiyye,* I, 201; DÂMÂD, *Mecma'u'l-enhur,* I, 201.

368 Halvet, günahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmıştır. bk. ULUDAĞ, Süleyman, "Halvet", *DİA,* XV, 386.

369 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 113.

370 "*Sizden biri, diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz."* Hucurât 49/12.

371 DEYLEMÎ, *el-Firdevs,* II, 197 (2980).

372 BUHÂRÎ, Savm 32; İBN MÂCE, Sıyam 18; TİRMİZÎ, Oruç 60; AHMED B. HANBEL, *Müsned,* V, 279; XV, 238.

373 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 51-52; II, 226; IV, 81. Detaylı bilgi için bk. "Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler". Keşmîrî'nin bu yaklaşımı, Mısırlı âlim ve sûfî Abdülvehhab Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) aynı hadislerdeki ihtilafı "ekâbir" ve "asâğir" şeklinde isimlendirerek avam ve havâs farklılığına hamletmesine benzemektedir. Şa'rânî, fıkhî hadislerdeki ihtilafları fıkıh usûlündeki azimet ve ruhsat kavramlarına benzer biçimde teşdît ve tahfîf mertebelerine işaret ederek farklı kişiler için, farklı şart ve koşullarda, değişik hükümler ifade edebilecek şekilde

Bu arada Keşmîrî müstehab hüküm bağlamında ele aldığı, şer'î hükümlerin avam ve havâs için farklılık arz edebileceği meselesinin, fıkıh ilminin sınırlarını bir parça zorladığını kabul eder. Müstehabı şeklen ve manen olmak üzere ikiye ayıran Keşmîrî, fakihin ilgi alanına giren ve hakkında şer'î deliller bulunan müstehabı şeklî müstehab olarak niteler. Müstehablığına dair sarih bir delil bulunmayan mânen müstehabta (mâna sebebiyle müstehab) ise, şeriatın hüküm konusu fiilin faydalarına ilişkin bazı imalarda bulunduğunu dolayısıyla fiilin yapılması yönünde bir talebi hissettirdiğini ileri sürer ve fiile şeklen olmasa bile mânen müstehablık hükmü taalluk ettirir. Bu türü havâssın müstehabı (müstehabbü'l-havâs) olarak isimlendiren Keşmîrî, müstehabbü'l-havâsın avâm tarafından yapılmasının beklenemeyeceğini vurgular. Koyun veya deve eti yedikten, avret yerine veya kadına dokunduktan yahut cünüp olduktan sonra abdest almayı bu tür müstehabın örnekleri arasında zikreder.[374] Kaçırılan bir namazın, biri hatırlandığı vakit diğeri ertesi gün o namazın vakti olmak üzere iki defa kazasının emredildiği hadisler ile[375] namazın kazasının bir kere yapılacağını bildiren hadisler[376] arasındaki tearuz da Keşmîrî'ye göre müstehabbü'l-havâs formülüyle giderilebilir. Ebû Hanîfe'ninkaçırdığı namazın kazasını uzun bir süre kılmaya devam ettiği yönündeki rivâyetler de bu yorumu teyit eder.[377]

Keşmîrî hükümlerde avam-havâs ayrımının fıkhın konusunu teşkil etmediğini ve daha çok nefis terbiyesiyle ilgili bir yöntem olarak ele alındığını vurgulasa da,[378] kendisinin görüşünü temellendirme maksadıyla fıkıh kitaplarında yer alan fetvaları zikretmesi konunun öteden beri hukukî bir çerçevede işlendiğini ortaya koyar. Benzer şekilde fıkıh külliyatında gıybet, nâmahreme nazar ve cenaze taşıma sebebiyle abdestin; cenaze yıkama sebebiyle guslün müstehab hükümler arasında zikredilmesi de buna işaret eder.[379] Keşmîrî'nin başka yerde avret yerlerine dokunmanın abdesti

---

yorumlamıştır. bk. GÖKÇE, Ferhat, "Fıkhî Hadisler Arasındaki İhtilafların Çözümünde Mîzân Yöntemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XIII/2 (2013), s. 8-9, 29. Keşmîrî, Şa'rânî'nin bu konuyu işlediği *el-Mîzânü'l-kübrâ* isimli eseri görse de, sözü edilen konularla ilgili onun görüşlerine atıfta bulunmamıştır.

374 bk. "Nedbin Mertebeleri".

375 "*Biriniz namazı unutursa, hatırladığı zaman kılsın. Ertesi günde ise (o namazı) vaktinde kılsın.*" EBÛ DÂVÛD, Salât 11.

376 "Her kim bir namazı unutursa hatırladığında kılsın. O namazın bundan başka keffâreti yoktur." BUHÂRÎ, Mevâkît 38.

377 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 327-328.

378 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 127.

379 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 286. TİRMİZÎ, Cenâiz 17.

bozmayacağı yönünde Hanefîler'in görüşünü izah ederken bu fiilden dolayı alınan abdeste ancak müstehabbü'l-havâs hükmü verdiklerini ifade etmesi, konunun fıkhî olup olmama ayrımının tam olarak zihninde oturmadığı izlenimi vermektedir.[380]

Bu arada Keşmîrî müstehabbü'l-havâs hükme medar teşkil eden rivayetlerdeki terimlerin zaman zaman bilinen anlamlarından farklı bir manada kullanıldığına dikkat çeker.[381] Şâriin bu terimler ile, hakiki ve şer'î manadan hangisini kastettiğinin tespit edilmesini önemli bulur. Mesela yukarıda abdesti gerektirdiği ifade edilen hususların hades veya necasetten farklı olarak kişide manevî bir kir oluşturduğunu ve bu kirden arınmanın meleklere benzeme veya yakınlaşma gibi ulvî amaçlar taşıdığını belirtir. Bu nedenle abdest kavramının da fıkıhta bilinenden farklı olarak uyku abdestinde olduğu gibi el ve yüzün yıkanması şeklinde anlaşılabileceğini ifade eder. Bu yorumunu Taberânî'den aktardığı uyuyan ve cünüp halde iken ölen kimsenin cenazesine meleklerin gelmeyeceğini bildiren rivâyet ile teyit etmeye çalışır.[382]

Keşmîrî'nin müstehabbü'l-havâs anlayışının bölgenin ilim geleneğine damgasını vuran Şah Veliyyullah'ın görüşleriyle örtüştüğü görülür. Nitekim ateşte pişen şeylerden dolayı abdest gerektiğini haber veren hadisin neshedildiği neredeyse icmâ ile sabit olmuşken Dihlevî'nin, bu hükmün havâs için hala yürürlükte olduğu yönündeki görüşüne atıfta bulunması dikkat çekicidir.[383]

D. Mahkûm Aleyh

Keşmîrî, gayrimüslimlerin şer'î hitapla yükümlü olup olmadığı konusunu ele alırken Hanefîler ile cumhur arasındaki görüş farklılığını, âdeti olduğu üzere farklı bir perspektif ve yeni bir üslup tarzı ile uzlaştırmaya çalışır. O, gayrimüslimlerin fürûât ile muhatap olmadığını ispat mahiyetinde *Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'e önce insanları kelime-i şehadete çağırmayı, bunu kabul ettikleri takdirde sırasıyla beş vakit*

380 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 131.

381 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 479.

382 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 478.

383 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 127, 386. Dihlevî, Muvatta' tercümesinde ateşte pişeni yemekten dolayı abdest almanın neshedildiği şeklindeki genel görüşü aktarmış, bazı âlimlerin de el ve ağzı yıkamanın abdest almakla eş olduğu şeklindeki yorumlarına yer vermiştir. Keşmîrî'nin kendisine atfettiği "havâs için müstehap olarak hükmün yürürlükte kaldığı" yönündeki görüşlerin, Farsça tercümelerde yer almış olması muhtemeldir. bk. DİHLEVÎ, el-*Müsevvâ*, I, 76.

namazı ve zekatı emretmeyi tavsiye etmesinin[384] delil olarak öne sürülmesini zayıf bulur. Zira bu hadis, muhatapların ikna edilebilmesi için belli bir sıranın gözetilmesini tavsiye eden eğitim ve terbiye metodu kapsamında değerlendirilebileceği için konuya delil teşkil etmez.[385]

Teklife muhatap olmaları açısından gayrimüslimlerle ilgili Hanefîler'e nisbet edilen üç farklı görüş bulunduğunu belirten Keşmîrî,[386] bunlar arasından İbn Melek'e (ö. 821/1418) izafe edilen ve cumhurun görüşüyle de uyumlu olan görüşü tercih eder. Bu görüşe göre, Kur'ân'da cehennemlik olma sebepleri namaz kılmamakla açıklanan kâfirler,[387] edâ ve itikat yönünden yani hem namaz kılma, hem de onun bir vecibe olduğuna inanma hususunda fürû hükümlerle mükelleftir. Esasında Keşmîrî, gayrimüslimlerin gerek eda gerekse itikat açısından hükümlerin muhatabı olmadığını savunan veya sadece itikat açısından teklif ehli olduğunu iddia eden diğer görüşlerde, muâmelât sahasına ilişkin bazı fetva farklılıklarının etkili olduğunu düşünür. Uhrevî sorumluluk açısından yaklaşıldığında ise bu görüşlerin pratik sonuç itibariyle birbirine aykırı bir tarafı bulunmadığını öne sürer. Nitekim bir görüş gayrimüslimlerin namaz kılmayıp onu inkâr etmeleri; ikinci görüş imanı terk etmeleri; üçüncüsü ise namazın vücûbiyetini inkâr etmeleri sebebiyle azap göreceklerini öngörmektedir. Bununla beraber âlimlerin büyük çoğunluğu, Müslüman olan bir kişinin, İslâm'dan önceki ibadetlerinin kazası gerekmediği konusunda görüş birliği içindedir.[388]

Keşmîrî'ye göre Hanefî hukuk külliyatında rastlanan ve İslâm hukuku açısından rükün ve şartlarını taşımadığı halde gayrimüslimlerin bazı fiillerini sıhhat hükmü ile vasıflandıran fetvalar, ilk bakışta Hanefilerin onları ferî hükümlerle muhatap görmemelerinin bir sonucu gibi algılanmıştır. Oysa burada Hanefîler'in cumhurdan farklı düşündüğü tek husus, zimmîlik statüsünden kaynaklanan haklar çerçevesinde gayrimüslimlerin muâmelâtla ilgili fiillerinin kendi şeriatlarına göre değerlendirileceği görüşünü benimsemiş olmalarıdır. Örneğin Ebû Hanife, gayrimüslimin şahitsiz veya iddet süresi içinde kıydığı nikâha itibar etmiş, hatta taraflar Müslüman olduktan sonra bu nikâhın sıhhatini koruduğuna hükmetmiştir. O,

---

384 BUHÂRÎ, Zekat 1.

385 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 346.

386 Bu görüşler, kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olmadığı, sadece itikat açısından veya hem eda hem de itikat açısından muhatap olacağı şeklindedir. bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 208.

387 "*Biz namaz kılanlardan değildik."* Müddesir 74/43.

388 İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in böyle düşünmediği ifade edilmiştir. bk. KARÂFÎ, *ez-Zahîre*, II, 382; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 13-14; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 18.

bu sonuca zimmîlik statüsü gereği ve söz konusu durumların kendi hukuk sistemlerinde nikâha engel teşkil etmeyişini göz önünde bulundurarak ulaşmıştır. Dolayısıyla buradan hareketle Hanefîler'in gayrimüslimleri muâmelâta ilişkin şer'î hükümlerin muhatabı olarak görmediği sonucu çıkarılamaz. Buradaki sıhhat hükmü bu nikâhın helal olduğu anlamına gelmeyip fiilin, dünyevî yönüne ilişkin bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Gayrimüslimlerin hadler konusunda yükümlü tutuldukları ittifakla kabul edilmesine rağmen, içki haddinden muaf tutulmaları da aynı sebebe mebnidir.[389]

E. Diyânî ve Kazâî Hüküm

1. Dînî ve Hukûkî Geçerlilik Alanı

Naslarda yer alan ve İslâm hukuk külliyatında derlenen bazı hükümlerin örfî veya ahlâkî (söz ve davranışların güzelleştirilmesi kabilinden) bir karakter taşıdığı gerekçesiyle şer'î hukukî hükümlerden ayrı incelenmesi gerektiğini düşünen Keşmîrî, hukukî hükümlerin de kazâîlik ve diyânîlik kriterine göre mahiyet analizinin yapılmasını gerekli görmektedir. Bu çerçevede fıkhî bir meselenin şer'î hükmünü belirleme faaliyeti olarak tanımlanan "fetva" ve hukukî anlaşmazlıklarda bu hükümlerin tespit, infaz ve denetiminin yürütülmesi anlamındaki "kaza" terimlerinin, İslâm hukukçuları tarafından erken dönemlerden bu yana iki ayrı geçerlilik alanını ifade etmek üzere kullanıldığını belirtir[390] ve dinî-hukukî geçerlilik şeklinde ifade edilebilecek olan bu ayrımın ilk izlerine fıkhın müdevvini olarak takdim ettiği Şeybânî'nin eserlerinde rastladığını ifade eder. İmam Muhammed'in irtifak hakları kapsamında incelenen kiriş koyma hakkının konu edildiği ve kişiyi, komşusunun kirişlerini kendi duvarına koymasını engellemekten meneden hadisin,[391] insanları birbirine karşı müsamahalı davranmaya ve güzel ahlaklı olmaya teşvik ettiğini

389 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 13-14; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 18.

390 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 297, 317-318.

391 "*Sizden biriniz duvarının üstüne tahta koymaktan komşusunu men etmesin.*" BUHÂRÎ, Mezâlim 20.

vurguladıktan sonra, "*hüküm konusuna gelince*" diyerek bu nehyin bağlayıcı bir nitelik taşımadığına dikkat çekmesi, Keşmîrî'ye göre bu ayrıma açıkça işaret eder.[392]

Keşmîrî, tabiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kadı Şüreyh'in (ö. 80/699?) "*Ben sadece hükmediyorum, fetva vermiyorum*"[393] şeklindeki sözünden hareketle kaza ve fetva ayrımının selef âlimleri tarafından da bilindiğini ifade eder.[394] Nitekim İslâm hukuk külliyatında yer alan "*fî mâ beynehû ve beynellah, el-hükmü'd-diyânî, el-hükmü'l-kazâî, fi'l-kazâ, fetvâ, kazâen, diyâneten, tenezzühen, yüsaddeku diyâneten*" gibi tabirlerin bu ayrımın literatüre yansımış bir tezahürü olduğunu belirtir.[395]

Keşmîrî, Hz. Peygamber tarafından kocası Ebû Süfyan'ın nafakasını temin etmede cimrilik ettiğinden şikayetçi olan Hind bt. Utbe'ye, kocasının malından kendine ve çocuklarına yetecek kadar alabileceği yönünde verilen iznin[396] İslâm hukukçularının fetva ve kaza ayrımı çerçevesinde zikrettiği örnekler arasında yer aldığını belirtir. Bu ayrımda hükmün kazâî veya diyânî oluşunun tespitini, hadisteki hükmün yargı kararı bulunmaksızın kadının kocasının malını kullanabileceği veya kişinin kendisine ait olduğunu bildiği bir malı müflis borçlusundan alabileceği (meseletü'z-zafer) konusunda genel bir izin niteliği taşıyıp taşımadığını belirlemesi açısından önemli bulur.[397]

Konuyla ilgisini kurduğu bazı örneklerden hareketle Keşmîrî, diyânî ve kazâî hükmün mahiyet, yöntem ve yetki sahası bakımından birbirinden ayrıldığı bazı hususları şöyle tespit eder: Kamu otoritesi tarafından şer'î hükümlerin infaz ve icrasıyla görevlendirilmiş olan hâkimin verdiği hüküm "kaza"; çoğu zaman atanma ihtiyacı duymayan ve sorulduğu vakit fıkhî bir meselenin şer'î hükmünü bildiren müftünün kararı ise "fetva" olarak isimlendirilir. Fetva yahut diyânî hükümde, sadece meselenin bilinmesi yeterli olurken, kaza veya kazâî hüküm aynı zamanda vâkıanın bilinmesini gerektirir. Fetva, soyut varsayımlar (furûzu'l-mücerred) ve ihtimalleri

---

392 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 413-414, 487. bk. MÂLİK, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), Büyû' 28 (s. 258, no: 804). (قال محمد : هذا عندنا على وجه التوسع من الناس بعضهم على بعض وحسن الخلق فأما في الحكم فلا يجبرون على ذلك)

393 TAHÂVÎ, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, IV, 96. (إنما أقضى ولست أفتى)

394 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 318; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 418.

395 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 316, 318; IV; 412; VIII, 89. Bu kelimeler hakkında daha fazla bilgi için bk. DEMİRAY, Mustafa, *Serahsî'de Kazâî Hüküm Diyânî Hüküm Ayrımı,* s. 90.

396 "*Sana ve oğluna örfe göre yetecek kadar kocanın malından al.*" Buhârî, Büyû' 95.

397 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 318; IV, 258-269, 412; VII, 143; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 418.

hesaba katarken, kaza yalnızca bireysel davalarda cari olup varsayımları dikkate almaz.[398]

Keşmîrî, bu farkları dikkate aldığı anlaşılan İslâm hukukçularının, özellikle teâruza konu olduğunda diyânî ve kazâî hüküm kavramlarının, birbiri yerine kullanılmasına cevaz vermediğini ifade eder. Nitekim diyânî hüküm müftü tarafından verilirken, yargı konusu yapılmış bir meselede hüküm verme yetkisi yalnızca kadı tarafından kullanılır. Bununla birlikte Keşmîrî, kaza ve fetva fonksiyonlarının yetki ve görev sahası karıştırılarak hükümlerin dinî ve hukukî geçerliliklerinin doğru tespit edilemediği çok sayıda örnek bulunduğunu belirtir.[399]

Keşmîrî, bu yetki karmaşasına neden olan hususlar arasında Hz. Peygamber'in kaza ve fetva fonksiyonlarını kendi bünyesinde toplaması ve bazı durumlarda hangi hükmü hangi sıfatla verdiğinin net olarak tespit edilememesi yanında bazı kadıların yargılama faaliyeti dışında verdikleri fetvaların kazâî hüküm şeklinde algılanması gibi değişik sebeplerin rol oynadığını düşünür. Ayrıca hükümlerin istinbât edildiği hadis kaynaklarında kaza ve fetva kelimelerinin birbiri yerine kullanılmasının ve kazâî hükümlerin fetva kitaplarında dercedilmesinin de bunda etkili olduğu kanaatindedir.[400] Ona göre özellikle Osmanlı hukuk geleneğinde, hukukî istikrarı sağlama amacıyla kaza fonksiyonunu icra edecek hâkimlerin Hanefî mezhebine mensup olma kriteri belirlenmiş, Hanefî kadılar da farklı mezhebe mensup tarafların yargılanması esnasında, o mezhep müftülerinin fetvasından yararlanmak zorunda kalmışlardır. Diğer taraftan müftüler, bu ihtiyaca cevap mahiyetinde hâkimlerin infaz edebilmesi için kazâî hükümler üzerinde durunca fetva kitaplarında ağırlıklı olarak kazâî meseleler yer almaya başlamış buna bağlı olarak da diyânî hükümler kapalı kalmıştır. Bu nedenlerden ötürü fıkıh kitaplarında zikredilen meselelerin büyük bir kısmının kazâî nitelik taşıdığı tespitinde bulunan Keşmîrî,[401]

---

398 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 297, 317.

399 Bununla birlikte kadının her zaman kazâî hükümle hükmetmesinin zorunlu olmadığını hatırlatan Keşmîrî özellikle hasımlar rıza gösterdiği zaman diyâneten hüküm vermesinin caiz olduğunu belirtir. Kuşkusuz yargılama faaliyeti kapsamında değerlendirilemeyecek olan bu hüküm, bağlayıcı değildir ve örnek teşkil etmez. Nitekim Dürrü 'l-muhtâr'da kadının, kaza meclisinde iken fetva verebileceği ifade edilmiş, (bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, VIII, 31); Kadı Şüreyh'in de önce itiraz etmesine rağmen diyânî bir hüküm vermeyi kabul ettiği aktarılmıştır (bk. TAHÂVÎ, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, IV, 96). KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 318; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 418.

400 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 539.

401 Künedelvî, fıkıh kitaplarında yer alan ibadetlere ilişkin pek çok hükmün diyânî olduğunu ileri sürerek Keşmîrî'nin bu görüşünün gerçeği yansıtmadığını ileri sürse de (bk. KÜNEDELVÎ,

diyânî hükümlerin ise ancak geniş fıkıh külliyatlarında yer bulabildiğini üstelik fark edilmelerinin hukukî maharet ve tecrübe istediğini ileri sürer.[402]

Sözü edilen karışıklığı önlemek adına Keşmîrî, hükümlerin bu iki farklı geçerlilik alanını birbirinden ayırt edebilmek için bazı kriterler belirlemeye çalışır. Bu bağlamda klasik hukuk metinlerindeki tanımından hareketle, kişi ile Allah arasındaki hükümlerin diyânî, kişi ile toplum arasındaki hükümlerin ise kazâî olarak taksim edilmesini, dinî geçerliliğin kişinin kendisiyle alakalı davranışları ile sınırlandırıldığı sonucunu doğurması sebebiyle tashihe muhtaç görür. Genel kabul görmüş sanının aksine bir hükmün kazâî nitelik taşımasının, her zaman o hükmün tesir alanının genişleyerek üçüncü kişilere sirayet etmesini gerektirmeyeceğini belirtir. Zira diyânîlik ve kazâîliğin, davranışın yahut hükmün şöhret bulup bulmamasıyla alakalı bir durum olmadığını düşünür. Keşmîrî'ye göre kazâî ve diyânî ayrımında belirleyici kriter, meselenin mahkemeye intikal edip etmemesidir. Nitekim gündüzün ortasındaki güneş gibi şöhret bulsa da bir hüküm kadıya intikal etmediği sürece diyânî olarak kalmaya devam eder. Bu hüküm ne zaman ki yargı konusu olur, kişinin en yakınındakiler duymamış olsa bile artık kazâî karaktere bürünür.[403]

Hadis ve fıkıh külliyatında yer alan normatif metinlerin kazâî ve diyânî açıdan yeterince analiz edilemediğini düşünen Keşmîrî hükümlerin geçerlilik alanının belirlenmesini, nasta konu edilen ve hukuken geçersizliği ifade edilen bazı işlemlerin yargı konusu yapılmadığı takdirde geçerli olabileceğine hükmedilebilmesi açısından önemli bulur. Diğer bir anlatımla o, nasta açıkça geçersizliğine hükmedilen bazı işlemlerin, mahkemeye intikal etmediği sürece diyâneten geçerli olacağını ve nastaki iptal edici veya yasaklayıcı hükmün geçerliliğinin taraflar arasında anlaşmazlığa yol

---

İrşâdü'l-kârî, II, 401), kanaatimizce Keşmîrî'nin burada vurgulamak istediği özellikle taraflar arasında anlaşmazlık bulunan konularda bu kitapların işin kazâî kısmına odaklandığı hususudur.

402 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 317.

403 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 317. Kazâî-diyânî hüküm ayrımına ilişkin daha fazla bilgi için bk. DÖNMEZ, İ. Kafi, "Diyâneten ve Kazâen", İİİGY, I/413; "Amel", *DİA,* III, 17; YAMAN, Ahmet, Fıkıh-Ahlak İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş, *Usûl İslâm Araştırmaları,* 9 (2008), s. 114-116; YAYLALI, Davut, "Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar,* V/15 (2003), s. 29-36; TÜRCAN, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu,* Ankara Okulu, Ankara 2016; TÜRCAN, Talip, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu,* Ankara 2006, s. 279-295; "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Arayışlar,* 5-6 (2001), s. 69-88; AK, Ayhan, *İslâm Hukukunda Şer'îlik,* Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2012; DEMİRAY, Mustafa, *Eksik Borç Kavramının İslâm Hukuku Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2008, s. 166-178; DEMİRAY, Mustafa, *Serahsî'de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayrımı,* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2001.

açabilecek durumlarla sınırlandırılabileceğini düşünür. Bu durumda, sözü edilen meselenin dava konusu edilmeden önce sulh, karşılıklı anlaşma veya rıza yoluyla çözüme kavuşturulması mümkün olacak; hatta muhakeme safhasında bile hâkimin sulh teklifinin kabul edilmesi halinde kazaî hükmün uygulanmama ihtimali belirecektir.[404]

Mesela Hanefî fıkıh külliyatında yer alan ve bir kurbanlığa ortak olan kimselerin etlerini götürü usûlüyle (cüzâf) paylaşmalarını yasaklayan hüküm (عدم الجواز),[405] kazâî olarak vasıflandırıldığı takdirde anlaşmazlık ihtimali bulunduğu zaman ve yargı konusu yapıldığında geçerli olacak, böyle bir ihtimalin yokluğunda ise kabaca paylaşıma cevaz verilebilecektir.[406] Benzer şekilde bir satım akdi ile ilgili konu edilen fesat hükmünün muhtemel anlaşmazlık endişesi gözetilerek verildiği tespit edildiğinde, yargı konusu yapılmadığı sürece akde tesir etmeyeceği ileri sürülebilecektir. Keşmîrî, mahkemeye intikal etmediği takdirde bu tür bir akdin diyâneten geçerliliğine hükmedilmesi gerektiğini düşünür. Ancak fâsit edici vasıf özü itibariyle şer'a muhalif ise o zaman akde zarar vermesi kaçınılmazdır. Kural olarak şartlı alışveriş fâsit kabul edildiği halde, Hz. Ömer'in valilerinden Nafi b. Abdülhâris'in, halifenin razı olması şartıyla hapishane yapmak üzere bir evi satım konusu yapmasına[407] itiraz edilmemiştir.

Keşmîrî, bu ve benzeri rivâyetlerde konu edilen şartların nizaya sebep olmadığı sürece alışverişin geçerliliğine zarar vermeyeceğini öne sürer. Bazı fıkıh kitaplarında rastlanan fesat hükmünün ise, şart ileri sürmenin asıl itibariyle yasak oluşuna değil taraflar arasında nizaya yol açma ihtimaline hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Bazı İslâm hukukçuların örfen bilinen bazı şartların akde zarar vermeyeceğine ilişkin görüşlerini[408] de anlaşmazlık ihtimali olmamasıyla izah eder. Kısaca yargı konusu yapılmadığı takdirde şartlı alışverişlerin geçerli olacağını belirtir. Bu durumu tıpkı İslâm hukukçularının icap ve kabul olmadan akdin in'ikad edilemeyeceğini genel bir kaide olarak belirledikten sonra, bu iki sigayı içermeksizin

404 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 386-387, 429.
405 bk. KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâî*, V, 67.
406 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 429.t
407 BUHÂRÎ, Husumât 8.
408 MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, V, 121.

sadece fiilî mübâdele ile yapılan satım akdine (bey'u't-teâtî) izin vermiş olmalarına benzetir.[409]

Benzer şekilde Keşmîrî, diyânîliği tespit edildiği takdirde naslarda yer alan bazı hükümlerin, uzlaşı şartına bağlı olarak veya yargı konusu yapılmadığı durumlarda geçerli olabileceğini belirtir. Dolayısıyla sulh ve karşılıklı rızanın bulunmaması yahut meselenin mahkemeye intikali halinde hükmün bağlayıcılığından söz edilemeyecektir. Sözgelimi Hz. Peygamber'in, tahsil sırasında tartışma çıkması üzerine Ka'b b. Mâlik'e alacağının yarısından vazgeçmesini eliyle işaret etmesi[410] hukukî bir nitelik arz etmediği için benzer durumlar için emsal karar teşkil etmeyecektir.[411]

Keşmîrî kazâî geçerlilik taşımayan bu tür hükümlerin müsâmahât ve sulh başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Hadis kitaplarında çokça rastlanan bu hükümlerin mahiyet tespitinin İslâm hukukçuları tarafından net bir şekilde yapılamadığını ileri sürer.[412] Bu çerçevede "deve gecesi olayı" diye bilinen Hz. Peygamber ve Câbir arasında gerçekleşen alışverişin genel kurala aykırılık teşkil ettiği halde geçerli oluşunun ancak diyânî ve kazâî hüküm ayrımı ile anlaşılabileceğini ifade eder. Buna göre Hz. Peygamber'in yolculuk esnasında maddî sıkıntı içinde bulunduğunu bildiği Câbir'den devesini Medine'ye varıncaya kadar onun binmesi şartıyla satın alması[413] normalde fâsit alışveriş unsuru iken karşılıklı rıza söz konusu olduğu zaman bu alışveriş diyânî hüküm gereği geçerli olacaktır.[414]

Keşmîrî Hz. Peygamber'in, suyun kullanımı hususunda anlaşmazlığa düşen iki sahâbeye başlangıçta her ikisinin de arasını bulacak bir çözüm önermesi, ancak taraflardan birinin sulha dayalı bu çözüme razı olmadığını görünce, diğer tarafın hakkını tam olarak alacağı ve bağlayıclık arz eden yeni bir hüküm vermesini,[415] kazâ ve sulh (mürûet, semâha) ayrımının net olarak görülebileceği örnekler arasında zikreder.[416] Benzer şekilde bir kimsenin ortaklık talebinde bulunmasına karşılık muhatabının susmasının ortaklığın tesisi anlamına geleceğine ilişkin hükmün,[417]

409 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 386-387.
410 BUHÂRÎ, Husumât 9.
411 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 388.
412 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 258-259.
413 "Deve Gecesi" olayı için bk. BUHÂRÎ, Şurût 4; NESÂÎ, Buyû 77.
414 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 259; V, 18-19.
415 BUHÂRÎ, Sulh 12.
416 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 14.
417 MÂLİK, *Muvatta'*, Büyû' 86 (IV/977, no: 2495).

diyânî karakterinden ötürü yargılama faaliyeti esnasında geçersiz olacağını vurgular.[418]

Keşmîrî'ye göre Buhârî'nin bazı hadis başlıklarının icmâya muhalif olduğunun ileri sürülmesinin altında ilgili hükümlerin sulh ve karşılıklı rıza unsuru bulunduğu takdirde geçerli olacağının kavranamayışı yatmaktadır. Ona göre, alacaklı ve mirasçıların kendi aralarında tahmini bir miktarda anlaşması,[419] borcun götürü yöntemiyle hurma karşılığında hurma vererek takas edilmesi,[420] yemek, nevâle ve ticâret mallarında ortaklık[421] gibi bab başlıklarının içerdiği hükümler, sulha bağlı olarak geçerlilik kazanacak diyânî hükümlerdir.[422] Bu rivâyetleri şerh ederken İbn Battâl (ö. 449/1057), üç dört kişinin azıklarını ortaya koyarak örfe uygun bir şekilde aynı sofradan yemek yemesini, tartılabilir ve ölçülebilir malların göz kararı ile paylaştırılmasının faiz olduğunu ileri sürerek caiz görmemiştir. Zira böyle bir sofrada yemek yiyenlerin bir kısmının diğerinden fazla yeme ihtimali, malın misliyle mübadelesi kuralına aykırılık teşkil edecektir.[423] Bu hususlara dikkat çektikten sonra Keşmîrî kazaî hükümle karıştırılmadığı ve herhangi bir niza ihtimali bulunmadığı sürece bu tür meselelerin tamamında diyânî hükümle amel edilebileceğini belirtir.[424]

2. Kazâî Hükmün Uhrevî Sorumluluğa Tesiri

İlke olarak İslâm hukukunun şer'îliği, hukukî geçerliliği haiz hükümlerin diyâneten de geçerli olmasını ve uhrevî sorumluluğu ortadan kaldırmasını gerektirir. İslâm hukuk literatüründe yargılama faaliyetinin, ilahi iradenin (şer'î hükmün) bir tezahürü olarak değerlendirilmesi, kazâî hükümlerin şer'îliğini (ilahi iradeyi temsil edişini) ortaya koymaktadır.[425]

---

418 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 435.

419 BUHÂRÎ, Sulh 13.

420 BUHÂRÎ, İstikrâz 9.

421 BUHÂRÎ, Şirket 1.

422 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 14-15.

423 İBN BATTÂL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 6-7.

424 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 428. Müellifin yoğun bir zihnî tefekkür sonucunda fıkıh eserlerindeki bir takım nüanslardan hareketle, üstelik zaman zaman sübjektif değerlendirmeler olduğunu ifade ederek (ولعل وجهه أن القاضي...، ثم لي تردد ههنا) dikkat çekmeye çalıştığı, dinî normların diyânî ve hukukî yönlerinin olabileceği meselesine, Künedelvî tarafından fazlaca itiraz yöneltmiştir. bk. KÜNEDELVÎ, *İrşâdü'l-kârî*, II, 399-414. Ancak incelememiz neticesinde, yazarın kastını anlama çabasının güdülmediği kanaatini oluşturan bu itirazların yerinde olmadığı değerlendirilmiştir.

425 TÜRCAN, Talip, "İslâm Hukukunda Uhrevî Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu", s. 163-164.

Ancak yargılama faaliyetinin biçimsel ve objektif oluşu diğer bir deyişle şekil şartlarını gözetip, somut deliller ile temellendirilmeyi gerektirmesi, kimi zaman yargı kararlarının diyânî hükümle uyuşmasının önünde bir engel teşkil edebilir. Sözgelimi bir hukukî işlemin, şer'e uygun olduğu halde delil yetersizliği sebebiyle mahkeme nezdinde geçerli sayılmaması; yahut gerçekte var olmayan bir hakkın yalancı şehadetle ispatlanması gibi ihtimaller gündeme gelebilir. Hasılı kazâî bir hüküm; yalancı şahitlik, delil yetersizliği, hâkimin hatası ve iradeye aykırı beyan gibi muhtemel sebeplerden ötürü mutlak adalete tekabül etmeyebilir.[426] Nitekim Hz. Peygamber'in kendisine getirilen anlaşmazlıkları çözerken tarafların ileri sürdüğü delillere bakarak hükmedeceğini, verdiği kararın da haksız yere lehine hükmedilen tarafı dinî sorumluluktan kurtarmayacağını açıkça belirtmesi[427] bu hususa açıkça işaret etmektedir. Bu nedenle yargı kararlarının her zaman uhrevî sorumluluğu kaldırmayı garanti etmediği görüşünü benimseyen İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, kazâî hükmün *haramı helal, helali de haram kılamayacağını* genel prensip olarak kabul etmişlerdir.[428] Kaynaklarda mutlak mülkiyet davaları dışındaki hukukî çekişmelerde - diğer bir ifadeyle satım, kira ve nikâh/talâk sözleşmeleri gibi akde ve feshe konu olan meselelerde- hâkimin kararının müsbit ve inşâî nitelikte olduğu görüşü kendisine nisbet edilen Ebû Hanîfe'ye[429] göre ise sözü edilen davalarda yargı kararlarının uhrevî sorumluluğu kaldırıcı bir fonksiyon icra edebilmesi mümkün olmaktadır.[430]

Dinî ve hukukî geçerlilik ayrımının bir nevi pratik sonucunun tezahür ettiği bu uyumsuzluk hali karşısında yargı kararının uhrevî sorumluluğa etkisi konusunda Keşmîrî'nin değerlendirmeleri ise, dört farklı ihtimal çerçevesinde kompoze edilebilir:

a. Birinci İhtimal: Nasta yer alan emredici veya yasaklayıcı bir hüküm, yargı konusu yapılmadığı takdirde diyâneten geçerliliğine hükmedilir. Keşmîrî'nin *sulh,*

---

426 ATAR, Fahrettin, "Kazâ", *DİA*, XXV, 115.

427 "*Bana ihtilaflarınızı getiriyorsunuz. Belki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehine hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin hakkından bir şey vermişsem onu almasın. Çünkü ona ateşten bir parça vermişimdir.*" BUHÂRÎ, Şehâdet 27; MÜSLİM, Akdiye 4; TİRMİZÎ, Ahkâm 2.

428 TÜRCAN, Talip, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", s. 279. Her ne kadar genel prensip bu olsa da, kadının kendi mezhebine mutabık hükmünün aynı mezhebe mensup olmayan hasımların itikatlarınca haram olan şeyleri helal kılabileceği ifade edilmiştir. bk. BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Kâmus,* VIII, 246.

429 bk. KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâî,* VII, 15; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XIV, 37.

430 BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Kâmus,* VIII, 244-245; TÜRCAN, Talip, "İslâm Hukukunda Uhrevî Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu", s. 163-167.

müsâmaha[431]*, mürûet,*[432] *irşâdîlik, ihtiyat ve diyânîlik*[433] kavramları ile atıfta bulunduğu örnekler, mahiyet itibariyle bazı farklar barındırmakla birlikte bu kapsamda incelenebilir. Burada mahiyet farklılığı tabirini kullanmamıza, Keşmîrî'nin uhrevî sorumluluk açısından ele aldığı bu örneklerin fıkıh külliyatında "emrin ve nehyin delaleti", "Hz. Peygamber'in tasarrufları" ve "muhakeme safhasında sulh" gibi çeşitli başlıklarla ilişkilendirilmiş olması gerekçe teşkil eder. Keşmîrî'nin kullanımı ise bu örneklerin daha çok hükmün diyânîliği ve uhrevî sorumluluk açısından ele alındığı izlenimi verir.

Keşmîrî'ye göre, muhakeme konusu yapılması halinde yok hükmünde (bâtıl veya fâsit) sayılacağı bilinmesine rağmen, tarafların karşılıklı rıza ve anlaşmaya dayalı olarak aralarında tesis ettiği hukukî işlemlerin kural olarak diyâneten geçerliliğine hükmedilir. Bu hüküm de, sözü edilen muamelelerin taraflara sağladığı menfaat ve ücretin helal ve temiz olacağı anlamına gelir. Hanefî âlimlerin, fâsit icâre ve mudârebe işlemlerinde, akdin fesadına hükmettikleri halde akit konusu ücreti helal sayması bu kural çerçevesinde izah edilebilir.[434] Fıkıh kitaplarında yer alan ve prensipte çatıdaki kirişin satılmasını fasit olarak nitelediği halde bu kişrişlerin sökülerek müşteriye tesliminin sağlanması halinde hükmün cevaza tebdil edeceğini belirten fetvalar,[435] geçersizlik hükmünde nizâ ihtimalinin etkisi olduğunu gösteren bir delil niteliğindedir.[436]

Buradan hareketle butlân ve günah kavramları arasında bir telâzüm ilişkisi bulunmadığını vurgulayan Keşmîrî, özü itibariyle mâsiyet ihtiva etmeyişi dikkate alınarak naslarda tecviz edilen bazı akitler (şartlar) için, hukukî metinlerde öngörülen geçersizlik hükmünün de, mahkeme safhasındaki kazâî hükümle irtibatlandırılması gerektiğini düşünür. Rivâyete göre Hz. Peygamber'in, zimmetinde bulunan belirli bir yaştaki deve borcunu, daha yaşlı bir başka deve ile ödemesi,[437] ancak böyle izah edilebilir. Burada kıyemî bir mal olması hasebiyle değeriyle ödenmesi gereken borcun, Hz. Peygamber tarafından genel kurala aykırı biçimde o malın bir benzeriyle

---

431 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 111; IV, 308, 367, 388, 428-429; V, 19.
432 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 258-259, 372-373, 388, 495, 540; V, 14-15, 18-19.
433 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 337, 379, 387, 399.
434 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr,* IX, 62. (لأن أجر المثل في الإجارة الفاسدة طيب)
435 bk. MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye,* V, 276.
436 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 320.
437 BUHÂRÎ, Vekâlet 5.

ödenmesi, haddi zatında mâsiyet olarak nitelendirilemeyecek olup dini geçerliliği haiz bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber ile alacaklısı arasında borç konusu üzerinde bir anlaşmazlık çıkmış olsaydı, ifanın hukuken (kazâen) geçerli olabilmesi için borcun kıymeti ile ödenmesi bir zorunluluk teşkil edecekti.[438]

Nasta açıkça cevazına hükmedilen belirli bir süre belirlenerek hayvanların, üçte biri veya dörtte biri gibi oranlar karşılığında kiralanmasının,[439] bazı Hanefî hukukçular tarafından ancak emsal ücret belirlenmesi durumunda geçerli bir hukukî işleme dönüşeceğinin ileri sürülmesi de[440] bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu hükümlerin anlaşmazlık ihtimali göz önünde bulundurularak verilen kazâî hükümler olduğunu düşünen Keşmîrî, yargı konusu yapılmadığı sürece hukukî sözleşmelerin tarafların aralarında anlaştığı şekil üzerine geçerli olacağını belirtir. Yine fıkıh kitaplarında seyislik ücreti, bakılan hayvanın yarısı veya üçte biri olacak şekilde tesis edilecek bir akdin caiz olmadığına, buna rağmen hukuki işlemin gerçekleşmesi durumunda devenin tamamının ilk sahibinde kalıp seyislik ücreti olarak da ecr-i misil tayin edilmesi yönündeki fetvaların, kazâî hükme tekabül ettiğini söyler. Dolayısıyla nizâya sebebiyet vermediği sürece hayvanın bir kısmı ile seyisin ücretinin ödenebileceğini ifade eder.[441] Benzer şekilde Keşmîrî, Hz. Peygamber'in mali işlemleri için vekil tayin ettiği Hz. Bilal'e devesini satın aldığı bir kimse için bir miktar ödeme yapmasını emretmesi ve bunun üzerine Hz. Bilal'in de kendi inisiyatifiyle bir miktarı belirleyerek ödemeyi gerçekleştirmesinin,[442] belirsizlik içerdiği halde geçersizliğine hükmedilememesini dinî geçerliliğe hamlederek izah eder ve ilgili hadisin muhakeme safhasında örneklik teşkil etmeyeceğini belirtir.[443]

Keşmîrî'nin yargı konusu yapılmadığı takdirde geçerli olacağını belirtmek suretiyle mezhebin yerleşik görüşünden farklı olarak diyânî-kazâî hüküm ayrımı çerçevesinde ele aldığı ilginç bir örnek de şudur: Hadislerde bir kadının ayda üç defa âdet gördüğü iddiasını şahitlerle desteklemesi durumunda sözüne itibar edileceğine hükmedildiği halde[444] İslâm hukukçuları, üç âdet döneminin iki aydan daha az bir

438 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 320.
439 BUHÂRÎ, Hars ve Müzaraa 8.
440 AYNÎ, *Şerhu'l-Kenz (Remzü'l-hakâik)*, vr. 417-423.
441 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 334.
442 BUHÂRÎ, Vekalet 8.
443 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 323.
444 BUHÂRÎ, Hayz 25.

sürede tamamlanamayacağı doğrultusunda görüş bildirmişlerdir.[445] Söz konusu hadis ve ilgili fetvalar üzerinde uzun tahliller yaptıktan sonra meselenin diyânî-kazâî ayrımına hamledilerek çözülebileceği sonucuna varan Keşmîrî, karı koca arasında husumet bulunmaması halinde kadının iddiasına itibar edilebileceğini; aksi takdirde ihtiyatî süreler baz alınarak iki aydan daha az bir müddet içinde iddetin tamamlanmış sayılamayacağı şeklinde kendi görüşünü ifade eder. Kadının iddiasını kocası ile arasındaki anlaşmazlıkla ilişkilendirmenin gerekçesini ise, bu durumda bir başkası ile evlenebilmek için böyle bir iddianın ortaya atılmış olma ihtimaliyle açıklar. Keşmîrî bu düşüncelerinin, hayzın en azının bir saat bile olabileceği görüşünü benimsedikleri halde ihtiyaten kadının mahut iddiasını namaz ve oruç gibi ibadetlerin yer aldığı hukukullah sahasıyla sınırlı tutan; kul haklarına taalluk etmesi durumunda ise bilinen iddet süresi hükümlerini tatbik eden Mâlikî hukukçuların ictihadı ile benzeştiğini ifade eder. Ancak onlardan farklı ve yeni olarak husumet bulunmadığı takdirde kadının iddiasına itibar edilebileceğini belirterek meselenin kazâî ve diyânî olduğunu iddia eder.[446]

Son olarak diyânî hükmü mubah olduğu halde yargı kararının cezaî müeyyide öngörebileceği ceza hukukuna ilişkin bazı durumlar da birinci ihtimal kapsamında incelenebilir. Karısı ile zina ederken gördüğü bir kişiyi öldüren kimsenin, zina yapıldığına dair delil getirememesi halinde kısas cezasından kurtulamaması bu durumlardan biridir. Nitekim kazâî hüküm gereği kısas cezasını gerektiren bu cinayetin işlenmesine uhrevî bir ceza terettüp etmeyeceği, bu durumdaki kişinin Allah katında sorumlu tutulmayacağını bildiren hadislerle[447] sabittir. [448]

b. İkinci İhtimal: Kazâen geçerli olmayacağı bilinen ancak rıza ve karşılıklı anlaşma ile kurulan hukukî tasarruflar, yargı konusu yapılsa bile hakimin sulh teklifinin kabulüyle bir üstteki ihtimal gibi geçerlilik kazanır. Bu durumda da tesis edilen işlemler, yukarıdaki gibi uhrevî sorumluluğu kaldırıcı mahiyet arz eder. Keşmîrî, Hz. Peygamber'in bir kadının kendisi ve karısını emzirdiğini haber veren Ukbe b. Hâris isimli sahabîye eşini boşamayı emretmesini sulh teklifi mahiyetindeki diyânî hüküm örnekleri arasında zikreder. Böylece Ukbe'nin ispat hukuku

445 bk. MEVSÎLÎ, el-*İhtiyâr*, III, 175.
446 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 69.
447 BUHÂRÎ, Muhâribîn 27.
448 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 89.

çerçevesinde belirlenmiş iki şahit kuralına aykırı olarak karısını boşamasının anlaşılacağını belirtir.[449]

c. Üçüncü İhtimal: Yargılama faaliyetinin biçimsel ve objektif karakterinden ötürü delil yetersizliği ve yalancı şahitlik gibi nedenlerle, hâkimin mevcut bir hakkı tespit veya şer'an geçersiz olan bir tasarrufu iptal edemediği durumlarda söz konusu olur ve burada prensip olarak kazâî hükmün uhrevî sorumluluğu kaldırmayacağı kabul edilir. Bu durumda kişinin kazâî hükmün kendisine tanıdığı haktan yararlanması caiz olmayıp diyânî hükmün gereğini yerine getirmesi zimmetinde bir yükümlülük olarak kalmaya devam eder.

Keşmîrî, fıkıh kitaplarından tespit ettiği bazı fetva örneklerinin bu durumu açıkça ortaya koyduğunu belirtir. Bunlardan birinde, bir kimse hanımına "*eğer erkek çocuk doğurursan bir talak ile, kız doğurursan iki (veya üç) talak ile boş olursun*" diye şart koşar, kadın ikiz doğurur da hangisinin önce doğduğu tespit edilemezse kazâen bir kere, diyâneten (tenezzühen) iki talak ile boşanmış olur. Keşmîrî'ye göre kadının kesin olanı, müftünün ise ihtiyatlı olanı esas aldığı bu fetvada, ihtiyat ile amel etmek müstehab değil bilakis vâcib hükmü ile vasıflandırılabilir.[450]

Benzer şekilde garar (ağır hile) içeren bir akdin, mahkeme nezdinde ispatlanamaması sebebiyle geçerliliğine hükmedilmesi durumunda lehdarın, akdi kendi isteğiyle ikâle etmesinin vâcib olacağını belirten Keşmîrî, Hanefî hukukçuların genel kurala aykırı olduğu gerekçesiyle amel etmedikleri haber-i vâhidler arasında zikredilen musarrât hadisinin bu bağlamda değerlendirilebileceğini ileri sürer. Buna göre alıcıyı aldatma maksadıyla satışa çıkarılmadan önce bir müddet hayvanının sütünü sağmama işlemi (tasriye), esasında muhayyerlik hakkı tanıyan bir hile (garar) mahiyetinde olmasına rağmen; bu hile yargı konusu yapıldığında dışarıdan anlaşılmayacak nitelikte olduğu için sözleşmenin feshi için yeterli olmaz. İşte bu noktada satıcının sözleşmeyi ikâle yolu ile sonlandırmayı teklif etmesi, zimmetinde diyânî bir yükümlülük teşkil eder.[451]

---

449 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 526. Hadis için bk. BUHÂRÎ, Şehâdât 14.

450 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 317; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 412. Keşmîrî, kaza ile fetva arasındaki farkın bazen helal ve haram şeklinde birbirine tamamen zıt olacağını belirtir. Bazense sadece ihtiyat farkı söz konusu olur ki bu durumda diyânî hükümle amel müstehab olarak nitelendirilebilir.

451 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 197; IV, 219-220.

Kaza ve fetvanın, helal ve haram olmak üzere birbirine muhalefet ettiği durumlarda diyânî hükümle amelin vücûb ifade ettiğini ileri süren Keşmîrî, bu örneklerde kazâî hükmün uhrevi sorumluluğu kaldırmayacağını savunan cumhur ile uyumlu bir görüş bildirmiş olmaktadır.[452]

d. Dördüncü İhtimal: Kazâî hüküm doğrultusunda hareket etmenin vâcib olduğu son ihtimalde Keşmîrî, helal ve haramlık açısından diyânî hükme muhalif olan yargı kararının uhrevî sorumluluğu kaldırabileceği yerlerin olduğuna işaret eder.[453] Mesela, İmam Muhammed'den nakledilen bir görüşte, Şafi mezhebine mensup bir koca, Hanefî karısını kinaî lafızlarla boşar (Hanefîler'e göre kinayeli lafızlarla yapılan boşama bâin boşama sayılır), sonra eşine dönmeyi arzu ederse (çünkü bu şekilde yapılan boşama Şafilere göre ricî sayılır); kadın ise kendi mezhebine göre bâin boşanmış olacağından kocasına dönmekten kaçınır ve konunun yargıya taşınması halinde Şâfiî kadı bu boşanmanın ricî olduğuna hükmederse, bu hükmün zâhiren ve bâtınen geçerli olacağı ifade edilmiştir. Şu durumda kadın kendi mezhebine göre boşanmış olsa da hâkimin hükmüne istinaden kocasıyla evlilik münasebetlerini yürütmesinde bir problem söz konusu olmayacaktır. İşte bu örnekte Keşmîrî, kazâî hükümden sonra diyânî olanı seçme imkanı kalmadığını ve yargı kararının uhrevî sorumluluğu kaldıracağını düşünür. Bu yaklaşımının kazâî hükmün zâhiren ve batınen geçerli olacağını savunan Ebû Hanîfe'nin görüşüyle uyumlu olduğunu ifade eder.[454] Bununla birlikte Keşmîrî'nin, Ebû Hanîfe'nin fesih ve akde konu olan işlemlerle sınırlı olmak üzere böyle bir kanaat taşıdığını tespit edemediği anlaşılır. Zira buraya kadar farklı ihtimallerden bahsetmiş olsa da nihayetinde kazâî hükmün hangi durumlarda uhrevî sorumluluğu ortadan kaldıracağına ilişkin objektif bir kural tespit edemediğinden yakınır.[455]

Bununla birlikte yargılama faaliyetinin farklı mezheplere mensup taraflar hakkında ihtilafı sonlandırma adına bağlayıcı olacağı şeklinde dikkate alınabilecek bazı kriterler bulunduğuna işaret eder. Bu çerçevede İslâm hukukçularının müctehedün fîh olan bir meselede verilen yargı kararının o meseleyle sınırlı kalmak

---

452 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 317.
453 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 317.
454 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 417-418.
455 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 317; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 418.

üzere uyulması geren bir karar olduğuna ilişkin görüşlerini aktarır.[456] Burada kazâî hükmün zâhiren ve bâtınen geçerli olup diyânî hükmün yerini alacağını açıkça belirtir.[457]

Keşmîrî, yargı kararının uhrevî sorumluluğu kaldırdığı ve diyânî hükmün uygulanma şansının kalmadığını düşündüğü bazı durumlarda kerâhetin bütünüyle ortadan kalkıp kalkmayacağı hususunda ise emin olamadığını belirtir.[458] Mesela hibeden rücûun tahrîmen mekruh olduğu Hanefî mezhebine mensup bir kişinin, hibesinden dönmesini emreden bir yargı kararı karşısında seçenek imkânı bulunmasa da, bu karar ile diyânî hüküm olan kerahetten kurtulmuş olacağı söylenemez. Benzer şekilde gasbedilen bir malın, üzerine değer artırıcı bazı ilavelerde bulunan ve had cezası tatbik edilen gâsıba ait olduğuna ilişkin bir yargı kararı çıkarsa bu kararlara uyulması bir zorunluluk arz edecek (yani malın gasbedene aidiyeti kabul edilecek) ancak kerâhet ortadan kalkmayacaktır.[459] Yine Keşmîrî'ye göre vakfedilen mala tekrar rücû' etmek kazâen geçerli olmakla birlikte diyâneten tahrîmen mekruh olmaya;[460] benzer şekilde eşin izni olduğu takdirde azl yapmanın cevazı doğrultusundaki yargı kararına rağmen, bu fiil ilgili hadislerin de işaret ettiği üzere mekruh olmaya devam edecektir.[461]

Kaza ve fetva konusundaki görüşlerinin genel değerlendirmesi mahiyetinde Keşmîrî'nin kazâî ve diyânî hüküm ayrımını doğru tespit etmeyi, hadislerdeki çok sayıda ihtilafı çözüme kavuşturacağı gerekçesiyle önemsediği söylenebilir. Ona göre Hz. Peygamber ve ashabının uygulamalarının kazâî ve diyânî hüküm ayrımını göz önünde bulundurarak tahlil edilmesi, Hanefîler'in hadisle amel etmediği yönündeki eleştirilerin büyük bir çoğunluğunu da çürütür. Mesela Hanefîler, rivâyetlerde canlı hayvanın et mukabilinde vadeli satışının yasaklanmasına kıyas ederek borç alınmasının da yasak olduğuna hükmetmişler ancak Hz. Peygamber'in, zimmetinde bulunan belirli bir yaştaki deve borcunu, daha yaşlı bir başka deve ile ödediğini bildiren hadise[462] muhalefet etmekle eleştirilmişlerdir. Keşmîrî yargıya intikal

456 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 392.
457 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 321; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 417-418.
458 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 318.
459 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 559.
460 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 339.
461 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 387. Hadis için bk. TİRMİZÎ, Nikâh 39.
462 BUHÂRÎ, Vekâlet 5.

etmediği sürece, insanların birbirleri arasındaki muamelelerinin pek çoğunun mürûet (مروءة) ve göz yumma (اغماض) yoluyla geçerli (caiz) olacağına dikkat çekerek, alacaklı ve borçlu arasında herhangi bir anlaşmazlık çıkmadığı sürece bu tür borçlanmanın geçerli olacağını vurgular ve Hanefî hukukçuların aksi yöndeki görüşlerini kazâî hükme hamleder.[463]

Benzer şekilde Hz. Peygamber'in bir kadının kendisi ve karısını emzirdiğini haber veren Ukbe'ye eşinden ayrılmayı emretmesinde görüldüğü üzere bir şahitle hüküm vermesini, iki şahit tutmanın emredildiği âyeti tahsis edecek güçte görmedikleri için amel etmedikleri yönünde Hanefî hukukçularına yöneltilen eleştirilerin de kaza-fetva ayrımı ile savuşturulabileceğini düşünür. Nitekim İbnü'l-Hümâm ve Hayreddin Remlî (ö. 1081/1671) gibi bazı Hanefî âlimlerin genel kurala aykırı bu şehadetin diyâneten (tenezzühen/teverruen) kabul edilebileceği yönünde görüş bildirdiklerine işaret eder.[464]

Elinde alacaklının malını bulunduran müflis borçlunun öncelikli olarak alacaklısına malı iade etmesini emreden hadise[465] aykırı bir şekilde Ebû Hanîfe, borç konusu malın kabzından sonra alacaklının da diğer borçlular gibi eşit hakka sahip olduğunu ifade etmiş,[466] bu sebeple Hanefîler genel kurala aykırı olduğu gerekçesiyle haber-i vâhid ile amel etmedikleri için eleştirilmişlerdir.[467] Hanefî hukukçular ise, Ebû Hanîfe'nn görüşü ile hadisi, iade sorumluluğunun ödünç alma, kiralama ve gasb durumlarıyla sınırlı olduğunu ifade ederek uzlaştırmaya çalışmışlardır.[468] Hadisin farklı tariklerinde açıkça satım akdinin de zikredildiğini tespit ederek bu telif çabalarını isabetli bulmayan Keşmîrî ise hadiste sözü edilen iade sorumluluğunun kazâî bir hüküm olmayıp diyânî nitelik taşıdığını ileri sürer. Buna göre müflis müşterinin satın aldığı ve bedelini ödemediği malı mesele yargıya intikal etmeden önce kendiliğinden satıcıya teslim etmesi dinî bir zorunluluk arz edecektir. Benzer

---

463 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 319. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 139.

464 Keşmîrî, İbnü'l-Hümâm'ın "teverru" kelimesini, diyânî geçerlilik için kullandığını belirtir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 316, 318; IV, 526; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 399. Ayrıca bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-kadîr*, III, 441-442.

465 "*İflas etmiş bir kimse yanında alacaklı kendi ticarî malını aynen bulursa o malı almaya başkalarından daha hak sahibidir.*" TİRMİZÎ, Büyû' 36; BUHÂRÎ, İstikrâz 14.

466 bk. TAHÂVÎ, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 164-165; MÂLİK, Muvatta' (Şeybânî Rivâyeti), Büyû' 18 (s. 253, no: 787).

467 İBN RÜŞD, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 287; İBN ABDÜLBER, *el-İstizkâr,* XXI, 24; İBN HAZM, *el-Muhallâ*, VIII, 177.

468 TAHÂVÎ, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 165.

şekilde fetih esnasında dârülharpte bulunan bir malın, ganimet olarak değerlendirilip taksimi yapıldıktan sonra bir Müslüman'a ait olduğunun ortaya çıkması durumundaki farklı görüşler, kazâî ve diyânî hüküm ayrımı ile telif edilebilecektir.[469] Aynı şekilde hâkim kararı veya bağışlananın rızasını alma koşuluyla kabızdan sonra hibeden dönmeyi, rücûa engel sebepler olmadığı sürece mümkün gören Hanefî hukukçuları ile[470] aksi görüşteki cumhur âlimleri arasındaki ihtilaf, hibeden dönmeyi yasaklayan hadisin[471] diyânî hükme hamledilmesiyle çözülebilecektir. Keşmîrî burada problemin, dönemin müftülerinin kaza-fetva ayrımını gözetmeden ve arka plan araştırması, niyet soruşturması yahut ihtimal hesabı yapmadan her surette hibeden dönülebileceği yönünde fetva vermelerinden kaynaklandığını öne sürer.[472]

Burada ifade edilmesi gereken bir husus da, Keşmîrî'nin yargı kararlarının muâmelât sahasıyla sınırlandırılmasına yönelik itirazıdır. Genel kabul gören anlayış yargısal kararın yalnızca muâmelât sahasında geçerli olduğu noktasında iken, Keşmîrî kazâî hükmün ibadetler konusunda da cârî olabileceğini düşünür. Cuma, bayram ve küsûf namazlarının devlet başkanının inisiyatifine bırakılması, vakit namazlarını kıldıracak imamın halife tarafından görevlendirilmesi ve devlet başkanının zekatların hazineye verilmesini zorunlu tutması bu durumun örnekleri arasında zikreder. Bulutlu günde hilali gördüğünü söyleyen bir kişinin şehadeti ile kadının oruç tutulmasına hükmetmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.[473] Kazaî hükmün ibadetler sahasında da cari olabileceğini temellendirmek için İbn Âbidîn'den aktardığı ilginç bir örnek de şöyledir: *"Namaz kılarsam kölem hür olsun"* diyen ve kıraat yerine yalnızca besmeleyi okuyarak namaz kılan bir kişinin kölesinin, hür olduğu iddiasıyla meseleyi yargıya taşıması durumunda Şâfiî mezhebine mensup bir kadı tarafından (Hanefî mezhebinde yalnızca besmelenin okunması durumunda namaz sahih olmaz.[474]) kıraat yükümlülüğünü yerine getirildiğine hükmedilmesi halinde namaz sahih ve köle hür olur. Benzer bir kurguda kişinin, kıraat yükümlülüğünü düşürmeyeceği fıkıh

---

469 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 492-493; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 220, 372-373.

470 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 426; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 514.

471 "*Bir kimsenin bir şey bağışlayıp veya bir şey hibe edip de bundan dönmesi helâl olmaz.*" EBÛ DÂVÛD, Büyû' 3539.

472 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 484.

473 SERAHSÎ, *el-Mebsût,* II, 78; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* I, 346; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâî,* II, 81.

474 bk. BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ, *el-Muhîtü'l-burhânî,* IV, 245.

kitaplarında belirtilmiş olan "مدهامتان"[475] âyetini okuması halinde, kadının hükmü ile namazın sahih ve kölenin hür olması gündeme gelebilir.[476]

Son olarak Keşmîrî'nin kazâî ve diyânî hüküm ayrımının, dönemin modernist düşünürleri tarafından dile getirilen dinî ve dünyevî hüküm ayrımı ile bir ilgisinin bulunmadığı ifade edilmelidir. Nitekim yargısal kararların, mümkün olduğu kadar dinî geçerlilik ile örtüşmesini sağlamayı hedefleyen, bu bağlamda İslâm hukukçularının hadislere muhalif gibi görünen ictihadlarını tamamen teknik bir ayrım çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan ve nihai olarak diyânî boyutun ihmal edilmemesi gerektiğini, hatta daha önemli olduğunu deklare eden Keşmîrî'nin bu yaklaşımı; muâmelât sahasına taalluk eden meselelerde şeriatın sadece genel kaideler belirlediğini, işin detayının, ictihad enstrümanı ile ülü'l-emr denilen âlim ve yöneticilere bırakıldığını iddia eden Reşid Rızâ'dan[477] ve Kur'ân'ın beş yüz kadar ahkâm âyetinin dünyevî olduğunu ileri süren Seyyid Ahmed Han'dan bütünüyle farklılık arz eder.

V. LAFIZ VE YORUM TEORİSİ

Edebî kimliği müstakil incelemelere konu teşkil etmiş olan Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinde, dilbilimsel açıklamaların başat bir rol oynadığı yorum metodolojisi öne çıkar. İslâm hukukçuları arasındaki görüş ayrılıklarına kaynaklık eden müşkil âyetler ve ahkâm hadisleri üzerinde telifatının bulunması, Keşmîrî'nin dil ve yorum teorisini değerli kılmaktadır. Bu eserlerde göze çarpan, dil kurallarına ilişkin uzun ve nitelikli analizler ile dil ve usûl bilginlerinin görüşleri arasındaki kapsamlı mukayeseler, kendisinin yorum metodu hakkında bir fikir vermesi açısından zengin veriler sunmaktadır.[478] Bu verilerden hareketle Keşmîrî'nin lafız yorumu, lafız-mana ve lafız-maksat ilişkisine yönelik bazı tespitleri bu başlık altında ele alınacak, ayrıca normatif naslardan hüküm elde ederken yararlandığı prensipler üzerinde durulacaktır.

---

475 Rahmân 55/64.

476 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 258, 259; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 75-76, 417-418. Kazâî-diyânî ayrımı hakkında diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 68-69; IV, 197, 339, 372, 373, 413, 462, 482-483; V, 40, 43, 60; VII, 143; VIII, 31, 217-218.

477 REŞİD RIZA, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye,* s. 63.

478 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 64, 65, 68; IV, 153-155; VI, 222; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 42-43; Keşmîrî, *Faslü'l-hitâb*, 3, 101.

A. Mantûk (Lafız) Yorumu

Kur'ân ve Sünnet lafızlarının morfolojik yapı itibariyle (vaz' yönünden) hâs, âm ve müşterek şeklinde üç kısma ayrıldığını belirten Keşmîrî, lafız terminolojisinin emir-nehiy, umum-husus, ıtlak-takyîd ve iştirak gibi konularına ilişkin önemli tespitlerde bulunur. İslâm hukukçularının lafızlardan hüküm istinbât etme metotlarını işlerken hâs lafız başlığı altında ele aldıkları emir konusuyla ilgili, mutlak biçimde talep ifade eden emir sigasının, vâcib ve müstehab hükümlere eş zamanlı olarak delâlet edebileceğine dikkat çeker. Bu delâlet, emrin vücûb veya nedbe hamledilebilirliği şeklinde bilinen usûl kaidesinden farklı olarak aynı lafızdaki emir kipinin yer ve zamana göre değişebilir olmasıyla ilgilidir. Buna göre sözgelimi abdest âyetindeki emri abdesti olmayanlar için vücûb, abdestli kimseler için ise istihbâb manasına yormak mümkündür.

Keşmîrî me'murun bihin mahiyetindeki çeşitlilik sebebiyle emir kipinin farklı hükümlere hamledilmesini de olası görür. Sözgelimi Hz. Peygamber'in gereklerine riayet etmeden namaz kılan bir bedeviye, nasıl namaz kılması gerektiğini bir rekat üzerinde uygulamalı olarak tarif ettikten sonra, kalan rekatları da aynı minval üzere tamamlamayı emretmesi, bazı Hanefî âlimlerinin öne sürdüğü gibi Fâtiha okumanın ilk iki rekat için vâcib son iki rekat için müstehab oluşuna mesnet teşkil edebilir. Zira hadiste geçen "*Sonra bunu namazının bütününde böylece yap*" (ثم إفعل ذالك في صلاتك كلها) emri, me'murun bih konumundaki kıraatin vâcib olduğu yerlerde vücûba, müstehab olduğu yerlerde istihbâba hamledilebilecek bir lafızdır.[479]

Keşmîrî'nin Kur'ân âyetlerinde yer alan ve mensuh olduğu ileri sürülen emir ve nehiylerin, me'murun bihin bir mertebesinin yerine getirilmesi biçiminde olsa bile muhkemlik vasfını koruyacağı yönündeki düşünceleri bahse değerdir.[480] Merâtib teorisinin bir parçasını teşkil etmesi hasebiyle emir ve nehiyle ilgili görüşleri, bir sonraki bölümde detaylandırılıacaktır.

Lafızların şümûl yönünden incelendiği umum ve husus konusuna ilişkin, Keşmîrî'nin Maveraünnehir ekolüne mensup Hanefîler'i referans göstererek cumhur âlimlerinin yaklaşımıyla paralellik arz edecek bir biçimde tahsisten önceki âmmın

---

479 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 543-545. Hadis için bk. BUHÂRÎ, Ezân 95, 122.

480 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 61.

zannî olduğu görüşünü benimsemesi dikkat çekicidir.[481] Esasen Irak Hanefîler'ine nisbet edilen kat'îlik görüşünün de, âm lafzın bütün fertlerine delâlet etmesiyle sınırlı olduğunu düşünen Keşmîrî, kastedilen mana açısından mutlak anlamda bir katiyetten bahsedilemeyeceğini vurgular. Zira bir kelâmda lafzın delâlet ettiği anlamın (medlûl), mütekellimin kastettiği mana ile uyuşmama potansiyeli bulunabilir. Başka bir anlatımla konuşanın maksadının, medlûlden daha kapsamlı ya da daha kısıtlı bir anlamı çağrıştırması; yahut bütünüyle medlûlden farklı veya onunla koşut olması mümkündür. Mesela, "*Ona (Belkıs'a) her şey verilmişti*"[482] âyetinde âm olan "her şey" (كل شيء) ibaresiyle, lafzın delâlet ettiği umumi anlam kastedilmiş değildir. Çünkü burada gerçekten Belkıs'a her şeyden verilmiş olması muhaldir. Benzer şekilde "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*"[483] âyetindeki umumluğun bütün kıraat çeşitlerine hamledilemeyeceği aşikârdır. Yine *âdet gören kadınlarla nikâh dışında her şeyin yapılabileceğini*[484] bildiren rivâyetteki umum ifade eden "her şey" lafzı, diz ve göbek arasının dışında kalan bölgelere şâyi olacak şekilde daraltılabilir.[485]

Keşmîrî, maksadın lafızdan daha dar bir anlama delâlet ettiği bu örneklerden yola çıkarak *fertlerinin tamamı kastedilmemiş âm lafızların* (عموم غير مقصود), manaları zayıfladığı için re'y ile bile tahsis edilmeye açık hale geldiğini ileri sürer.[486] Bu bağlamda Hanefî usül terminolojisinde kabul görmüş, tahsis geçirmediği sürece fertlerine delâleti kat'î kabul edilen âm lafzın başlangıçta re'y veya haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceği şeklindeki kanaatin, Hanefî âlimlerini kaçınılmaz olarak zorlama yorumlar yapmaya sevk ettiği tespitinde bulunur. Hâlbuki âm lafızdaki maksûd ve gayr-i maksûd ayrımı, bu tür tahsisin imkânını ortaya koyar mahiyettedir.

Bununla birlikte, çeşitli hadislere konu edilen *ticaret mallarını şehrin girişinde karşılama yasağının*[487] bazı kaynaklarda bölge halkına zarar verdiği durumlarla sınırlandırılması, doktrinde de re'y ile tahsise izin verildiğini

---

481 Keşmîrî'nin lafızların manaya delâletinin hiçbir zaman katiyet ifade etmediğini düşünen Râzî ve diğer mütekellim usûlcülerinin görüşünü de isabetli bulmadığı daha önce zikrolunmuştu. bk. "Kaynak / Delil Teorisi."

482 Neml 27/23.

483 Müzzemmil 73/20.

484 MÜSLİM, Hayız 302.

485 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 56, 63-64; II, 51; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 124-125. Diğer bir örnek için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 186.

486 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 65.

487 BUHÂRÎ, Büyû' 71; MÜSLİM, Büyû' 15 (1518); EBU DÂVUD, İcâre 45.

düşündürür.[488] Hanefî âlimlerinin taabbüdî konulara nazaran illeti kolayca tespit edilebilen ahlak ve muâmelât alanındaki nasların re'y ile tahsis edilmesinde daha esnek bir tutum sergilemiş olmasına atıfta bulnan Keşmîrî, sebebi çok açık olduğu zaman re'y ile tahsisi mümkün görür.[489] Bu ilke doğrultusunda yatsıdan önce uyumanın mekruh olduğunu bildiren rivâyetlerin, yatsı namazını kılmamış ve uyanamayacağından endişe eden kimseler için hüküm ifade edecek şekilde kayıtlanabileceğini belirtir. Böylece namazı kaçırma endişesinin bulunmadığı durumlarda uyuma fiili, nassın işaret ettiği kerâhetin kapsamına girmemiş olacaktır. Nitekim Hz. Osman'ın yatsıdan önce mescitte uyuduğu yönündeki rivâyetler de bu görüşü desteklemektedir.[490] Benzer şekilde âlimler, evlatları arasında mal taksim ederken haksızlık yapan bir babanın zulmetmiş olacağına hükmeden hadisin[491] umumiliğini, eşitlerden iaşesini temin edemeyen lehine pozitif ayrımcılık yapılabileceğini öne sürerek re'y ile tahsis etmişlerdir.[492] Ayrıca evlatlar arasında müttaki olanın fâsığa, müminin şakîye tercih edilmesi de mezheplerinin çoğu tarafından makul sebeplere dayandığı takdirde re'y ile tahsisin kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.[493]

Kendisiyle daha hususi mananın kastedildiği âm lafza, umuma yönelik talep içerdiği halde bir kısım fertlerin yerine getirmesinin yeterli görüldüğü farz-ı kifâye hükmünde de rastlamak mümkündür. Sözgelimi selâm verildiğinde ona icabet edilmesini emreden rivâyetlerdeki lafızlar umum ifade etmesine rağmen[494] topluluktaki bir kişinin icabetinin kifayet edeceği noktasında görüş birliği bulunmaktadır.[495] Namaz kılınacağı zaman sütre edinilmesi ve namazda Fâtiha okunmasını emreden hadislerin de bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Şâfii âlimleri tarafından cemaatle kılınan namazlarda Fâtiha okumak farz-ı ayn olarak

---

488 Keşmîrî, bunlar arasında özellikle İbn Dakîku'l-Îd'in sebebi açık ve belli olduğu zaman re'y ile tahsisi mümkün gören ifadelerine dikkat çeker. bk. İBN DAKÎKU'L-ÎD, *İhkâmü'l-ahkâm*, s. 497.

489 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 311-312; IV, 482-483; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 213, 356.

490 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 213; II, 356.

491 BUHÂRÎ, Hibe 12.

492 İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 664; İBN KUDÂME, *el-Kâfî*, III, 595; BÜCEYRİMÎ, *Tuhfetü'l-Habîb*, III, 653.

493 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 483.

494 bk. "*Bize selâma karşılık vermeyi emretti.*" "*Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı beştir: Selâmına karşılık vermek...*" BUHÂRÎ, Cenâiz 2.

495 MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 558; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâî*, II, 228; KARÂFÎ, *ez-Zahîre*, XIII, 290.

görülse de Keşmîrî, kıraat fiilinin cemaatin yalnızca bir bölümünden (yani imamdan) talep edildiğini düşünür. Aynı şekilde sütre edinilmesine yönelik talep âm olmasına rağmen imamın tek başına sütre edinmesiyle, cemaat uhdesinden bu sorumluluğun kalkacağını öne sürer.[496] Bu takdirde hadislerde umum ifade eden sigaların kullanılması, olası bir duruma göre talebin muhatapların her birini (farz-ı ayn olarak) bağlayabileceği ihtimali ile açıklanabilir. Nitekim tek başına namaz kılan bir kişinin sütre edinmesi vâcib olurken, sütre edinen bir imama uyması halinde bu vücûbiyet düşer. Yine münferiden kılınan namazlarda bireysel bir borç olan Fâtiha okuma yükümlülüğü, cemaate uyulduğu takdirde imam şahsında topluluğun bütününden talep edilen bir borca dönüşür.[497]

Haber-i vâhid ile âmmın tahsisi meselesine gelince daha önce de değinildiği üzere Keşmîrî, diğer mezheplere ait kaynaklarda yer alan bazı rivâyetleri ve Kerhî gibi bazı Hanefî âlimlerini referans göstererek, umum nitelikteki nasların âhâd haberle tahsis edilebileceği görüşünü benimser. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin tahsis edici deliller arasında haber-i vâhide yer vermediği yönündeki iddiaları reddeder ve bunları teyit mahiyetinde ileri sürülen örnekleri farklı gerekçelerle yorumlar. Sözgelimi bu örneklerin en bilinenleri arasında zikredilen Ebû Hanîfe'nin öşür için belirli bir nisap öngörmeyen kanaatini, umum-husus meselesiyle ilişkilendirmeksizin hâs nitelikli iki rivâyetin tearuzu neticesinde tercih ettiği bir hüküm olarak takdim eder. Ona göre Ebû Hanîfe'nin, beş veskin altında kalan ürünleri zekattan muaf tutan hadisi âriye verilen mallara hamletmiş olması muhtemeldir. Zira eski bir Arap geleneğine dayanılarak ağaç sahiplerinin, meyvesinden istifade edilmesi amacıyla yoksul kimselere ağaçlarını ödünç vermesini teşvik etmek için beş veski geçmeyen âriye mallar, halihazırda sahibinin elinde bulunmaması ve ona bir yarar sağlamaması sebebiyle beytü'l-mala aktarılacak türde bir zekat yükümlülüğünden muaf tutulmuştur.[498]

Keşmîrî'ye göre âm lafzın manaya delâleti, bazen fertlerde olduğu gibi güçlü; bazen de mekân ve zamanlarda olduğu gibi zayıf olabilmektedir. Hatta usûlcüler

---

496 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 243.

497 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 244.

498 Âmmın tahsisine ihtiyaç bırakmayan bu yorumun yanında Keşmîrî, mal sahibinin kendi arzusu ile ürünlerin zekatını vermesinin önünde bir engel bulunmadığını hatta bu kimselerin zekat yükümlülüğünün diyâneten devam ettiğini ileri sürer. Detaylar için ayrıca çalışmanın "Haber-i vâhid ile âmmın tahsisi mümkündür" bölümüne bakılabilir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 417-419; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 20-21.

arasında zaman ve mekânın umûmi olup olmadığı tartışmalara konu edilmiştir.[499] Delâletin zayıf olduğu durumlarda ise âm lafzın, haber-i vâhid veya re'y ile tahsis edilmesi nisbeten daha kolay olmaktadır.[500]

Buraya kadar aktarılan hususları değerlendirme mahiyetinde Hanefî ve cumhur âlimleri arasındaki ihtilafları, âmmın kat'îliği ve zannî delil ile tahsis edilemeyeceği türünden yerleşik kanaatler ile açıklama yolunu tercih etmeyen Keşmîrî'nin, umum ve husus meselesinde Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı ile cumhur arasında büyük bir fark bulunmadığı yönündeki tespitinin önemli olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinin konuya yaklaşımının Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı aktarımlarla ve Tahavî'nin yorumlarıyla uyuştuğu belirtilerek, Hanefî mezhebinin usûlünün doğru tespit edilmesi açısından değerli olduğu ifade edilmiştir.[501]

Dille ilgili usûl konularından hâs kapsamında ele alınan mutlak ve mukayyed lafızlarla alakalı olarak Keşmîrî, Hanefî kaynaklarından derlediği mutlakın mukayyede hamledilebilmesi için ileri sürülen bazı şartlara dikkat çeker. Bunlardan ilki, mutlakı sınırlandıran kayıtların birbirine tezat teşkil edemeyeceği şartıdır ki aksi bir durumun varlığında kayıtlara, takyidin ötesinde temsil fonksiyonu yüklenir. Mesela Hz. Peygamber'in, *köpeğin yaladığı kabın biri toprakla olmak üzere yedi kere yıkanmasını* emreden buyruğu mutlaktır. Bir rivâyette bu yıkamalardan ilkinin, farklı bir rivâyette ise sonuncusunun toprak ile gerçekleştirilmesi şart koşulmuştur.[502] Bu durumda mutlak olarak gelen yıkama emri, bu iki kayıttan hiç birisine hamledilmeyerek ıtlâkı üzere bırakılır ve herhangi bir yıkama işleminin toprakla yapılmasının yeterli olduğu hükmü çıkarılır. Benzer şekilde rükûdan kıyama doğrulurken ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn) ile ilgili rivâyetler birbirine zıt olduğu için "*rükûdan başını kaldıran kimsenin uzuvları istikrar buluncaya kadar beklemesi*"[503] yönündeki emir, mukayyede yorulmayarak ıtlakı üzere terk edilir.[504]

Burada Keşmîrî'nin usûlcüler tarafından temas edilmediği tespitinde bulunduğu ve bazı yönleriyle lafız bahsinin umum, ıtlak ve iştirak gibi klasik

---

499 MERDÂVÎ, et-*Tahbîr*, V, 2342; İSNEVÎ, *Nihayetü's-sûl*, II, 325; İBNÜ'N-NECCÂR, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 115.

500 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 29-30.

501 YİĞİT, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 387-388, 402-403.

502 Hadisler için bk. BUHÂRÎ, Vudû*'* 34; MUSLİM, Tahâret 279; TİRMİZÎ, Tahâret 68.

503 İBN HUZEYME, *es-Sahîh*, I, 339.

504 KEŞMÎRÎ, *Neylü'l-ferkadeyn*, s. 14-16.

konularından farklılık arz eden "müsemmânın mertebeleri" ile ilgili yaklaşımının da anılması gerekmektedir. İleride tafsilatına yer verilecek olan mertebe teorisi kısaca, müsemmâda bulunan farklı anlam mertebelerinin belirlenmesi şeklinde özetlenebilir. Mesela, hadiste "*kendisine tabi olunan kimse*" olarak tarif edilen[505] imama uyma fiilinin (الائتمام) anlam mertebeleri arasında, hem Şâfiî âlimlerinin anladığı gibi onun sadece fiillerine uyarak yerine getirilebilecek olan iktidâ, hem de Hanefî âlimlerinin benimsediği gibi namazın bütün fürûunu kapsayacak ittibâ anlamı bir arada bulunur.[506] Benzer şekilde *hayızlı iken kadınlardan uzak durulmasını* emreden âyetteki[507] "i'tizâl" kelimesi (اعتزال), uzaklaşma eyleminin kadının bulunduğu evden ayrılmaktan onunla cinsî münasebeti terk etmeye varıncaya kadar çeşitli mertebelerini içerir.[508]

Vaz' olunduğu mana bakımından lafız ayrımı içerisinde ele alınan *iştirâk* konusunda ise Keşmîrî, manalarından biri tercih edilemediği takdirde müşterek lafzın her iki manasına da delâletini (umûmü'l-müşterek) mümkün gören Şâfiî ulemayı tenkit eder. Umûmü'l-müştereke cevaz verdiği yönünde İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşün de, rivâyete dayanmayıp müteahhir âlimlerin tahric faaliyeti neticesinde şekillendiğini belirterek gözden geçirilmesi gerektiğini düşünür.[509] Bu çerçevede umûmü'l-müşterekin imkânı cihetinde ileri sürülen bazı rivâyetleri, mertebe teorisi ekseninde yorumlayarak Şafiiler açısından istidlâle elverişli bulmadığını belirtir. Mesela, Şam Hristiyanlarına piskopos tayin edilen İbnü'n-Nâtûr'dan bahsederken "*İliya (Kudüs) şehrinin emiri ve Herakleios'un dostu* (صاحب ايلياء و هرقل)" ifadelerine yer veren hadis,[510] müşterek manaların bir arada kullanıldığı bir örnek olarak takdim edilmiştir. Buna göre müşterek olan "sâhib" kelimesinin "dost" ve "hâkim (emir)" şeklinde iki anlamı da tek lafızla kastedilmiş olmaktadır. Keşmîrî, buradaki "sahib" lafzının vaz' olunduğu manada bir farklılık içermeksizin, izafe edildiği kelimeye göre farklı anlamlar yüklenebileceğini belirterek hadisin umûmü'l-müşterekin cevazı için delil teşkil etmeyeceğini öne sürer. Ona göre bu kelime, şahsa nisbet edildiğinde "o kişinin

---

505 "انما جعل الامام ليؤتم به" BUHÂRÎ, Ezan 51.

506 SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 37; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi*, I, 138; MAVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 141. Ayrıca bk. "Mezhepler Arasındaki İhtilaflar."

507 Bakara 2/222.

508 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 66-67; KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr*, s. 13. Ayrıca bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi"

509 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 227.

510 BUHÂRÎ, Bedü'l-vahy 1.

sahibi" yani "dostu" anlamını; şehre nisbet edildiğinde ise "şehrin sahibi" yani "hâkimi/emiri" anlamını kazanmaktadır. Bu arada Keşmîrî'nin umûmü'l-müşterekin cevazını, mana ile rivâyeti yaygın olduğu bilinen hadislerdeki bu tür ince nüanslar üzerine bina etmeyi isabetli bulmadığı da ifade edilmelidir.[511] Esasen bir anlam için vazedildiği halde ayak veya baş için kullanılışına göre farklı manalara delâlet eden "مسح" kelimesi ile, benzer şekilde deniz veya insan için kullanılışına göre farklı anlamlar çağrıştıran "نضح" kelimesi de merâtib teorisiyle izah edilebilir.[512]

Bunun dışında Keşmîrî, Arap dilinde harf-i cerle birlikte kullanılan bir fiilin, sılasına (harf-i cer) göre anlamının değişebilirliğini manevî müşterek kapsamında ele alır. Sözgelimi Kur'an âyetlerini muhkem ve müteşâbih şeklinde gruplara ayıran Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki[513] "متشابهات" kelimesi, anlaşılmasında güçlük bulunan lafız anlamında kullanılmıştır. Diğer taraftan "*Allah, sözün en güzelini birbiriyle uyumlu ve birbirini tasdik eden (müteşâbih) bir kitap olarak indirdi.*"[514] âyetindeki "متشابها" kelimesi ise "tasdik eden" anlamındadır. Keşmîrî, "تشابه" fiilinin على harf-i ceri ile kullanıldığı zaman "karışmak, gizli olmak"; ل harf-i ceri ile kullanıldığı zaman ise "destekleyen, doğrulayan" manasına geleceğini öne sürer. Yukarıdaki âyetlerde harf-i cerler hazfedilmişse de bu şekilde mana verilmesi uygun düşer. Şu durumda "müteşâbih" kelimesinin birinci anlamı dikkate alındığında âyetlerin bir kısımı muhkem, diğer kısmı müteşâbih olurken; ikinci anlamı esas alındığında bütün âyetler müteşâbih (birbirinin destekleyicisi) olmaktadır.[515]

Keşmîrî'nin lafız bahisleriyle ilgili üzerinde durduğu bir diğer konu da, lafzın vazedildiği manada kullanılıp kullanılmadığını gösteren ayrımla ilişkili olan kinâye, mecâz ve ta'riz terimleri arasındaki nüans farklılığıdır. Ona göre fıkıh külliyatında karşılaşılan birçok tartışmalı mesele, bu terimlerin birbiriyle olan ilişkisi doğru

---

511 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 135; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 43. Künedelvî, Keşmîrî'ye reddiye olarak ele aldığı eserinde mana ile rivâyet edilse bile murad edilen mananın değişmeyeceğini, dolayısıyla lafızların delil olma özelliğinin kaybolmayacağını belirtmiştir. Şayet mana ile rivâyet, kastedilen mananın değişme ihtimalini doğursaydı buna izin verilmezdi. bk. KÜNEDELVÎ, *İrşâdü'l-kârî,* I, 642.

512 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 140. bk. "Nisbîlik Açısındna Merâtib."

513 "*(Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir.*" Âl-i İmran, 3/7.

514 Zümer 39/23.

515 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 268; VI, 243; Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 101-102; 179-180; 200.

kurgulandığı vakit çözülebilir. Yine bu kavramlarla ilgili dil ve usûl âlimlerinin yaklaşım tarzının bilinmesi, ihtilafların uzlaştırılmasına önemli katkılar sağlar.[516]

B. Mantûk – Mefhum İlişkisi

Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen görüşe göre lafzın sözde zikri geçenin (mantûk bih) hükmünü göstermesine "delâletü'l-mantûk" veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyenin (meskût anh) hükmünü göstermesine de "delâletü'l-mefhûm" veya kısaca mefhum adı verilir.[517] Keşmîrî'nin, mana (mefhum) ile istidlâl konusunda Hanefî doktrininden kısmen farklılık arz eden yaklaşımı, ayrı bir başlık altında incelenmeye değerdir. Bu çerçevede öncelikle kendisinin Şâfiî âlimlerince istidlâle elverişli bir delil olarak görülen mefhum-i muhâlefetin, Hanefîler tarafından hiç dikkate alınmadığı yönündeki genellemeleri hatalı bulduğu zikredilmelidir. Nitekim Hanefîler'in insanların irade beyanlarının yorumlanması ve fıkıh kitaplarındaki ibarelerin anlaşılması esnasında mefhum-i muhâlife itibar ederek cumhurla aynı noktada buluştuğu bilinen bir hususdur. Ona göre Hanefî usûlcülerin nasları bu kapsamın dışında tutma sebebi, şâriin kastının insanlara nazaran kolaylıkla belirlenemeyecek olmasıyla izah edilebilir. Şâriin maksadına tam manasıyla vakıf olabilmek için nasta yer alan şart, kayıt ve sıfatlarının sebep ve amacının iyi kavranması gerekmektedir. Şu durumda konuluş gayeleri tam olarak tespit edilmeden, bu kayıtların olmaması durumunda hükmün de olmamasını öngörmek her zaman doğru bir yaklaşım tarzı olmayacaktır.[518]

Muhalif mefhumun, şer'î bir delil hüviyeti atfedilmemesi şartıyla bazı püf noktalar ve edebî nükteleri tespit ederken dikkate alınabileceğini savunan Keşmîrî, Hanefîler'in faaliyet tarzının da bu olduğunu ileri sürer.[519] Mesela, "*Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (kısas edilir)*"[520] âyetinin mefhumundan, köleye karşılık hür kimseye kısas cezasının tatbik edilemeyeceği anlaşılır ki Şafiiler bu görüşü benimsemiştir. Müellif, meselenin hükmü noktasında onlardan farklı düşünen Hanefî

---

516 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 65; IV, 153-155.

517 KOCA, Ferhat, "Mefhum", *DİA,* XXVIII, 350.

518 bk. İBN EMÎRU HÂC, *et-Takrîr ve't-tahbîr,* I, 153; İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr,* I, 229; MUHAMMED CİZÂNÎ, *Meâlimu usûli'l-fıkh,* 464; HALLAF, Abdulvehhab, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 305.

519 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 462. (إنه معتبر لكنه لا يصير دليلاً شرعياً بل تخر النكات (البلاغية)

520 Bakara 2/178.

imamlarını teyit etme amacıyla "mefhum-i muhâlefete itibar edilmemiştir" kuralını ihdas eden Hanefî âlimlerini, dil ve söz zevkinden mahrum olmakla niteleyerek tenkit eder. Zira hükme tesir edecek kuvvette olmasa bile âyetin açıkça "hür" kaydı ile sınırlandırılmasının hikmetten yoksun olmayacağını düşünür ve bu kayıttan, harf-i ta'rifin cins için olmayıp (bu durumda Şâfiiler'in görüşüne delil teşkil eder), istiğrak ifade ettiği sonucunu çıkarır. Bir başka deyişle burada Şafiî âlimlerinin anladığı gibi hür ve köle cinsi değil, farklı özellikteki hürler konu edilmektedir. Bu takdirde mana, herhangi bir sınıf ayrımı gözetilmeksizin bütün hür kimselerin, hür kimselere karşılık kısas edilebileceği biçiminde anlaşılır. Böylece âyetin mefhumuna, eşraftan bir kimsenin toplumun alt tabakasındaki bir hürü öldürmesi halinde kısastan muaf tutulması şeklinde tipik bir Câhiliye âdetini ilga etme misyonu yüklenmiş olur.[521]

Keşmîrî, Ebû Hanîfe'nin mefhum-i muhâlefet ile amel etmediği yönünde Hanefî âlimleri tarafından ileri sürülen argümanları da isabetli bulmamaktadır. Bu kabilden olarak Ebû Hanîfe'nin, ağaçların her zaman satım akdine konu olabileceği yönündeki beyanından hareketle *olgunlaştığı belli oluncaya kadar hurma ağacı satımını yasaklayan* rivâyetlerin[522] mefhumunu dikkate almamakla itham edilemeyeceğini düşünür. Bunun yerine hadiste yasaklanan satım akdinin, başka rivâyetler göz önünde bulundurularak selem akdi şeklinde düşünülmesini yahut ağaçların kesimi şart koşularak yapılan satım sözleşmesine hamledilmesini daha ikna edici bulur. Üstelik bu rivâyetler karşısında ashabın takındığı tutumu, olgunlaşmadan önce satım işlemine izin verilmeyişinin, nehy-i şefkât türü bir yasaklama olarak telakki edildiği yönünde bir ipucu olarak tespit eder.[523]

Aşı öncesi satılan ağaçların meyvesini müşterinin hakkı olarak gören Şâfiîler'in *aşılanmış hurma ağacı meyvesinin satıcıya ait olduğunu* belirten[524] rivâyetlerin mefhumu ile; her durumda meyvenin satıcının hakkı olduğunu savunan Ebû Hanîfe'nin ise sadece mantûku ile amel ettiği ifade edilmiştir.[525] Söz konusu rivâyetin Ebû Hanîfe'nin muhalif mefhum ile amel etmeyişinin delili olarak

---

521 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 67; VI, 221-222. Cessâs da Şa'bî ve Katâde'den rivayetle benzer bir Cahiliye adetine dikkat çekmiştir: Buna göre aralarında üstünlük yarışı olan iki Arap mahallesinden biri, kendilerinden öldürülen bir köleye karşılık karşı taraftan hür kimsenin; bir kadına karşılık olarak da bir erkeğin öldürülmesini arzu ediyordu. Kısas âyeti ile bu çarpık zihniyet reddedilmiştir. bk. CESSÂS, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* I, 165.

522 TİRMİZÎ, Büyû' 15.

523 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 462.

524 BUHÂRÎ, Büyû' 90.

525 GAZZÂLÎ, *el-Vasît,* III, 178; NEVEVÎ, *el-Mecmu',* XI, 31-32.

kullanılamayacağını ileri süren Keşmîrî ise Tîbî'den (ö. 743/1343) aktardığı bir görüşü esas alarak hadis metnini şöyle uzlaştırmaya çalışır: "*Ebû Hanîfe'ye göre buradaki aşılama tabiri* (التأبير) *meyvelerin ağaçta görünmeye başlamasından kinâye olarak kullanılmıştır. Çünkü insanlar, ancak meyveler zuhur edince aşılama işlemini gerçekleştirmekteydi. Bu durumda aşılamadan önce ağaçta meyve olmuyordu ki satım konusu olsun! Dolayısıyla meyvelerin görünmeye başladığı zamana işaret etmek maksadıyla aşı zamanına temas eden hadisin, meyvelerin satıcıya ait olduğunu belirtmek için vârid olduğu gözden kaçırılmamalıdır.*"[526]

C. Mantûk – Maksud İlişkisi

Klasik usûl geleneğinde lafızlarla ilgili ortaya atılmış farklı nazariyelerin anlaşılması ve ferî meselelere tatbik edilmesi bağlamındaki katkıları göz ardı edilemeyecek olsa da Keşmîrî'nin yorum düşüncesinde, normatif nasları gaye unsurunu gözeterek anlamaya çalışmış olması öne çıkar. Bu sebeple, İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuş pek çok meseleyi umum-husus ve ıtlak-takyîd gibi lafız teorileri ile açıklamak yerine hükümlerin teşrî' maksadına eğilerek yorumlamayı tercih ettiği görülür.

Lafzın mantûk ve/veya mefhumuyla delâlet ettiği anlamların, her zaman mütekellimin maksadıyla örtüşmeyeceğini belirten Keşmîrî, mantûku veya mefhumu ile birden fazla manaya delâlet etme ihtimali bulunan lafızlarda medlûl ile birlikte maksudun da dikkate alınmasını gerekli görür. Çünkü konuşanın maksadı bazen medlûlle birebir örtüştüğü halde bazen de bütünüyle ondan farklı olabilir. Sözgelimi genellikle hakiki anlamında kullanılan lafızlarda medlûl ile maksûd uyumlu olurken kinayede, lafzın delâlet ettiği anlamın tamamen dışında bir mana kastedilir. Dil âlimleri lafzın delâlet ettiği anlamları (medlûlatü'l-elfâz) birinci mana, mütekellimin maksadını ise ikinci mana olarak isimlendirmişlerdir. Keşmîrî'ye göre usûl bilginlerinin lafızları manaya delâletinin şekli bakımından taksim ederken ele aldığı nassın ibaresi ile delâlet ettiği anlamlar, daha çok mütekellimin maksadıyla uyumluluk arz ederken; nassın işareti ile delâlet ettiği anlamlarda ise medlûlden farklı bir maksadın bulunması dikkat çeker.[527]

---

526 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 158, 255-256. Ayrıca bk. TÎBÎ, *el-Kâşif,* VII, 2157.

527 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 124.

Hukukî metinleri tahlil ederken hükümlerin teşrî' hikmetini kavramaya büyük önem veren Keşmîrî, gâiyyetin bazen mantûkun dışında aranması gerektiğini belirtir. Ona göre, çoğu zaman sadece medlûl ile yetinen fıkıh ve hadis kitaplarının şâriin maksadını ıskaladığı örnekler azımsanmayacak kadar fazladır. Hz. Peygamber'in gece namazı kılmayı adet edindikten sonra terk eden kimse hakkında "*Hiç kılmasa daha iyi olurdu*" mealinde sarf ettiği söz etrafında yürütülen tartışmalar, maksadın göz ardı edildiği bu durumlara çarpıcı bir örnek teşkil eder. Zira bu söz metnin lafzına takılıp kalan âlimlerin, ara sıra kılınan veya hiç kılınmayan teheccüd namazının faziletine ilişkin sayfalar dolusu kelâm etmelerine neden olmuştur. Oysa hadiste şâriin eleştirilerinin odağını, ibadetler konusunda talep edilen sürdürülebilirliğin yitirilmesi veya çokluğun bir müddet sonra yokluğu intaç etme riski oluşturmaktadır.[528] Yoksa hiç kılmamaktansa ara sıra da olsa teheccüd namazı kılmanın daha güzel bir davranış olduğu aşikârdır.[529] Buradaki üslup, tıpkı bir öğretmenin öğrencisine "*keşke hiç öğrenmeseydin, o zaman senin için daha hayırlı olurdu*" diye kızması gibi düşünülmeli ve bu ifade, öğrenmemenin güzel bir davranış olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis burada hakkıyla öğrenmeye, belki öğrendiklerinin gereğini yapmaya bir teşvik vardır. Benzer şekilde, ibadetlerde bıkkınlığa sebebiyet verecek şekilde aşırıya kaçmayı yeren rivâyetlerden[530] fazla ibadetin mutlak surette mekruh olduğu sonucunun çıkmayacağını düşünen Keşmîrî, hadise "ibadetlerde aşırıya kaçmanın mekruh görülmesi" başlığı altında yer veren Buhârî'yi şâriin maksadını anlayamamış olmakla itham eder. Hz. Peygamber'in uyarılarına rağmen birçok sahâbenin emredilenin üzerinde ibadet ve taatle meşgul olduğunu hatırlatır.[531] Mesela İbn Ömer'in hadislerdeki yasağa rağmen her namazdan önce abdest almayı alışkanlık haline getirmesi böyle değerlendirilmelidir. Şu durumda bir şeyin değerinin şari tarafından küçültülmesi, o şeyin tamamen ortadan kalkmasının arzulandığı anlamına gelmeyebilir. Yine rivâyetlerde aralıksız oruç tutmanın veya bir gecede Kur'ân'ı hatmetmenin eleştiri konusu yapılması, hayrın tamamını elde etmeye çalışırken bütünüyle onu yitirme endişesine mebnidir.[532]

---

528 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 194.

529 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 180-181.

530 Bu hadislerin birinde, Hz. Peygamber geceleri uyumayıp namaz kılan kadını "*Bunu bırak, amellerden gücünüzün yettiğini yapın. Çünkü siz bırakıp usanmadıkça Allah bırakıp usanmaz.*" diyerek uyarmıştır. bk. BUHÂRÎ, Teheccüd 18.

531 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 193.

532 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 195.

Benzer şekilde mescitlerin boyanması ve evlerin kireçle sıvanmasını yasaklayan hadisler, bu fiillerin helal veya haram oluşunu bildirmek için vârid olmuş değildir. Lafızların medlûlünde yer almasa da birazcık tefekkür neticesinde bu yasaklar ile, bireyin dünyadaki faniliğine dikkat çekilmek istendiği kavranacaktır. Nitekim şâriin maksadını doğru anlayan Hz. Osman'ın, ilk etapta nehyin gayesini kavrayamayan diğer sahabîlerin itirazına rağmen mescitleri yenilemiş, sıvatmış ve tezyin etmiş olması da bu görüşü teyit etmektedir.[533] Yine Keşmîrî'ye göre ok atmayı teşvik eden hadislerin,[534] müminleri savaş haline hazırlayan misyonunu kavrayamayan ve bu sebeple ok ve yay dışında savaş aleti kullanmanın bid'at olduğu yönünde ferman çıkaran Buhara Sultanlığı'nın karşılaştığı kaçınılmaz mağlubiyet, maksadın kavranamayışının acı bir örneğini teşkil eder.[535]

Son bir örnek daha vermek gerekirse namaz kılan bir kimsenin, önünden geçilmesini engellemeye yönelik mücadelesini anlatan sütre rivâyetlerindeki[536] "kavga etsin/savaşsın" (فليقاتله) kelimesi, mezhepler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Hadisin lafzından hareket eden Şâfiîler, sütre önünden geçmekte ısrar eden kişiye fiili müdahalede bulunmayı tecviz etmiştir. Hatta Nevevî gibi bazı Şafiî âlimleri hadis metninde yer alan "katl" kelimesiyle ilişkilendirerek, kendisine mukavemette bulunulan kişinin ölmesi durumunda diyet gerekmeyeceğini ifade etmiştir.[537] Nevevî'nin bu açıklamalarını okuyan bir kimsenin, sütre hadisinin cinâyât hakkında vârid olduğu zehabına kapılacağını belirten Keşmîrî, diyet meselesinin bu hadis bağlamında ele alınmasını büyük bir hata olarak niteler. Zira bu rivâyetlerde Nevevî'nin anladığına oldukça uzak düşen şâriin maksadı, namaz kılan kişi ile sütresi arasından geçmenin kerâhetini vurgulamaya matuftur.[538]

---

533 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 180-181.

534 BUHÂRÎ, Cihad 78; TİRMİZÎ, Tefsîrü'l-Kur'ân 9.

535 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 113.

536 "*Sizden biri cemaatle arasına bir sütre koyar, sonrada biri çıkıp önünden geçmek isterse onu engellesin! Eğer geçmekte ısrar ederse onunla gerekirse kavga etsin! Zira o, kesinlikle şeytandır.*" BUHÂRÎ, Salât 100.

537 NEVEVÎ, *Şerhu Müslim*, IV, 223; NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, III, 229; NEVEVÎ, *Ravzatü't-tâlibîn*, I, 399; ŞİRBİNÎ, *Muğni'l-muhtâc*, I, 307.

538 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 235. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 180-181; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 268; II, 387.

D. Hüküm İstinbâtı ile İlgili Tespit Ettiği İlkeler

Şer'î hükme kaynaklık eden metnin yorumlanması ve şâriin maksadının tespit edilmesine yönelik kurallar belirlemeye çalışan Keşmîrî'nin, benzer karakterdeki fer'î meselelere uygulamak üzere bir istinbât metodolojisi geliştirdiği söylenebilir. Lafız ve yorum nazariyesinin bu bölümünde, kendisinin hadis ve fıkıh müdevvenatından bir nevi tahric ederek temellendirmeye çalıştığı bu prensipler, -isimlendirme ve tasnif tarafımıza ait olmak üzere-, örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

1. Dil Kurallarından Yararlanmak

Normatif metinlerde yer alan ve şârie aidiyetinden emin olunan lafızların lugavî ve ıstılahî anlamlarının tespit edilmesinde dil kaideleri önemli bir fonksiyon icra eder. Hükümlerin öğrenildiği Kur'ân ve Sünnet metinlerinin Arapça oluşu, bu dilin gramatik yapısı ve kurallarını bilmeyi zorunlu kılar. Keşmîrî'ye göre dil bilgisi o kadar önemlidir ki, bazı durumlarda herhangi bir ictihad faaliyetine gereksinim duyulmadan yalnızca bu kuralların tatbik edilmesiyle metinlerdeki müşkil ve tartışmalı hususların aydınlığa kavuşması mümkün olabilir. Metinler üzerindeki anlaşılmazlıkların çözümünde ya da tercih edilen fıkhî görüşleri temellendirirken dil kurallarından istifade edilebilir. Sözgelimi suyun temizleyici vasfına işaret eden âyet ve hadislerde[539] yer alan "طهورا" kelimesinin veznine atıfta bulunarak *müsta'mel suyun temizleyici özelliğini yitirmediğini* ileri süren Mâlikî âlimlerine sadece dil bilgisi ile cevap vermek mümkündür.[540] Mübalağa sigaları arasında tekrar manası için kullanılan veznin فعال; kuvvet ifade etmek için kullanılan veznin ise فعول vezni olduğuna işaret eden Keşmîrî طهور lafzının, suyun temizleyici vasfının sürekliliğine değil, her türlü kiri temizleyebilecek güçte oluşuna delil teşkil edeceğini düşünür.[541]

Belirtildiği üzere Keşmîrî'nin telifatının hemen her yerinde dil ve usûl âlimlerinin farklı yaklaşımları üzerine yaptığı nitelikli değerlendirmelere rastlanır.[542]

---

539 "*Gökten temizleyici su indirdik*" Furkan 25/48; "*Yeryüzü benim için mescit ve temizleyici kılındı*" BUHÂRÎ, Teyemmüm 1.

540 Malikilerin, müstamel suyun temiz oluşunu mübalağa vezinleriyle izah ettiği bilgisi, daha çok diğer mezheplerin kaynaklarında yer almıştır. bk. İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik*, I, 147.

541 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 82. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 296-297.

542 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 64, 65, 68; IV, 153-155; VI, 222; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 42-43; KEŞMÎRÎ, *Faslü'l-hitâb*, 3, 101.

Bunun ötesinde kendisinin, henüz farkına varılmamış olduğunu düşündüğü bazı dil kuralları ile hükümleri açıklamaya çalışması da kayda değer bir husustur. Bir örnek üzerinden açıklanacak olursa الى harf-i ceri ile birlikte "koşma" anlamına gelen سعي fiili kullanılarak *Cuma günü Allah'ı anmaya koşmanın* emredildiği âyetten[543] koşar adımla namaza gitme zorunluluğunun istinbât edilmeyişi, Keşmîrî'ye göre sılaların fiilin manasında her zaman aynı değişikliği yapmayabileceği kuralıyla izah edilebilir.[544]

2. Hadis Lafızlarını Bütüncül Bir Biçimde Ele Almak

Keşmîrî'nin şer'î hükümlerin ikinci kaynağı olan hadis metinleri üzerindeki emek mahsulü çalışmalarının, senet tenkidinden çok rivâyetlerin anlaşılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Bu nedenle, hadislerin yorumlanması açısından râvi tasarruflarının sebep olduğu rivâyet farklılıkları üzerinde genişçe durduğu görülür.[545]

Keşmîrî, hadis metinlerini incelerken öncelikle bir konuyla ilişkisi kurulabilen rivâyetlerin, lafızlarındaki benzerlik ve farklılıklardan yola çıkarak ya da mükerrer olma ihtimalini gözeterek aynı hadis olup olmadığını belirlemeye çalışır. Ona göre benzer rivâyetlerin aynı hadis olduğu tespit edildiği vakit, bütün tariklerdeki lafızların bütüncül bir biçimde değerlendirilmesi, şâriin maksadının doğru anlaşılması için bir zorunluluk arz eder.[546] Lafızların birbiriyle tearuz etmesi durumunda ise atılacak ilk adım, lafız ihtilafının cinsinin belirlenmesi olmalıdır. Şayet ihtilaf, zıtlığı iki hükümden birinin geçersizliğini gerektirmeyen *tenevvü' ihtilafi* ise tüm lafızlar cem' edilerek mana verilir. Eğer lafızlardaki ihtilaf uzlaştırılamıyorsa bu defa şâriin maksadına en yakın olan lafız tercih edilir.[547]

---

543 Cuma 62/9.

544 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 26. (أختلاف المعاني باختلاف الصلات ليس بمطرد عندي فلا تبنى عليها المسائل)

545 Bu çerçevede yaptığı değerlendirmelerin birinde, her ne kadar sünenlerdeki hadisler Sahîhayn hadislerinin zarafet ve fesahatinin çok gerisinde olsalar da sadece Buhârî ve Müslim hadisleriyle yetinmenin sağlıklı bir yöntem olmadığını belirtir. Mesela Sahîhayn'da Hendek Savaşı esnasında sadece ikindi namazının kılınamadığı bilgisi yer alırken; Tahâvî'den nakledilen ve isnadında İmam Şâfiî'nin de bulunduğu başka bir rivâyetten öğle, ikindi ve akşam namazlarının kılınamadığı anlaşılır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 324. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 61.

546 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 61.

547 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 61-63, 287; ÖZÇELİK, Harun, "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine", *AÜİFD*, 27 (2007), s. 187.

Bir konunun çeşitli yönlerini veya tamamlayıcı unsurlarını işleyen rivâyetlere gelince, Keşmîrî'ye göre burada lafız farklılığının müsebbibi şâriin bizzat kendisi olabilir. Nitekim, bazen hükümdeki esnekliğe işaret etmek maksadıyla tehdit edici lafızlar (vaîd) ile nehyedilen bir meselenin, başka rivâyetlerde daha yumuşak bir biçimde eleştirildiği görülür. Bu tür hadisler ancak rivâyetlerin bütünü dikkate alınarak doğru yorumlanabilir.[548]

Mezhep içi ve mezhepler arasındaki tartışmaların temelinde çoğunlukla tek bir lafza odaklanma sorunu yattığını düşünen Keşmîrî, rivâyet farklılıklarına bütüncül bir perspektifle yaklaşmanın bu tartışmaları minimize edebileceği kanaatindedir. Ancak bu konuda Hanefîler de dahil olmak üzere mezheplerin yer yer özensiz davrandığı tespitinde bulunur.[549] Mesela ona göre *güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekatını kılan kimsenin, sabah namazına yetişmiş olacağını*[550] bildiren hadisin cumhur tarafından yalnızca geçerli mazereti olan kimselere hasredilmesi de, buna itiraz mahiyetinde Hanefîler'in yönelttiği tenkitler de yerinde değildir.[551] Zira söz konusu rivâyet, namaz vakti ve özür durumundan bağımsız bir biçimde mesbûkun hükmünü konu almaktadır. Âlimlerin büyük çoğunluğunun *Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd* ve *Nesâî'*de yer alan benzer rivâyetleri mesbûkla ilişkilendirmesi de bu hususu teyit etmektedir.[552]

Hz. Peygamber'e aidiyetinin kesin olmayışı sebebiyle hadis lafızlarının, hükmün yegane medârı haline getirilmesi, Keşmîrî'nin eleştiri oklarının hedefinde yer alır. Özellikle şâriin maksadı açıkça anlaşılıyorken tartışmanın lafız eksenine indirgenmesini yersiz bulan Keşmîrî,[553] yalnızca Kur'ân lafızlarından çıkarılabilecek edebî nükte ve nüansların hadis metinlerinde aranmasına itiraz eder.[554] Bununla birlikte zaman zaman kendisi de mezhebini teyit edecek mahiyette filolojik tahliller yapar ancak her fırsatta lafız eksenli okumaların hata payı taşıdığını hatırlatır.[555]

---

548 bk. "İbâhanın Mertebeleri".
549 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 126.
550 BUHÂRÎ, Mevâkitü's-salât 29.
551 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 312.
552 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 310; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 234-235.
553 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 543.
554 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 285.
555 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 266.

Rivâyet farklılıklarının nedenleri üzerinde duran Keşmîrî, öncelikli hedefleri hadisi gelecek kuşağa aktarma olan râvilerin, lafız seçiminde hüküm çıkarılabilir düşüncesiyle hareket etmiş olmamalarına dikkat çeker. Esas itibariyle yaşanan olayı nakletmekle kendilerini sorumlu hisseden râviler, rivâyette bulunurken lafızların hükme ne derece tesir edeceğini göz önünde bulundurmamıştır. Bu sebeple olayın sadece dışarıdan görünüşünün tasviri mahiyetinde olan bazı hadisler, meselenin teknik ve hukukî yönünün tespitine elverişli olmayabilir. Mesela babanın, evladına yaptığı bağıştan dönebileceğini ifade eden hadis,[556] zahiren evlada bağışlanan malın geri alınmasını "hibeden rücu" olarak değerlendirmiştir. Oysa işin iç yüzüne bakılıp diğer hadislerin de işaret ettiği gibi evladın malının, aslında babasına ait olduğu hatıra getirildiğinde,[557] buradaki hukukî işlemin hibeden rücû olarak değil, kişinin bir nevi mülkiyeti altında bulunan maldaki tasarrufu olarak nitelendiği görülecektir.

Bunun gibi hadis metinlerinde zahiri esas alınarak tanımlanan bir meselenin, hukukî mahiyetinin görünenden farklı olduğu çok sayıda örnek bulunmaktadır. Âriye mallar, canlı hayvanın bir başka canlı hayvan karşılığında ödünç verilmesi, Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Safiye'nin mehri ve korku namazı gibi mezhepler arasında çokça tartışılan konular bu örnekler arasında zikredilebilir. Bu rivâyetlerin hiç birisinde râvinin lafız seçimine, fakihin hüküm istinbât etmesine yardımcı olma sâiki yön vermiş değildir. Bu tür rivâyetlerde farklı tariklerin bir arada değerlendirilmesinin daha fazla önem arz ettiğini düşünen Keşmîrî, muhtemel râvi tasarrufunu göz önünde bulundurarak hadisin rivâyet edilen vakıa ile uyumunun aranmasını önceler ve hadis üzerine hüküm inşa etmekten sakınır.[558]

Hadis âlimleri arasında tartışılan ve bir hadisin, içerdiği manaları daha az kelime ile ifade edecek şekilde kısaltılması şeklinde tanımlanan "ihtisâren rivâyet"[559] meselesinde ise Keşmîrî, tafsîlî anlatılar ile uyuşmayan icmâlî (özet) rivâyetler üzerine

---

556 TİRMİZÎ, Büyû' 62.

557 "*Sen ve malın, babana aitsiniz.*" EBÛ DÂVÛD, Büyû' 79.

558 Mesela, Hz. Peygamber'in yıkandığı halde üzerinden çıkmayan güzel koku ile ihrama girdiğini haber veren rivâyetlerde Hz. Aişe'ye "ben koku sürerdim" ve "ben koku sürdüm" şeklinde iki farklı ibare nisbet edilmiştir. Keşmîrî buradaki rivâyet farklılığının râvinin bir tasarrufu olduğunu düşünür. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 18. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 321, 417, 478; III, 31.

559 AYDINLI, Abdullah, "İhtisar", *DİA,* XXI, 572; DOĞANAY, Süleyman, *Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006, s. 63.

hüküm bina edilemeyeceği görüşündedir.[560] Ona göre bir nevi râvi tasarrufu olarak görülebilecek bu yöntem ile bir hadisin nakledildiğinin tespit edilmesi, ihtilaflı birçok hukukî meseleyi kendiliğinden çözer. Hz. Peygamber'in elini bir kere yere vurarak (ضربة واحدة) teyemmüm aldığını haber veren hadisler,[561] ihtisâren rivâyete örnek teşkil eder. Teyemmümün diğer rivâyetlere nazaran daha kısa ifadelerle anlatıldığı bu hadislerde Hz. Peygamber'in sol eliyle, sağ elinin üst kısmını mesh ettiği ifade edilmiş, ellerinin tamamını veya diğer elini mesh ettiğine ilişkin bir husus zikredilmemiştir. Buna rağmen hiçbir mezhep, bir elin meshini teyemmüm için yeterli görmemiştir.[562] Âlimlerin çoğunun tafsilatlı rivâyetleri dikkate alarak el ve yüzü mesh etme işleminin "iki vuruş" ile gerçekleşmesi gerektiği konusunda hemfikir olduğunu belirten Keşmîrî, Buhârî'nin bu rivâyeti bir defa toprağa vurularak teyemmüm alınabileceği görüşünü ifade eden bâb başlığına yansıtmasını eleştirir.[563]

Keşmîrî'nin ihtisar teorisi ile izah edilebileceğini düşündüğü bir başka örnek de şudur: Hz. Peygamber'in bir cariyeyi gasp eden ve başını ezerek ölümcül derecede yaralayan bir Yahudi'ye, cariyenin son nefesini verirken katilini işaret etmesi üzerine kısas tatbik ettiği rivâyet edilmiştir.[564] Bu rivâyetten hareketle, sadece maktulün ölmeden önceki bir beyanına dayanarak katile kısas cezası tatbik edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Oysa hadisin diğer tarikleri incelendiğinde buradaki kısas cezasının, cariyenin beyanı üzerine yakalanan Yahudi'nin suçunu itiraf etmesi üzerine uygulandığı ortaya çıkacaktır.[565] Görünen odur ki ilk rivâyeti nakleden râvi, hadisin konu edindiği olayı özetle anlatmış ve katilin itirafını zikretmemiştir. Keşmîrî'ye göre bu örnekler, naslardan hüküm elde etme işleminin olayı nakletmekle sorumlu râvilerin değil, müctehidin uzmanlık alanı olduğunu ortaya koyar mahiyettedir.[566]

---

560 "فلا يقضى بالإجمال على التفصيل"

561 BUHÂRÎ, Teyemmüm 8.

562 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 100.

563 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 91.

564 BUHÂRÎ, Husûmât 1.

565 bk. BUHÂRÎ, Talâk 24.

566 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 120.

3. "Bi Kaderi'l-İmkân" Takdir ve Te'vilden Kaçınmak

İlk bakışta manası kavranamayan hukukî bir metnin nazm ve ibaresine eklemeler yaparak ya da zorlama teviller ile izah edilmeye çalışılmasını yanlış bulan Keşmîrî, lafzın anlam mertebelerinin doğru anlaşılması durumunda bu tür takdirlere ihtiyaç kalmayacağını düşünür. Sözgelimi bazı Hanefî âlimlerinin yaptığı gibi "*Fâtiha'sız namaz olmaz*"[567] hadisine, namazın "tam olmayacağı" anlamını çıkarabilmek için "كاملة" kelimesi takdir etmeye lüzum yoktur. Burada ibarenin, eksikliği yokluk seviyesine indirgeyen bir anlatım sanatı içerdiği fark edilirse herhangi bir takdire gerek kalmadan benzer hüküm elde edilmiş olur.[568] Kur'ân'ın nazmına müdahale anlamı taşıyacağı ve icazına gölge düşüreceği gerekçesiyle âyetlere takdirde bulunma hususunda daha temkinli olunması gerekir. Bu çerçevede her namaz için ayrı abdest alınması gerekmediği hükmünü istinbât etme amacıyla, abdest âyetinde[569] yer alan "*namaza kalktığınız zaman…*" ibaresinden sonra "*şayet abdestsiz iseniz"* (وانتم محدثون) şeklinde takdirde bulunan müfessir ve fakihler tenkidi hak eder.[570] Keşmîrî'ye göre âyetin, takdir ve te'vile gereksinim duyulmaksızın mertebe teorisiyle izah edilmesi mümkündür.[571]

Burada ilginç olan bir husus, mümkün olduğunca Kur'ân âyetlerinde neshin azaltılması gerektiğini düşünen Keşmîrî'nin, nesihle açıklama pahasına da olsa âyetlere takdir ve ilavelerde bulunmaktan kaçındığıdır. Mesela Hanefî mezhebindeki yerleşik görüşe göre, "وعلي الذين يطيقونه طعام مسكين"[572] âyetinde yer alan "يطيقونه" ifadesi "oruç tutmaya güç yetirenler" anlamı taşımasına rağmen, fidye yükümlüsü olan kimselerin oruç tutamayanlar olduğuna işaret edebilmek için âyete "لا يطيقونه" şeklinde

---

567 MÜSLİM, Salât 34-36, 38; TİRMİZÎ, Ebvâbü's-salât 120.

568 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 296.

569 Mâide 5/6.

570 bk. SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 5; CESSÂS, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 366; ZEBÎDÎ, *el-Cevheretü'n-neyyîre*, I, 3.

571 Keşmîrî, mutlak biçimde herkes için gelse de emrin mertebelerinin, muhatabın durumuna göre farklılık arz edeceğini düşünür. Bu durumda emrolunan kişi abdestsiz ise kuşkusuz abdest kendisine vâcib olur, şayet abdestli ise bu emir onun için müstehaba dönüşür. Bu takdirde her durumda abdest emrolunmuştur, ancak kişinin abdestli olup olmamasına göre emrin mertebesi değişir. Dolayısıyla ne Hanefîler'in yaptığı gibi mecaza hamletmeye, ne bir şeyler takdir etmeye ne de te'vile müracaat etmeye lüzum yoktur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 377-378; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 53.

572 Bakara 2/184.

bir nefy edatı takdirinde bulunulur.[573] Bu görüşün temelinde Zemahşerî'nin konu ile ilgili ifadelerinin yanlış anlaşılmasının yattığını[574] söyleyen Keşmîrî, nasları mantûkunun bütünüyle hilafına yorumlamanın önünü açacak bu tür eklemeleri şiddetle reddeder. Metnin bağlamı ve konuyla ilgili hadislerden anlaşıldığı üzere, Aşure ve her ayın üç günü gibi İslâm'ın ilk yıllarında yürürlükte olan oruçlara ait bir hükmü bildiren bu âyete şöyle meal verilmesi gerektiğini ileri sürer: "*Oruç tutmaya güç yetirenler ve buna rağmen tutmayanlar fidye verirler.*" Burada Şâri, fesahat ve belâgat açısından uygun düşmeyecek üstelik insanları rehavete sürükleme potansiyeli taşıyan "oruç tutmayanlar" biçiminde olumsuz bir formu telaffuz etmek istememiştir.[575]

Özellikle teşrî' hikmetinin kavranamadığı durumlarda râviler de dahil olmak üzere bir çok âlimin, hadis metnine çeşitli takdir ve ilavelerde bulunmasına işaret eder. Bu çerçevede, "*Allah şu hırsız kişiye la'net etsin ki, o bir yumurta çalar da o sebeple eli kesilir, bir ip çalar da o yüzden eli kesilir*"[576] hadisi örnekleminde hırsızlık nisabına ulaşmadığı için yumurta ve ipi, "demir zırh" ve "kıymeti bir kaç dirheme eşit olan ip" şeklinde te'vil etmeye çalışanları eleştiri konusu yapar. Zira hadis, değersiz şeyler çalarak hırsızlığı adet haline getiren kimselerin, had cezasına çarptırılmayı gerektirecek kıymette eşyalar çalmakla sonuçlanacak akıbetlerini haber vermekte, bu anlamda herhangi bir takdire de ihtiyaç duymamaktadır.[577] Yine bu kapsamda Hanefî âlimlerinin Hz. Aişe'nin kölesi Zekvân'ın mushafa bakarak namaz kıldırdığı yönündeki rivâyetleri,[578] mezhebin görüşüne uyması için *gündüz mushaftan okunup ezberlenen âyetlerin akşam namazda okunduğu ileri sürülerek* tevil etmesini de hatalı bulur. Zira böyle bir uygulamanın tevârüs etmemiş olması ve Hz. Ömer'in bu şekilde namaz kılmayı yasaklaması mezhebin lehine istidlâlde bulunmaya daha elverişli iki argümandır.[579]

---

573 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl, 27;* SERAHSÎ, *el-Mebsût,* III, 100; *el-Usûl, 49;* KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâi',* II, 97.

574 el-Keşşaf'ta bir kimsenin "bu ağır taşı kaldırmaya güç yetirebiliyorum" demesinde olduğu gibi sadece zorlukla yapılabilen şeyler için "الطاقة - güç yetirmek" tabirinin kullanılacağı; "ekmeği ağzına götürmeye güç yetirebiliyorsun" şeklinde zorluk bulunmayan hususlar için bu kelimenin kullanılamayacağı anlatılmak istenirken, "güç yetirmek" kelimesinin nefy (olumsuzluk) manası içerdiği ifade edilmiştir. bk. ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf,* I, 380-381; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 59-60.

575 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 59-61, 96, VI, 224. Hadis için bk. BUHÂRÎ, Savm 39.

576 BUHÂRÎ, Hudûd 8.

577 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 63.

578 BUHÂRÎ, Ezan 54.

579 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 430; Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 439.

4. Bireysel Hükümleri Genelleştirmemek

Keşmîrî, bazı rivâyetlerde yer alan bireysel müjdelerin hükme medâr teşkil edecek biçimde genelleştirilmemesi gerektiğini düşünür. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler, Arafat'ta vakfe esnasında hayatını kaybeden bir kimsenin tekfin işlemi esnasında başının örtülmemesini emreden hadisin[580] ihramlı iken ölen herkes için hüküm değeri taşıdığını öne sürmüşlerdir.[581] Ebû Hanîfe ise, bir insanın ölümüyle artık amelinin nihayete ereceği ve ihramlı iken uymakla yükümlü olunan kuralların ölüyü bağlamayacağı dolayısıyla bu durumda iken ölen kimsenin tekfin işleminin diğer insanlar gibi yapılacağı kanaatindedir. Keşmîrî'nin de yakın durduğu bu görüş, hadisteki hükmün ilgili kişiye özel kılınıp teessi (örneklik) değeri taşımadığı sonucunu doğurmaktadır. Buna göre hadiste sözü edilen kişi, Hz. Peygamberin nübüvvet vasfı gereği gayba ilişkin bir müjdesine nail olmuştur. Bu müjde, hadiste yer alan *kıyamet günü telbiye getirerek diriltileceği* ifadesinden anlaşılacağı üzere kişinin haccının kabul edildiği hususundadır.[582] Bazı sahabîlerin Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim, Hz. Peygamber cennete hesaba çekilmeden girecek kimseleri tarif ederken Ukkâşe b. Mihsan (ö. 11/632) isimli bir sahabî, kendisinin bu grup içinde yer alıp almadığını sormuş, kendisine olumlu cevap verilince bu defa bir başka sahabî "*Ben de onlardan mıyım?*" diyerek ayağa kalkmış ancak aynı müjdeye nail olamamıştır.[583]

Keşmîrî'nin bireysel müjdelerin genelleştirilmeyeceği konusunu işlediği bir diğer örnek de, Hz. Peygamber'in Uhud Savaşında şehit olan Hz. Hamza'nın naaşını o haliyle bırakmak istediğine ilişkin sözleridir.[584] Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in amcasını bu şekilde bırakmış olduğu bir anlığına kabul edilse bile, bu davranışının

---

580 Hadisin ilgili kısmı şöyledir: "*Ona koku sürmeyiniz; başına bez de sarmayınız. Çünkü bu ihrâmlı hacı kıyamet gününde Lebbeyk, Allâhumme lebbeyk... diyerek diriltilecektir.*" BUHÂRÎ, Cenâiz 19.

581 MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 13; İBN KUDÂME, *el-Muknî*, VI, 88-90.

582 Ayrıca hadisin başka rivâyetlerinde ihramlı iken ölen kimsenin başı ile birlikte yüzünün de örtülmemesi emri yer aldığına işaret eden Keşmîrî, buna rağmen hiçbir mezhebin yüzün açık olmasını şart koşmadığını belirtir ve aynı hadisten yüzle ilgili benzer bir hüküm istinbât edilmeyişini bir çelişki olarak niteler. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 257.

583 Hz. Peygamber bu sahabîye, "*Bu konuda Ukkâşe seni geçti*" diye cevap vermiştir. bk. BUHÂRÎ, Tıp 17.

584 "*Kadınların âhu fîgânı olmasaydı yırtıcı hayvanların karınlarından ve kuşların kursaklarından diriltilinceye kadar o haliyle bırakırdım.*" TABERÂNÎ, *Mucemü'l-kebîr*, s. 155, (no: 2934).

bütün şehitler için geçerli bir kural haline dönüşmeyeceği bilinmelidir. Benzer şekilde İslâm'la ilgili bazı sorular sordukdan sonra aldığı cevaplar dışında fazladan bir amel işlemeyeceğini ifade eden kimsenin, sözüne sadık kalması halinde kurtulacağının haber verilmesi[585] teessi değeri taşımayan müjde rivâyetlerine örnek teşkil eder.[586]

5. İctihâdî Konularda Nassı Zorunlu Görmemek

Keşmîrî'ye göre ictihad faaliyeti neticesinde belirlenen hükümlerin mutlak surette naslardan bir delil ile teyit edilme zorunluluğu bulunmamaktadır. Yorum ve takdir yetkisinin bizzat şâri tarafından müctehide bırakıldığı veya yeterli delil bulunamadığı için ictihadın belirleyici olduğu konularda nassın yokluğu, müctehid aleyhine bir argüman olarak ileri sürülemez. Sözgelimi Hanefî ve Mâlikî âlimleri bir kimsenin kaçırdığı namazları, tertibe riâyet ederek kaza etmesini gerekli görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in Hendek savaşı esnasında kaçırdığı namazları sırayla kıldığı tüm âlimler tarafından kabul edildiğine göre, geriye sıra gözetmenin bağlayıcı olup olmadığının belirlenmesi kalıyor ki bu da ictihad ile mümkündür. Burada aksi yönde bir delil ileri sürülmediği takdirde Ebû Hanîfe veya İmam Mâlik'in vücûb hükmünü destekleyecek bir nassı referans göstermeleri şart koşulamaz. Benzer bir ictihadında Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in *tek başına saf tutulamayacağını* belirtmesine rağmen yaşlı bir kadını safın en arkasına yerleştirmesini dikkate alarak, kadının erkekle aynı safta namaz kılamayacağına hükmetmiştir. Dolayısıyla bir sefer de olsa Hz. Peygamber'in namazları kaza ederken sırayı gözetmediği veya kadını erkekle aynı hizada safa yerleştirdiği yönünde bir delil getirilmediği sürece, bu ictihadların geçersizliği ileri sürülemeyecektir.[587] Korku namazının sıfatlarının mezheplere göre farklılık arz eden tahkik, tenkîh ve tercih işlemlerine tabi tutulması da bu perspektiften değerlendirilebilir.[588]

---

585 MÜSLİM, Îmân, 11.
586 Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 256-257; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 263.
587 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 330.
588 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 52.

6. Bilimsel Görüş ve Aklî Çıkarımlardan Faydalanmak

Bilimsel yöntemle elde edilen bilginin, normatif nasların anlaşılmasında kullanılabilirliğini prensipte mümkün gören Keşmîrî, eserlerinde Câlînûs (ö. 200 [?]) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi meşhur tıp bilginlerine, Batlamyus gibi astronomi bilginlerine çokça atıfta bulunur.[589] Özellikle mezhepler arasında tartışılan hamilelik süresi ve kadının ihtilam oluşu gibi tıbbi meselelerde İslâm hukukçularının tıp bilginleriyle istişare etmesini gerekli görür.[590] Bu çerçevede Aristo (m.ö. 384-322) ve Câlînûs'un düşüncelerinin fakihler üzerinde etkili olduğu tespitinde bulunur.[591] Deve sütü ve idrarının tedâvi yöntemi olarak kullanıldığı bilgisinin, devenin idrarının içilebileceği yönündeki hadislerin anlaşılmasına yardımcı olabileceğini öne sürer.[592] Benzer şekilde sağ taraf üzerine uyumanın sindirim sistemine sağladığı yarara veya yiyeceklere üflemenin sakıncalarına işaret eden bilimsel görüşlerden bu konularla ilgili rivâyetler yorumlanırken istifade edilebileceğini düşünür.[593] Hz. Peygamber'in küsuf namazında, ikiden fazla rüku' yaptığına dair rivâyetleri olayın birden fazla gerçekleşmiş olma ihtimaliyle izah etmeye çalışan hadis âlimlerini tenkit eder. Zira astronomik hesaplamalar, Hz. Peygamber'in ömrü boyunca en fazla bir defa güneş tutulmasına şahit olabileceğini ortaya koymaktadır.[594]

Bununla birlikte Keşmîrî bilimsel teorilerin her an geçersizliğinin ispatlanabileceğini hatırlatarak bu verilere aykırılık iddiasıyla nasların ikinci plana atılmasını tasvip etmeyen bir noktada durur. Nitekim yakın zamana kadar bilim, ruh ve cinlerin varlığını inkâr etmiş, insan ve maddenin evrimini savunmuş, Müslüman âlimler de vahiy mahsulü rivâyetleri bu bilimsel(!) teorilere kurban etmişlerdir.[595]

---

589 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 246.
590 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 39.
591 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 373.
592 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 122.
593 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 412, 533. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 450, 467; VI, 134.
594 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 497.
595 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 347-348. Konu ile alakalı bilgi için bk. ORUÇHAN, Osman, *Hadis ve Bilim*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

7. Norm-Amaç İlişkisini Dikkate Almak

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinde, normatif nasları literal bir okumaya tabi tutmak yerine, teleolojik bir yaklaşımla anlama prensibinin öne çıktığı daha önce ifade edilmişti. Esasında onun dini-hukukî metinler üzerinde yaptığı çalışmaların en belirgin özelliği, şâriin norm koymadaki gayesinin tespitine yoğunlaşmış olmasıdır. Hatta kendisinin hukuk anlayışında öne çıkan kazâî ve diyânî hüküm ayrımı, nesih anlayışı, mertebe teorisi ve lafız yorumuna ilişkin diğer teoriler, makâsıd eksenli tefekkürünün bir uzantısı olarak görülebilir. Bu başlıkta onun fer'î örnekler üzerinde teşri felsefesine ilişkin bazı değerlendirmelerine ve şer'î-hukukî metinlerdeki amaç unsurunun keşfedilmesine yardımcı olacak nitelikte tespit ettiği bazı ilkelere temas edilmesi uygun düşecektir.

a. Nasların Sevk Ediliş Sebebini Dikkate Almak

Norm-amaç ilişkisinin incelendiği konular arasında yer alan ve İslâm hukukçularının öteden beri düşüncelerine yön veren nasların sevk ediliş gayesi,[596] Keşmîrî'nin de önemle üzerinde durduğu hususlardan biridir. Bu çerçevede o, mezheplerin hukukî bir metinden elde ettiğini ileri sürdüğü birçok hükmün, esasında nassın muhtevasıyla hiçbir alakası kurulamayacağı tespitinde bulunur. Sözgelimi bazı mezhepler tarafından eti yenen hayvan dışkısının temiz oluşuna delil gösterilen *koyun ağıllarında namaz kılınabileceğini* haber veren hadisler,[597] aslında tüm yeryüzünün namaz kılınabilecek hususiyette olduğunu vurgulamak için vârid olmuştur. Ümmetin alâmet-i fârikası olarak zikredilen *süprüntüde bile namaz kıldıkları* yönündeki rivâyetler de[598] bu vurguyu teyit etmektedir.[599]

Hüküm-maksat ilişkisinin doğru kurulamadığı örnekler arasında, hatalı namaz kıldıran bir imama uyulması durumunda cemaatin namaz sevabı alabileceğini

---

596 bk. CüVEYNÎ, *el-Burhân*, I, 184, 463-464; İBN ÂŞÛR, *Mekâsıdu'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 163-174; İZZÜDDİN B. ABDÜSSELÂM, *el-Kavâidü'l-ahkâm*, I, 13; YAMAN, Ahmet, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsıd ve İctihad*, s. 159.

597 "*Hz. Peygamber, mescit inşa edilmeden önce koyun ağıllarında namaz kıldırırdı.*" Buhârî, Vudû 70.

598 "*Muhammed ümmeti, Allah'a bollukta da darlıkta da hamdeder, her mevkide ona şükreder ve yüksek yerlerde tekbir getirir. Güneşi gözetler ve vakti gelince bir çöplüğün başında bile olsa namaz kılar.*" DÂRİMÎ, Mukaddime 2.

599 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 82.

müjdeleyen hadisin,[600] bazı Şâfiî âlimleri tarafından rükün ve şartlara riâyet etmeyen bir imam arkasında kılınan namazların geçerliliğine delil gösterilmesi yer alır.[601] Keşmîrî'ye göre diğer tarikleri ile birlikte değerlendirildiğinde bu hadis, imama iktidâ meselelerinin hükmünü belirlemek için sevk edilmiş olmayıp fâsık yöneticiler arkasında namaz kılmaktan dolayı huzursuzluk duyan müslümanları rahatlatmayı hedeflemektedir.[602]

Benzer şekilde cemaatle kılınan namazda Fâtiha'dan sonra "amin" denilmesi ile ilgili nakledilen hadisler arasında sevk sebebi, imam ve muktedinin yükümlülüğünü belirtmek olan rivâyet, hükme esas kılınmalıdır. Bu sebeple hüküm, âmin demenin faziletini beyan etmek için sevk edilen *imam amin dediğinde, cemaatin de demesini* emreden hadis üzerine değil; *"İmam 'ğayri'l-mağdûbi aleyhim ve le'd-dâllin' dediğinde âmin deyiniz"* hadisi üzerine inşa edilmelidir.[603] Hanefîler'in imam ve cemaatin sessizce âmin demeleri yönünde tercih ettikleri görüş de ikinci hadise uygun düşmektedir.[604]

b. Şâriin Genel Üslubunu Dikkate Almak

Teşrî' faaliyeti esnasında şâriin takip ettiği üslubu belirlemenin, hükümlerin maksadını kavrama noktasında kritik bir rol üstlendiğini düşünen Keşmîrî, hukukî metinleri tahlil ederken *şâriin genel tutumu* (سنة الشارع) ve *şeriatın izlediği yönteme* (دأب الشريعة، وهو كثير في خطاب الشارع، فإنه باختيار الشارع) ilişkin bazı tespitlerde bulunur.

---

600 "*İmamlar, sizin için namaz kıldırır. Eğer isabet ederlerse (yani doğru ve eksiksiz kılarlarsa) hem sizlere, hem onlara (namaz sevabı) vardır. Eğer hata ederlerse sizler için sevap, onlar için ikâb vardır.*" BUHÂRÎ, Ezan 55.

601 NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, IV, 157; İBN HACER, *Fethu'l-Bârî*, II, 188.

602 Buhârî'nin ilgili hadisin akabinde zikrettiği hadis de bu anlamı desteklemektedir. BUHÂRÎ, Ezan 56. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 434-436.

603 Hadisler için bk. BUHÂRÎ, Ezan 111-112.

604 Keşmîrî, mevcut rivâyetlerin hiçbirinden sesli âmin demenin gerekliliği sonucunun çıkarılamayacağı kanaatindedir. *İmam tekbir aldığı zaman cemaatin de tekbir almasını* emreden hadisten nasıl ki cemaatin tekbirleri cehrî yapması gerektiği anlaşılmıyorsa, "*Siz de âmin deyin*" ibâresinden de âminin cehrî yapılması gerektiği hükmü çıkarılamaz. Cehri âmin denilmesi bir hadiste "*onlar amin derlerdi*" şeklinde zikredilmiş olsa da, umumü'l-belvâ olan bu konuda merfû olan bir hadis olmayışı da tuhaftır. Üstelik hadisle ilgili lafızlar da tartışmalıdır. Bu tartışmalar bir kenara bırakılıp bu hadis dikkate alınsa bile, küllî bir kaide olmaktan uzak bir kere gerçekleşmiş bir vakıa olarak değerlendirilmeye müsaittir. Öte taraftan bir ya da daha fazla sefer sesli âmin denmiş olmasını inkâr etmeye de gerek yoktur. Hanefîler'e göre bu, kerâhet olmaksızın câizdir; ancak şâri tarafından emredilip devamlılık arz etmediği için sünnet hükmü verilmemiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 534-535. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 434-436; III, 10, 19, 162, 165.

Bunlardan biri, şâriin daha önce vazettiği bir normu muhataplar tarafından anlaşılmış varsayarak her seferinde tüm detaylarıyla tekrarlamaktan kaçındığı hususudur.[605] Bu tavrın sergilendiği metinlerden elde edilen hükmün esas bağlamından koparılarak başka bir nasla ilişkilendirilmesi veya genel bir kural haline dönüştürülmesi uygun olmaz. *Unutulan namazın hatırlanınca kaza edilmesini* emreden ve mezhepler arasında bir hayli tartışmalara sebep olan rivâyetler,[606] konunun güzel bir örneğini teşkil eder. Buna göre hadiste yer alan "إذا" kelimesini zaman zarfı olarak değerlendiren Şâfii âlimleri "إذا ذكرها" ibaresinin mutlak manasını esas alarak hatırlama zamanının kerâhet vaktine denk gelmesi durumunda bile kaza namazının kılınması gerektiğini öne sürmüştür.[607] Aynı kelimeyi "hatırlarsa" anlamında şart edatı olarak düşünen Ebû Hanîfe ise kaçırılan namazın, hatırlandığı vaktin müsait olması koşuluyla kaza edilebileceği görüşündedir. Keşmîrî, mekruh vakitler konusunu farklı bağlamda başka metinlerde işleyen şâriin kaza namazı ile ilgili yeni bir norm koyduğu bu hadisin namaz vakitleriyle bir ilgisinin kurulamayacağını belirtir. Ona göre farklı meselelere ait hükümler ihtiva eden hadislerin küllî birer kaide kılınarak birbiriyle irtibatlandırılması, şâriin üslubunu tespit edememenin bir sonucudur.[608] Benzer şekilde münferinden kılınan namazlarda kıraatin arzu edilen nisbette uzatılabileceğini bildiren yahut abdest aldıktan sonra namaz kılmanın faziletine işaret eden rivâyetlerin, namaz vakitleri konusunda bir hüküm değeri bulunmamaktadır. Zira bu hadisler Şâfiî âlimlerinin iddia ettiği gibi namaz vakti çıkacak kadar kıraati uzatmanın veya mekruh vakitlerde olsa bile abdest namazı kılmanın cevazı için bir gerekçe teşkil etmemektedir.[609]

Keşmîrî'nin bu konuyla ilgili naklettiği diğer örnekler şunlardır: Cuma namazına iştirak etmenin faziletinden bahseden bir hadiste, *mescide önce gelenlerin Allah yolunda bir deve, daha sonra gelenlerin sırasıyla inek, koç, tavuk ve en son*

---

605 "وهذا دَأْبُ الشريعة في غير واحدٍ من المواضع: إذا فَرَغَت عن ذكر الشرائط مرةً، تَسْكُتُ عنها في سائر المواضع وتُرْسِلُ الكلامَ اعتمادًا على تمهيدها من قبل" KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 325; KEŞMÎRÎ, *Faslü'l-hitâb*, s. 84, 100.

606 "*Kim unutarak ya da uyuyakalarak namazını geçirirse hatırladığında hemen kılsın; zira o vakit kaçırdığı namazın vaktidir*." BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 38; MÜSLİM, Mesâcid 311.

607 ŞİRBÎNÎ, *Muğni'l-muhtâc*, I, 200; MAVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 275; RÂFİÎ, *el-Azîz*, I, 396-397.

608 Burada ilgili lafız zaman zarfı olarak anlaşılsa bile, şâri nezdinde hükmün mekruh olmayan vakitler için geçerli olacağı anlaşılmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in güneş doğarken ve batarken bir kere bile namaz kıldığı vaki olmamıştır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 325-326.

609 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 192.

sırada gelenlerin yumurta kurban etmiş gibi sevap alacakları bildirilmiştir.[610] Keşmîrî'ye göre hadisin şerh edildiği metinlerde tavuğun kurbanlık hayvan statüsünde olup olmadığı tartışmalarına rastlamak talihsiz bir durumdur. Zira kurban ibadetiyle ilgisi kurulamayacak olan bu hadisin, namaza erken gelme faziletinin mertebelerine işaret etme maksadıyla vârid olduğu açıktır. Aksi takdirde aynı metne dayanarak yumurtanın da kurban edilebileceği hükmü çıkarılabilecektir.[611]

Şâriin sünnetini kavramış bir müctehidin *kalben tasdik ederek kelime-i şehâdet getiren kimseye cehennemin haram kılındığını*[612] haber veren hadisleri, farzlara riayet etme zorunluluğunu kaldıracak şekilde yorumlaması mümkün değildir. Zira ibadetlere dair hükümleri farklı bağlamlarda tafsilatlı bir biçimde açıklayan ve mükellefin yükümlülüklerini ayrı ayrı izah eden şâriin, artık öğrenilmiş varsaydığı bu bilgileri her defasında tekrar etmesinin bir gereği bulunmamaktadır. Ayrıca müjde ve tehdit içerikli haberlerde detayların zikredilmeyerek özet ifadelerle yetinilmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur. Dolayısıyla cehennemden kurtuluş reçetesinde diğer farz ve taatlerin yer alacağı muhakkaktır.[613]

Keşmîrî'nin şeriatın genel tutumuna ilişkin saptamaları arasında, normatif metinlerde zaman zaman hukukun toplumdaki anlaşmazlıkları önleyen işlevinin ön plana çıkarıldığı hususu yer almaktadır. Bu tespit ışığında kanun koyucu, muhtemel çatışmaların önüne geçebilme amacıyla özü itibariyle sakınca içermeyen meseleler için bazı sınırlamalar öngörebilir. Mezhepler arasında tartışmalara sebep olan, olgunlaşmamış meyvenin satım konusu yapılmasını yasaklayan rivâyetlerin bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Zira Hz. Peygamber, âdeten yaş hurmaların ağaç üstünde alım satımını gerçekleştiren insanların teslim zamanı ürünlere hastalık musallat olduğunu ileri sürerek dava ve husumetlere sebebiyet vermesi üzerine meyvesi gözükünceye kadar satışını yasaklamıştır.[614] Keşmîrî, hadisin ravilerinden

---

610 BUHÂRÎ, Cuma 4.

611 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 10-11.

612 BUHÂRÎ, İlim 50.

613 İslâm hukukçuları ilgili hadisin dinî ahkâm gelmeye başlamadan önce, insanların sadece tevhide inanmakla mükellef olduğu ilk zamanlar için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Keşmîrî, Hz. Peygamber'den bu müjdeyi işiten Muaz b. Cebel'in Ensar'dan olduğuna dikkat çekerek bu yorumun gözden geçirilmesi gerektiğini belirtmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 368-372; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 221.

614 *"Madem ki siz olgunlaşmamış mahsulün alışverişini bırakmayarak davâlaşmaya düşüyorsunuz, bir daha hurma meyvesini ağaç üstünde salâhı meydana çıkıncaya kadar alıp satmayınız" buyurdu."* BUHÂRÎ, Büyû' 85.

Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in nehyini meşveret maksatlı olarak tanımlamasına da atıfta bulunarak buradaki yasağın tavsiye niteliği taşıdığını, çekişmeye sebebiyet vermediği takdirde bu tür satışın kerâhet içermediğini belirtir.[615]

Benzer durum Hanefî âlimlerinin sıcak bakmadığı bazı hibe çeşitleri için de geçerlidir. Hibe işleminin tamamlanmış olması için hibe konusu malın kabz edilmesi şartını koşan Haneffîler, taksimi kâbil olmayan müşterek malın hibe edilmesini sahih görmezken, taksime elverişli maldaki hissenin de ancak taksim sonrasında hibe edilebileceğini ileri sürerler. Nitekim topluluğa yapılan bağış, Ebû Hanîfe nezdinde taksimi kâbil olmayan mal statüsünde görüldüğü için geçersizdir. Böyle bir bağışı taksime elverişli gören İmâmeyn ise hibenin geçerli olacağı görüşündedir.[616] Ancak bölünme problemi içermeyen, topluluğun bir kişiye yaptığı bağışın geçerli olacağı hususunda üç imam da aynı görüşü paylaşmıştır. Hibenin geçerli olup olmamasında bölünebilirlik ilkesini hiç dikkate almayan Buhârî'ye göre ise, taksimi kabil olmayan malların hibesi de geçerlidir. Keşmîrî, gerek Buhârî'nin bu esnek tavrının gerekse Hanefî imamlarının bölünemeyen malın hibesini mutlak surette geçersiz addeden katı tutumlarının şâriin maksadını tam yansıtamadığını ifade eder. Bu sebeple doktrinde *taksimi kâbil olmayan malın hibesinin kabz gerçekleşse bile geçerli olmayacağı* şeklindeki hâkim görüşe rağmen sonraki âlimlerin aksi yöndeki ictihadını tercihe şayan bulur. Zira bu nitelikteki hibenin özü itibariyle değil, nizaya götürecek bir bilinmezlik nedeniyle yasak kapsamında zikredildiğini düşünür ve anlaşmazlığa sebep olmadığı sürece geçerliliğini koruyacağını öne sürer.[617] Rivâyetlerde yer alan ve çatışmaları önleme amacına matuf olan bu tür nehyin de, "nehy-i şefkat" olarak isimlendirilebileceğini belirtir.[618]

Keşmîrî'ye göre fıkıh kültüründe hukukun çatışmaları önleyici fonksiyonunu yansıtan örneklere sıkça rastlamak mümkündür. Sözgelimi akit konusunu çatıdaki kirişlerin oluşturduğu veya tarafların zamanını tam olarak bilmediği Nevruz ve Mihrican[619] gibi belirli günler zikredilerek yapılan yahut malın meçhul bir kısmı istisna edilerek gerçekleştirilen akitleri (bey-i sünyâ), niza ihtimali nedeniyle fâsit

615 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 491.

616 ŞEMSEDDİN KADIZÂDE, *Netâicü'l-efkâr (Fethu'l-Kadîr Tekmilesi)*, X, 189; ŞÂFİÎ, *el-Ümm*, IV, 62.

617 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 495.

618 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 463; III, 239.

619 İlkbahar ve Sonbahar ekinoksu günlerinde kutulanılan bayramlar.

akitler arasında sayılmıştır. Kirişler çatıdan sökülerek ya da randevulaşılan günden önce mal teslim edildiğinde veya malın istisna edilen meçhul bölümü belirlendiğinde niza sebebi olan bilinmezlik ortadan kalkacağı için bu tür akitler geçerlilik kazanabilecektir. [620]

Keşmîrî'nin şâriin tavrına yönelik tespit ettiği bir başka husus da kimi zaman hukukî metinlere nizamı tesis etme (kamu düzenini sağlama) işlevi yüklendiğidir. Bu fonksiyonun öne çıktığı hukukî düzenlemelerde, muhtemel bir hukukî çatışmanın tarafı olabilecek kişilerin özel durumları gözetilerek bazı tavsiyelerde bulunulduğu unutulmamalıdır. Zira her bir tarafın leh veya aleyhine gözüken normlar, esasında kamu düzeninin tesis edilmesi amacına hizmet etmektedir. Bu tür meselelerde taraflardan yalnızca biri hakkında vârid olan hükümlere odaklanmak yerine, her iki tarafı da ilgilendiren rivâyetlerin birlikte değerlendirilmesi şâriin maksadına uygun düşecektir.

Zekat görevlileri ve zekat yükümlüleri ile ilgili ayrı ayrı sevk edilen metinler bu kapsamda ele alınabilir. Zekatın ifası, bu iki kesimin iştirakiyle gerçekleşeceğinden her iki tarafın da sınırlarını çizen çeşitli normlar belirlenmiştir. Birden çok hadiste mal sahibinin, zekat görevlilerine yardımcı olması ve onların talebini yerine getirmesi emredilmiş; bir haksızlığa uğrasa bile malını zekat memurlarından sakınmaması tembih edilmiştir.[621] Diğer taraftan zekat memurları da görevlerini ifa ederken mal sahibinin en kalifiye malını almama ve ona zulmetmeme konusunda uyarılmıştır.[622] Bu iki grup hadisten zekat memurunun her halükarda memnun edilmesini emreden birinci kısımdaki rivâyetlerle yetinilmesi durumunda, zekat yükümlüsünün en iyi malı elinden alınarak zulme maruz kalsa bile hiçbir hak iddia edemeyeceği sonucu

620 Keşmîrî, bu tür muameleleri yasaklayan rivâyetlerin bazısında bilinmezliğin ortadan kalkması ile akdin geçerli olacağına işaret edildiğini belirtir. Bunlardan biri olan sünyâ hadisi şöyledir: "*Rasûlullah, muhakale, müzabene, muhabere ve sünya, yani satılan malın meçhul bir kısmının satıştan istisna edilmesi türünden alışverişleri yasakladı. Bilinen bir miktar olursa sakıncası yoktur.*" (TİRMİZÎ, Büyû' 55). Ayrıca alışverişlerde olduğu gibi bir önceki hibe örneğinde, malın bölünemeyişinin fesat sebebi olmayabileceğini belirten Keşmîrî aksi yöndeki kanaatleri, fakihlerin hibede alım satım muamelelerine nazaran daha katı bir tutum içine girmesiyle izah eder. Bunun da sebebi olarak alışverişte icab ve kabulün akit konusu mal ve bedel üzerinde hak sahibi olmak için yeterli olmasını görür. Oysa kabz ile tamamlanması öngörülen hibede, malın bölünememesi kabza mâni olacağından fukaha bölünmezliği hibe için müfsit bir özellik olarak belirlemiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 491-493.

621 EBÛ DÂVÛD, Zekat 6.

622 EBÛ DÂVÛD, Zekat 5; BUHÂRÎ, Zekat 64.

çıkarılacaktır.[623] Keşmîrî, esasında bu düzenlemelerin her iki tarafın da kendi vazife ve sorumluluklarını belirlemek üzere tanzim edildiğini ancak hükümlerin daha etkili (cezbedici veya caydırıcı) olması için şart ve kayıtlardan arınmış bir halde geldiğini ileri sürer. Ayrıca şâriin kamu düzenini sağlamaya yönelik bu tutumu fark edilmediği için, özellikle zikredilmemiş bu kayıtların bazı mezhepler tarafından takdir edilmeye çalışıldığını belirtir.

Benzer şekilde *varlıklı olduğu anlaşılsa bile dilencilerin geri çevrilmemesi* yönündeki tavsiyeler[624] ile *dilenerek kazanılan malların tırmalama ve yara izleriyle haşr edilme sebebi* olarak takdim edildiği rivâyetlerin[625] bu ilke doğrultusunda telif edilmesi mümkündür. Keşmîrî'ye göre birinci gruptaki hadisler sadaka veren kimseleri, ikinci gruptakiler ise dilencileri muhatap almaktadır. Bir taraftan *kadının yatak odasında kıldığı namazın evinin diğer odalarında kıldığı namazdan daha faziletli olduğunu*[626] hatırlatan şâriin, diğer taraftan *kadının mescitten engellenmemesi*[627] hususunda uyarılarda bulunması da bu çerçevede yorumlanabilir. Buna göre tavsiye niteliği taşıyan ilk hadisin muhatabı kadın; bu tavsiyeye uymasa bile engellenemeyeceği kendisine hatırlatılan muhatab ise erkek olmaktadır.[628] Açıkça küfür teşkil eden bir davranışta bulunmadığı sürece Habeşli bir kölenin devlet başkanlığına itiraz edilemeyeceğini bildiren hadis ile devlet başkanlarına yönelik tehdikâr ifadeler içeren rivâyetler; bir başka hadiste kesin bir dille itaat edilmeleri emredilen idarecilerin idare ettikleri reaya hakkında hesaba çekileceğini belirten rivâyetler[629] de bu kapsamda görülebilir.[630]

Keşmîrî, mezhep âlimleri arasında tartışmalı olan velinin izni alınmadan kıyılan nikâh meselesini de bu prensip ile izah eder. Doktrinde kadının velisiz evlenemeyeceğine ilişkin Hz. Aişe'den rivâyet edilen hadisin, râvisinin davranışına muhalif olduğu gerekçesiyle reddedildiği görüşü hakimdir. Bu görüşe göre Hz. Aişe, daha sonra vâkıf olduğu bir nâsih sebebiyle kendi rivâyetini terk etmiş olabileceğinden

---

623 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 34.
624 EBÛ DÂVÛD, Zekat 33.
625 EBÛ DÂVÛD, Zekat 24.
626 EBÛ DÂVÛD, Salât 53.
627 MÜSLİM, Salât 134.
628 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 35.
629 "*Onlara haklarını veriniz (emirlerini dinleyip itaat ediniz). Şübhesiz ki Allah da onlara idare ettikleri milletlerin haklarından soracaktır."* BUHÂRÎ, Ehâdîsü'l-Enbiya 52.
630 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 373; VII, 36.

rivâyeti değil fetvası amele esas teşkil eder.[631] Konuyla ilgili hadisleri bütüncül bir perspektifle okuyan Keşmîrî ise şâri tarafından, yetki konusunda ortaya çıkan bu çatışmanın bir tarafını temsil eden kadın muhatap alındığında, "*Hangi kadına velisinin izni olmaksızın nikâh kıyılırsa onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır, onun nikâhı bâtıldır*"[632] söylemiyle velisinin hakkını gözetme konusunda kendisinin uyarıldığını düşünür. Öyle ki bu uyarı esnasında kullanılan "bâtıldır" lafzı, neredeyse kadının hiçbir hak sahibi olmadığını haykıracak sertliktedir. Ancak diğer yandan çekişmeye taraf olan veliler muhatap alındığında, *dul kadınların kendileri üzerinde velilerinden daha çok hak sahibi olduğu* hatırlatılarak onlara yönelik müdahaleler engellenmeye çalışılmaktadır.[633] Keşmîrî, bu tür çekişmeli konularda bir tarafı ilgilendiren hadisleri dikkate alıp diğer tarafı ihmal etmenin, şâriin maksadının yarısını göz ardı etme anlamı taşıyacağını düşünür. Bu doğrultuda yalnızca "*velisiz nikâh olmaz*" hadisini dikkate alan, bu durumda görüşleriyle çelişecek olan "dulların hakkı" hadisini te'vil etmek zorunda kalan Şâfiîler'i de, aksini yapan Hanefîler'i de tenkit etmekten geri durmaz.[634]

c. Takrir Konusunu Doğru Tespit Etmek

Hz. Peygamber'in onayı anlamına gelecek takrir ve övgüler ihtiva eden hadis metinlerinden hüküm elde edilirken, övülen hususun fiile mi yoksa failin niyetine mi yönelik olduğu doğru tespit edilmelidir. Zira işlenen fiil kınandığı halde niyetinden dolayı failine övgüler dizilen çok sayıda örnek bulunmaktadır. Takrir konusunun niyet oluşu kimi zaman şâriin ifadelerinden âşikâr bir biçimde anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in safa yetişmeden rükûya giden Ebû Bekre'yi "*Allah senin namaza olan düşkünlüğünü artırsın*" diyerek methettiği halde bir daha böyle yapmaması konusunda uyarması buna örnek teşkil eder.[635] Burada Ebû Bekre'nin cemaate yetişme hususundaki gayretini öven dua cümlelerinin, safa katılmadan rükûya eğilmeyi kapsamadığı açıktır.[636]

---

631 ŞAHYAR, Ataullah, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfeye İtiraz Sebepleri*, s. 181-182.

632 İBN MÂCE, Nikâh 15

633 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 36. Hadis için bk. MÜSLİM, Nikâh 1421; EBÛ DÂVÛD, Nikâh 25-26.

634 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 36-37. Ayrıca bk. MÂVERDİ, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 40; NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, XVII, 243-244. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 206-207.

635 BUHÂRÎ, Ezan 114.

636 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 538.

Övgü konusunun tespit edilemediği durumlarda ise Keşmîrî, tevârüs ya da başka bir karine gözetilmeksizin yalnızca metinden hareket ederek sünnet hükmü verilemeyeceğini düşünür. Hz. Peygamber'in her rekatta İhlas suresini okuyan Külsûm b. Hidm isimli sahabîyi methettiğine[637] şahit olan sahâbenin aynı uygulamayı sahiplenmeyişi bu durumun bilinen bir örneğidir.[638] Benzer şekilde namaza başladıktan sonra "*Allahu ekber kebîra*" diyen[639] veya namaz kılarken hapşırdığında aklına gelen kelimelerle hamdeden sahabîlerin övülmesi,[640] fiillerin kendisinden öte güzel niyetlerin methine yöneliktir. Peygambere imamlık yapma bahtiyarlığına erişen Hz. Ebûbekir'in namazda ellerini kaldırarak Allah'a hamdetmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.[641]

d. Zem ve Medih Lafızlarını Hükme Esas Kılmamak

Bir hususun övülmesi veya eleştirilmesi için sevk edilen rivâyetlerde, lafızdan ziyade maksada odaklanılması gerektiğini belirten Keşmîrî, lafza bağlı kalma ısrarının zorlama te'vil ve yorumlara kapı aralayacağını düşünür. Mesela namazı kasten terk eden kimseyi kafir olarak vasıflandıran rivâyetler[642]esasen kişinin şok etkisi yapacak şekilde ayıplanmasını hedefler. Bu etkiyi azaltacak biçimde hadisleri "küfre yaklaşmak" veya "hükmen kafir olmak" türünden teviller ile yahut "helal olduğunu ileri sürerek terk edenlerle" kayıtlayan takdirler ile anlamaya çalışmak doğru bir tutum değildir. Diğer taraftan şâriin maksadına hiç değinmeden hadislerin literal anlamı üzerine hamledilmesi, birçok nas ile tearuz problemi doğurur.[643] Benzer şekilde kafirlerin necis olduğunu bildiren naslara da bu perspektiften yaklaşmak mümkündür. Buna göre metinlerde necasetin sarahaten kafirlere izafe edilmiş olması, onları zemmetme maksadına matuf olduğundan hüküm istidlâli için elverişli değildir.[644]

---

637 "*Onu (İhlas sûresini) sevmen seni cennete sokacaktır.*" BUHÂRÎ, Ezan 106.

638 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 420-421, 528.

639 NESÂÎ, İftitâh 8.

640 Hz. Peygamber, namazda aksırdığı zaman " الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه مباركا عليه كما يحب ربنا ويرضى" duası ile hamdeden sahabîyi "*Benliğim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki; bu duayı otuzdan fazla melek birbiriyle yarış edercesine Allah katına çıkarıyorlardı.*" diyerek övmüştür. bk. NESÂÎ, İftitâh 36; TİRMİZÎ, Salât 296.

641 Nitekim bu rivâyetin Ahmed. b. Hanbel nüshasında Hz. Peygamber, namaz bitince Ebûbekir'e "*Neden elini kaldırdın? Sana önde kalıp namaza devam etmeni işaret ettiğim halde neden geri çekildin*" diye sormuştur. bk. AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XXXVII, 508 (no: 22863). KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 421.

642 İBN MÂCE, İkâmetü's-salât 77; AHMED B. HANBEL, *Müsned*, V, 46.

643 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 218-219; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 53-54.

644 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 29-30.

e. Birincil ve İkincil Anlamı Tespit Etmek

Bir metni doğrulayan anlamın birden fazla olmasını (teaddüdü'l-misdâk) mümkün gören Keşmîrî, Kur'ân ve hadis metinlerinin ibare ve bağlamından anlaşılan manayı "murâd-ı evvelî" (birincil anlam); nüzul ve vürûd sebepleri dikkate alınarak elde edilen anlamı ise "murâd-ı sânevî" (ikincil anlam) olarak isimlendirir. Buna göre normatif metinlerin yorumlanması sırasında nazım ve ibareler gözetilmeksizin yalnızca ikincil anlamın esas alınmasını doğru bulmaz. Bir âyetin bağlamının nüzul sebebini bildiren sahih bir rivâyetle çelişmesi durumunda, hangi anlamın dikkate alınacağı konusunun usûl âlimlerince netleştirilmemiş olmasını büyük bir eksiklik olarak takdim eder.[645]

Mesela İbn Abbas'tan gelen bir rivâyet doğrultusunda Kıyâme sûresinin 16 ve 17. âyetlerinin,[646] Kur'ân'ı ezberlemek için dudaklarını kıpırdatan Hz. Peygamber'i ikaz amacıyla indiği ifade edilmiştir.[647] Ancak âyetlerin siyak ve sibakı, Hz. Peygamber'in kıyamet âyetlerini yalanlayan bir eda ile kendisine sorular yönelten müşriklere cevap vermeme hususunda uyarıldığını ortaya koymaktadır. Bu durumda âyeti izah edebilecek olsa da İbn Abbas'ın işaret ettiği mana, ancak ikincil anlam konumunda değerlendirilmelidir.[648]

Bir başka örnekte Keşmîrî, idrardan sakınmamanın kabir azabına sebep olacağını bildiren rivâyetlerdeki[649] hükmün, hayvan idrarını da içine alacak genişletilmesini ikincil anlam ile izah etmeye çalışır. Normalde tahsis edildiği noktasında bir emare bulunmayan hadislerin ilk anlamı, yalnızca insan idrarının kabir azabı ile ilişkilendirilmesine olanak tanır. Bir anlığına tahsis ihtimalinin kabul edilmesi durumunda ise bu tahsis herhangi bir sınırlamaya hamledilmeyip, hükmün en çok gerçekleşen mesele üzerinden verilmesiyle açıklanabilir. Şarap denilince, üzüm şarabının birincil anlam olarak akla gelmesi de buna benzemektedir.[650]

---

645 Sadece Teftâzânî'nin *et-Telvîh* isimli eserine yazılan bir haşiyede bu ayrıma dikkat çekildiğini tespit eden Keşmîrî, burada "hamr" kelimesinin birincil anlamı ile az içildiği takdirde sarhoş etmeyeceği görüşündeki Hanefîler'i, ikincil anlamı ile de sarhoşluk veren bütün içkileri hamr olarak niteleyen Şâfiîler'i teyit edecek şekilde iki anlamına da işaret edildiğini belirtir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 125-126, 490.

646 "*Dilini acele ile hareket ettirip durma. Sonra onu (Kur'ân'ı toplamak ve okutmak bize aittir.*" Kıyâme 75/16-17.

647 BUHÂRÎ, Bedü'l-vahy 4.

648 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 125-126, 490.

649 BUHÂRÎ, Vudû 57; İBN MÂCE, Tahâret 26.

650 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 490. Diğer bir örnek için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 126.

f. Teşbih ve Hesabı Değil, Hitabı Esas Almak

Benzetme unsuru ve hesaplamalar ihtiva eden lafızları istidlâle elverişli görmeyen Keşmîrî bu düşüncesini "*hükümler, teşbih ve hesaptan değil hitaptan elde edilir*" şeklinde formüle eder.[651] Sözgelimi kırk dirhemde bir dirhem zekat verilmesini emreden rivâyetlere rağmen, hiçbir âlim gümüşün zekat nisabını 40 gram olarak tayin etmemiştir.[652] Çünkü buradaki kırk rakamı, nisab miktarını belirlemek için değil, onun nasıl hesaplanacağını açıklamak için sarf edilmiştir. Nitekim nisab miktarını bildirme amacı taşıyan rivâyetler doğrultusunda belirlenen gümüş nisabı, 200 gramdır ve kırkta bir hesabına göre bu miktara ulaştığı takdirde 5 gram zekat verilmesi gerekir.[653] Benzer şekilde münferit kılınan namaz ile mukayese etme maksadıyla cemaatle kılınan namazın yirmi yedi derecelik faziletine işaret eden hadisler,[654] cemaatin sünnet veya vâcib oluşunu ispatlamaya elverişli değildir.[655] Her ay üç gün oruç tutmanın senenin tamamını oruçlu geçirmekle eşdeğer olacağını müjdeleyen hadislerin,[656] bütün bir seneyi oruçlu geçirmenin (savm-i dehr) veya günaşırı oruç tutmanın (savm-i Dâvûd) faziletini ispatlama sadedinde mezhepler tarafından istidlâle konu edilmesi üzüntü vericidir. Zira ilgili rivâyette yer alan "كصيام الدهر" sözü teşbih için söylemiştir ve yalnızca Hz. Peygamber'in meseleye bakış açısını yansıtmaktadır.[657] Keşmîrî'ye göre bu konuda hükme mesnet teşkil edecek rivâyetler, bütün bir seneyi oruçlu geçirmenin açıkça nehyedildiği diğer hadislerdir.[658] Fâtiha okumayan kimsenin namazının olmayacağını bildiren rivâyetler de bu çerçevede değerlendirilebilir.[659] Yine koruluk etrafında dolaşan çoban metaforuyla şüpheli şeylerden sakınmayı öğütleyen hadislerde

---

651 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 215; IV, 110; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 8. " الأحكام والمسائل عند ذوي الالباب تؤخذ من الخطاب لا مما ورد في صدر الحساب"

652 Hadisler için bk. TİRMİZÎ, Zekât 3; EBÛ DÂVUD, Zekât 5.

653 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 215; IV, 110; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 8. Ayrıca bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, II, 215; ŞİRBİNÎ, *Muğni'l-muhtâc*, I, 575; SAHNÛN, *Müdevvene*, I, 337; İBN KUDÂME, *el-Kâfî*, II, 147.

654 BUHÂRÎ, Ezan 31.

655 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 392.

656 "*Her aydan üç gün oruç tut, çünkü iyilikler on katıyla mükafatlandırılır. Bu, bütün bir yıl oruç tutmak gibidir.*" BUHÂRÎ, Savm 56.

657 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 110-113.

658 *"Dehr orucu tutan, ne oruç tutmuştur, ne de tutmamıştır."*AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XXVI, 232 (no: 16304)

659 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 110.

devlet başkanına izafe edilen koruluğun,[660] yöneticilerin koruluk edinmesini tecviz eden hükümlere medar teşkil etmesi düşünülemez. [661]

8. Mertebe ve Sınıflara Ayırmak

Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin ayırt edici özellikleri arasında yer alan mertebe teorisinin, bir sonraki bölümde ayrı bir başlık altında incelenmesi planlanmıştır.[662]

VI. HÜKÜMLERİN TEŞRÎ' VE İSTİNBÂTINDA MERÂTİB TEORİSİ

Fikrî çabasının büyük bir bölümünü Kur'ân ve Sünnet metinlerini anlamaya ve bu metinler üzerindeki görüş ayrılıklarını uzlaştırmaya adamış bir şahsiyet olan Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin belki de en özgün yanı, lafız ve yorum anlayışının uzantısı niteliğindeki merâtib teorisidir. Bu başlık altında ilk olarak Keşmîrî'nin merâtib tasavvurunun mahiyeti ve usûl sistematiğindeki yeri hakkında ön bilgi verilip daha sonra bu düşünceye arka plan oluşturan felsefeye temas edilecektir. Bu arada merâtib teorisinin detaylı analizine geçmeden hemen önce Keşmîrî'nin teoriyi temellendirme çabası, İslâm hukukçularının ortaya koyduğu çeşitli yaklaşımlar ile mukayese edilerek değerlendirilmeye çalışılacak ve bu teorinin nasların yorumlanmasına ne tür katkılar sunabileceği sorularına cevap aranacaktır.

Keşmîrî'ye ait fıkıh usûlü incelemesi niteliği arz etmeyen eserlerde, tıpkı diğer usûl konuları gibi merâtib teorisinin de kapsamlı bir mahiyet tespitinin yapılmadığı görülür. Bu sebeple daha çok fer'î örnekler üzerinden inşa edilmeye çalışılan teoriye ilişkin sarahaten bir tarife rastlamak mümkün değildir. Bu bakımdan konunun işlenmesi sırasında kullanılan terminoloji ve çeşitli kriterlere göre yapılmaya

---

660 "*Haberiniz olsun, her devlet başkanının kendine mahsus bir koruluğu olur. Dikkat edin, Allah'ın yeryüzündeki koruluğu da haram kıldığı şeylerdir."* BUHÂRÎ, Îmân 40.

661 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 268. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 85, 111.

662 Keşmîrî'nin usûl formatında kaleme almadığı eserlerinden çıkarılan bu prensiplerin ismi ve tasnif sistemaitğinin kendisine ait olmadığı ve örneklerin farklı veya yeni başlıklarla ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu notu düşülmelidir. Ayrıca bu ilkelerin, burada yer verilenlerle sınırlı olmadığı da ifade edilmelidir.

çalışılan tasnif sistematiğinin müellife ait olmadığı dolayısıyla farklı bir gruplama yapılabileceği notunun düşülmesi yerinde olacaktır.

Merâtib nazariyesinin pratiğe döküldüğü fürû meselelerden yola çıkarak, *nasların yorumlanması esnasında tek vaz' ile konulmuş bir lafzın, delâlet ettiği anlamdaki farklı mertebeleri kuvveti oranında dikkate alma* şeklinde bir tanım öngörülebilir.[663] Bu tarif denemesinde *anlamın farklı mertebeleri* tabiri ile kastedilen, yerine göre bu anlama izafe edilebilecek olan derinlik (anlam derinliği), çeşitlilik, kuvvet veya mahiyet ve boyut farklılığıdır. Bazı açılardan usûl geleneğindeki lafız terminolojisinin *iştirak*, *umum* veya *ıtlak* konuları ile benzerliği kurulabilecek merâtib teorisini, sahibi tarafından da belirtildiği üzere bu başlıklardan biriyle özdeşleşmeyen yeni bir yorum yöntemi olarak takdim etmek daha uygundur.

Keşmîrî, medlûl-maksat eksenli düşüncelerinden neşet eden merâtib anlayışının temel felsefesini vâiz (müzekkir) ve muallim metaforu ile açıklamaya çalışır. Buna göre misyonu, talep edilen fiilin muhatap tarafından işlenmesini (amel) sağlamak olan vâiz, bu amacı doğrultusunda en uygun lafızları kullanırken meselenin mahiyeti ve teknik özellikleri (hakikati) üzerinde durmaya gereksinim duymaz. Bu sebeple onun ikaz ve öğüt üslubuyla sarf ettiği sözler, muhatabı emir ile teşvik etme ve nehiy ile sakındırma amacı güder. Muallim ise meseleyi tüm boyutlarıyla kavratmak ve tafsilatıyla izah etmekle görevlidir. Muallimin, meselenin şart ve manilerini detaylandırır nitelikte titizlikle seçtiği lafızlarda va'd ve vaîd veya teşvik ve sakındırma unsurları bile maksuda aykırı düşmeyecek bir tarzda olur.

Keşmîrî, bu metaforda vâizi, şâri ile; muallimi ise müctehid (fakih) ile eşleştirir. Buna göre şâri, iktiza içeren bir talepte bulunduğu zaman genellikle vaaz ve uyarı metodunu kullanarak talebin bütün mertebeleri ile yerine getirilmesini arzu eder, avâm ve ekser havâssın amelinde ihmalkarlığa sebep olabileceği endişesiyle tafsilata girmekten bilerek kaçınır. Nitekim farz, sünnet ve nafileleri birbirinden ayırt etmeksizin ifa eden avâmın, âlimlerden daha âmil olması, şâriin söz konusu endişesini haklı çıkaran önemli bir argümandır. Şöyle ki nafilelerin isteğe göre yerine getirilebilecek türden bir ibadet olduğu bilgisi, nafile ibadetlerin önemsiz olduğu şeklinde bir intiba oluşturabilir. Bu da insanların onları ifa etme konusundaki azimlerini kırar.[664]

---

663 KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr*, s. 13.

664 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 120.

İşte merâtib teorisi, şâriin böyle durumlarda amelin zayi olmasını önleyecek türden lafızları itina ile seçtiği kabulüne dayanır. Böylece şari nezdinde bir hususta biraz esneklik murad edilmiş ve aynı zamanda meselenin mahiyeti (yani hangi mertebede yapılması gerekliliği) açıklanmak istenmişse, doğrudan kelâmın kendisinde değil de dolaylı olarak ya da satır aralarında bu yapılır. Sözgelimi "*Hayızlı iken kadınlarınızdan çekilin (uzak durun)"*[665] âyetinde, adetli eşten uzak durulması emrinin farklı anlam derinliklerini ihtiva eden "i'tizal" (اعتزال) lafzı ile ifade edilmiş olması tesadüfi değildir. Şayet şâri, İslâm hukukçularının bu âyetten istinbât ettikleri hüküm olan kadının belirli bölgelerinden uzak durma anlamını karşılayacak bir lafzı tercih etmiş olsa idi, meşruiyetin sınırlarını zorlamaktan kendini alıkoyamayan insanoğlunun harama kaymasına kapı aralayabilecekti. Bu sebeple o, insanların günaha sürüklenmemeleri için kolayca uygulayabilecekleri, çekilme eyleminin bir kısmı veya tamamına karşılık gelebilecek anlam mertebelerini ihtiva eden "i'tizâl" tabirini kullanmayı tercih etmiş ve sonrasında da hangi mertebenin kastedildiği detayına girmemiştir.

Benzer üslup, "*Sen sadece onlar için bir hatırlatıcısın*"[666] âyeti ile uyarıcı (müzekkir) vasfına işaret edilen Hz. Peygamber tarafından da takip edilmiştir. Çoğu zaman onun tebliğ metodu, talep edilen bir hususu, ameli teşvik edici emir ve nehiyler ile tafsilatına girmeden mükellefe iletmek şeklindedir. Keşmîrî, meselenin mertebelerine temas etmeyen ve bir nevi bütün mertebeleriyle yerine getirilmesini bekleyen bu üslubu, istenilenin emredildiği ve kerih görülenin nehyedildiği "fıtrî yol" olarak betimler. Ayrıca büyük çoğunluğu şâriin kendisi tarafından tatbik edilen bu taleplerin, "*Rasûl size neyi getirmişse onu alın, neden sakındırmışsa ondan kaçının*"[667] âyetini düstur edinen sahâbe tarafından da beklentiyi karşılayacak tarzda yerine getirilmeye çalışıldığını belirtir.[668] Şâriin ameli hedefleyen uyarıcı misyonuna yönelik bu üslubunu, inananlar ile küfür ehli arasındaki farka işaret edilirken, *namazı terk eden kimsenin kafir olacağını*[669] bildiren bir rivâyet örnekleminde ele alır. Namazı terk eden

---

665 Bakara 2/222. فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

666 Ğaşiye 21-22.

667 Haşr 59/7.

668 Sahâbenin, hükmünü ve kaynağını göz önünde bulundurmaksızın Hz. Peygamber'in bütün talimatlarına uyma temayülünde olduğunu kanıtlayan örnekler için bk. ERUL, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 231, 287-308; ŞİMŞEK, Murat, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi", *İHAD,* 15, (2010), s. 305-306.

669 "*Namazı terk eden kimse kâfir olur.* (من ترك الصلاة فقد كفر)" NESÂÎ, Salât 8.

kimsenin hadiste sert bir dozajda kınandığı ifadelerin, bazı bilginlerin yaptığı gibi "küfür fiil işlemiş" veya "küfre yaklaşmış olma" şeklinde yorumlanarak yumuşatılmasının, şâriin namazın ehemmiyetine yönelik vurgularını zayıflatacağını ileri sürer. Bunu yaparken selef âlimlerinin hadisi, bu tür teviller getirerek ya da küfrü, yalnızca helal olduğunu düşünerek yahut kasıtlı olarak terk edene tahsis edici takdirler ile anlamaktan kaçınmış olmasını referans gösterir.[670] Benzer şekilde kişinin kardeşine olan sevgisini imanla ilişkilendiren rivâyetlerin,[671] "imanın kemâli" türünden takdirler ile yorumlanarak "tam manasıyla iman etmiş olmaz" şeklinde anlaşılması halinde, müminler arasında inkişaf etmesi arzulanan sevme fiilinin zâyi olacağına işaret eder.[672] Bu örneklerde şâriin, meselenin teknik boyutundan ziyade zihinlerde şok etkisi yaparak amele teşvik etmeyi amaçladığı ve müzekkir misyonunun akamete uğramaması adına iman ve küfrün mertebelerine ilişkin detay vermekten kaçındığı görülür.[673]

Keşmîrî, şâriin vaaz ve irşad ağırlıklı üslubunu böylece tespit ettikten sonra, meselelerin mahiyet analizinin yukarıda sözü edilen metaforda muallim ile eşleştirilen müctehidin inisiyatifine bırakıldığına işaret eder. Mertebelere ilişkin tafsilata yer vermeyen şâriin maksadının net olarak anlaşılması, hangi mertebenin kastedildiğini ictihad faaliyeti neticesinde saptayacak olan müctehid sayesinde mümkün olacaktır.[674] Bu ictihad faaliyeti de, müctehidin yorum anlayışı ve ulaşabildiği karineler muvacehesinde mertebeler hususunda farklı görüşler ileri sürülmesini intaç edecektir.

Buna ek olarak Keşmîrî, bazı durumlarda vâiz ve muallim vasıflarını aynı anda üstlenen şâri tarafından, hem hitabın tesir gücünü muhafaza edecek hem de meselenin teknik detaylarına temas edecek özgün bir üslubun benimsendiği tespitinde bulunur. Şöyle ki bir yandan amel zayi olmaması için kullandığı lafızlar ile talep konusunun bütün mertebeleriyle yerine getirilmesi yönündeki beklentisini hissettiren şâri, diğer taraftan söz konusu talepteki esnekliğe işaret etme adına birbiriyle çelişen sözler sarf etmiş veya birbirine zıt davranışlar sergilemiştir. İşte Keşmîrî, hadis ve fıkıh âlimlerinin tespit ettiği ve mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına sebep teşkil eden

---

670 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 179.

671 "*Sizden biriniz kendi nefsi için istediğini kardeşi için istemedikçe iman etmiş olmaz.*" BUHÂRÎ, Îmân 7.

672 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 442.

673 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 441.

674 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 441.

bazı rivâyet farklılıklarının, kimi zaman müsemmâ veya hükmün mertebelerine işaret etme amacıyla, şâri tarafından bilinçli bir şekilde oluşturulduğunu ileri sürer. Ona göre merâtib teorisinin çerçevesini, diğer lafız bahislerinde olduğu gibi net bir biçimde çizemeyen İslâm hukukçuları, bu ihtilafları izah etmede yetersiz kalmış; muhaddisler de ihtilaf sebeplerini yalnızca râvi ve rivâyetlere hasretmişlerdir.

Keşmîrî, lafız-mana ilişkisi çerçevesinde ele alınabilecek merâtib konusunun klasik kaynaklarda izini sürerken bu bağlamda ıtlak-takyid, umum-husus ve iştirak konularına yer veren usûl bilginlerinin yeterince dikkatini çekmediğini düşünür. Bununla birlikte sistematik bir sınıflandırma girişimi tespit edemese de bilginlerin çeşitli konulara ilişkin bazı mütalaalarından, merâtib tasavvurunun zihinlerde yer edindiği sonucunu çıkarır. Sözgelimi İslâm hukuk külliyatında farz, vâcib, sünnet ve mekruh gibi bazı tekîfî hükümlerin yine aynı kategorideki hükümlere nisbetle "kuvvetli farz" (آكد فرض), "daha vâcib" (أوجب), "en kuvvetli sünnet" (أكد السنن، أقوى السنن),[675] "mendupların en faziletlisi" (أفضل المندوبات), "vâcibe yakın" (قريب من الوجوب)[676] ve "şiddetli mekruh" (أشد الكراهة)[677] şeklinde vasıflandırılması, ileride temas edileceği üzere merâtib düşüncesinin hüküm terminolojisindeki yansıması ile ilişkilendirilebilir.[678] Nitekim Hanefî kaynaklarında Cuma namazının beş vakit namazdan daha kuvvetli bir farz olduğu,[679] benzer şekilde namazda Fâtiha okumanın zamm-ı sûre okumaktan daha vâcib olduğu vurgulanmıştır.[680] Yine bazı Şâfiî kaynaklarında, Allah'ın bazı vakitlerde cemaatle kılınmasını istediği namazların, diğer

675 Sabah namazı için bu tabir kullanılmıştır. MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 91; İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, I, 455; ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, *Merâkı'l-felâh*, 145.

676 İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, III, 167. Bazı Hanefî kaynaklarda bu tanımlama, sünnet-i müekkede için kullanılmıştır. (والجماعة سنة مؤكدة أي قريبة من الواجب) bk. ZEBÎDÎ, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, 69.

677 SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 188; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 163, 271; DÂMÂD, *Mecmeu'l-enhur*, I, 132.

678 Hadis ilminde sika râvilerin derecelendirilmesi amacıyla birbirinden farklı birçok kelime kullanılmıştır. Daha çok ism-i tafdîl sîgasıyla kullanılan ve mukayeseler içeren bu kelimeler şunlardır: Ahfez, esbet, evsak, ervâ, eşher, a'lem, ecder, ensak li'l-hadîs, ebsar bi'l-hadîs, etemmü hadisen, enass, emerru fîh, efdal, ecvedü isnaden, ahsenü sevkan li'l-hadîs, esrad, enbel, enkâ, hayr, etkan, ecell, âmen, ekallu rivâyeten ani'z-zuafâ, ekallu hataen, ekallu sekatan, a'raf fî, eşbeh, ev'â, ecme', evsa', efkah, ekteb. Her ne kadar Keşmîrî mertebe anlayışını klasik hukukun lafız ve yorum sahası içinde bir zemine oturtmuş ve fıkıh müdevvenâtından temellendirmeye çalışmışsa da onun kademelendirme fikrine âşina olan muhaddis kimliği, hukuk düşüncesine tesir etmiş gözükmektedir.

679 İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, II, 49.

680 İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik*, I, 546.

namazlardan üstün olduğu, vitir namazı ve sabah namazının sünneti gibi bazı nafilelerin de diğer nafilelerden daha faziletli olduğu bilgisi yer almıştır.[681]

Keşmîrî'nin pek çok yerde atıfta bulunarak inşa etmeye çalıştığı merâtib teorisi, esasında dinî hukukî metinlerin nihâî hedefleri gözetilerek doğru anlaşılması ve mezhepler arasında öteden beri tartışılagelen konuların çözüme kavuşması noktasında İslam hukuk kültürüne önemli katkılar sağlayacak düzeydedir. Müellif de, ihtilaf konusu yapılmış bir çok meselenin merâtib düşüncesiyle uzlaştırılabileceği kanaatindedir. Temellendirilme çabasına yeri geldikçe atıfta bulunulacak olan bu teorinin, benzer yönleri dikkate alınarak tarafımızca gruplandırılan örnekleri doğrultusunda, *müsemmânın anlam mertebeleri, hükümlerin mertebeleri, boyut farklılığına işaret eden mertebeler ve haber-i vâhid ile ziyadenin mertebeleri* başlıkları altında incelenmesi mümkündür.

A. Lafzın Anlam Mertebeleri (Müsemmânın Mertebeleri)

Keşmîrî müsemmâsında[682] birden fazla mertebe bulunan lafızlarda, hangi mertebenin kastedildiğini belirleme işleminin umum, ıtlak ve iştirak konularından farklı bir başlık altında ele alınması gerektiğini düşünür. Zira umum daha çok fertlerde, ıtlak ise sıfatlarda ve birleşmesi mümkün olan miktarlarda söz konusu olur.[683]

Keşmîrî, usûlcülerin müstakil olarak ele almadığı tespitinde bulunduğu müsemmânın mertebeleri konusunun, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) "mutlak" tarifi kapsamında incelenebileceğini,[684] ancak takyidin bir nevi beyan olduğu görüşünü benimseyen İbnü'l-Hümâm'ın "mutlak" tarifi söz konusu olduğunda ayrı bir ıstılah ve kısım olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.[685] *Fiilin âm veya hâs olarak*

---

681 İZZÜDDİN B. ABDÜSSELÂM, *el-Kavâidü'l-ahkâm*, I, s. 96.

682 İsim bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemmâ (adlandırılan varlık) bu hakikatin kendisini oluşturan şey olarak tanımlanmıştır. bk. CÜRCÂNÎ, *et-Tâ'rifât,* s. 24; ÖMER, Ahmed Muhtar, *Mu'cemül-lügati'l-Arabiyye*, s. 1115; ÇELEBİ, İlyas, "İsim-Müsemmâ", *DİA,* XXII, 548.

683 KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr*, s. 13; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 66-67. Umum ve hususun, lafzın bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri kapsayıp kapsamadığını; mutlak ve mukayyedin ise lafzın delaletinin vasıf, şart, zaman ve mekan gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten kavram çiftleri oluşuyla ilgili bk. BARDAKOĞLU, Ali, "Âm", *DİA*, II, 552; KOCA, Ferhat, "Mutlak", *DİA,* XXXI, 402.

684 Sadrüşşerîa, kendileriyle müsemmânın kastedildiği sıfat veya cins isimleri, kayıtlanmadıkları takdirde mutlak lafız kapsamında ele almaktadır. bk. SADRÜŞŞERÎA, *et-Tavdîh*, I, 60; TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh*, I, 48.

685 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 33. Ayrıca bk. İBN EMÎRU HÂC, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 353-354.

değerlendirilemeyeceği ancak mutlak kategorisine girebileceği şeklinde Sîbeveyhi'den nakledilen bilgi de böyle bir kısımlandırmanın haklılığına imkân tanır mahiyettedir. Ayrıca nahivciler de lafız olarak fiilin cins olduğunu, cinsin ise az veya çok için kullanılabileceğini belirtmişlerdir.[686]

Merâtib teorisinin uygulandığı fer'î örneklerden[687] yola çıkarak müsemmâdaki anlam mertebelerinin, çeşitlilik, kemiyet, keyfiyet, nisbîlik, ehemmiyet ve kısmîlik gibi açılardan tasnife tabi tutularak ele alınması mümkündür. Ancak hemen öncesinde konunun müellif tarafından sistematik bir plan dahilinde ele alınmamış olması nedeniyle, farklı bakış açılarıyla farklı tasnifler geliştirmenin imkan dahilinde olduğu, nihayetinde bu tasnifin sübjektif bir karakter taşıdığı hatırlatılmalıdır.

1. Mana Çeşitliliği Açısından Merâtib

İştirak, umum ve ıtlak ilişkisi içermediği halde bazı lafızların, müsemmâları ile farklı anlamlara delâlet edebileceği, bunun sonucunda da bazı fertlerde hükmün değişebileceği daha önce ifade edilmişti. Keşmîrî, müsemmâdaki mertebelerin anlam çeşitliliğine yol açabileceği yönündeki teorisini, klasik kaynaklarda konuyla benzerliği kurulabilecek örnekler üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda usûl âlimlerinin lafzî ve amelî örf şeklindeki ayrımına dikkat çeker ve amelî örfün tahsis edici işlevinin kabul görmesini, bir nebze de olsa müsemmâdaki mertebelerin sebep olduğu anlam çeşitliliğine benzetir. Fıkıh literatüründe, lafzın belirli bir anlamda sürekli kullanılması neticesinde bu anlamla özdeşleşmesi, kavlî örf olarak tanımlanmıştır. Amelî örfte ise, lügat itibariyle vaz olunduğu anlamların tümüne delâlet etse de lafzın bazı anlamları ile amel edilmeme durumu söz konusudur.[688] Mesela dil açısından tüm et türlerini kapsayan "et" lafzı insanların örfünde, delâlet ettiği anlamlardan biri olan balık eti için kullanılmaz olabilmiştir. Bu durumda et yemeyeceğine dair yemin eden bir kimsenin balık eti yemekle yemininin

---

686 bk. el-UKBERÎ, *el-Lübâb*, I, 260.

687 Mesela, âdetli eşten çekilme (اعتزال), iki yol dışında çıkan şeylerin abdesti bozması, kadına ve cinsel uzuvlara dokunmanın abdesti bozması, çocuğun idrarı, kıbleye karşı ihtiyaç giderme, muktedînin Fâtiha okuması, ref'u'l-yedeyn, teklîfî hükümler, bunlardan bir kısmıdır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 443; II, 19, 120-121, 279; III, 215.

688 ALİ HAYDAR EFENDİ, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 45-46.

bozulmayacağı ileri sürülebilmiştir.[689] Keşmîrî, buradan tek bir anlam için vaz olunmuş lafızların birden fazla anlama delâlet edebilmesinin (تعدد المصداق) imkân dahilinde olduğu sonucunu çıkarır, ancak usûlcülerin bu meselenin adını koymamış olmasını önemli bir eksiklik olarak takdim eder. Ona göre bu tür lafızlar, müsemmânın bazı fertlerinde hükümlerin değişebileceğini öngören merâtib teorisinin tatbik edilebileceği lafızlardır. Sözü edilen et örneğinde bu kelimeyi telaffuz eden mütekellimin, bazı etleri kastedip, bazılarını kastetmediği anlam mertebeleri bulunur. Bu anlamlardan hangisinin dikkate alınacağı hususunda ise kişinin niyeti belirleyici olur.[690]

Usûl geleneğinde merâtib tasavvuru ile benzerliği kurulabilecek bir başka örnek, âm lafzın niyet ile tahsis edilip edilemeyeceği meselesidir. Hanefî fıkıh kültüründeki yerleşik kanaate göre âm lafızla yemin eden bir kişi, lafzın tahsise uğramış bir kısmını kastettiğini iddia etse bu iddiasına (niyetine) itibar edilmez.[691] Ancak Keşmîrî, konuyla ilgili "*konuşmayacağına dair yemin ettiği halde Kur'ân okuyan veya tesbih, tekbir ve tahmîd ifadeleri ile zikreden kişinin niyetinin dikkate alınacağını*" bildiren hadislerin[692] Hanefîler'in meşhur görüşünün aleyhine olduğunu belirtir ve mezhebin görüşünü kazâî hükme hamlederek tearuzu gidermeye çalışır. Dolayısıyla meşhur olan görüş dikkate alındığında diyâneten; bazı Hanefî müctehidlerine göre ise hem kazâen hem de diyâneten, âm lafzın tahsis edilmiş anlamını kasteden niyetin muteber olduğunu vurgular.[693]

Keşmîrî, fıkıh kitaplarında rastlamadığını ifade etse de bu örneğe kıyas edilerek mutlak lafzın niyet ile takyîd edilmesinin de imkân dahilinde olduğunu

---

689 SERAHSÎ, *Usûl*, I, 191; ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 145; MAVERDÎ, *el-Havi'l-kebîr*, XV, 416; MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, IV, 30.

690 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 489-490. Bu konuya, Hindistan'da yaygın olan bir kullanıma göre, niyeti umre veya hac yapmak olan bir kimse kutsal toprakları ziyaret etmek istediği vakit, "ben hacca gidiyorum" demesi de örnek verilebilir. Burada kullanmış olduğu hac kelimesi kişinin niyetine göre bir anlam kazanacaktır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 478.

691 ŞEYBÂNÎ, *el-Câmius's-sağîr,* s. 263; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb,* IV, 11; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* II, 333; KÂDÎHÂN, *el-Fetâvâ,* I, 623-624; ŞEYH NİZÂM, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* II, 97.

692 *Bir kimse "Vallahi bugün konuşmayacağım" dediği halde Kur'ân okur, yahut Sübhanellah, Elhamdüllillah gibi zikir ifadelerini söylerse, yemini kendi niyeti üzerine olur"* BUHÂRÎ, Eymân 19.

693 Keşmîrî, Hanefî âlimlerinden Hassaf eş-Şeybânî'nin (ö. 261/875), âm lafızlarda niyet ile yapılan tahsise kazâen ve diyâneten itibar ettiğini ifade etmiştir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 31. Ayrıca bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 522.

belirtir.[694] Ancak onun bu örneklerden yola çıkarak varmak istediği esas nokta, kendisinin yeni bir ıstılah olarak fıkıh ilmine kazandırdığını düşündüğü, müsemmânın farklı mertebelerinin kastedildiği bir niyete itibar edilip edilemeyeceği meselesidir. Mesela niyet dikkate alınacak olursa, kadınlara yaklaşmayacağına dair yemin eden bir kimsenin hangi şartlarda yeminine sadık kalacağı sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Nitekim "yaklaşmak" kelimesinin ilk akla gelen anlamı dikkate alınarak kadınlara hiç yaklaşmamak; veya bazı rivâyetlerde detayları verildiği üzere kadınların sadece muayyen bölgelerinden uzak durmak veya onlarla sadece cinsel ilişkiden kaçınmak gibi davranışlar, bu yemine sadakat kapsamında değerlendirilebilir. İşte burada müsemmânın mertebelerinden hangisinin kastedildiği hususunda belirleyici olan kişinin niyetidir.[695]

Mertebelerin belirlenmesi işleminin, fıkhî hükmü doğrudan etkileyebilecek bir önemi haiz olduğunu vurgulayan Keşmîrî, âyette adetli eşten çekilme anlamında kullanılan "i'tizâl" lafzını, konunun çarpıcı örneklerinden biri olarak takdim eder. Buna göre, hiçbir âlim Kur'ân'da yer alan "*Hayızlı iken kadınlarınızdan çekilin ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın*"[696] âyetinden, adetli eşe mutlak surette yaklaşmanın haram olduğu sonucunu çıkarmamıştır. Bir kısım ulema buradaki i'tizâl kelimesini, çekilmenin en aşağı seviyesi olan cinsî münasebetten uzak durma şeklinde algılamış,[697] diğer bir kısım ise i'tizâlin bir üst eşiğini esas alarak kadının göbeği ve diz kapağı arasında kalan yerlerine yaklaşmama olarak anlamıştır.[698] Oysa tekit formunda (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ) bir anlatım ihtiva eden âyetin zahiri, mutlak surette kadına yaklaşılmaması şeklinde anlaşılmaya daha müsaittir. Bu sebeple Hz. Peygamber, âyet

---

694 Keşmîrî'nin meseleyi temellendirmeye çalışırken benzerlik kurduğu örneklerden biri de ta'riz yolu ile evlilik teklifidir. İddet bekleyen kadına dolaylı yollar ile evlenme teklif etmeye müsaade edilmesine rağmen, açıkça (sarih ifadeler kullanarak) bu teklifin yöneltilmesine izin verilmemiştir. (Bakara 2/235.) Ancak bazı âlimler, "ben evlenmek istiyorum" gibi lafızları, kastedilen mana gayet açık olsa da ta'rize örnek verebilmiştir. (bk. BUHÂRÎ, Nikâh, 35.) Keşmîrî, bu durumu ta'rizin mertebelerinin kapalılığıyla açıklar ve bunları tespit etmenin müctehidin görevi olduğunu belirtir. Müctehid, karineler yardımıyla uygun gördüğü lafızları ta'riz kabul edip, dilediğini de sarih addedebilir. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 29.

695 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 33.

696 Bakara 2/222.

697 ŞÂFİÎ, *el-Ümm*, VI, 440-441; İBN KUDÂME, *el-Muknî',* II, 374.

698 ŞÎRÂZÎ, *el-Mecmû',* II, 561; İBN RÜŞD, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 56. Ahmed b. Hanbel ve İmam Muhammed, sadece cinsi münasebetten uzak durulması; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Şâfiî ise göbek ve diz kapağı arasında kalan yerlere yaklaşılmaması görüşünü benimsemiştir. İbn Abbas'ın aralarında bulunduğu bazı sahabîler ise kadının bütün vücudundan geri durulması gerektiğine hükmetmiştir. İBN HAZM, *el-Muhallâ,* II, 176. Ayrıca bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 440.

indikten sonra cinsî münasebet dışında kadınlarla ilişkilerin sürdürülebileceğini açıklama ihtiyacı hissetmiştir.[699] Üstelik bununla da yetinmeyerek kendisi, hayızlı olduğunu bildiği halde eşi Ümmü Seleme ile bir örtünün altında uyumak suretiyle "yaklaşma" yasağının, dokunulması yasak olan bölgeler için geçerli olduğuna işaret etmek istemiştir. Neticede bu açıklamaları, âyet metninden Yahudilerin inanışında olduğu gibi bütünüyle kadınlardan uzak durmak şeklinde bir hüküm istinbât edilmesinin önüne geçmiştir.[700] Keşmîrî bu ve benzer hadislerin, âyetteki i'tizâl lafzının hangi mertebesinin esas alınacağı hususunda bir fikir verdiğini belirtir. Nitekim bu rivâyetleri göz önünde bulunduran âlimler, çekilme emrinin cinsel bölgeler veya bu bölgelere yakın kısımlar (diz kapağı ve göbek arası) için geçerli olacağı yönünde ictihadda bulunmuşlardır. Keşmîrî'ye göre bu ictihadların tamamında, bir mertebesiyle de olsa "çekilme" işlemi gerçekleşmiş olmaktadır.

İşte tam da bu noktada merâtib teorisinin asıl esprisinin, tüm bu ictihadlara amel değeri atfetme şeklinde zuhur ettiği gözlenebilir. Buna göre müsemmâdaki anlam mertebeleri belirlendikten sonra, bunların tamamını kendi aralarındaki derece/kuvvet vb. oranını koruyarak lafzın kastedilen anlamı içine dahil etme imkanı belirebilir. Yukarıdaki örneğe uyarlanacak olursa müctehidlerin belirlemiş olduğu hayızlı kadınla münasebette gözetilmesi talep edilen sınırların, şari nezdinde -bağlayıcılık mertebeleri farklı olmakla birlikte- tümünün aynı anda tek lafızla kastedildiği ileri sürülebilecektir. Nitekim hayızlı kadınla cinsel ilişkide bulunmanın, o kadının belirli bölgelerine yaklaşmaktan daha katı bir şekilde yasaklandığı ifade edilebilir. Veya insanların özensiz davranmasına yol açacağı endişesiyle cinsel ilişkinin ötesinde, muayyen bölgelerden uzak durmanın arzulandığı anlaşılabilir. Hayzın başında karısına yaklaşan bir kimsenin ödeyeceği kefaretin, hayzın sonuna doğru aynı davranışta bulunması halinde ödeyeceği keferatten daha fazla olması,[701] Hz. Peygamber'in hayızlı olduğu

699 MÜSLİM, Hayz 16; EBÛ DÂVÛD, Nikâh 47.

700 bk. Levililer, 15/19-24; 18/19; 20/18; II. Samuel, 11/4; Hezekiel, 22/10. Ayrıca bk. MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 380; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* I, 415.

701 *"Bir kimse kanın başlangıcında karısına yaklaşırsa bir dinar, kanın kesilmesi sırasında yaklaşırsa yarım dinar sadaka versin.*" EBÛ DÂVÛD, Tahâret 105. "*Kan, kırmızı ise bir dinar; sarı ise yarım dinar (sadaka verir).*" TİRMİZÎ, Tahâre 103. Hanefî ve Şâfiîler, hayzın ilk günlerinde vuku bulan ilişki için 1 dinar (4.25 gr. altın), son günlerindeki ilişki için yarım dinar sadaka vermenin müstehab olduğuna hükmetmişlerdir. bk. SERAHSÎ, *el-Mebsût,* X, 159; ŞİRBÎNÎ, *Muğni'l-muhtâc*, s. 173; YAVUZ, Yunus Vehbi, "Hayız", *DİA*, XVII, 53.

halde Hz. Aişe'nin dizleri üstüne başını ve göğsünü koyarak uyuması,[702] yine hayzın başlangıcında (yani akıntının çok olduğu ilk günlerde) Hz. Peygamber'in hanımlarına izar kuşanmalarını emretmesi[703] gibi hususlar, hayzın ilk günleri ile son günleri arasında bir fark gözetildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Şu durumda hayızla ilgli daha esnek hükümler içeren hadislerin akıntının fazla olmadığı son günlere hamledilmesi daha uygundur. İşte tıpkı hayzın başlangıcının sonuna nazaran daha sıkı hükümlerle tanzim edilmesinde olduğu gibi, hayızlı kadınla ilişki konusunda cinsel bölgelerden uzak durulması, diz ve göbek arasına nazaran daha katı bir şekilde talep edilmiş olabilir.[704]

Âyetin devamında kadınlarla ilişkinin normale dönme zamanını belirleyen "temizlendikleri vakit" (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) lafzı da mertebe anlayışı çerçevesinde yorumlanabilir. Böyle yapıldığında gusül abdesti almaksızın mücâmaa etmeyi mubah gören Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitler de bir yönüyle cevap bulmuş olur. Şöyle ki âyetteki temizlik lafzı ile, muhtelif durumlara göre vücûb veya mubahlık ifade edebilecek iki tür temizliğin de birlikte kastedilmiş olması mümkündür. Birincisi, namaz kılması gereken bir kadının gusül abdesti almak suretiyle temizlenmesinin zorunluluk arz etmesidir ki bunda bütün müctehidler ittifak halindedir. İkinci tür temizlik ise Ebû Hanîfe'nin ictihadına göre bir zorunluluğun söz konusu olmadığı haller için düşünülebilir. Her ne kadar guslü gerekli görmeksizin mücamaaya cevaz verilmiş olsa da Hanefî mezhebinde bu durumda olan bir kimse için gusül, müstehab görülmüştür. Dolayısıyla âyete şöyle mana vermek mümkün olabilecektir: "Kimi durumlarda vâcib, kimi durumlarda müstehab olmak suretiyle gusül abdesti alarak temizlendikleri vakit, kadınlara yaklaşabilirsiniz." Keşmîrî, tek bir lafızla müsemmânın bütün mertebeleri kastedilerek yapılan bu yorumu dil kurallarına uygun bulur. Bu lafzın harici sıfatları olan istihbâb ve vücûbiyet hâlinin, lafzın hakikatinin ifade ettiği anlama zarar vermeyeceğini düşünür. Nitekim namaz lafzı ile, hem farz hem nafile namaz türünün aynı anda kastedilmesi imkân dahilindedir. Farziyet ve

---

702 "*Ben hayızlıyım, dedim. Uyluklarını aç dedi, ben de açtım. Yanağını göğsünü uyluklarımın üzerine koydu. Rasûlullah ısınıp da uyuyuncaya kadar ona doğru eğildim (kaldım).*" EBÛ DÂVÛD, Tahâret 105.

703 "*Bizden biri hayız olduğunda, Rasûlullah ona (diz kapağı ile göbeği arasım örtecek) bir izar (peştemal) bağlamasını emreder, sonra da kocası onunla (aynı yatağa) yatardı..*" EBÛ DÂVÛD, Tahâret 105.

704 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 41-42, 50-51, 66.

nafilelik, emrin söz konusu olup olmaması açısından namazın iki farklı sıfatı mesabesindedir.[705]

Bu arada Keşmîrî lafzın delâlet ettiği anlamları belirleme işleminin müctehidin çalışma sahasına girdiğini, bu sebeple mertebenin belirlenmesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkabileceğini hatırlatır. Ona göre, emredilen veya yasaklanan bir hususun mertebelerine açıkça işaret edilmeyip konunun ictihada havale edilmesi, ilahi teşrîin sıklıkla müracaat ettiği bir yöntemdir. İşlenmesi arzu edilmeyen bununla birlikte meselenin mahiyetinin açıklanması adına izin verildiğinin bilinmesi istenen hususlar için şârinin takip ettiği metod genelde budur.[706] Mesela, "*İmam kendisine uyulması için tayin edilmiştir*" hadisi, Şâfiîler'in anladığı gibi yalnızca fiillerinde imama tabi olma, yahut Hanefîler'in iddia ettiği gibi namaz konusundan teferrü eden bütün meselelerde ona uyma manalarının ikisini birden ifade etmeye müsaittir. Müctehidler, karineler yardımıyla "i'timam" lafzının ihtiva ettiği bu anlam mertebelerinden birisini tercih etmişlerdir.[707]

Keşmîrî'nin merâtib teorisini ele alırken sıkça atıfta bulunduğu örneklerden biri de abdesti bozan "mülâmese" fiilinin müsemmâsındaki anlam mertebeleridir.[708] O, abdesti bozan hususların konu edildiği nasları[709] ve mezhebin önemli simalarının görüşlerini iyice tahkik ettikten sonra fahiş mübaşeretin abdesti bozacağı hususunda Şeyhaynla aynı kanaati paylaşır.[710] Ancak mezhebin genel yaklaşımından farklı olarak

---

705 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 42.

706 Keşmîrî, yine "yaklaşma" kelimesinin müşriklere nisbet edildiği Tevbe sûresinin 28. âyetini, anlam çeşitliliğine yol açacak şekilde müsemmâda mertebelerin ikâme edilebileceği bir başka örnek olarak takdim eder. Müşriklerin Mescid-i Haram'a yaklaşmamaları gerektiğini ifade eden âyete rağmen Hanefî mezhebindeki genel kanaat, müşriklerin ayrım göstermeksizin bütün mescitlere girebileceği yönündedir. Buradan hareketle Hanefîler'in âyetin hükmü ile amel etmediği ifade edilmiştir. Keşmîrî, İmam Muhammed'in müşriklerin Mescid-i Haram'a girmelerine cevaz vermeyen bir fetvasının bulunduğunu ve hem nassın mantûkuna daha uygun olması, hem de diğer mezhep imamlarının görüşlerine yakın olması hasebiyle bu görüşü benimsediğini ifade ettikten sonra, merâtib teorisi ile de bu sonuca ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir. Ona göre hiçbir mezhep imamı, âyette yer alan "yaklaşmasınlar" (فلا يقربوا) lafzını, yaklaşmanın bütün mertebelerini içine alacak şekilde genellemiş değildir. Dolayısıyla burada yaklaşmama nehyi ile kastedilenin, Hz. Ali'den nakledilen bir rivâyet ile örtüşeceği üzere müşriklerin Kabe'yi tavaf etmesine izin verilmemesi olduğu pekala ileri sürülebilecektir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 42, 202.

707 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 66-67, 442; KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr*, 11, 16-17.

708 Ebû Gudde, bu konuyu "Abdesti bozan şeylerin usûlü, şeriatın emredilen veya yasaklananın mertebelerini ictihada havale etmesi konusunda Keşmîrî'nin öne çıkan yönü" şeklinde ayrı bir başlıkta mütalaa etmiştir. EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s. 61-62.

709 Nisa, 4/43; Maide 5/6; BUHÂRÎ, Vüdû' 35.

710 ŞEYH NİZÂM, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 15; HALEBÎ, *Mülteka'l-ebhur*, I, 34.

kadına dokunmanın, abdesti bozan ikinci bir asıl olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur.[711] Ona göre âyette yer alan لامستم lafzı, cimâ ve fâhiş mübaşeret anlamlarının her ikisine de aynı anda delâlet edebilecek türden bir kelimedir. Şu kadar var ki mülâmesenin en üst mertebesi cimâ eylemine, bir alt mertebesi fahiş mübâşerete ve en alt mertebesi ise dokunma fiiline tekabül eder. Keşmîrî, hüküm belirlenirken lafzın delâlet ettiği bütün mertebeleri dikkate almanın bir zorunluluk teşkil etmediğini hatırlatır ve Hanefî mezhebinde olduğu gibi fahiş mübaşeret dışında kadına dokunmanın abdesti bozmayan bir durum olarak tespit edilmesini mümkün görür. Nitekim abdesti bozacak türden dokunmayı avucun iç tarafıyla gerçekleşmesi ve arada herhangi bir engel bulunmaması şartları ile kayıtlandıran Şafiiler de lafzın bütün mertebelerini dikkate almış değillerdir.[712] Keşmîrî'ye göre bu lafzın delâlet ettiği anlamların en düşük mertebesi olan kadına dokunmanın hükmü, abdest almanın mubahlığı şeklinde; fâhiş mübaşeretin hükmü abdestin vücûbiyeti şeklinde; en üst mertebedeki cinsî münasebetin hükmü ise guslün vücûbiyeti şeklinde belirlenebilir.[713]

Merâtib teorisinin işletilmesi durumunda Keşmîrî, mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuş birçok meselenin vuzuha kavuşturulabileceğini düşünür.[714] Sözgelimi gusül lafzının, "yıkama" ve "ovarak yıkama" şeklinde farklı anlamalara delâlet edebilecek nitelikte olduğu fark edilip de İmam Mâlik'in bu mertebelerin bütününü dikkate aldığı göz önünde bulundurulduğunda, Mâlikîler'in ovma eylemini

---

711 Şafiiler, bu ayete göre abdesti bozan şeyleri iki ana kategoride ele almıştır. Birincisi ön ve arkadan çıkan şeylerin abdesti bozacağı kuralıdır ki âyetin birinci kısmında işaret edilmiştir. İkincisi de, kadına dokunmanın abdesti bozacağı hususudur. Hanefîler ise abdesti bozan şeyin âyetin birinci kısmından (اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) hareketle necasetin çıkması olarak tespit etmişler, iki yol veya başka bir şeyin abdesti bozmada bir tesiri olmadığı sonucuna varmışlardır. Onlara göre abdesti bozan şeylerin aslı yalnızca necasetin çıkmasıdır. Hanefîler, âyetten hareketle iki yoldan çıkan şeylerin abdesti bozacağını ifade etmişler, hadisi göz önünde bulundurarak da iki yol dışından çıkan şeyleri de bu kapsama dahil etmişlerdir. Ancak Keşmîrî'ye göre, Hanefî fakihler açıkça ifade etmeseler de bu ikinci kısım, birinci kısma göre daha hafiftir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 438-439.

712 bk. MAVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 187; NEVEVÎ, *el-Mecmû',* II, 28-29.

713 Bir başka açıdan Keşmîrî, el ile dokunmanın lafzın kapsamına giren bir anlam mertebesi; mübaşeretin ise "maksadın mertebesi" olduğunu ifade etmiştir. Yani nassın mantûkundan el ile dokunma anlaşılsa da, maksûdu cima ve fahiş mübaşereti işaret etmektedir. Dolayısıyla nassın asıl maksadını teşkil etmeyen el ile dokunmanın, lafzın kapsamına girdiği için en düşük mertebede abdesti bozduğuna hükmedilebilir. Havâs için abdest almanın gerekliliği hükmü buradan çıkarılabilir. Benzer bir durum, develerin eti ve ateşte pişen etler sebebiyle abdestin gerekli görülmesinde söz konusudur. Böylece ayet ile, bütün mertebelerini kapsayacak şekilde amel edilmiş olur. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 442.

714 bk. DESÛKÎ, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 90; KARÂFÎ, *ez-Zehîra*, I, 257; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 489-490.

abdestin şartı olarak takdim etmesi daha kolay anlaşılabilir.[715] Benzer şekilde Hanefîler'in abdest alan kişiye su dökerek yardım edilmesine izin verirken, abdest azalarının ovulması hususunda yardıma müsaade etmeyişi de hadis metninde[716] yer alan "اصب" lafzının ihtiva ettiği anlam mertebelerinden bir kısmını dikkate almamalarının bir neticesi olarak görülebilir.[717] Yine fıkıh kitaplarında yer alan, bir kimsenin beynûnet-i kübrâya ya da suğrâya niyet ederek karısına "انت بائن" demesi durumunda niyetine itibar edilirken; iki talağa niyete ederek "انت طالق" demesi durumunda niyetin muteber olmaması[718] fetvaları arasındaki farkın, merâtib teorisiyle izah edilmesi mümkündür. Zira, beynûne lafzının kübrâ ve suğrâya delâlet edebilecek mertebeleri olduğu halde, talak lafzının herhangi bir sayıya delâlet etmesi söz konusu değildir.[719] Küfür lafzının ihtiva ettiği en düşük ve en yüksek anlam mertebeleri dikkate alındığında "*Kim namazı terk ederse, kafir olur*"[720] hadisi de herhangi bir takdire gerek kalmaksızın tevil edilebilir.[721] Vitr kelimesinin, çeşitli karineler yardımıyla kılınması zorunluluk arz ettiği düşünülen vâcib gece namazına; hem de kılma zorunluluğu bulunmayan nafile gece namazına delâlet edebilen bir lafız olduğu bilindiği takdirde, vitr namazının Hanefî mezhebine göre vâcib kabul edilmesinin sebebi daha ikna edici bir biçimde izaha kavuşturulabilir. Yine idrar lafzı ile insan ve diğer hayvanların idrarının; şarap lafzı ile üzüm ve diğer meyve şaraplarının kastedilmesi izah edilebilir.[722]

2. Kemiyet Açısından Merâtib

Keşmîrî'ye göre nicelik yönüyle derecelendirilmeye müsait bir anlam öbeğine tekabül eden müsemmâ, hükmün farklılaşmasına neden olur. İsmin temsil ettiği somut ve soyut varlıkların mahiyetindeki azlık ve çokluk unsurunun hüküm

---

715 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 5.

716 "*Usâme b. Zeyd dedi ki: Müteakiben ben Rasûlullah'ın üzerine su dökmeğe, o da abdest almağa başladı.*" BUHÂRÎ, Abdest, 36.

717 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 447.

718 KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâî*, III, 108.

719 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 38. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 218-219; II, 379; III, 49, 542; VII, 363, 397.

720 İBN MÂCE, İkâmetü's-salât 77; AHMED B. HANBEL, *Müsned*, V, 346.

721 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 226-227.

722 Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 384-385.

üzerindeki etkisi, merâtib düşüncesine dayanır. Bu etkinin müşahede edildiği Keşmîrî'nin fıkıh külliyatından derlediği bazı örnekler, kemiyet açısından merâtib başlığı altında sınıflandırılabilir.

Keşmîrî, Hanefî mezhebindeki yerleşik kanaate göre uykudan daha şiddetli bir hâl olduğu için abdesti bozduğu düşünülen bayılmanın,[723] azlığı ve çokluğu dikkate alınarak bir taksime tabi tutulabileceğini ileri sürer. Ona göre tıp bilginlerinin kalpte ve beyinde gerçekleşen bayılma türlerini *ğaşy* (غشي) ve *iğmâ* (إغماء) şeklinde iki farklı terimle ifade etmesi de bu tür bir sınıflandırmanın haklılığına işaret eder. Böyle yapıldığı takdirde, bazı sahabîlerin bayıldıktan sonra abdest almadan namaza devam ettiği şeklindeki rivâyetler[724] ile Hanefî mezhebinin görüşünü uzlaştırmak da mümkün olacaktır. Buna göre merâtib teorisi uyarınca ağır baygınlığın abdesti bozacağı, hafif olanın ise bozmayacağı sonucuna hükmedilebilecektir. Nitekim Buhârî'nin ağır baygınlık hali dışında abdest almanın gerekmeyeceğini ifade eden bab başlığı da bu görüşü teyit etmektedir.[725]

Konu ile ilgili rivâyetlerde, bağlayıcılığına ilişkin sarih bir ifade bulunmayan mazmaza ve istinşâkın, guslün farzları arasında yer almasının hikmeti de merâtib teorisi ile izah edilebilir.[726] Keşmîrî, Hz. Peygamber'in gusül abdesti alırken ağız ve burnunu yıkadığı bilgisini aktaran rivâyetlerin sübûtu ile ilgili herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığını,[727] ancak yıkamaya ilişkin hükmün mertebesini belirleme esnasında müctehidlerin birbirinden farklı görüşler beyan ettiğini belirtir. Ona göre, bu hükmü farz olarak tayin eden müctehidler, şâriin mükelleften kurtulmasını arzuladığı kirliliğin (hades) azlığı veya çokluğunu, mazmaza ve istinşakın hükmüne tesir eden bir kriter olarak dikkate almıştır. Sözgelimi Hanefiler, gusül abdesti alması gereken bir kimsenin Kur'ân okuma yasağı ile ilgili muhatap olduğu düzenlemelerin abdestsizlik haline nazaran daha katı bir görünüm arz etmesi ve cünüplük halindeki

723 İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, I, 274.

724 BUHÂRÎ, Vüdû*'* 38. (باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل)

725 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 450.

726 Ebû Hanîfe, Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi müctehid âlimler, gusül abdesti alırken ağız ve burnun yıkanmasını (mazmaza ve iştinşak) gerekli görmüşlerdir. SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 62; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 21; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* I, 166.

727 BUHÂRÎ, Gusül, 7.

kirliliğin uzuvlara daha fazla sirayet etmesi gibi karineleri göz önünde bulundurarak ağız ve burnu yıkama hükmünü farz olarak belirlemiştir.[728]

Yine haram belde oluşu hususunda Mekke ve Medine şehirleri arasında bir ayrım gözetmeyen Hicaz ekolü âlimleri ile yalnızca Mekke şehrine mahremiyet atfeden Iraklı âlimler arasındaki ihtilaf, Keşmîrî'ye göre mertebe teorisi ile telif edilebilir. Bu durumda hurmeti ile ilgili rivâyetler göz ardı edilmemesi gereken Medine şehri, Mekke kentine kıyasla daha az mahremdir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler bu duruma açıkça işaret etmişlerdir.[729] Hurmetteki bu kemiyet farklılığı ise, Mekke için haram olan bir hususun Medine için geçerli olmayabileceği şeklinde tebellür etmiştir.[730]

3. Keyfiyet Açısından Merâtib

Lafzın müsemmâsı, nicelik açısından olduğu gibi farklı nitelikte mertebeler ile kademelendirilebilecek bir mahiyet arz edebilir. Sözgelimi serbest bırakıldığı ve yasaklandığına dair ayrı ayrı rivâyetler bulunan ve mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuş cenazenin ardından ağıt yakma konusu, ağlama lafzının müsemmâsındaki farklı anlam mertebeleri ile izah edilebilir. Böylece rivâyetler arasındaki tearuz, ağlama eyleminin keyfiyetine hamledilerek giderilebilir. Buna göre kişinin elbiselerini parçalayarak feryat ve figan ile ağlaması kerih görülürken, bazı ağlama çeşitlerinin de mubah kapsamında değerlendirilmesi mümkün olabilir.[731]

Keşmîrî, bazı usûl bilginlerinin kullanıldığı mana bakımından lafız taksiminde, mutlak hakikat kategorisi içinde ele almakta zorlandığı, ancak bütünüyle mecaza da indirgeyemediği lafızlar için ifade ettiği "hakikat-ı kâsıra" tabirinin, müsemmânın mertebeleri konusu ile benzeştiğini belirtir.[732] Benzer yaklaşım, mahiyet

---

728 bk. ŞEYBÂNÎ, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 82; SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 62; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 10.

729 bk. SERAHSÎ, el-Mebsût, IV, 105; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* V, 193; EBÜ'L-FEREC İBN KUDÂME, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 63-64.

730 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 157; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 60-61.

731 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 275-276. bk. "İbâhanın Mertebeleri".

732 Lafzın hakiki manasının kullanılmaması, mutlaka mecaz anlamın kastedilmesini gerekli kılmaz. Hakikat ve mecaz arasında "hakikat-ı kâsıra" isminde bir ara kademe bulunmaktadır. Yumurta yemeyeceğine yemin eden kimsenin, güvercin yumurtası yemekle yemininin bozulmayacak olması gibi durumlar bu terim ile ifade edilmiştir. bk. ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*,II, 144-145; ŞÂSÎ, *Usûlü'ş-Şâsî*, s. 58; TEFTÂZÂNÎ, *Şerhu't-Telvîh*, I, 151.

itibariyle mutlak sudan farklılık arz eden ancak özellikle su bulunmadığı zamanlarda temiz ve temizleyici vasfı ile öne çıkan hurma nebizi için de söz konusu edilebilir. Şöyle ki Hanefî mezhebinde nebiz ile abdeste müsaade edilmesi, nebizin abdest alınmasına izin verilmeyen mukayyed sulardan farklı bir kategoride değerlendirildiğini gösterir. Nitekim bazı fıkıh kitapları nebiz ile abdest meselesine mukayyed sular bahsinden hemen önce temas etmiştir.[733] Bununla birlikte her ne kadar bazı rivâyetlerde temiz ve temizleyici olduğu ifade edilmişse de[734] nebizin temizleyici vasfının mutlak suya nazaran eksik olduğu da bir hakikattir. Keşmîrî, Hanefî âlimlerinin nebiz ile abdest alırken niyeti şart koşmalarının da bu eksikliğe işaret ettiği kanaatindedir (لأجل نقص في معنى الطهورية). Diğer taraftan cumhur âlimleri gibi nebizi mukayyed sular içinde ele almak, onunla abdest alınabileceğini belirten rivâyetlere aykırılık teşkil edecektir. Şu durumda temizleyici vasfını su gibi muhafaza edememesi, mutlak ve mukayyed sular arasında bir yerde konumlandırmayı gerektirecektir.[735]

Mertebe teorisini tatbik ettiği bir diğer örnekte Keşmîrî, Hz. Peygamber'in cemaate katılmama hususunda gözleri görmeyen Itbân b. Mâlik isimli sahâbîye ruhsat tanıdığı halde bir başka âmâ sahabî olan İbn Ümmü Mektûm'a izin vermeyişini,[736] bu iki sahabînin özür derecelerinin farklı oluşuyla izah eder. Konuyla ilgili rivâyetleri inceledikten sonra Itban'ın özür durumunun, İbn Ümmü Mektûm'unkinden daha ağır olduğu yönünde bir kanaate ulaşan Keşmîrî, özürlerin kendi içinde hükme tesir edecek mahiyette mertebeleri bulunduğunu öne sürer. Bazı muhaddislerin farklı rivâyetlerde, kilolu olması sebebiyle imama uyma noktasında sıkıntı yaşadığını belirterek Hz. Peygamber'den cemaate katılmama izni alan sahabînin Itban olduğu yönündeki tespitlerini de,[737] özür durumlarının farklılık arz edebileceği şeklindeki bu görüşünü teyit etmek için alıntılar.[738]

---

733 bk. SUĞDÎ, *en-Nütef fi'l-fetâvâ,* I, 11; ŞEYH NİZÂM, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* I, 22.

734 TİRMİZÎ, Tahare 65.

735 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 94.

736 BUHÂRÎ, Ezân 40.

737 bk. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî,* II, 158.

738 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 409. Daha önce bu başlık altındaki mertebe tasnifinin müellif tarafından yapılmadığını dolayısıyla örneklerin birden fazla kategori ile ilişkilendirilebileceği hususu dile getirilmişti. Bu çerçevede, özür durumunun azlığı ve çokluğu açısından da ele alınmaya müsait olan bu örnekleri, kemiyet merâtibi için de zikredilebiliriz.

4. Nisbîlik Açısından Meratib

Müsemmâda anlam mertebeleri bulunduğunu kanıtlayan bir başka husus, bazı lafızların farklı durumlara nisbeti halinde türlü anlamlar kazanabilme potansiyeli barındırmasıdır. Keşmîrî, lafzın makam ve mekâna göre farklı anlamlara delalet etmesiyle oluşan bu çeşitliliğin, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manayı çağrıştıran iştirak konusundan ayrı değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu bakış açısı ile, anne sütü ile beslenen bebeğin idrarının temizliği hususunda İslâm hukukçuları arasındaki görüş ayrılıklarının bir nebze olsun uzlaştırılabileceğini öne sürer. Bu tür necasetin İmam Şâfiî'ye göre su serpilerek, Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise yıkanarak giderileceği şeklindeki yaygın kanaati[739] aktaran Keşmîrî, bebeğin idrarının diğer necasetlere kıyasla daha hafif olduğu hususunda görüş birliği bulunduğunun altını çizer. Nitekim idrarın ancak yıkama ile temizlenebileceği görüşünü savunan mezheplerin bile yıkama işlemi sırasında sıkma ve ovma şartı aramayışı, bir esnekliğe işaret etmektedir.[740] Dolayısıyla ona göre üzerinde hemfikir olunamayan kısım esasında, yalnızca bu hafifliğin mertebesine ilişkindir.[741]

Keşmîrî, meselenin aktarımı esnasında farklı lafızlar (اتبعه بوله – رشه – نضحه – صبه – ولم يغسله غسلا) kullanılan rivâyetlerin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması durumunda, bebek idrarının her hâlükârda temizlenmesi gerektiği sonucuna ulaşılabileceğini, ancak bu lafızların temizliğin keyfiyetine ilişkin net bir sınır çizme konusunda yetersiz kalacağını belirtir.[742] Onun tespitlerine göre necasetin

---

739 REMLÎ, *Nihâyetü'l-muhtac*, I, 257; ŞİRBÎNÎ, *Muğni'l-muhtâc*, I, 138; MAVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 249; HISNİ, *Kifâyetü'l-ahyâr*, s, 104.

740 İbn Battal, Şâfiîler'e yemek yemeyen çocuğun idrarının temiz olduğunu nisbet etmiştir. (bk. İBN BATTAL, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* I, 332.) Şâfiîler bunu inkâr etmiş ve bebeğin idrarının kendi mezheplerine göre necis olduğunu ancak su serpmekle temizlenebileceğini ifade etmişlerdir. (bk. DEMÎRÎ, *en-Necmü'l-vehhâc,* I, 410.) Keşmîrî, bir damlası bile isabet etmeyecek olsa da su serpilmesi durumunda galib-i zanna göre temiz olacağı yönündeki görüşler dikkate alındığı takdirde, İbn Battal'ın temiz olduğu yönündeki yakıştırmasının çok da yanlış olmayacağını belirtir. Zira herhangi bir şey ile giderilmeyen necasetin, sırf gâlib-i zanna dayanarak temizlenebilecek olması bu necasetin mahiyetinin farklılığına işaret eder. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 493-494; II, 140; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 119-120.

741 Konuyla ilgili *Buhârî*'de iki hadis yer almıştır: "*Rasûlullah'a küçük bir çocuk getirildi. Çocuk O'nun elbisesinin üzerine işedi. Rasûlullah hemen su istedi de onu idrarın üzerine döktü."* İkinci hadis şudur: "*Ümmü Kays, henüz yemek yiyemeyen küçük bir oğlunu Rasûlullah'a getirmiştir. Rasûlullah çocuğu kucağına oturttu. Akabinde çocuk Peygamber'in elbisesi üzerine işedi. Rasûlullah su istedi. Suyu azar azar (idrarın üstüne) döktü de onu yıkamadı.*" BUHÂRÎ, Abdest, 63.

742 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 493.

giderilmesinin emredildiği hadislerde bazen "serpme" anlamındaki "رش" ve "نضح" lafızlarının; bazense "dökme" manasına gelen "صب" lafzının kullanılma nedeni, mahiyet analizinden öte, şâriin vâiz misyonu ile örtüşen bir üslubun gereğidir. Daha açık bir anlatımla rivâyetlerdeki farklı tabirler, emredilen hususun şâri nezdinde bağlayıcılığının esnetildiği ve emrin muhataplarına bir parça ruhsat tanındığı izlenimi vermektedir. Nitekim, İmam Muhammed'in s*üt emen çocuğun idrarında ruhsat/kolaylık bulunduğuna* işaret etmesi[743] ve Hattâbî'nin "نضح" kelimesini "*suya daldırma ve ovalama içermeyen yıkama*" olarak tanımlaması bu görüşü teyit eder mahiyettedir.[744]

Bu örnek üzerinde Keşmîrî'nin vurgulamak istediği asıl nokta, rivâyetlerde yer alan "نضح" lafzının, nisbet edildiği makama göre anlamı değişebilen bir lafız olduğu hususudur. Ona göre "*peyderpey su akıtmak*" manasına gelen bu kelime, "*suyu vb. bir kerede akıtmak*" anlamındaki "صب" kelimesinden farklıdır. Nitekim ne kadar çok su taşısa da kendilerinden belli aralıklarla su alındığı için içme suyunu taşıyan develere "ناضح" denmiştir. Ancak "نضح" lafzı, insana nisbet edilip de sözgelimi elbiseler için kullanıldığında "serpme" anlamını çağrıştırabilecekken; denize nisbet edildiğinde, denizin dalgaları peyderpey akıtması serpme ve dökme anlamlarından çok daha fazlasını ifade edecektir. Nitekim Tahâvî'nin Hz. Peygamber'in " إني لأعرف مدينة ينضح البحر بجانبه" kavlini delil getirerek nadhın "dökme" anlamına geldiği yönündeki açıklamaları da bu anlamı doğrulamaktadır. Ayrıca, hayız kanının temizliği için de kullanılan "نضح" lafzının, kimse tarafından temizlik ile ilgili bir hafifliğe hamledilmeyişi de "serpme" anlamından fazlasına delalet etmektedir. Görüldüğü üzere, aslında birden fazla anlamı bulunmayan bu kelimenin, farklı mecralara nisbet edilmesi durumunda anlamı kuvvet kazanabilmekte veya zayıflayabilmektedir.[745]

Keşmîrî'nin konuyla ilgili takdim etmiş olduğu ilginç bir örnek de baş için kullanıldığı zaman "meshetme", ayak için kullanıldığında ise "yıkama" anlamı kazanan "مسح" kelimesidir. Bu durumda abdest ayetindeki "mesh" fiilinin ayaklara izafe edilmesini gerektirecek şekilde "وأرجلِكم" olarak esre okunmasını öngören kıraat

743 MÂLİK, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), Ebvâbü's-salât 9 (s. 41, no: 40)
744 HATTÂBÎ, *Meâlimü's-Sünen*, I, 115.
745 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 493-494; II, 140; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 119-120.

farklılığını da, ayakların yıkanmasını savunan klasik görüşe muhalefet etmeyecek şekilde yorumlamak mümkün olacaktır.[746]

Lafzın anlamının farklı nisbetlere göre çeşitlenebileceği görüşünü teyit eden Keşmîrî'ye ait bir diğer tespit, çeşitli kısımlardan/aşamalardan oluşan tek bir fiilin, bu kısımların tamamına aynı isim ile delâlet edebileceği hususudur (إذا تقوم من متعدد فإنه يطلق على كلهم اسما واحدا). Bir örnek üzerinden izah edilecek olursa, bir cinsten müteşekkil bir fiili işleyenlerin her biri kendi ameli ölçüsünce bu cinsin sevabını elde eder. Aile huzurunu kaçırmadan ve israfa düşmeden sadaka veren bir ev hanımının bu davranışıyla kendisinin, tasadduk ettiği malı kazanan kocanın ve onu muhafaza eden hizmetçinin (خازن) aynı sevabı alacağını bildiren rivâyetleri böyle anlamak gerekir.[747] Benzer rivâyetlerde "sadaka veren" anlamındaki "mütesaddik" kelimesinin, malı kazanan koca ve onu muhafaza eden hizmetçi için de kullanıldığı görülür. Buna rağmen Keşmîrî, eylemleri farklı olan bu üç şahsın tamamen eşit sevabı alacağı görüşünün hiç kimse tarafından benimsenmediğine dikkat çeker ve herkesin ameline göre sevaptan hissedar olacağını vurgular. Buradan farklı öznelere nisbet edildiğinde fiilin anlamının değişebileceği sonucunu çıkarır.[748]

Keşmîrî'nin bir çok farklı delille temellendirmeye çalıştığı cemaatin kıraat yükümlülüğünden muafiyeti konusunu, merâtib teorisi ile de teyit etme çabası içine girdiği görülür. Ona göre okuma ve dinleme kısımlarından oluşan kıraat fiili, imam ve cemaatin birlikte işlediği tek bir fiildir. Fiilin okuma bölümü imam tarafından; bu okumanın kargaşaya sebebiyet vermeksizin gerçekleşebilmesi için dinleme kısmı ise cemaat tarafından işlenir. Bir başka anlatımla, kıraat tek bir fiildir ama imam ve cemaatin toplam fiillerinden müteşekkildir. Kârî imam ve onun kıraatinin tamamlanabilmesi için susan cemaat, bu fiili birlikte gerçekleştirdiğinden, muktedînin de kârî diye isimlendirilmesinde bir mahzur bulunmamaktadır.[749] Merğînânî'nin

---

746 Şîa dışında, bu kıraat farklılığını dikkate alan Hasan Basrî, Şa'bî ve Mücahid gibi âlimler de, ayakların mesh edilmesini yeterli görmüşlerdir. bk. TAHÂVÎ, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* I, 81; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 5. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 140.

747 "*Kadın, bozgunculuk yapmadan kocasının yiyeceğinden sadaka verdiği zaman bir ecri hak eder. Bu malı kazandığı için kocası da, malı muhafaza eden bekçi de bir ecir sahibi olur."* BUHÂRÎ, Zekat 26, 27.

748 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 371.

749 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 371.

"*Muktedînin kıraatten üzerine düşen pay, susmak ve dinlemektir*" sözü de bu görüşü destekler mahiyettedir.[750]

5. Ehemmiyet ve Efdaliyet (Fezâil) Açısından Merâtib

İslâm hukukçuları erkeğin diz kapağı ile kalça arasında kalan yerinin (uyluk) avret sayılıp sayılmayacağı konusunda görüş ayrılığı içindedir. Hanefîler diz kapağı da dahil olmak üzere göbek ile diz arasında kalan bölgeyi avret kabul ederken,[751] Mâlikî âlimleri tenâsül uzvu ve kalça dışında kalan bölgeyi hafif avret kategorisinde değerlendirmiştir.[752] Bunun yanında Hz. Peygamber'in uyluğu açık olarak oturduğuna ve eteğini uyluğu görülecek şekilde yukarı çektiğine dair rivâyetlere dayanarak uyluğun avret olmadığını ileri sürenler de olmuştur.[753] Buhârî, uyluğun avret olmadığına işaret eden bu hadisleri senet yönünden daha kuvvetli bulmakla beraber, aksi yöndeki rivâyetlerin ihtiyat açısından tercih edilmesi gerektiğini belirterek ihtilafı uzlaştırmaya çalışmıştır.[754]

Diz kapağının avret yerine dahil olduğu konusunda Hanefîler gibi düşünen Keşmîrî ise, mezhebin görüşünden farklı olarak diz kapağının uyluğun yukarı kısımlarına göre; uyluğun da, galiz avret yerlerine göre daha hafif derecede avret olduğunu ileri sürer.[755] Ona göre konuya ilişkin çelişkili rivâyetler, avretin farklı mertebeleri bulunduğuna işaret etme amacı taşır. Daha açık bir anlatımla, uyluğun avret oluşu ve olmayışını bildiren bu rivâyetler, şâriin vâiz misyonu ile bağdaşan bilinçli bir tercihin ürünü olup, bir yandan amelin devam etmesini sağlama diğer taraftan mertebe farklılığına işaret etmeyi hedefler. Buna göre şâri uyluğun diz kapağına yakın olan kısmının avretliği hususunda diğer bölümlere nazaran bir esneklik olduğunu bu şekilde anlatma yolunu seçmiştir. Bu esnekliğin hitaba sarahaten yansımamış olmasının hikmeti ise, hafifi ve galiziyle avret mahallinin tamamının

---

750 MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, I, 359.

751 ŞEYBÂNÎ, *Kitâbü'l-asl*, III, 52; İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, I, 265; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 61.

752 KARÂFÎ, *ez-Zahîre*, II, 102; DESÛKÎ, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 213.

753 İBN RÜŞD, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 114-115.

754 ŞENER, Mehmet, "Avret", *DİA,* IV, 126. Rivâyetler için bk. BUHÂRÎ, Salât 10-12.

755 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 119. Avret yerlerinin kendi aralarında farklı derecelerle nitelenmesi diğer mezheplerde de görülen bir husustur. Sözgelimi İbn Kudâme, ön ve arkanın diğer avret yerlerine nazaran daha fahiş olduğunu (لأنهما أفحش) ve örtülmelerinin daha kuvvetli bir talep ile (وسترهما آكد) emredildiğini ifade etmiştir. bk. İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* II, 318.

muhafaza edilmesi arzusudur. Böylece tafsilata girildiği vakit amelin, arzulandığı ölçüde yerine getirilmeyebileceğini öngören şâri uyluğun örtülmesinin, yapılması istenen bir husus olduğunu vurgulamış ancak kesin yapılması gerekli emirlerden de bir seviye aşağıda olduğuna işaret etmiştir.[756]

Keşmîrî görüşünü temellendirme mahiyetinde; necaseti, galîz ve hafîf olarak taksim eden Merğînânî'nin konuyla ilgili ihtilafları, hükümdeki esnekliğin gerekçesi olarak takdim etmesine atıfta bulunur. Merğînânî, necasetteki hafifliğin Ebû Hanîfe'ye göre iki nassın tearuzu sebebiyle; Ebû Yusuf'a göre ise sahâbe ve tabiûn amelinin ihtilafı sebebiyle olduğunu düşünür. Ebû Hanîfe, delilin kat'î olup olmamasını göz önünde bulundurarak, Sahibeyn ise teâmüle bakarak necaseti bu şekilde taksim etmiştir.[757] Necasetin hafifliğine delillerin tearuzunu gerekçe gösteren Merğînânî'den cesaret alan Keşmîrî, kendisinin de bu tearuzu hükümdeki esnekliğin bir sonucu olarak gördüğünü belirtmiştir.[758]

Fıkıh kültüründe yer alan bazı necasetlerin kan vb. necasetlere göre bir derece hafif olması;[759] tuvalet esnasında kıbleye sırt çevirmenin, kıble istikametine doğru yönelmeye kıyasla veya kapalı alanda kıbleye dönmenin açık alanda yönelmeye nazaran daha hafif bir mertebede kınanması,[760] merâtib teorisi ile izah edilebilecek diğer örnekler arasındadır.[761]

Keşmîrî'ye göre amellerin, vakitlerin ve mekanların benzerlerinden üstünlüğünün vurgulandığı rivâyetlerin maksadı, merâtib teorisi ile daha doğru bir şekilde tespit edilebilir. Sözgelimi münafıkların en fazla kılmaya üşendiği namazlar olması hasebiyle sabah ve yatsı vakitlerinin cemaatle kılınması daha kuvvetli emredilmiştir.[762] Benzer şekilde, ihmal edilme olasılığı diğer namazlara nazaran daha yüksek olan ikindi namazı, özellikle bazı rivâyetlere konu olmuştur.[763] Her ne kadar farziyet bakımından müsâvî olsalar da, vakit namazları arasında farklı açılardan derece

---

756 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 120-123.

757 MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, I, 241, 245-246. Ayrıca bk. SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukaha*, I, 65; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* I, 80.

758 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 120.

759 TAHTÂVÎ, *Hâşiyetü't-Tahtâvî,* s. 153-154; İBNÜ'S-SÂÂTÎ, *Mecma'u'l-bahreyn*, I, 103-104; İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, I, 525.

760 ŞEYBÂNÎ, *el-Câmiu's-sağîr,* s. 82-83; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* V, 126.

761 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 443; II, 120-121.

762 KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* I, 125; NEVEVÎ, *el-Mecmû',* IV, 87, 90.

763 ABDÜRRAÛF EL-MÜNÂVÎ, *et-Teysîr*, II, 100.

farklılığı bulunması muhtemeldir. Hatta Cuma namazı, İbn Hümâm'ın da ifade ettiği gibi farz namazların en kuvvetlisi olarak tavsif edilmiştir.[764] Keşmîrî'ye göre Cuma namazı için mescide en önce gelenin bir deveyi, daha sonra gelenlerin sırasıyla inek, koç ve tavuğu ve en son sırada gelenlerin ise yumurtayı kurban etme sevabı ile müjdelenmesi,[765] Cuma namazına iştirak etmenin bile fazilet açısından derecelendirmeye tabi tutulduğuna işaret eder.[766] Ayrıca kurban ibadeti söz konusu olduğunda deve ve sığır cinsinden kurban kesmek daha faziletli olarak takdim edilmiştir. Musallada kesilen kurbanlıkların faziletine işaret edilmesi de benzer bir durumdur.[767] Yine hadislerden teşrik günlerinde yapılan ibadetlerin, senenin diğer günlerinde yapılanlardan daha faziletli olduğu anlaşılmaktadır.[768] Tekbir ve telbiyeyi haccın şiarlarından sayan âlimlerin, hayız dönemi boyunca sadece tekbirle yetinilmesini emreden rivâyetlerden[769] hareketle tekbirin şiar olma vasfını öne çıkarması da bir fazilet derecelendirmesine işaret etmektedir. İmam Muhammed'in ihramlı kimselerin arefe gününe tekbîr ile başlamasının gerekliliğini, onun telbiyeden daha vâcib (evceb) olması ile izah etmiştir.[770] Dönüşümlü olduğu için nöbet tutmanın (ribât), fazilet bakımından cihadın bir mertebe aşağısında değerlendirilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.[771]

Esasında, zamana yayılan bir süreci ihtiva eden bazı meselelerin de mertebeler ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Mesela, ikindi namazının önemini vurgulayan, bu namazı kılamayan kimseleri ailesi helak olan ve servetini kaybeden kimselere benzeten rivâyetler,[772] âlimler arasında namaz vaktinin ne zaman kaçırılmış olacağı hususunda yeni bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Kimi âlimler bu vakti güneşin sararması (isfirar), kimi de batışı olarak tayin etmiştir.[773] Keşmîrî ise bu hususa da merâtib teorisini tatbik eder ve ikindi namazını kaçırma işleminin güneşin

764 İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, II, 49; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 279-280.
765 BUHÂRÎ, Cuma 4.
766 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 10.
767 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 81.
768 BUHÂRÎ, Iydeyn 11.
769 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 73, 76.
770 ŞEYBÂNÎ, *Kitâbü'l-asl*, I, 347-348. İmam Muhammed'in "evceb" kavramı hakkında bk. "Farziyet ve Vücûbun Mertebeleri."
771 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 109.
772 BUHÂRÎ, Mevâkitü's-salât, 15.
773 Cumhur âlimlerinin hilafına Evzâî, güneşin sararması ile birlikte ikindi namazının kaçırılmış olacacağını düşünür. bk. EBÛ DÂVÛD, Salât 5. İBNÜ'L-IRAKÎ, *Tarhü't-tesrib*, II, 180.

sararmasıyla birlikte başlayıp, güneş battıktan sonra artık bütün mertebeleriyle kaçırılmış olacağını belirtir.[774]

6. Kısmilik Açısından Merâtib

Keşmîrî, normatif metinlerde yasaklığı ve serbestliğine ilişkin ayrı ayrı hükümler bulunan bazı meseleleri, kısmilik açısından merâtib teorisi ile izah etmeye çalışır. Söz gelimi, bayram günlerinde ve harem bölgesinde silah taşımanın kerâhetini bildiren naslar ile, çeşitli sebeplere binaen silah taşınabileceğini haber veren hadisleri, bu eyleme izafe edilen kerâhet hükmünün bazı durumlar için geçerli olabileceğini öne sürerek telif eder. Nitekim namaz kılınacağı esnada sütre edinmek maksadıyla silah bulundurmanın herhangi bir mahsuru olmadığı rivâyetlerle sabittir.[775] Benzer şekilde "*Bayram günü mızrak ve kalkanla oynayıp halay çekildiğini*" bildiren hadisler[776] bir takım şartlar ile buna müsaade edildiğini ortaya koymaktadır.[777] Buhârî de ilgili hadisi, "*Bayram günlerinde ve Harem bölgesinde silah taşımanın mekruh olduğu durumlar*" (باب ما يكره من حمل السلاح) başlığıyla takdim etmiştir.[778]

Keşmîrî, Buhârî'nin bab başlıklarında ما edatı ile birlikte kullanılan من harf-i cerinin teb'îzîyye (kısımlama) veya beyâniyye (açıklama) oluşu hususunda şârihler arasında ihtilaf bulunduğunu hatırlatır ve beyâniye olarak kabul edildiği takdirde hükmün bütün fertlerde geçerli olacağını, bunun da arzulanan anlama uygun düşmeyeceğini belirtir. Kendisi, bu şekildeki bütün من lerin teb'îze yorulmasını önerir. Böylece ihramlı kimsenin koku sürünmesini yasaklayan hadislere rağmen Hanefî mezhebinde kalıntısı daha sonra devam etse bile ihramdan önce koku sürmeye cevaz verilmesi de anlaşılmış olacaktır.[779] Keşmîrî'ye göre ilgili hadiste yasaklanan, za'feran gibi bazı kokuların sürülmesidir.[780] Buhârî'nin hadis için kullandığı "ihramlı kimsenin bazı kokuları sürmesinin yasak olması" (باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة) şeklindeki başlık da bu manada anlaşılmaya müsaittir.[781]

---

774 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 279.
775 BUHÂRÎ, Iydeyn 14.
776 BUHÂRÎ, Iydeyn 2.
777 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 72.
778 BUHÂRÎ, Iydeyn 9.
779 bk. ZEBÎDÎ, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, 185.
780 BUHÂRÎ, Cezâü's-sayd 13.
781 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 39.

Benzer şekilde Buhârî'de yer alan "avretin bir kısmının örtülmesi" (باب ما يستر من العورة) başlığını da bu çerçevede ele almak gerekir. İnsan vücudunda görünmesinden az veya çok utanılan yerler" anlamı anlaşılacak şekilde avret yerlerinde bir teb'îziyetten bahsedilebilir. Bazı mezheplere göre avretin hafif ve galiz olarak taksim edilmesi ve vücudun avret sayılan bölümlerinin farklılık arz etmesi de bu kısmiliğin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.[782]

Kısmilik yorumu, İslâm hukukunda genel bir kaide olarak benimsenen kanuna karşı hilenin önlenmesi prensibi ile hile yönteminin geçerliliği konusunda delil olarak ileri sürülen bazı rivâyetlerin uzlaştırılmasında da işe yarar. Nitekim merâtib teorisi, hilenin bazı türlerine belli şartlar altında izin verilebileceğini öngörür.[783] Mesela bir ölçek kaliteli Hayber hurmasının, farklı cins iki ölçek hurma karşılığında takas edilmesini faiz kapsamında gören Hz. Peygamber'in, çözüm olarak önce ucuz hurmanın satılmasını, daha sonra satımdan elde edilen para mukabilinde iyi hurma alınmasını önermesi,[784] izin verilen hileler arasında zikredilmiştir.[785]

B. Hükümlerin Hiyerarşik Açıdan Mertebeleri

Usûl geleneğinde teklifi ve vaz'î hüküm hiyerarşisinin yer yer esnetildiği saptamasında bulunan Keşmîrî'nin özellikle Hanefî mezhebi tarafından benimsenen hüküm terminolojisinde, bilinenin dışında bazı ara kademeler bulunabileceği yönündeki düşünceleri, ayrı bir başlık altında incelenmeye değerdir. Bu düşünceler yukarıda ele alınan müsemmânın anlam mertebeleri konusundan nisbeten farklı bir biçimde şekillenmemiş olsa bile mertebe anlayışının, ictihad faaliyetinin semeresi olarak nitelendirilen "hüküm" bahislerine yansıyan bir pratiği olması yönüyle bütünüyle ilgisiz değildir. Sözü edilen bu korelasyona işaret edecek olması yönüyle, konunun hemen öncesinde Keşmîrî'nin hükmün kaynağı mesabesindeki emir ve nehiy

---

782 bk. HATTÂB RUAYNÎ, *Mevâhibü'l-celîl*, II, 177; DESÛKÎ, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, I, 213; MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 169; İBN TEYMİYYE, *Şerhu'l-Umde*, II, 344; KASÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 117. Ayrıca bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 119.

783 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 255. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 207; II, 119; III, 278-279.

784 BUHÂRÎ, Büyû' 89; MÜSLİM, Musâkât 95.

785 CESSÂS, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* IV, 392; ABDULLAH B. YUSUF EL-CÜDEY, *Teysîru ilm-i usûli'l-fikh*, s. 210.

kiplerinin farklı hükümlere delalet edebilmesi hususunu merâtib teorisi ile izah etme çabası ele alınacaktır.

Keşmîrî, harici karineler bulunmadıkça emir ve nehyin mûcebi konusunda hangi hükmün esas alınması gerektiğine dair görüş ayrılıklarının, şâriin muhataplara yönelttiği talebin mertebelerine temas etmeyişinin tabi bir sonucu olduğunu düşünür. Ona göre çoğu zaman emir ve nehye bütünüyle riayet edilmesini hedefleyen şâriin mutlak talebinde işaret etmediği bu mertebeler, müctehidler tarafından sahih, bâtıl, caiz, vâcib, mubah, mekruh vb. terimlerle tespit edilecektir.[786] Nitekim fıkıh külliyatı incelendiğinde görülecektir ki bir kısım âlim, emri vücûba, nehyi tahrîme hamlederken; diğerleri nedb ve kerâhete hamletmiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel, omuzlar açık bir şekilde namaz kılınmasını nehyeden hadislerden[787] omzu açık namaz kılmanın caiz olmadığı sonucunu çıkarırken, diğer müctehidler aynısını düşünmemiştir.[788] Keşmîrî, nastaki emir ve nehyin bir mertebesi ile de olsa yerine getirilmesine imkân veren bir hükmü istinbât etmeleri durumunda, bu âlimlere nassın gereği ile amel etmedikleri yönünde bir itiraz yöneltilemeyeceğini öne sürer.[789]

Şâri' tarafından yöneltilen talebin mûcebinin tespit edilmesine yönelik usûl âlimlerince kullanılan bazı karinelere atıfta bulunan Keşmîrî,[790] emir ve nehyin muhtelif hükümlere delâlet etme sebeplerini talep kipinin mahiyeti, talebin amacı veya talep edilen şeyin (me'murun bih veya menhiyyün anh) çeşitliliği olmak üzere üç kategoride ele alır.[791]

Talep kiplerinin sebep olduğu hüküm farklılığı, Buhârî'nin de müstakil bir başlık altında zikrettiği Ümmü Atıyye ve Cabir hadisleri örnekleminde ele alınabilir.[792] Bu örneklerden birinde Ümmü Atıyye, "*Biz (hanımlar) kesin olmamakla birlikte cenazeler ardında gitmekten nehy olunduk.*"[793] demek suretiyle nehyin tahrîm dışında

---

786 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 380.

787 "*Hiçbiriniz üzerinde bir tek kumaş varken onun bir miktarını boynunun kökü ile omuz başları arasına dolamaksızın namaz kılmasın.*" BUHÂRÎ, Salât 5.

788 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 76; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* II, 388-389.

789 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 113-114.

790 Mesela emir yahut da nehiy, terk eden veya işleyen kişi için bir tehdid içeriyorsa hüküm, helal veya haram olarak tayin edilir; nedb ve kerâhete hamledilmez. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 113-114. Ayrıca bk. TEFTÂZÂNÎ, *Şerhu't-Telvîh*, I, 293.

791 Sözü edilen üçlü tasnif, Keşmîrî'nin dağınık olarak verdiği örneklerin tarafımızdan gruplandırılması ve başlıklandırılması neticesinde oluşmuştur.

792 Buhârî, hâl karinesi ile mubah olduğu bilinen şeylerin haram kılınmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklanması başlığı altında bu iki rivâyete yer vermiştir. bk. BUHÂRÎ, İ'tisam 27.

793 BUHÂRÎ, Cenâiz, 29. نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا

başka mertebeleri bulunabileceğine açıkça işaret etmiştir. Bu sözüyle o, kadınların cenazelere katılma yasağının (asıl itibariyle şâri tarafından talep edilen bir husus olmakla birlikte) bağlayıcı tarzda bir nehiy olmadığına işaret etmiştir.[794] Diğer örnekte ise Câbir b. Abdullah, ihramdan çıktıkları zaman sahâbeye yöneltilen "*kadınlarınızla nasiplenin*" emrinin mûcebinin vücûb değil ibâha olduğunu beyan etmiştir.[795] Keşmîrî'ye göre bazı âlimler, emir ve nehiydeki bu mertebeleri kavrama noktasında yetersiz kalmıştır.[796]

Keşmîrî'nin naslarda yer alan bazı emir ve nehiylerin bireyin davranışlarını ıslah etme ve güzelleştirme (mehâsin) amacı taşıdığı (dolayısıyla bağlayıcı olmadığı) yönündeki kanaatlerine daha önce temas edilmişti. Ona göre emir ve nehyin ibtidâî veya ıslah amaçlı oluşunun tespiti, talebin mûcebinin (emir ve nehyin mertebelerinin) belirlenmesinde önemli bir ipucu teşkil eder. Zira ibtidâilik ya da ıslah, irşâd ve şefkat gibi amaç unsurları, hükmün farklılaşmasının sebepleri arasında sayılabilir. Mesela "*İmam kendisine uyulması için tayin edilmiştir. O, otururak namaz kılıyorsa siz de otururak kılın*" hadisinde yer alan otururak namaz kılma emri, ibtidâî değildir. Çünkü bu hadis otururak namaz kılmanın hükmünü tayin etme maksadıyla değil, bir kenarda mazereti sebebiyle namaz kılan üstelik namaz kıldırması için yerine vekil tayin etmiş olan bir imama (sav) uyma konusundaki yersiz ısrarı eleştirmek için vârid olmuştur.[797] Zaten hadisin diğer tarikleri göz önünde bulundurulduğu zaman, imam ve cemaatin fiilleri arasındaki uyum ve benzerliğin işlendiği görülür. Ayrıca Hz. Peygamber, bir keresinde otururak namaz kılarken kendisine ayakta oldukları halde tabi olmak isteyen sahâbeden oturmalarını istemiş, bir başka sefer yine benzer bir durumda iken ayakta kılmalarına ses çıkarmamıştır. Hz. Peygamber'in sükutu, cemaatin otururak kılma zorunluluğunun bulunmadığına işaret eder. Ancak Keşmîrî'ye göre imama ittibayı emreden hadis, oturan bir imama cemaatin ayakta uyamayacağı hükmüne gerekçe kılınırsa, aynı mantıkla mazereti sebebiyle otururak namaz kılmak zorunda olan bir

794 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 266. Ümmü Atiyye hadisinin, şarîin koyduğu yasakların farklı dereceleri olabileceğini kanıtladığına dair Buhârî şârihi Mühelleb'e (ö. 433/435) referansta bulunan İbn Hacer de benzer düşüncelere sahiptir. bk. İBN HACER, *Fethu'l-bârî,* s. 145.

795 BUHÂRÎ, İ'tisâm 27.

796 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 266; VIII, 280.

797 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 469-470.

kimsenin ayaktaki imama uyamayacağı sonucu ortaya çıkacaktır. Oysa bu görüş hiçbir İslâm hukukçusu tarafından benimsenmiş değildir.[798]

Keşmîrî bazen özel bir delil veya karine içermeyen emir kipinin vücûb ve nedb; nehiy kipinin de hurmet ve kerâhet hükümlerine aynı anda delalet edebileceğini ileri sürer. Burada mevzu edilen husus, usûl bilginlerinin emir ve nehyin mûcebinin bu hükümlerden hangisi olacağı konusunda yürüttüğü tartışmalardan farklı olarak tek bir emir veya nehiy kipinin bu hükümleri aynı anda kapsamasıdır. Ancak Keşmîrî'ye göre bu kapsayış, bir lafzın hakiki anlamını bünyesinde barındıracak şekilde mecazi mânada kullanılması (umûmü'l-mecâz) veya müşterek manaların birlikte kastedilmesi (umûmü'l-müşterekten) durumlarından da farklı bir mahiyet arz eder. Sözgelimi kadınların cenazeye katılmasına yönelik nehyin, içinde bulunulan şartlara göre hurmet, kerâhet veya ibâhaya yorulması mümkün olabilecektir. Daha önce temas edilen, şekil şartlarını taşımadığı gerekçesiyle hukuken geçersiz sayılması öngörülen bazı meselelerin yargıya intikal etmediği sürece geçerli kabul edileceği ve tarafları dini bir sorumluluk altında bırakmayacağı düşüncesine kaynaklık eden diyânî ve kazâî hüküm ayrımı bağlamındaki örnekler de bu kapsamda hatıra getirilebilir.

Keşmîrî'ye göre emir ve nehyin delaletinin farklılaşmasına yol açan hususlardan biri de talep edilen şeyin (me'murun bih/menhiyyün anh) mahiyetindeki mertebe farklılıklardır. Talep kipinin mûcebinin aynı anda farklı hükümler olabileceği konusunun en net örneklerine de bu kısımda rastlanır.

Buna göre me'mûrun bih, vâcib olan bir fiile tekabül ederse emir vücâba; vâcib dışında bir fiile karşılık gelirse emir de o hükme delâlet eder. (Bu önerme gerekli değişiklikler yapılarak menhiyyün anh için de uyarlanabilir.) Mesela namaz kelimesinin farz, vâcib ve nafile namazların tümüne birden şamil olması ve farz veya nafile olması durumunda namazın mahiyetinin (hakikati) farklılık arz etmemesi sebebiyle "namaz kıl" emri ile, farklı hükümlerdeki namazların kılınması kastedilebilir.[799] Aynı şekilde oruç ve hac kavramları da bu ibadetlerin farz, vâcib ve mendup olan türlerinin her birisi için özünde hiçbir değişiklik olmaksızın kullanılır.

---

798 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 469-470. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 320, 322.

799 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 544. Keşmîrî namaz kelimesinin farz ve nafile namazları kapsayan müşterek bir kelime olduğu iddiasındaki Râzî'yi de hatalı bulur. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 169-170.

Bir başka anlatımla "oruç tut" emriyle, farz veya nafile olması fark etmeksizin fecirden imsak vaktine kadar yeme içmeden uzak durulması talep edilebilir. Yine Hz. Peygamber'e salavat getirmeyi mutlak olarak emreden, "*Peygambere salât edin*"[800] emri, salavat getirmenin vâcib olduğu durumlarda vücûb; müstehab olduğu durumlarda ise nedb ifade etmiş olmaktadır.[801]

Keşmîrî aynı lafız ile farklı fiillerin (farz namaz veya nafile namaz gibi) talep edilebilirliğini ispatlayan bu örneklere kıyas ederek mutlak manadaki emir kipinin (إفعل) farklı hükümlere delâlet etmesini de imkân dahilinde görür. Bu kural göz önünde bulundurulduğunda Hanefîler'in fetvaya esas olan görüşü, akla daha yatkın gelmektedir. Zira onlar, hızlı ve özensiz kılınan bir namazın tekrarlamasının talep edildiği hadisi şerh ederken, Hz. Peygamber'in kıraat emrini (افعل ذلك في صلاتك كلها) dikkate alarak Fâtiha okumanın hükmünü ilk iki rekat için vâcib; Hz. Ali ve İbn Mesud'un sadece teshibat yaptıkları yönündeki rivâyetleri[802] göz önünde bulundurarak da son iki rekat için müstehab olarak belirlemişlerdir.[803] Keşmîrî ilk iki ve son iki rekatta okunan Fâtiha'ların bu kadar keskin bir ayrıma tabi tutulmasına katılmamakla birlikte, maktu rivâyetleri göz ardı etmiş olmamak için Hz. Peygamber'in tek bir lafızla (افعل) ifade edilen kıraat emrinin müstehab ve vâcib kıraatlere hamledilmesini mümkün görür ve Hanefîler'in görüşünün anlaşılabilir olduğunu belirtir.[804]

"*Cuma günü gusül abdesti almak, ergenlik çağına girmiş herkes için gereklidir (vâcibtir)*"[805] hadisi de aynı bağlamda değerlendirilebilir. Keşmîrî'ye göre kimse açıkça işaret etmese de, bu hadisten hareketle Cuma günü gusletmenin bazı durumlarda (örneğin kişi toplumu rahatsız edecek derecede kirlendiği zaman) vâcib olabileceği sonucu çıkarılır. Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette, Müslümanların imkansızlıklar sebebiyle elbise değiştirmesinin mümkün olmadığı ilk dönemlerde gusül almalarının vâcib olduğu, daha sonra imkânlar genişleyip de temizlik problemi çözüldüğü zaman bu zorunluluğun kalktığı ifade edilmiştir.[806] Keşmîrî, terleme

---

800 Ahzab 33/40.

801 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 588.

802 AYNÎ, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd,* IV, 51.

803 EBÛ YUSUF, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 23 (No: 110); MÂLİK, *Muvatt*a' (Şeybânî Rivâyeti), Ebvâbü's-salât 36 (s. 62-63, no: 133); ŞEYBÂNÎ, *Kitâbü'l-asl,* I, *29;* SERAHSÎ, *el-Mebsût*, I, 18; İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 569.

804 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 544-545; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 347.

805 BUHÂRÎ, Ezan 161.

806 EBÛ DÂVÛD, Tahâret 128.

illetinin zuhur etmesi durumunda kişinin gusletmesinin yine zorunluluğa dönüşebileceğini düşünür. Görüldüğü gibi o, ilgili hadiste yer alan gusül emrini, mutlak bir talep olarak değerlendirir. Ona göre bu talep, vücûb ve istihbâb bildiren hükmü aynı anda kapsar, dolayısıyla zorunluluk arz ettiği zaman guslü vâcib olarak, diğer durumlarda ise istihbâben emretmiş olur.[807]

Keşmîrî'nin emir konusuyla ilgili değerlendirmeleri arasında, Kur'ân âyetlerinde yer alan ve mensuh olduğu ileri sürülen emir ve nehiylerin, istisnâî durumlarda (ya da me'murun bihin bir mertebesiyle bile olsa) hükmünü muhafaza edebileceği tespiti önemlidir. Bu tespit, onu Kur'ân'da lafzı baki olduğu halde hükmü neshedilmiş âyet olmadığını savunan ya da neshi azaltan âlimlerin görüşüne yaklaştırır.[808] Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ın emir ve nehiyleri sadece nazarî veya ilmî olarak kalmamakta, ifa edilme potansiyelini her zaman bünyesinde barındırmaktadır.[809]

Mesela, "*Doğu da Allah'ındır, Batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*"[810] âyeti bütün cihetlerin kıble olabileceğini haber vermek için sevk edilmiş değildir. Buna rağmen âyetin sadece teorik bir bilgi içerdiğini söylemek de yanlış olur. Nitekim bazı fakihler tarafından yolculuk esnasında veya binit üzerinde iken kıbleye yönelmenin şart koşulmadığı nafile namazlarda,[811] bu âyetin hükmü ile amel edilmiş olmaktadır. Zahirinden sadece Allah'ı zikretmek için kılınması gerekliliği anlaşılan "*Beni anmak için namaz kıl*"[812] ayetinin de aynı bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Her durumda kendisiyle amel edilmese de, âyetin hükmü sadece aklî/teorik/ilmî olarak telakki edilmemelidir. Hayızlı günlerinde namaz vakti abdest alıp Allah'ı zikretmenin veya korku halinde sadece tekbir almanın namaz yerine kâim olacağı yönündeki görüşler,[813] âyetteki emrin bir mertebe ile de olsa yerine getirilmesine örnek teşkil eder.[814]

---

807 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 588.

808 Bu âlimler ve görüşleri için bk. SÜYÛTÎ, *el-İtkân,* 467; DİHLEVÎ, *el-Fevzü'l-kebîr,* I, 68; KOCA, Ferhat, "Nesih", *DİA,* XXXII, 583.

809 bk. "Hükümlerin Teşrî' ve İstinbâtında Merâtib Teorisi", "Nesh Teorisi".

810 Bakara 2/115.

811 KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâî*, I, 244; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 94; İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 491.

812 Taha 20/14.

813 İBN HAZM, *el-Muhallâ,* V, 40-41; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* III, 315; SUĞDÎ, *en-Nütef fî'l-fetâvâ,* s. 56; ZERKEŞÎ, *Şerhu'z-*Zerkeşî, I, 526.

814 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 388.

Keşmîrî Kur'ân'da yer alan emir ve nehiy içerikli âyetlerdeki nüansların uygun zaman ve mekânlarda bir mertebesiyle de olsa amel pratiğine dönüşeceğini öngörür. Söz gelimi, abdest âyetinde elller ve yüz, yıkama emri ile doğrudan ilişkilendirilebilecek şekilde bir tarafta; ayaklar ve baş ise mesh emrinin konusu olduğu anlaşılabilecek şekilde birlikte zikredilmiştir. Müctehidler ayakları yıkamanın zorunlu olduğuna hükmetmiş olsa da, Kur'ân'ın bu tasnifinin hikmeti bağlamında istinbât edilebilecek bir hüküm daha bulunmaktadır. Nitekim ayaklar ve başın yıkama zorunluluğunun bulunmadığı uyku abdesti ve teyemmümde bu tasnife uygun bir biçimde amel ortaya çıkar.[815]

Girizgâh mahiyetindeki bu açıklamalardan sonra merâtib tasavvurunun bazı teklîfî ve vaz'î hükümler üzerinde nasıl tezahür ettiği incelenebilir:

1. Farziyet ve Vücûbun Mertebeleri

Keşmîrî, Hanefî hukuk sistematiğinde en üst seviyede bağlayıcılık içeren nasların sübût ve delâlet açısından katî ve zannî oluşu yahut da talebin isteniliş düzeyinin farklı mertebelerde oluşu göz önünde bulundurularak yapılan farz ve vâcib ayrımını isabetli bulur. Ona göre bu ayrım, mutlak anlamdaki vücûb hükmünün iki farklı mertebesi olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir.[816]

Vâcib teriminin delildeki zannîlik kriteri dışında, farz kadar kuvvetli bir şekilde talep edilmeyen; ancak terki bir eksikliği gerektirdiği için sünnet ile aynı kategoride değerlendirilmesi uygun düşmeyen hükümleri ifade etmek için kullanıldığını belirtir. vâcib ve mertebeleri ile ilgili daha çok bu açıdan yapılan tasnif üzerinde duran Keşmîrî, delilin kesin olup olmaması açısından konuya yaklaşan birçok usûlcünün, vâcibin mahiyetine yönelik bu nüansı yeterince fark edemediğini düşünür. Nitekim hükme kaynaklık eden delillerde Hz. Peygamber açısından bir zannîlikten bahsedilemeyeceği için ona nisbet edilen vâcib hükmünün izah edilmesinde

---

815 Keşmîrî, normal koşullarda ayakların meshedilebileceği kanaatinde değildir. Bu bağlamda cünüp kimsenin abdest alırken ayaklarını yıkamaksızın başını meshettiği yönünde İbn Ömer'den nakledilen rivâyeti râvi tasarrufuna maruz kaldığı gerekçesiyle tenkit eder. Hz. Peygamber'in uyumadan önce abdest aldığına ilişkin rivâyetleri ise, fıkıhta bilinenden farklı olarak el ve yüzün yıkanması şeklinde anlar. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 387-389.

816 Sübût veya delâletinden en az birisi zannî olan deliller ile en üst düzeyde vâcib veya tahrîmen mekruh hükümleri sâbit olabilir. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 46.

kaynakların zorlanmış olması bunu ortaya koymaktadır.[817] Oysa Keşmîrî'ye göre bu gibi yerlerde vâcib, yapılması gerekliliği hususundaki talebin farzdan az, sünnetten çok bağlayıcılık arz ettiği, bazen de farzları tamamlayıcı niteliği ön plana çıkan bir ara hüküm olarak tavsif edilmelidir.[818] Bazı Hanefî kaynaklarında vâcibin bu özelliği açıkça zikredilmiştir.[819]

Bir örnek üzerinden temellendirilecek olursa Hanefîler, kâide-i ûlânın terk edilmesi durumunda sehiv secdesinin yapılacağını haber veren hadiste,[820] râvinin Hz. Peygamber için kullanmış olduğu "*oturma zorunluluğu bulunduğu halde ayağa kalkıverdi*" (فقام و عليه جلوس) ifadesinden hareketle vâcib hükmüne ulaşmışlardır.[821] Zira bu oturuş, farz kadar kesin bir zorunluluk olarak ele alınırsa terk edilmesi namazın bütünüyle ifsadını gerektirecek; şayet sünnet olarak kabul edilecek olsa bu defa terk edilmesi durumunda sehiv secdesine lüzum kalmayacaktır. Bu sebeple Hanefî fakihleri, bu iki hüküm arasında yeni bir kademe tayin etme ihtiyacı hissetmiş ve buna vâcib ismini vermişlerdir.[822] Keşmîrî, başlangıçta sadece namaz ve hac ibadetinde karşılaşılan, terki bir eksikliğe yol açan ancak bütünüyle ibadeti ifsâd etmeyen bu tür

---

817 Mesela İbnü'l-Hümâm, delilin zannîliği kendisi için söz konusu olamayacağı için vâcib hükmünün Hz. Peygamber'e nisbet edilemeyeceğini ifade etmiştir. bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, I, 356.

818 Keşmîrî'ye göre kıyamet gününde kişinin farz namazı yükümlülüğünün eksik kısımlarının nafile namazlar ile tamamlanacağını haber veren hadis (Tirmizî, Salât 193), Hanefîler'in farz-vâcib ayrımının isabetli olduğunu göstermektedir. Burada tamamlayıcılık vasfı olan hükümlerin vâcib ve sünnet olmak üzere iki farklı mertebesi olduğu düşünülebilir. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 45, 346.

819 Mesela Teftâzânî, vitr namazı gibi amel açısından farz kuvvetinde olan vâcib türü ile, namazda Fatiha okumak gibi sünnetin üzerinde farzın altında bir yerde konumlandırılan vâcib türlerinin bulunduğunu açıkça zikretmiştir. bk. TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh*, II, 260. İbn Âbidîn de ta'dil-i erkân konusunda benzer noktalara temas etmiştir. bk. İBN ÂBİDÎN, Reddü'l-muhtâr, II, 158.

820 BUHÂRÎ, Ezan 147; Sıfâtüs's-salât 66. TİRMİZÎ, Salât 193. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 464-465.

821 SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* I, 210.

822 Bazı Hanefî âlimleri, Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sabit olması hasebiyle kaide-i ûlâ, namazda Fatiha ve zamm-ı sûre okuma, tekrarlanan fiillerde sırayı gözetme, son oturuşta teşehhüd, vitr namazında kunut dualarını okuma ve bayram namazı tekbirleri gibi bazı fiillerin sünnet olarak anıldığına dikkat çekmiş ve terk edilmeleri durumunda sehiv secdesinin şart koşulmasının, bu tür sünnetlerin vâcib olduğunu ortaya koyduğunu belirtmişlerdir. bk. MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye,* I, 66; İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 524; ZEBÎDÎ, el-*Cevheretü'n-neyyire,* I, 58-59. Ancak Keşmîrî bu yorumlara benzer şekilde, Tahâvî'nin namazdan çıkma maksadıyla verilen selam lafzını sünnet olarak nitelemesini, Hz. Peygamber'in fiili ile sabit olmasını kastetmiş olabileceğini ileri sürerek Hanefî mezhebinin yerleşik görüşüyle uyumlu hale getirilmeye çalışılmasını tenkit eder. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 44.

hususlar için kullanılan vâcib teriminin, daha sonra diğer sahalarda da kullanılmaya başladığı tespitinde bulunur.[823]

Keşmîrî'ye göre terminolojilerinde vâcib hükmü bulunmayan mezhepler, bu kavramın karşıladığı mükellefiyetleri ifade etmek için alternatif (tuhaf) taksimler üretmek zorunda kalmıştır. Mesela Hanbelî fıkıh kültüründe farz-ı ayn olarak vasıflandırılan bir hükmün, sıhhat şartı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığı görülür.[824] Esasında sıhhat şartı olmayan farz, Hanefîlerdeki vâcib kavramının ta kendisidir. Üstelik namazın farz, vâcib ve sünnetlerden oluştuğunu açıkça ifade eden İbn Teymiyye gibi bazı Hanbelî âlimleri de çıkmıştır.[825] Ayrıca farz olduğunu ifade ettikleri kâide-i ulanın terki halinde sehiv secdesi yapmanın namazın fesadını önleyebileceğini düşünmeleri, ismini telaffuz etmekten kaçınsalar da Hanefîler'deki vâcib hükmünden başka bir kategoride değerlendirmeye uygun değildir.[826] Benzer şekilde Mâlikiler vâcibi, "sünnetin ve farzın vücûbu" şeklinde ikiye taksim etmişlerdir.[827] Şâfiîler de diğer ibadetlerde yer vermemiş olmalarına rağmen, hac bahsinde kefaret ile borçtan düşen cinâyetler için farzdan farklı olarak vâcib kelimesini kullanma zorunluluğu hissetmiştir.[828] Bu arada hac menâsikinde vâciblerin bulunduğunu ikrâr eden Şafiilerin diğer ibadetler için aynı tutumu sürdürmemeleri Keşmîrî'ye hiç de tutarlı gelmemektedir.[829]

Esasında Keşmîrî, yapılması talep edilen fiillerin bağlayıcılık seviyesi açısından yapılan ayrımın bir sonucu olarak literatüre giren farz ve vâcib terimlerinin

---

823 Burada Keşmîrî bazı Hanefî kaynaklarındaki ıstılahlardan yola çıkarak, "vâcib" (eş-*şey'ü'l-vâcib*) kavramı ile "bir şeyin vâcibi" (vâcibü'ş-şey) ıstılahı arasındaki nüansa işaret etme ihtiyacı hisseder. Ona göre mutlak anlamda kullanılan vâcib kelimesi ile, rükûn, vâcib ve müstehab gibi kısımlardan oluşan bir bütün kastedilir. Vitr namazı, kurban ve fıtır sadakası gibi müstakil ibadetler bu türe örnek teşkil eder. "Bir şeyin vâcibi" ise ta'dîl-i erkâna riâyet edilmesi ve Fâtiha suresinin okunması gibi bir bütünün kısımlarını oluşturan bazı mükellefiyetler için kullanılır. Bu kısım için vâcib, sünnet ve farz terimlerinden ziyade rükün ve şart ıstılahlarının kullanılması daha isabetlidir. Ayrıca şeyin vâcibi, yalnızca namaz ve hac ibadetleri için söz konusudur. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 571; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 45, 346-347.

824 İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* II, 273; DİMYÂTÎ, *Hâşiyetü İâneti't-tâlibîn*, II, 4.

825 bk. İBN TEYMİYYE, *Minhâcü's-sünne,* V, 199, 215, 217.

826 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 45.

827 Mesela bilerek ve mazeretsiz terkedildiğinde kefaretin yeterli olacağı kudüm tavafı "sünnetin vâcibi" olarak; haccın rüknü olduğunda mezheplerin ittifak ettiği ziyaret tavafı ise "farzın vâcibi" olarak vasıflandırılmıştır. bk. İBN ABDÜLBER, *el-İstizkâr*, XII, 192-193.

828 İBN HACER EL-HEYTEMÎ, *el-Menhecü'l*-kavîm, I, 454. Vâcib kelimesinin kullanılmadığı Şâfiî kaynaklarında haccın vâcibleri, terki kefaret gerektiren sünnet şeklinde nitelendirilmiştir. bk. MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 273.

829 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 164; 570; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 45, 164.

kullanımı hususunda Hanefî âlimleri arasında görüş birliğinden bahsedilemeyeceğini belirtir. İlk dönem Hanefî kaynaklarında, bu ayrıma yönelik terimsel kullanımın henüz oturmadığının altını çizdikten sonra, Şeybânî ve Tahâvî gibi âlimlerin vâcib hükmünü sünnet kavramı içinde mütalaa ettiğine dikkat çeker. Ona göre bu iki âlimin sistematiğinde müekked ve gayr-i müekked olmak üzere çeşitlendiği görülen sünnetin birinci kısmı ile, vâcib hükmünün kastedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.[830] Gerçekten de farz hükmünü vâcib kavramı içinde konumlandırarak vâcibi, kat'î veya zannî bir nasla sabit oluşuna göre taksim eden; yahut da farz kavramını merkeze alarak itikâdî-amelî farz şeklinde bir taksimi benimseyen Hanefî müctehidleri[831] olduğu düşünüldüğünde Keşmîrî'nin işaret ettiği kavram kargaşasının haklı bir tarafı olduğu görülecektir.

Bununla birlikte Keşmîrî, bazı fürû meselelerinde Hanefî âlimlerinin içinde bulunduğu fikir ayrılığının büyük ölçüde isimlendirme farklılığından ibaret olduğu saptamasında bulunur. Mesela "*Namazın anahtarı temizlik, (namaz içinde yapılması yasak olan şeyleri) haram kılanı tekbir, helâl kılanı selâmdır"*[832] hadisi, mezhebin meşhur görüşüne göre Allah'ı tazim eden bir lafızla namaza başlamanın farz, tekbir lafzı ile başlamanın sünnet-i müekked oluşuna delil teşkil eder. Hadisin ikinci kısmından da, musallinin kendi isteğiyle namazdan çıkmasının farz, selam lafzını telaffuz etmesinin vâcib olduğu anlaşılır. Aynı hadis metninde beraberce zikredilmiş olmasına rağmen tekbir lafzının sünnet, selam lafzının vâcib olmasını tutarlı bulmayan cumhur âlimleri ise sözü edilen iki lafzın da rükün (farz) olduğu görüşünü benimsemiştir. Hanefî mezhebinde cumhurun tenkitlerini geçersiz kılacak şekilde tekbir lafzının vâcib veya selâm lafzının sünnet olduğu yönünde farklı görüşlerin de yer aldığını belirten Keşmîrî, bu görüş ayrılıklarının pratik sonuca tesir edecek mahiyette olmadığını belirtir. Zira, sözgelimi Hanefî müctehidleri arasında tekbir lafzının vâcib olduğunu ileri süren İbnü'l-Hümâm, bu lafzı terk eden kimsenin günahkar olacağı kanaatinde iken; tekbir lafzını sünnet olarak gören âlimler de tekbirin

---

830 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 385. Ayrıca bk. "Nedbin Mertebeleri."

831 Mesela Teftâzânî, farzın zannî delil ile sabit olan hükümler için; vâcibin de kat'î delille sabit olanlar için kullanılmasının yaygın olduğunu açıkça belirtmiştir. Hanefî âlimlerinin amelî farz olma özelliğini kastederek vitr namazı ve ta'dîl-i erkânı farz olarak nitelediğini; diğer taraftan namaz ve zekat gibi ibadetleri de vâcib hükmü ile vasıflandırdıklarına dikkat çekmiştir. TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh*, II, 260.

832 TİRMİZÎ, Tahâret 3.

terki durumunda günah terettüp edeceğini öngörmüş olabilir.[833] Nitekim, Hz. Peygamber'in hiç terk etmeden sürekli yaptığı şeyler (el-müvâzebetü'l-külliye), İbnü'l Hümâm'ın sistematiğinde vâcib; bir başka Hanefî âlimi İbn Nüceym'e göre sünnet hükmüne tekabül etse de, İbn Nüceym'in bu tür sünnetin terkine ceza terettüp edeceğini öngörmesiyle sonuç açısından bir farklılık kalmamaktadır.[834] Bu tespitler ışığında Keşmîrî, farklı terimler kullanmış olsalar da müctehidlerin kendi sistematiklerine göre şekillendirdikleri norm gruplarında, kuvvet derecesine göre alternatif taksimler yapmak suretiyle mertebe farklılıklarına işaret etmiş olduklarını gözler önüne serer.

Keşmîrî, bilinen hiyerarşilerin de ötesinde Hanefî fıkıh külliyatında farz veya vâcib hükümlerin kendi içinde yeni kategorilerin varlığına işaret edecek biçimde "daha vâcib" (أوجب) ve "kuvvetli farz" (آكد فرض) gibi ifadelerle vasıflandırıldığı tespitinde bulunur. Buradaki evceb terimi, eserlerinde farz ve vâcib terimlerini birbiri yerine kullanan İmam Muhammed'in vakit ve Cuma namazlarını, tilavet secdesi, cenaze ve bayram namazlarından daha vâcib (evceb) görmesinden[835] farklı olup, Hanefî usûlündeki teklîfî hüküm gruplarının kendi içinde ara kademeleri bulunduğuna işaret etmektedir. Konuya ilişkin, Cuma namazının beş vakit namazdan daha kuvvetli bir farz olduğu,[836] her ikisi de vâcib kıraat türleri arasında zikredilse de namazda Fâtiha okumanın zammı sûreye nazaran daha vâcib olduğu,[837] Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vâcibe yakın bir müstehab olduğu[838] yönündeki Hanefî kaynaklarından tespit edebildiği ilginç örneklere yer verir. Bunun haricinde, mezhebin

---

833 bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr,* I, 285; SERAHSÎ, *el-Mebsût,* I, 11; İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 531-533.

834 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 44; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 465. İbn Nüceym ve İbnü'l-Hümâm'ın görüşleri için ayrıca bk. "Nedbin Mertebeleri"

835 ŞEYBÂNÎ, *Kitâbü'l-asl*, I, 290, 384; BOYNUKALIN, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili, s. 228;* DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Vâcib", *DİA,* XLII, 411.

836 İbnü'l-Hümâm, Cuma namazından evvel münferiden kılınan öğle namazını mekruh addetmekle birlikte geçerli gören bir ictihadın yanlış anlaşılması neticesinde Hanefî mezhebine bu namazın farz telakki edilmediği yönünde bir görüşün nisbet edildiğini belirtir. Bu bağlamda Hanefî âlimlerine göre Cuma namazının kat'î bir farz olduğunu hatta diğer farzlardan daha kuvvetli olduğunu ifade etme gereği hisseder. (أن الجمعةَ فريضةٌ وآكدُ من الفرائض الخمس) bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, II, 49.

837 İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik*, I, 546.

838 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 215. Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesinin en faziletli menduplar (أفضل المندوبات) arasında yer aldığını belirten İbnü'l-Hümâm, güç yetirenler için vâcibe yakın (أنها قريبة من الوجوب لمن له سعة) olarak vasıflandırıldığına ilişkin bazı nakiller aktarmıştır. bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr,* III, 167.

kaynaklarında temas edilmeyen bazı örneklere, yerleşik kanaate ters düşme pahasına merâtib teorisini tatbik ettiği görülür. *Buhârî*'de yer alan bir rivâyete[839] dayanarak bayram namazı hutbesini dinleme zorunluluğunu Cuma hutbesine kıyasla daha esnek bulması bu kabilden değerlendirilebilir.[840]

Esasında Keşmîrî'nin dikkat çektiği hüküm terminolojisinde ara kademelere işaret eden çeşitli tasnif ve derecelendirmelerin izine cumhura ait kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Mesela, Şâfiî fakihi İzzüddin b. Abdüsselâm, bazı vakitlerde cemaatle kılınması istenen namazların diğer namazlardan üstün olduğunu, vitr ve sabah namazının sünneti gibi bazı nafilelerin de diğer nafilelerden daha faziletli olduğunu açıkça belirtmiştir.[841] Benzer şekilde Nevevî, sabah ve yatsı namazlarının Cuma'dan sonra cemaatle kılınması en kuvvetli şekilde (آكد الجماعة) emredilen namazlar olduğunu ifade etmiştir.[842]

Keşmîrî, Hanefî fıkıh külliyatında, gerekliliğine hükmedildiği halde vâcib kategorisine dahil edilmeyen örnekler bulunduğuna işaret eder. Namaz ibadeti esnasında aranılan şeylerden birisi olarak takdim edilen huşû'nun, Hanefî mezhebine göre müstehab (vâcibin altında) kabul edilmesi bunlardan biridir.[843] Diğer bir örnek yukarıda da temas edildiği üzere Keşmîrî'nin, zorunluluk arz ettiği zaman guslün vâcib olarak, böyle bir durum bulunmadığı takdirde ise istihbâben emredilmiş olabileceği anlamını çıkardığı "*Cuma günü gusül abdesti almanın gerekliliği*" başlıklı hadistir.[844] Buna göre normatif metinlerde tek bir lafızla vücûb ve istihbâb bildiren hükümlerin kastedilebildiği durumlarda istihbâba hamledilen vâcib hükmü de, terminolojide bilinenin altında bir ara kademenin varlığı ihtimalini güçlendirmektedir.[845]

Keşmîrî'ye göre, Hanefî müctehidi İbn Emîru Hâcc'ın sünnet olduğu inkâr edilerek yahut alışkanlık haline getirilerek terk edilen sünnetler için günah terettüp

---

839 BUHÂRÎ, Iydeyn 23. Keşmîrî, Buhârî'nin "*Bayram Hutbesi Esnasında İmamın ve İnsanların Kelâm Etmesi ve İmam Hutbe Yaparken Herhangi Bir Şey Sorulduğu Zaman Sorana Cevap Vermesi*" şeklinde attığı bab başlığının, bayram hutbesini dinleme zorunluluğunun esnekliğine işaret ettiğini öne sürer.

840 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 81. Hanefî kaynakları iki hutbe arasında bir ayrım gözetmemişlerdir.

841 İZZÜDDİN B. ABDÜSSELÂM, *el-Kavâidü'l-ahkâm*, I, s. 96.

842 NEVEVÎ, *el-Mecmû'*, IV, 90.

843 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 496. O, bu durumu şöyle ifade eder. " (الخشوع) هو مستحب مع أنه لا بد منه فدل على أن الشيء قد يكون مما لا بد منهن ثم لا يكون واجبا"

844 "Cuma günü gusül abdesti almak, ergenlik çağına girmiş herkes için vâcibtir." (الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ) BUHÂRÎ, Ezan 161.

845 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 588.

edeceğini belirtmesi; İbnü'l-Hümam'ın da küçümseyerek ref'u'l-yedeynin terk edilmesi durumu için benzer düşünceleri benimsemiş olması, mertebe teorisinin teklifi hükümlerin hiyerarşik gruplandırılması esnasında uygulanabilirliğini gösteren diğer örnekler arasında yer alır.[846]

Hüküm hiyerarşisindeki mertebe farklılığına ilişkin nüanslara işaret ettikten sonra Keşmîrî, bazı fer'î meselelerde cumhur ve Hanefî mezhebi arasında cereyan eden fikir ayrılığının, daha çok isimlendirme konusunda olduğuna dikkat çeker. Sözgelimi Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bir görüşe göre ta'dîl-i erkan, terk edilmesi namazı bozmamakla birlikte onda bir eksiklik meydana getirmesi sebebiyle namazın vâcibleri arasında yer alır. Şâfiîler ise ta'dîl-i erkânı, namazın sıhhat şartlarından olmayan farz olarak isimlendirmiştir.[847] Keşmîrî, burada pratik sonuç açısından herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı kanaatindedir.[848] Bunun da ötesinde kendisi, bir nevi mertebe teorisini uygulayarak ta'dîl-i erkânın intikal hareketleri arasında fasıla oluşturacak kadar olanını farz (ki bu Şâfiî'lerin rükün olarak vasıflandırdığı kısma tekabül eder); bir tesbih cümlesi ölçüsü kadar olanını vâcib, bunun dışındaki bölümünü ise sünnet olarak niteleyerek mezhepte ileri sürülmüş bütün görüşleri birleştirir.[849]

Benzer şekilde cumhurun vâcib (farz) hükmü ile vasıflandırdığı, namazların cemaatle kılınması meselesine ilişkin Hanefî mezhebinde sünnet-i müekkede ve vâcib olduğu yönünde iki farklı görüş ileri sürülmüştür.[850] Esasında cumhurun tamamı da cemaatle namaz kılmanın hükmü noktasında görüş birliği içinde değildir. Şâfiî fıkıh

---

846 Keşmîrî'ye göre ise sünneti Hz. Peygamber'in terk ettiği miktardan daha fazla terk etmek, günahtan hâli değildir. O, Hanefî müderrislerinin tekbirden maksadın tazim ifade eden herhangi bir zikir olabileceği yorumunu isabetli bulmamaktadır. Zira açıkça "Allahu ekber" lafzının yer aldığı hadis ve selefin namaza başlarken bu uygulamayı tevârüs etmesi, bu yorumu çürütmektedir. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 44.

847 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 496. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed tadil-i erkânın vâcib (bir görüşe göre vâcibe yakın sünnet-i müekkede), Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî ise farz olduğu görüşündedir. bk. SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* I, 96, 210; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-Sanâi',* I, 162; SERAHSÎ, *el-Mebsût,* I, 188; NEVEVÎ, *Ravzatü't-tâlibîn,* I, 331; DİMYÂTÎ, *Hâşiyetü İâneti't-tâlibîn,* I, 126.

848 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 496.

849 Keşmîrî'nin bu görüşünü ortaya koyarken, ta'dil-i erkânın dört yerde sünnet olduğunu belirten Cürcânî'den; rukû' ve secdede vâcib, kavme ve celsede sünnet olduğunu belirten Kerhî'den ve bütün aşamalarda vâcib olduğunu görüşünü tercih eden İbnü'l-Hümâm'dan istifade ettiği ayrıca Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *terki halinde namazın sahih olmamasından endişelendiğine* ilişkin görüşü de göz önünde bulundurduğu görülür. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 562.

850 SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* I, 198; ZEBÎDÎ, *el-Cevheretü'n-neyyire,* I, 69. Ayrıca yine bazı klasik kaynaklarda cemaatle namaz kılmak gibi şeâir kabul edilen fiillerin aynı anlama gelecek şekilde sünnet-i müekkede veya vâcib olarak isimlendirilebileceği açıkça belirtilmiştir. bk. KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* I, 155.

kültüründe bunun, farz-ı kifâye ve sünnet-i müekkede hükümleri ile; Hanbeli mezhebinde ise namazın sıhhat şartı olan[851] ve olmayan[852] farz-ı ayın hükmü ile vasıflandırıldığı görülür. Hanefîler arasında ise cemaate iştirakin Hanbelîlere göre vâcib olduğu görüşü yaygındır.[853] Keşmîrî, bu tür konularda İbn Nüceym'in vâcibin en alt derecesiyle, sünnetin en üst derecesini eşitleyen tespitini dikkate alarak mezhepler arasındaki görüş ayrılığını, isimlendirme farklılığına indirgeme eğilimindedir. Ona göre söz konusu örnekte müctehidlerin farklı görüşler benimsemiş olması, meseleye farklı perspektiflerden yaklaşmanın bir sonucu olup şekilsel bir ihtilaf mahiyeti arz eder. Zira farziyet ifade eden hükümlerin, mazeretler sebebiyle esnetilebilmesi usûl geleneğinde sıkça rastlanan bir durum değildir. Tehdit (vaîd) ile birlikte gelen emrin vücûba (farziyet) delâlet edeceği ise bilinen bir usûl kaidesidir. Konuyla ilgili rivâyetler arasında[854] yalnızca cemaatin terk edilmesine yönelik tehdit ifadelerine odaklanan ve bir takım mazeretler (yemeğin hazır bulunması, doğal afetler vb.) sebebiyle gündeme getirilen istisnaları dikkate almayan müctehidler, cemaate iştirakin hükmünü vâcib olarak belirlemişlerdir. Bu müctehidlere göre söz konusu mazeretler harici istisnalar kabilinden değerlendirilmiş ve bu şartlarda cemaatin terk edilmesinin günah olmadığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan meseleye daha bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak cemaate katılmamanın mazereti sayılabilecek istisnâî durumları dikkate alan müctehidler, cemaati farz veya vâcib olarak vasıflandırmaktan geri durmuştur. Çünkü bu tür ruhsatlar, bağlayıcılık açısından cemaate iştirakin gerekliliğinin bir derece hafiflemesine sebep olmuştur. Keşmîrî, Zâhirîler de dahil olmak üzere beş mezhebin cemaate iştirak etme zorunluluğunu düşüren bazı mazeretler olabileceği hususunda ittifak ettiğini hatırlattıktan sonra, hükmün belirlenmesi konusundaki ihtilafın, müctehidlerin meseleye farklı açılardan yaklaşmalarının bir sonucu olduğunu belirtir.[855] Ona göre Ebû Hanîfe, olası

851 bk. MERDÂVÎ, *el-İnsâf,* IV, 265.

852 bk. İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* III, 6-7.

853 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 383-384.

854 BUHÂRÎ, Ezan 29.

855 Nitekim bazı Hanefî kaynaklarında cemaate iştiraki, "mazeretsiz olarak terkine müsaade edilmeyen sünnet" şeklinde niteleyen âlimlerin, esasen onun vâcib olduğunu ileri sürenlerden bir farkı bulunmadığına açıkça işaret edilmiştir. bk. KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* I, 155.

mazeretlerden bağımsız olarak cemaatin vâcib olduğuna hükmetmiş, Şâfiî ise bu mazeretleri dikkate alarak sünnet olduğu görüşünü benimsemiştir.[856]

Benzer bir perspektif farkı da vitr namazının vücûbiyeti meselesinde söz konusudur. Şöyle ki, "vitr" lafzı, bütün gece namazları için kullanılan bir kelimedir. Şâriin, gece namazını güç yetirebilmesi ve arzu etmesi nispetinde kişiye havale etmiş olması ve kendisinin vitrin sayısı ile ilgili herhangi bir belirlemede bulunmamış olması,[857] gece namazının, sünnet hükmün vasıflarına uygun bir görünüm arz etmesine sebep olmuştur. Üstelik bir kısım gece namazının (teheccüd vb.) nafile olduğu hususunda da oldukça net bir bilgi bulunmaktadır. Bu sâikler yanında, bütün gece namazları için "vitr" lafzının kullanılmasını ve bazı durumlarda bir kısmının terk edilmesine ilişkin ruhsatlar belirlenmesini göz önünde bulunduran müctehidler, vitrin vâcib olduğuna hükmetmemişlerdir. Diğer taraftan gece namazının bazı türlerinin ne vakit kılınacağı ve bu namazlarda neler okunacağı yönünde şâriin spesifik belirlemelerini esas alan, ayrıca bu türlerin kazasının emredildiğine ilişkin rivâyetleri de dikkate alan Hanefîler ise, vitrin bu çeşidinin, sünnet olan kısımlarından farklı olarak vücûbiyetine hükmetmiştir.[858] Görüldüğü üzere mezheplerin tamamı, belirli bir tür gece namazının terk edilmemesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmış, sadece terminolojide ihtilaf etmişlerdir. Esasında Keşmîrî'ye göre buradaki ihtilaf, biraz da vitr lafzının, sünnet (teheccüd vb.) ve vâcib olan her iki çeşide de aynı anda delâlet edebilmesiyle ilişkilidir ve nihayetinde lafzın anlam mertebelerini belirleme işleminin ictihadî bir nitelik arz etmesinden kaynaklanmaktadır.[859]

2. Nedbin Mertebeleri

Keşmîrî, bir teklifi hüküm çeşidi olarak mendûb kavramının, terki halinde genellikle cezai bir müeyyide öngörülmemesi sebebiyle İslâm hukukçularının gündemini farz ve vâcib hükümleri kadar meşgul etmediğini öne sürer. Bunun sonucu olarak da nedb hükmünün sınırlarının diğer hükümlerde olduğu gibi net bir biçimde çizilemediğini düşünür. Nitekim nedb konusu etrafında şekillenen "müstehab, zevâid,

856 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 265.
857 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 384.
858 SERAHSÎ, *el-Mebsût,* I, 155; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* I, 104; MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, II, 29. Ayrıca rivâyetler için bk. TİRMİZÎ, Vitr 1; EBÛ DÂVÛD, Vitr 1.
859 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 265-266; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 384, 385.

eb'az, heyet, sünnet, müekked ve gayr-i müekked sünnet" biçimindeki terminoloji çeşitliliği ile kavramın netleştirilmemesi arasında bir korelasyon kurulabileceği kanaatindedir.[860]

Mendûbla ilgili bu tür terim ve kavram kargaşasına açıklık getirme noktasında Keşmîrî, hüküm konusu mükellefiyetlerin terkinin ne derece tolere edilebileceği sorusuna yanıt aramaya çalışılmasını önemli bir adım olarak değerlendirir. Zira konu ile ilgili ihtilafların bu nokta-i nazardan hareket edildiği takdirde bir ölçüde uzlaştırılabileceğini düşünür. Buna göre önce, tehditle birlike gelen emir kipinin, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym'e göre vücûb ifade ettiği; târikine yönelik tehdit içermese de Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı fiillerin (el-muvâzebetü'l-külliye) İbnü'l-Hümâm'a göre yine vücûb, İbn Nüceym'e göre ise sünnet ifade ettiği; bazen terk ettiği fiillerin ise ikisine göre de sünnet ifade ettiği yönünde tespitlerde bulunur. Daha sonra sünnetin terki durumunda ceza mı yoksa kınama mı gerekeceği hususundaki görüş ayrılığının bir nevi isimlendirme farklılığından kaynaklandığına dikkat çeker. Nitekim sünnetin terki İbnü'l-Hümâm'a göre kınama, İbn Nüceym'e göre cezayı gerekli kılmaktadır. Ancak İbn Nüceym'e göre terk edilmesi durumunda ceza gerektiren sünnet, İbnü'l-Hümâm'ın sistematiğindeki vâcib kategorisinin içine girer. Bu durumda terk edene yönelik tehdit içeren ve Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı fiilleri -ki İbnü'l-Hümâm'a göre bunlar vâcib oluyor- terk eden kimse, vâcibi terk ettiği için günahkar olmaktadır. Söz konusu fiilleri terk eden kimse onların sünnet-i müekkede olduğu görüşünde olan İbn Nüceym'e göre de aynı şekilde günahkâr olmaktadır.[861] Şu kadar var ki, İbn Nüceym'in ictihad sistematiğinde vâcib ile mukayese edildiğinde, sünnetin terki halinde terettüp etmesi öngörülen günahın daha az olduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.[862]

Keşmîrî, terkine günah terettüp eden mükellefiyetlerin, sadece vâcib kategorisiyle sınırlı olmadığı yönünde İmam Muhammed'in açıklamalarına rastladıktan sonra, sünnet hükmünün birden fazla mertebesi olduğu doğrultusundaki kanaatinden emin olduğunu belirtir.[863] Zaten İbn Nüceym'in sistematiğinde olduğu

---

860 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374.

861 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I. 251, II, 465; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 44.

862 İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 524.

863 "ليس من الأمر الواجب الذي إن تركه تارك أثم" bk. İMAM MÂLİK, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), Ebvâbü's-salât 3 (s. 34, no: 9). Keşmîrî, İmam Muhammed'in bu açıklamasının bazı sünnetlerin terkine günah terettüp edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. (فخرج منه أن ترك السنة قد لا يوجب

gibi sünnetin, terki halinde günah terettüp edip etmemesine göre farklı taksimleri yapılabilmiştir. Bununla birlikte Keşmîrî, yerleşik görüşe hakim olan *sünnetin terkine ceza öngörülemeyeceği* şeklindeki kuralın, "bazı durumlarda" veya "Hz. Peygamber'den sabit olduğu kadarıyla terki durumunda" gibi kayıtlarla sınırlandırılması gerektiğini düşünür. Bu düşüncesini de İbn Emîru Hâcc'ın "terk edilmesi alışkanlık haline getirilen sünnetler için günah söz konusu olabileceği" şeklindeki açıklamaları ile temellendirir. Bu bağlamda müekked sünnetlerin terki halinde ceza gerekeceği hususunun, ilkesel bir kaide olarak tespit edilmesini doğru bulmaz.[864]

İsimlendirme ihtilafına işaret ettikten sonra Keşmîrî müctehidlerin hüküm hiyerarşisinde vâcibde olduğu gibi sünnetin de kendi içinde kuvvet derecelendirilmesi yapılabileceğini ileri sürer. Bazı kaynaklarda "nafile ibadetlerin en kuvvetlisi" (آكد التطوعات) veya "vâcibe yakın sünnet" (قريبة من الواجب) olarak nitelenen sabah namazının sünneti, sözü edilen bu mertebelerin varlığını kanıtlar mahiyettedir.[865] Keşmîrî'ye göre burada sözü edilen kuvvet veya yakınlık, bazı müctehidlerin sabah namazının sünnetini vâcib düzeyinde bir hüküm olarak görmesini sağlayacak kadar etkilidir. Nitekim Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), Ebû Hanîfe'den onun vâcib olduğuna dair bir rivâyet nakletmiş,[866] Hasan Basrî de vâcib olduğu görüşünü benimsemiştir.[867] Yine bazı Hanefî âlimlerinin bu iki rekatın oturarak kılınmasına cevaz vermemiş olması

(الإثم، كما أن التثليث سنة وتركه لا يوجب الإثم. قلت: وينبغي أن يقيد بتركه أحيانا bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 251. Muvatta' şârihlerinden Leknevî de, buradaki vâcib kelimesinin terim anlamından farklı olarak bağlayıcılık anlamına geldiğini belirtmiş ve derece farklılığı içermekle birlikte farz, vâcib ve sünnetin bağlayıcı olduğuna işaret etmiştir. bk. LEKNEVÎ, *et-Tâ'liku'l-mümecced*, I, 193. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî de ezan, kamet, cemaat ve revâtib sünnetler gibi terkine kerâhet veya onun bir seviye altında yer alan isâet hükmü icâp edecek sünnetler bulunduğuna işaret ettikten sonra, İmam Muhammed'in sünneti, terkine günah veya isâet terettüb edecek şekilde kısımlandırdığını, ayrıca kazası istendiği halde terkine ceza öngörülmeyen bir türüne de (sabah namazının sünneti gibi) temas ettiğini vurgulamıştır. ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 450.

864 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 251.

865 MEYDÂNÎ, el-Lübâb, I, 90-91. Yukarıda ifade edildiği üzere bazı kaynaklarda (قرب من الوجوب) terimi sünnet-i müekkede için kullanılmış olsa da, cemaatle namaz kılmayı "vâcib manasında sünnet-i müekked" olarak niteleyen bazı kaynakların, sabah namazının sünnetini de aynı kategoride zikretmesi bu terimin ayrı bir kademe için kullanıldığına işaret etmektedir. (لأن أداء الصلاة بالجماعة سنة مؤكدة أو في معنى الواجب وكذا ركعتا الفجر) bk. SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukaha*, I, 198. Yine bazı kaynaklarda, sabah namazının sünnetinin vâcib kuvvetinde sünnet-i müekkede olduğunun açıkça belirtilmiş olması bu farklılığı teyit eder mahiyettedir. (وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب) bk. İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353.

866 İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 132; İBNÜ'L-HÜMÂM, *Fethu'l-Kadîr*, I, 455.

867 ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, *Merâkı'l-felâh*, 145; DÂMÂD, *Mecma'u'l-enhur*, I, 204.

veya güneş doğduktan sonra kaza edilebilmesini mümkün görmesi de bu namazın diğer sünnetlerden üst mertebede olduğuna işaret etmektedir.[868]

Keşmîrî bazı Hanefî hukukçuların, hüsûf (ay tutulması) namazının cemaatle kılınmasıyla ilgili *sünnet olmasa da kılınabileceği* şeklindeki değerlendirmelerini de, mendûbun bir alt mertebesi olarak takdim etme eğilimindedir. Esasen Hanefî mezhebindeki yerleşik görüş, küsuf (güneş tutulması) namazından farklı olarak bu namazın münferit kılınması gerektiği yönündedir.[869] Ancak cumhur âlimlerinin hüsuf ve küsuf namazı arasında bir ayrım gözetmemesinden de cesaret alan Keşmîrî,[870] ay tutulması namazının hükmünü sünnet ile mubah arasında bir mertebede konumlandırır.[871]

Son olarak daha önce kısmen temas edilse de, Keşmîrî'nin şer'î hükümlerin toplumun avâm ve havâssı için farklılık arz edebileceği yönündeki kanaati, konuyu müstehabın mertebeleri olarak takdim etmesi sebebiyle burada yeniden anılmalıdır. Keşmîrî'ye göre müstehabın, fıkıhta yaygın olarak bilinen türü dışında daha alt seviyede bir mertebesi bulunmaktadır. "*Manâ sebebiyle müstehab*" şeklinde isimlendirilebilecek bu tür, müstehaplığına ilişkin sarih bir delil bulunmayan; ancak şeriatın, faydasına dair imalarda bulunduğu bazı mükellefiyetleri kapsar. Mesela çeşitli karineler yardımıyla şâriin kirlilik (hades) halinin devamını hoş karşılamadığı sonucuna varılması, namaz kılınacak olsun ya da olmasın meziden ve her cinsî münasebetten sonra abdest almanın müsteab olarak takdim edilmesini mümkün kılar. Ahmed. b. Hanbel'in "*Meziden dolayı abdest gerekir*"[872] hadisini namaz ahkamı ile değil de, doğrudan temizlik hükümleri içinde değerlendirmiş olması ve Şevkânî'nin Hanefîler'e benzer bir görüş nisbet etmesi de bu fikri güçlendirmektedir.[873] Keşmîrî'ye göre daha çok havâssa özgü olan bu türde, yapılması şâri tarafından arzulandığı zannedilen söz konusu fiile, şeklen olmasa bile manen müstehab hükmü taalluk

---

868 İmam Muhammed sabah namazının sünnetinin güneş doğduktan sonra öğle vaktine kadar münferit olarak kaza edilebileceği görüşündedir. Kaza kılınmasında bir mahsur olmadığı yönünde bir başka rivâyet de imameyne nisbet edilmiştir. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 467. Ayrıca bk. İBN ÂBİDİN, *Reddü'l-muhtâr,* II, 132; MEVSÎLÎ, el-*İhtiyâr*, II, 65; HAMEVÎ, *Ğamzu uyûni'l-besâir*, 120.

869 SERAHSÎ, *el-Mebsût*, II, 76; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 120; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 183; KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sanâi',* I, 282; DÂMÂD, *Mecma'u'l-enhur*, I, 206.

870 ŞÂFIÎ, *el-Ümm*, I, 523; MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 510; İBN KUDÂME, *el-Muğnî,* III, 321-322.

871 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 129. (أن الجماعة في الخسوف متحملة وإن لم تكن سنة)

872 BUHÂRÎ, İlim 52.

873 ŞEVKÂNÎ, *Neylü'l-evtâr*, I, 538.

ettirilir. Koyun veya deve eti yedikten sonra, avret yerine veya kadına dokunma sebebiyle yahut da cünüp olduktan sonra abdest almak, manen müstehab örnekleri arasında zikredilebilir.[874]

3. İbâhanın Mertebeleri

Daha önce, talep ve iktiza içermeyen mükellefiyetler için kullanılan mubah teriminin Keşmîrî'nin üzerinde en fazla durduğu hususlardan biri olduğu ifade edilmişti. Bu bağlamda kendisinin Şâtıbî'deki mubah anlayışına benzer şekilde,[875] yasaklanmış bir sonuca götürmesi durumunda aslen mubah bir fiile günah terettüp edebileceği (avret mahallinin açılma tehlikesi varken sırt üstü yatıp ayakları uzatmak gibi) ya da işlenmesi şâri tarafından arzulanmayan talak gibi bazı mubah davranışların[876] sürekli yapılması halinde mekruha dönüşebileceği yönündeki görüşlerine temas edilmişti.[877] Burada ise Keşmîrî'nin çok sayıda örnek ile temellendirmeye çalıştığı bu görüşler ve bu görüşlere arka plan oluşturan felsefe ayrıntılı bir biçimde analiz edilmeye çalışılacaktır.

Keşmîrî, kendi içinde birden fazla mertebe bulunduğunu düşündüğü mubah hükmünün son kademesini, yapılması arzulanmayan mekruh hükmünün hemen öncesindeki basamak olarak takdim eder ve dinin muhafazası için mubahın bu kısmında ısrar edilmemesi gerektiğini ileri sürer. Rivâyetlerde terk edilmesi istenen şüpheli hususların bu tür mubaha tekabül edebileceği kanaatindedir.[878] Zira şüphe uyandıran meselelere taalluk eden fıkhî hüküm mubah olarak belirlense de, bu fiillerin işlenmesiyle esasında mekruha/harama bir adım daha yaklaşılmış olunur. Yine rivâyetlerde şüpheli olduğuna dikkat çekilerek helal ve haram arasında konumlandırılan hususların[879] bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür.

---

874 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 374; II, 17. Bazı fıkıh kitaplarında yatmadan önce, vakit namazları için ayrı ayrı, cünüp kimselerin yemek-içmek istediklerinde abdest almaları müstehab olarak değerlendirilmiştir. ŞENER, Abdulkadir, "Abdest", *DİA,* I, 69. Ayrıca bk. "Hükümlerde Avam ve Havâs Farklılığı".

875 ŞÂTIBÎ, *el-Muvâfakât*, I, 203-204.

876 İBN MÂCE, Talâk 1.

877 bk. "Teklîfî ve Vaz'î Hüküm"

878 "*O hâlde sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe vermeyene yönel!*" BUHÂRÎ, Büyû' 3; NESÂÎ, Kaza 11.

879 "*Şüphesiz helâl da bellidir, haram da bellidir. (Fakat) bunlar arasında (helâl mi, haram mı olduğu belli olmayan birtakım) şüpheli şeyler vardır."* BUHÂRÎ, Îmân 39.

Keşmîrî'ye göre bazı mubahlarda ısrar edilmesi, mekruha yaklaştırır, mekruhta ısrar edilmesi durumunda ise hükmün harama dönüşme ihtimali gündeme gelebilir.[880]

Mubahta mertebeler bulunduğunun bir başka kanıtı, şâri tarafından muayyen bir sınır tayin edilmiş mubahlarda, bu sınırın aşılması durumunda hükmün kaçınılmaz olarak kerâhet yönünde değişeceği hususudur. Keşmîrî, Hanefî fıkıh metinlerinden tespit ettiği bazı fetvalar ile bu önermeyi doğrulamaya çalışır. Bazı içeceklerin az miktarda içilmesine izin verilmesi, dört parmağı geçmeyecek şekilde ipek kullanımına müsamaha gösterilmesi bu fetvalara örnek teşkil eder.[881] Keşmîrî'ye göre bazı durumlarda "az"ın tolere edilebileceği sonucuna götüren bu örnekler, aslen mubah olan bazı davranışların ifrat veya tefrit söz konusu olduğunda haram ile nitelenebileceğini ortaya koyar.[882]

Bu tespitlerden sonra Keşmîrî, özü itibariyle serbest bırakılan ancak çeşitli karineler yardımı ile şâri nezdinde terkinin daha çok arzulandığı anlaşılan mükellefiyet grubunun, "ibâha-i mercûha" veya "icâze-i mefdûle" isminde bir ara kademe olarak ele alınabileceğini ileri sürer. Bu tavsifi, bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin mübâh ile tenzîhî mekruh arasındaki bir mertebeyi kastederek kullandıkları "خلاف الأولى" veya "لا بأس به" terimlerine benzeterek temellendirmeye çalışır.[883] Haklarında müspet ve menfi yönde türlü rivâyetlerin yer aldığı ve mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuş bazı hususları mercûh mubahlara örnek olarak takdim eder. Sözgelimi kan alma tedavisinden kazanılan ücretin hayvan yemi için harcanmasını veya kölelere ikram edilmesini emreden rivâyetler,[884] mubah/helal hükmün mertebeleri olduğuna açıkça işaret etmektedir. Keşmîrî rivâyetlerde kan alma tedavisini uygulayan kişinin hakkı olan hizmet bedelinin sarf edileceği mecranın, mülkiyet teorisine aykırı bir biçimde

---

880 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 446; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 146.

881 İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-Râik,* VIII, 247; SEMERKANDÎ, *Tuhfetü'l-fukahâ,* III, 342; MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye,* VII, 179; ZEBÎDÎ, el-*Cevheretü'n-neyyire,* II, 382.

882 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 184; III, 66.

883 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 270, 370. Hanefî ve Şafiilere göre hakkında şer'î delil bulunan müstehabların terk edilmesi tenzîhen mekruh terimi ile, kerâhet delili bulunmayan müstehabların terki ise hilâfü'l-evlâ terimi ile ifade edilmiştir. Fakihler, hilâfü'l-evlâyı mekruh ile mubah arasında ara bir kademe olarak tavsif etse de, usûl âlimleri mekruhun bir kısmı olarak görmüşlerdir. Onlara göre nasıl ki sünnetin dereceleri varsa, mekruhun da dereceleri bulunabilir. bk. ÇETİNTAŞ, Recep, *Teklîfî Hüküm Terminolojisi,* s. 268-269. Ayrıca bk. DÂMÂD, *Mecma'u'l-enhur,* IV, 192; İBN ÂBİDÎN, *Minhatü'l-hâlik,* I, 57; İBN EMÎRU HÂC, *et-Takrîr ve't-tahbîr,* II, 185.

884 TİRMİZÎ, Büyû' 46.

sınırlandırılmasını göz önünde bulundurarak bu yolla kazanılan ücretin hükmünü, "razı (hoşnut) olunmayan helal" (غير مرضية) olarak tayin eder.[885]

Şâri' nezdinde bu örnekte olduğu gibi genel kabul görmüş bir hükümle çelişen sahih rivâyetler ile ya da bir konu ile ilgili vazedilen hem emir hem de nehiy içerikli normlar ile, ibâha-i mercûha hükmüne işaret edilmek istenir. Diğer bir anlatımla tabiatı itibariyle mubah olarak belirlenmiş bir mükellefiyetin harama kayma potansiyeline atıfta bulunma maksadıyla, bir rivâyette izin verilen bir husus başka bir rivâyette nehyedilerek yahut da terkinin istendiği ima edilerek şâri tarafından kasıtlı bir ihtilaf üretilmiştir. İfade edildiği üzere şâri, ibâha ve kerâhet hükümlerinin birbirine yakın ve geçişken olduğu durumlarda bu üslubu kullanır. Mesela, "*insanların kendisi için ayağa kalkmasından hoşlanan kimse (cehennem) ateş(in) de yerini hazırlasın*"[886] buyuran Hz. Peygamber'in, bir düğün yemeğinden dönen bazı çocuk ve kadınları görünce "*Allah şâhit olsun, siz bana insanların en sevimlilerindensiniz*" diyerek minnettar bir şekilde ayağa kalkması böyle izah edilebilir.[887] Tek başına yapılan yolculuğu "şeytanın fiili" nitelemesiyle zemmeden hadisler ile, iki kişinin yolculuğa çıkması durumunda birisinin imamlık yapmasını tavsiye eden rivâyetler de bu kapsamda değerlendirilebilir.[888] Bu gibi yerlerde ilk etapta birbirleriyle çelişik görünen hükümlerin, farklı durumlara göre niteliği değişebilen mubaha hamledilmesi mümkündür.

Benzer şekilde Keşmîrî, bazı rivâyetlerde nehy ve eleştiri konusu yapılmakla birlikte zaman zaman da cevazına ilişkin rivâyetlere rastlanan hacamat[889] ve kâhinlik[890] ile ilgili şu açıklamaları yapar: "*Şeriat insanın zarar göreceği hal ve durumların önünü kesmek istemiş, ancak onun bir şekilde buna maruz kalabileceği gerçeğini de göz ardı etmemiştir. Bu durumda, insanın bu zikredilenlerden uzak*

---

885 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 502.

886 EBÛ DÂVÛD, Edeb 151-152.

887 BUHÂRÎ, Nikâh 76.

888 EBÛ DÂVÛD, Cihad 79; BUHÂRÎ, Cihad ve Siyer 42.

889 Hacamât hakkında nakledilen olumlu ve olumsuz rivâyetlerden bir kısmı için bk.: BUHÂRÎ, Savm 32; BÜYÛ*'*, 25, 113; EBÛ DÂVÛD, Savm 29; Büyû' 38; TİRMİZÎ, Savm 60; Büyû*'*, 46; BUHÂRİ, Tıb 13; MÜSLİM, Musâkât 62, 63; EBÛ DÂVÛD, Nikâh 26, Tıb 3; TİRMİZÎ, Tıb 12.

890 Kâhinliği kötüleyen rivâyet şöyledir: "*Arraf veya kâhine giderek söylediğini tasdik eden Muhammed'e ineni inkâr etmiş olur.*" BUHÂRÎ, Ahkâm 26; MÜSLİM, Selam 125; İman 38; AHMED B. HANBEL, *Müsned,* XV, 331 (no: 9536); HÂKİM, *Müstedrek* I, 8. Ancak Buhârî, arrâfları "*İnsanların Siyâset İşlerini Üzerlerine Alan ve Onların Bu İşlerini Koruyup Tedbîreden Arîf yani İşbilir Kişiler Babı*" başlığıyla övmüştür.

durması öğütlenmiş, ihtiyaç veya başka bir sebeple bir şekilde bulaşması durumunda ise kendisinin maruz kalabileceği zararlara işaret edilmek istenmiştir."[891]

İbâha-i mercûha hükmüne konu olan fiile, bütünüyle rıza gösterildiğini söylemenin zor olduğunu belirten Keşmîrî, burada hükmün şârie bakan veçhesinin bir nebze "göz yumma" tabiriyle ifade edilebileceğini düşünür. Diğer bir deyişle mercûh ibahada, şâriin bir nevi hoşnutsuzluğunu hissettirdiği durumları, son tahlilde müsamahakar bir tutum sergileyerek görmezden gelmesi söz konusudur. Hz. Peygamber'in, Uhud savaşında şehit olan bir yakını ardından ağıt yakan sahabî için "*Niçin ağlıyor? Ağlasın veya ağlamasın melekeler onu kanatlarıyla gölgelediler*"[892] buyurması bu kabildendir. Zira bu ifadelerden Hz. Peygamber'in yakılan ağıta rıza göstermediği halde göz yumduğu anlaşılır ve ağlamanın bir kısım mertebelerinin nisbeten müsamaha gösterilebilecek nitelikte olduğu izlenimi edinilir.[893] Buhârî'nin konuyla ilgili rivâyetler için "*ölünün ardından yakılan bazı ağıtların* mekruh oluşu" şeklinde belirlemiş olduğu başlık da bu görüşü destekler mahiyettedir.[894] Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisine biat etmeye gelen bir kadının, cenaze ardından ağlama talebine itiraz etmediği ve bir başka sahabînin, annesinin vefatı için ağlamasına göz yumduğu yönünde rivâyetler bulunmaktadır.[895] Keşmîrî, ağlamaya taalluk edecek hükmün, ayrılık acısına maruz kalan kimsenin durumuna göre değişebileceğini öne süren Serahsî ve ağlamada çeşitli mertebelerin ikâme edilmesini çözüm olarak öneren Kurtubî gibi âlimler dışında, mertebeleri göz önünde bulundurmayan hukukçuların bu rivâyetleri izah etmede zorlanacağını belirtir.[896]

---

891 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 94.

892 BUHÂRÎ, Cenâiz 33.

893 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 276.

894 Konuyla ilgili Buhârîde yer alan hadis şöyledir: "*Ölüye kabrinde feryat ve figanla ağlaması sebebiyle azap olunur.*" bk. BUHÂRÎ, Cenâiz, 33. Daha önce Buhârî'nin başlıklarında yer alan من – ما şeklindeki kullanımın teb'îzîye olarak anlaşılması gerektiği yönünde Keşmîrî'nin düşüncelerine temas edilmişti. (بابُ ما يُكْرَهُ مِنَ النِّيَاحَةِ عَلَى المَيِّت) Buradaki من harf-i cerinin beyâniye olarak anlaşılması durumunda ise konu başlığı, "*ölünün ardından ağıt yakmanın mekruh oluşu*" şeklinde olacaktır.

895 BUHÂRÎ, Tefsir 60/3.

896 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 275-276; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 291, 295. Kurtubî, ölünün ardından feryat ederek ve üst baş yırtarak ağlamanın icmâ ile haram olduğunu belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatının ardından ağladığına işaret ederek taşkınlık yapmaksızın merhamet ile kabrin başında veya ölü ardından ağlamanın ağlamanın mübah olduğunu belirtmiştir. bk. KURTUBÎ, *et-Tezkire*, s. 22-23.

Keşmîrî, Hz. Aişe'nin cenaze arkasından ağıt yakan kadınları Hz. Peygamber'e şikayet eden bir sahabîyi tenkit ettiğini bildiren rivâyetleri,[897] referans göstererek razı olma ve göz yumma arasındaki farkın sahâbe tarafından da gözetildiğini ileri sürer. Söz konusu rivâyetlerden Hz. Aişe'nin, *tasvip edilmemekle birlikte göz yumulacak bir seviyede ağlaşan kadınların Hz. Peygamber'e jurnallenmesinden* rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Aişe gibi bir sahabînin sert bir üslup ile kınamaya dönüşen bu rahatsızlığından, kadınların ağıtlarının mekruh veya haram seviyesine ulaşmadığı sonucu çıkarılabilir.[898]

Bir başka yerde Keşmîrî, Hz. Peygamber'in teganniye karşı takınmış olduğu tutumu konu alan rivâyetleri, göz yumma ve rıza gösterme arasındaki farka işaret eden en çarpıcı örnekler arasında zikreder. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, bir bayram günü Hz. Aişe'nin yanında şarkı söyleyen iki câriye olduğunu görünce yatağına uzanıp yüzünü çevirmiş ancak onlara herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Üstelik bir müddet sonra içeri giren ve "*Peygamber'in yanında şeytan işi çalgılarla eğleniyorsunuz, öyle mi?*" diyerek kızını azarlayan Hz. Ebû Bekir'i, kadınları rahat bırakması hususunda uyarmıştır.[899] Benzer bir rivâyette de aynı minval üzere eğlenmekte olan câriyelerin, yanlarına gelen Hz. Ömer'den çekinerek def çalmayı bırakmaları üzerine Hz. Peygamber, "*Şeytan, Ömer'in bulunduğu yere girmez*" buyurmuştur.[900] Keşmîrî'ye göre, ilk hadiste Hz. Peygamber'in, câriyelerin eğlenceden alıkonmak istenmesine müdahale ettiği halde mahut eğlenceyi izlemeyi tercih etmemiş olması ve ikinci hadiste başlangıçta kendisi müsaade ettiği halde daha sonra Hz. Ömer'in gelmesiyle ilişki kurmak suretiyle çirkin bir iş olarak takdim etmesi

---

897 Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre bir adam, Mute'de şehit olan Cafer'in ailesinin, cenazenin arkasından ağladığını Hz. Peygamber'e bildirir. Peygamber, o kimseye kadınları bu çığlıktan men etmesini emreder, adam gider ikinci defa Rasûlullah'a gelir ve kadınların kendisine itaat etmediklerini haber verir. Nebi bu sefer de, kadınları bundan nehyetmesini emreder. Adam üçüncü defa gelip kadınların kendisini dinlemediğini söyleyince, Hz. Peygamber, "Bu kadınların ağzına toprak saç" diye emreder. Bunun üzerine Hz. Âişe de içinden, "*Allah burnunu yere sürtsün be hey adam! Ne Rasûlullah'ın emrettiğini yaptın, ne de onu rahat bıraktın*" diye seslenir. BUHÂRÎ, Cenâiz, 40.

898 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 280-281.

899 BUHÂRÎ, Iydeyn 2.

900 Üçüncü bir rivâyette de benzer bir durum söz konusudur. Hz. Peygamber, şarkı söyleyen ve def çalan cariyeleri görünce yüzünü diğer tarafa çevirmiş ve bir örtü ile örtmüştür. Ancak şarkı söyleyenler "*aramızda yarın ne olacağını bilen bir Nebî var*" deyince yüzünü açmış ve "*böyle söyleme, önceki söylediklerini söyle*" diyerek onları böyle söylemekten men etmiştir. Hz. Peygamber, onların bu bâtıl sözüne bir an bile göz yummamış ve def çalmalarına karşı takındığı sessizliği bozmuştur. bk. BUHÂRÎ, Bedi'l-halk, 11, Edeb 68; Fedâil-i ashâbi'n-Nebî 6; MÜSLİM, Fedâilü's-sahâbe 22; TİRMİZÎ, Menâkıb 18.

çelişki arz etmektedir.[901] Nitekim şayet def çalmak Hz. Peygamber'in tasvir ettiği üzere şeytani bir fiil ise, bizzat kendisi tarafından nasıl müsaade edilmiş ve görmezden gelinmiştir? Yok eğer göz yummasından anlaşılacağı üzere mubahsa o halde neden şeytanî bir fiil olarak tavsif edilmiştir?

Bu sorulara yanıt bulma bağlamında Keşmîrî, teganni ve müzik aleti kullanımının mubah ve haram olduğu yönünde fakihlerin görüş ayrılığı içinde olduğunu hatırlattıktan sonra[902] özü itibariyle yasak kapsamında ele alınamayacağını düşündüğü bu fiillerin duruma göre helal yahut da haram nitelik kazanabileceği yönündeki kendi kanaatini paylaşır. Ona göre şâriden gelen çelişkili rivâyetlerin hikmeti de tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber'in yüz çevirmesinden tegannî ve def çalmanın, ibâhanın son mertebesinde yer alan ve harama kayma riski taşıyan bir mükellefiyet olduğu çıkarımında bulunulabilir. Nebinin görmezden gelmiş ve bir anlamda müsamaha göstermiş olması, sözü edilen fiillerden hoşnut olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber, asıl hüküm olan ibâhanın ortadan kalkmaması ve teganninin, hiçbir cevaz mertebesi kalmayacak şekilde haram telakki edilmemesi için, sarâhaten bu fiili nehyetmekten kaçınmıştır. Diğer taraftan hiçbir kerâhet boyutu kalmayacak şekilde bütünüyle eğlencenin meşrulaştırılmaması için de yüzünü çevirmiştir. Keşmîrî, helal ve haram kılma yetkisi bulunmayan Hz. Ebû Bekir'in aynı fiile karşı tepkisinin daha sert olduğunu hatırlatarak Hz. Peygamber'in tasvip edilmeyen mubah (ibâha-i mercûha) ile karşılaştığında hoşnut olmadığı halde göz yummasını, bir açıdan da temsil ettiği nübüvvet makamının gereğiyle ilişkilendirmiştir.[903] Özetlenecek olursa azı ile çoğu arasında bir ayrım yapılabilecek olan tegannî ve def çalma gibi fiiller, aşırıya kaçılmadığı ve alışkanlık haline getirilmediği sürece mubah olarak değerlendirilebilir. Ancak mubahta ısrar edilmesi halinde hükmün meşruiyet kapsamından çıkarak sakıncalı görülen mertebelere ulaşma ihtimali an meselesidir.[904]

---

901 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 64.

902 Muhaddislerin gınâyı mubah gördüğüne dair bir bilgiye rastlamadığını belirten Keşmîrî, bir kısım âlimden çalgı âletlerinin haram olduğu yönünde icmâ nakledildiğine ve fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'nin tegannîyi mutlak surette haram gördüğüne ilişkin bir rivâyete rastladığını ifade etmiş, bunun yanında İbn Hazm ve Gazzâli gibi gınâya cevaz veren âlimlerin varlığına da dikkat çekmiştir.

903 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 65.

904 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 66.

Bunlar dışında, fıkıh külliyatında yaygın örneklerine rastlanan özü itibariyle hayır olan bazı davranışların, herhangi bir sebeple nehyedildiği durumlar da ibâha-i mercûha kapsamında görülebilir. Keşmîrî'ye göre, mahzâ iyi olan bir fiilin icab etmesi halinde nehyi, tahammül sınırına kadar bir süre ertelenebilir. Namaz kılanların engellenmemesini emreden âyeti[905] gözeten Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sabit olmadığını bildiği halde musallada nafile namaz kılan bir kişiye müdahaleden kaçınması, bu görüşü teyit eder. Bazı âlimlerin kerâhet vaktinde namaz kılmayı nehyetme konusunda temkinli davranmalarının sebebi de budur. Her ne kadar onlar açıkça kerâhetine işaret ettikleri bu eylemin işlenmesine razı olmasalar da, neticede insanları namaz ibadetinden alıkoyacak bir hüküm verme konusunda daha hassas bir tavır sergilemişlerdir.[906]

Keşmîrî, imamın arkasında Fâtiha okumanın da bu bağlamda değerlendirilebileceğini düşünür.[907] Rivâyetin bir tarikine göre, Hz. Peygamber'in, imamlık yaptığı bir namazda cemaatin Fâtiha ve diğer sureleri okumasının karışıklığa sebep olması üzerine, "*Eğer bunu mutlaka yapacaksanız* (إن كنتم لا بد فاعلين), *sadece Fâtiha'yı okuyun*" diyerek izin vermiş olması[908] ibâha-i mercûha hükmüne işaret eder.[909] Ancak cemaatin Fâtiha okuması ibâha-i mercûha kapsamında değerlendirilse bile kerâhetle nitelendirilmemiştir. Zira esasen arzu edilmediği halde, Kur'ân'dan bir sûre olması hasebiyle Fâtiha'nın cemaat tarafından okunması açıkça nehiyle ilişkilendirilmemiştir. Kadınların cemaate iştirak etmeleri de bu kabildendir. Hz. Peygamber, kadınların dışarı çıkmaktan men edilmesini yasaklamıştır. Şâriin kadınların namaz için dışarı çıkmalarını teşvik etmemekle beraber[910] bu konuda

---

905 "*Namaz kılan kulunu engellemekte olanı gördün mü?*" Alak, 9-10.

906 Keşmîrî bu düşüncesini, âvâmın kerâhet vakitlerinde kıldıkları namazlardan menedilmemesi gerektiği yönünde Halvânî'den (ö. 452/1060) nakledilen bir fetvaya benzetir. Buna göre mekruh vakitlerde namazdan alıkonmaları halinde insanların zamanla diğer vakitlerde de de namazı terk etme ihtimalinden dolayı bu hüküm verilmiştir. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 507.

907 Keşmîrî, ibâha ve kerâhet hükümlerindeki farklı mertebelerin mezhepler arasındaki ihtilaflarda önemli rol oynadığı kanaatindedir. Ona göre kâmet edilirken veya Cuma hutbesi esnasında namaz kılma, yolcunun namazını kısaltması ve oruç tutması, Cuma, Cumartesi ve bayram günlerinde oruç tutma, dehr ve visâl orucu gibi bir çok meselede, İmam Şâfiî cevazdan yana, Ebû Hanîfe ise nehiyden yana görüş belirtmiştir. Bu örneklerde olduğu gibi imamın arkasında Fâtiha okumanın da, Hanefîler'e göre ibâha-i mercûha kapsamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür. KEŞMÎRÎ, *Faslü'l-hitâb*, s. 117.

908 İBN EBÛ ŞEYBE, el-*Musannef*, III, 269.

909 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 507-508, 577; IV, 111.

910 EBÛ DÂVÛD, Salât 53.

herhangi bir yasak getirmemesi, burada arzu edilmeyen bir ibâhanın varlığına işaret etmektedir.[911]

Son olarak Keşmîrî'nin bir hükmün, fertlerinin herhangi birinde gerçekleşmesi halinde cinsin tamamına izafe edilebilmesini mümkün gören usûl kurallarına atıfta bulunarak mubah teriminin kendi içinde derecelendirilmesini temellendirme çabasına da temas etmek yerinde olacaktır.[912] Esasında mertebe teorisinin tamamına teşmil edilebilecek bu kurala göre bir hükmün, bütün nevileri için geçerli olmasa bile cins hakkında vârid olması imkân dahilindedir. Yukarıda ibâha-i mercûha bağlamında görülebilecek bütün örnekler için bu kuralın işletilmesi mümkündür. Mesela, özü itibariyle mubah olan ve bazı hususlara dikkat edildiği takdirde müsaade edilen teganni ve müzik aleti kullanımının, harama sürüklenme ihtimaline binaen kerih görülmesi böyle değerlendirilebilir. Şeriat, bütün türlerinin kerâhetle nitelenmesi mümkün olmasa bile, tecviz edilemeyecek bazı hallerini dikkate alarak bu fiilin cinsini şeytanîlik nitelemesiyle çirkin addetmiştir. Bir başka anlatımla mendûb, mekruh veya mübâh çeşitleri bulunan teganni ve def çalmanın, mekruh olan türü esas alınarak kerâhetine hükmedilmiştir.[913] Bazı çeşitlerinde karşılaşılabilecek olan avret mahallinin açılma tehlikesi dikkate alınarak, sırt üstü yatmanın nehyedilmesinde de benzer durum söz konusudur. Nitekim tehlikenin bertaraf edilmesi halinde bu şekilde uyumaya cevaz verilmiştir. Hz. Peygamber'in böyle uyuduğuna ilişkin rivâyetler de bunu kanıtlamaktadır.[914]

Hz. Peygamber'in üç sefer yanına gelen dilenciye her seferinde bir şeyler verdikten sonra, dördüncü defa gelişinde dilenmenin cehennemden bir kor parçası olduğunu ifade ettiğini bildiren rivâyetin de bu çerçevede anlaşılması mümkündür.[915] Dilenmenin cehennemlik bir amel oluşu, cins için verilmiş bir hükümdür. Bu hükmün dilencinin üç sefer gelişinde tahakkuk etmemiş olması, cinsin bu hükümle nitelenmesine engel teşkil etmemiştir.[916] Belirtildiği üzere muktedînin Fâtiha okuma yükümlülüğü de bu kapsamda değerlendirilebilir.[917] Bu örneklerden hükmün illetle irtibatlı olarak parçalanabileceği sonucunu çıkarmak da mümkündür.

---

911 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 593.
912 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 184; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 228.
913 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 184.
914 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 212.
915 BUHÂRÎ, Zekat 54. MÜSLİM, Zekat 105.
916 Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 184-185; V, 476; VIII, 189.
917 Ayrıca bk. "Teklîfî ve Vaz'î Hüküm".

4. Kerâhet ve Hurmetin Mertebeleri

Keşmîrî, ilk dönem İslâm hukukçularının şârie özgü kabul edilen helal ve haram kılma yetkisini aşmama adına, "haram" lafzı yerine "mekruh" tabirini kullandığını bu sebeple selefin terminolojisindeki kerâhet kavramının, haramı da içine alacak şekilde geniş bir kapsama sahip olduğunu belirtir. Haramlığı icmâen sabit olan âdetli eşle ilişki konusunda *Tirmizî*'de yer alan "*hayızlı kadınla beraber olmanın kerâhiyeti*" başlığını, bunun somut bir örneği olarak sunar.[918]

İsimlendirme konusundaki bu hassasiyete işaret ettikten sonra Keşmîrî, fıkıh külliyatı incelendiğinde mekruh teriminin "haram kılınan", "tahrîmen veya tenzîhen kerih görülen" anlamında yahut "faziletli olan bir fiilin terkedilmesinin (terk-i evlâ)" karşılığı olarak kullanıldığı saptamasında bulunur. Ona göre Hanefî fıkıh kültüründeki "tahrîmen mekruh" terimi, delilin kat'îlik ve zannîliğine göre yapılan taksimin bir neticesi olmanın ötesinde, terk talebinin güçlülüğü ile de ilişkilendirilebilir. Diğer bir anlatımla yapılmaması istenen fiiller, kendi içinde bağlayıcılık talebinin az veya çok kuvvetli oluşuna göre harama veya helale yakın mekruh şeklinde sınıflandırılabilir. Sadru'l-İslâm Pezdevî (ö. 493/1100) gibi bazı Hanefî fakihlerinin açıkça belirttiği üzere tahrîmen mekruh ile tenzîhen mekruh arasında isâet (kötülük) icap ettiren bir davranış olarak vasıflandırılan üçüncü bir hüküm türü, talebin bağlayıcılık kuvvetini nazara alan bu tasnifi daha anlamlı kılmaktadır.[919] Bu ifadelerinden hareketle Keşmîrî'nin, tahrîmen mekruhu yerleşik görüşte olduğu gibi delildeki zannîlik ile açıklamak yerine,[920] harama yakın oluşu yönüyle tenzîhen mekruhtan ayrı bir mertebede değerlendirdiği söylenebilir.[921]

---

918 TİRMİZÎ, Tahâret 102; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 179.

919 Örneğin bazı âlimlerin tenzîhen veya tahrîmen mekruh olarak tayin ettikleri cenaze namazının mescidin içinde kılınmasının hükmü Keşmîrî'ye göre Pezdevî'nin de işaret ettiği üzere isâettir. Abdülazîz el-Buhârî de, isâetin kerâhet dışında bir hüküm olduğunu belirtmiştir. Çeşitli kaynaklarda da usül âlimlerinin, isâeti kerahetten daha aşağısında konumlandırdıkları açıkça ifade edilmiştir (الإساءة أدون من الكراهة). bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 253; III, 298; VI, 183-184; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 314. Ayrıca bk. PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 139; ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 450; HASKEFÎ, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, I, 65.

920 İmam Muhammed, mutlak olarak kullanıldığında mekruh terimi ile haramın kastedildiğini tahrîmen mekruhun ise sadece delildeki zannîlik sebebiyle haramdan farklılaştığını düşünmektedir. bk. KOCA, Ferhat, "Mekruh", *DİA,* XXVII, 583.

921 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 124. Gazzalî, mekruh teriminin; haram kılınan, tenzîhen yasaklanan, yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terkedilmesi (terk-i evlâ) ve haramlığında şüphe bulunan olmak üzere dört farklı anlamından bahsetmiştir. bk. GAZZÂLÎ, *el-Müstasfâ,* I, 215-216. Zerkeşî de, "terkü'l-evlâ" (hilâfü'l-evlâ) adı verilen çeşidin usûlcülerce ihmal edildiğini ve fakihlerce ele alındığını, fakat çoğunluğun kerâhet ile ibâha arasında yer alan bu durumların mekruh olarak

Kerâhet kelimesinin, iki davranıştan daha az faziletli olan için kullanılmasına gelince, esasen kerih görülen bir davranıştan söz etmenin mümkün olmadığı bu tarz bir kullanımda, mekruh terimi en uygun davranışın terkine (terk-i evla) nisbet edilmekte ve mubah ile tenzîhen mekruh arasında bir mertebeye tekabül etmektedir. Keşmîrî, bir fiilin tenzîhen mekruh olduğuna hükmedebilmek için müstakil bir delile ihtiyaç duyulacağı, yapılması istenen bir fiilin terkinin nehyedildiğine ilişkin böyle bir delil bulunmaması durumunda hilâfü'l-evlâ teriminin kullanılabileceği yönündeki Hanefî fakihlerinin görüşüne katılır.[922] Ona göre özellikle oruç ve namaz meselelerinde kerâhet terimi, faziletli olanın terkini ifade etmek için kullanılmıştır.[923] Bazı Hanefî âlimlerinin senenin tamamında oruç tutmayı[924] ve ezanda terci'yi[925] mekruh görmesi, yine Nevevî'nin temettü ve kıran haccını mekruh olarak nitelemesi bu şekilde anlaşılmalıdır.[926]

Esasen Keşmîrî İslâm hukukçularının ibadetlerle ilgili olarak kullandığı tenzîhî kerâhet tabirinin çoğu yerde, mefdûl (faziletli olmayan) şeklinde isimlendirilmesinin daha uygun olacağını düşünür. Sözgelimi Hz. Peygamber'in sadece Cuma günü oruç tutan sahabînin orucunu bozması yönündeki emrine[927] rağmen âlimlerin çoğu bu emre aykırı şekilde oruç tutmayı kerâhet kapsamında değerlendirmemiş, bir kısım âlim de tenzîhî mekruh olarak vasıflandırmıştır.[928] Buradaki yasağın, Yahudilere benzeme endişesi nedeniyle Cumartesi orucunun yasaklanması örneğinden farklı olarak, insanların akidelerinin bozulması gibi dış unsurlara dayandırıldığını belirten Keşmîrî bazı âlimlerce işaret edilen kerâheti,

---

nitelenmesine karşı çıktığını belirttikten sonra esasen bunun da -sünnetin derecelendirilmesindeki gibi- mekruhun kısımlarından sayılması gerektiğini, aksi halde yerleşik beşli teklifî hüküm ayırımının bozulacağını belirtmiştir. KOCA, Ferhat, "Mekruh", *DİA,* XXVIII, 682; ZERKEŞÎ, *el-Bahru'l-muhît*, I, 302-303.

922 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 105. Ayrıca bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, I, 241-246.

923 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 30.

924 İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, III, 335-336.

925 HALEBÎ, *Mülteka'l-ebhur*, I, 115.

926 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 109.

927 BUHÂRÎ, Savm 63.

928 Hanefî fıkıh kitaplarında Cuma günü oruç tutmanın mendup ve mekruh olduğu şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. bk. İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* II, 451; TAHTÂVÎ, *Hâşiyetü't-Tahtâvî,* 640; GAZNEVÎ, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 312. Keşmîrî'nin mekruh olduğu şeklinde görüş nisbet ettiği Dürrü'l-muhtâr'da tek başına bile olsa Cuma günü oruç tutmak mendup oruçlar arasında zikredilmiştir. Ancak İbn Âbidîn eserinde Haskefî'nin görüşünü şerh ederken, *Nuru'l-îzah* gibi bazı eserlerde kerahetine ilişkin bilgilerin yer aldığını, bazı âlimlerin de konuyla ilgili vârid olan emir ve nehiy içerikli hadislerden nehiy içerikli olanları tercih ettiğini aktarmıştır. bk. HASKEFÎ, *Dürrü'l-muhtâr*, s. 142; İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, III, 336.

faziletli olanın terk edilmesi (mefdûl) olarak tavsif etmeyi uygun bulur. Nitekim Cuma günü oruç tutmanın mekruh olmadığı yönünde Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten aktarılan rivâyetler de bu görüşü teyit etmektedir.[929]

Kerâheti fıkhî (الكراهة الفقهي) ve tabiî (الكراهة الطبيعي) olmak üzere ikiye ayıran Keşmîrî'nin, terk-i evlâ hükmü ile tabiî kerâhet kavramları arasında kurduğu ilişki de bahse değerdir. Bir örnek üzerinden izah edilecek olursa, abdestsiz olarak Allah'ı zikretmenin kerih görüldüğü rivâyetlerdeki[930] kerâhet tabiri, Keşmîrî'ye göre fıkhî terminolojideki mekruh teriminden daha aşağı seviyede yer alan "tabiî kerâhete" yorulmalıdır. Zira insan tabiatının bir hoşnutsuzluk sezdiği bu tür konularda, kazâ-i hâcet halinde veya abdestsiz iken Allah'ı zikretmekten imtina eden Hz. Peygamber'in, nezih ve temiz fıtratı sebebiyle aynı duygular hissetmiş olması evleviyetle muhtemeldir. Keşmîrî, bazı kaynaklarda, zikretmek için abdest almanın müstehab olduğunun açıkça belirtilmesinin de bu yoruma engel teşkil etmeyeceğini düşünür.[931] Zira müstehabın terkinin, tenzîhen mekruh olduğuna hükmedebilmek için ekstra bir delile ihtiyaç duyulacağından burada en fazla evlâ olanın hilafına bir tutum sergilendiği ileri sürülebilir.[932]

Keşmîrî'nin mekruh terimi ile ilgili tespitleri arasında, hadislerde yer alan kerâhet lafzının tabii kerâhette olduğu gibi bazen fıkhî anlamından bağımsız olarak mehâsinü'l-kelâm veya tehzîbü'l-elfâz amacıyla kullanıldığı hususu yer alır. Daha önce ifade edildiği üzere Keşmîrî yatsı namazı için "ateme",[933] Medine şehri için "Yesrib" demenin veya "namaza yetişemedik" (لم ندرك) yerine "namaz geçti" (فاتتنا الصلاة) demenin kerih görülmesi[934] gibi örnekleri bu bağlamda zikreder.[935]

Aralarında Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu bir grup müctehid tarafından "mubah" ve "caiz" ile eş anlamda kullanıldığı ifade edilen "sakınca görmeme" (لا بأس به) tabiri,[936] Keşmîrî'nin hüküm teorisinde çoğu zaman

---

929 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 117.

930 İBN HIBBÂN, *Sahîh*, III, 82, 806; İBN HUZEYME, *Sahîh*, I, 103; Ayrıca bk. BUHÂRÎ, Îman 3.

931 bk. MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, I, 282.

932 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 87-88; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 143.

933 Gecenin bir bölümü, güneşin batışından sonra beliren kızıllığın kaybolmasıyla başlayan ve gecenin ilk üçte birinin bitimine kadar uzayan vakit. bk. BAYINDIR, Abdulaziz, "Ateme", *DİA*, IV, 52.

934 BUHÂRÎ, Ezan 20.

935 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 377. Ayrıca bk. "Teâruz ve Tercih Teorisi"

936 ÇETİNTAŞ, Recep, *Teklîfî Hüküm Terminolojisi*, s. 292-293.

hilâf-i evlâya bazen de müstehaba karşılık gelmektedir.[937] Esasında o, şâri nezdinde terki yapılmasından daha çok arzulanan mükellefiyet grubunun, "ibâha-i mercûha", "icâze-i mefdûle", "hilaf-i evlâ" veya "lâ be'se bihi" terimlerinden herhangi biri ile karşılanabileceğini düşünür.[938]

Keşmîrî'ye göre diğer hükümlerde olduğu gibi kerâhet hükmü de illetle ilişkili olarak daha alt veya üst mertebedeki bir hükme dönüşebilir. Bu bağlamda yatsı namazından önce uyumanın kerâhetine işaret eden hadisin,[939] yanında kendisini uyandıracak biri bulunan bir kimse için aynı hükmü ifade etmeyeceği ileri sürülebilir.[940] Nitekim من harf-i cerinin teb'îziyye olarak kabul edilmesi durumunda Buhârî'nin başlığı da uyumanın bazı türlerinin kerâhet ile vasıflandırılamayacağına işaret eder.[941] Yine Buhârî'nin bu tür uyumayı açık bir şekilde "uykuya yenik düşen kimseler" ile kayıtlandırması da bu yorumu teyit eder.[942]

Benzer şekilde, aslen mubah olduğu halde niyet, bağlam vb. faktörler sebebiyle haram hükmünü icap ettirecek davranışlara da dikkat çeken Keşmîrî, bu gibi durumlarda ilgili fiilin külliyen cevazına veya hurmetine hükmedilmesi yerine, nihaî hükmün iftâ makamına tevdi edilmesini önerir. Esasen telaffuz edilmesinde bir mahsur bulunmamasına rağmen kelime oyunlarıyla hakaret anlamı içerecek şekilde söylenen "راعنا" kelimesinin hurmetine hükmedilmesini konunun örneği olarak takdim eder.[943]

Bütün bu örneklerden yola çıkarak Keşmîrî, her biri için ayrı ıstılahlar kullanılmamış olsa da kerâhetin farklı mertebelerinin bulunabileceği dolayısıyla bazı fiillerin diğerlerine nazaran daha az veya daha çok kerîh görülebileceğini söyler. Bu görüşünü destekleme mahiyetinde tenzîhî ve tahrîmî mekruh arasında ara bir kademenin varlığına işaret eden ictihadlara da atıfta bulunur.[944] Bir örnek üzerinden izah etmek gerekirse, tuvalet ihtiyacını giderirken kıble veya tersi istikametine

---

937 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 270.

938 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 270, 370. bk. "İbâhanın Mertebeleri"

939 BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 24.

940 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 301.

941 BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 24. Bu başlık, "Yatsı namazından önce bir kısım uyuma çeşitlerinin mekruh oluşu" (باب ما يكره من النوم قبل العشاء) şeklindedir. Başlıktaki من harf-i cerinin beyâniye olarak alınması durumunda, yatsıdan önceki bütün uyumaların mekruh olduğu izlenimi veren bir mana anlaşılacaktır.

942 BUHÂRÎ, Mevâkitü's-salât 25. (باب النوم قبل العشاء لمن غلب)

943 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 334.

944 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 139; ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr*, II, 450

yönelme meselesiyle ilgili rivâyetleri[945] ve mezheplerin görüşlerini tafsilatlı bir biçimde tahlil ettikten sonra, kıble istikametine yönelmenin daha şiddetli bir kerâhet içerdiği sonucuna ulaşır.[946]

5. Sıhhat ve Butlanın Mertebeleri

Keşmîrî, İslam hukukçularının büyük çoğunluğunun "sıhhat" terimini, tahrîmen mekruh olarak nitelendirilmiş fiiller için de kullanmasını isabetli bulur.[947] Bir başka ifadeyle o, kerâhet içeren bir fiil için "sahih oldu" (صحت) veya "geçerli oldu" (أجزأت) şeklinde tabirler kullanılmasında bir sakınca görmez. Zira bu terimler, Hanefî literatüründe bir fiilin vasıflarının tam (sahih) olmasını ifade etmenin ötesinde, o fiilin kısımlarının (cüzlerinin) eksiksiz olmasını anlatmak için kullanılmıştır. Bu sebeple Haneffîler, bilerek abdest bozarak çıkılan namazda olduğu gibi, kerâhet içermesine rağmen kısımları tam olan bir namaz için "sahih/geçerli oldu" diyebilmişlerdir.[948]

Bununla birlikte Keşmîrî, İslâm hukukçularının karışıklığı önlemek adına bu tür hükümler için müstakil bir kelime kullanmamış olmalarını tenkit eder.[949] Zira tahrîmen mekruh içeren bir fiilin sahih olarak nitelenmesi, sıhhat ifadesinin herhangi bir kerâhet içermediği izlenimini doğurması açısından; ayrıca emir ve nehyin bir hükümde birleşmesi anlamına geldiği ileri sürülerek eleştirilere maruz kalmıştır. Tam da bu noktada Keşmîrî, mertebe teorisini bu eleştirilere verilebilecek en iyi cevap olarak takdim eder. Nitekim bu teoriye göre sahih kelimesinin iki farklı anlamının bulunması, bu kelimenin birden fazla manaya delâlet etmek için vazedildiği sonucunu müstelzim değildir. Burada, müşterek lafız olmadığı halde bu kelimenin manasının, kullanıldığı yere göre kerâhet ihtiva eden ve etmeyen sıhhat şeklinde çeşitlenmesi söz konusudur. Tıpkı ayaklar için kullanıldığında "suyun akıtılması"; baş için kullanıldığında bilinen anlamıyla "meshetmek" manasına gelen "mesh" kelimesinde olduğu gibi.[950]

---

945 BUHÂRÎ, Abdest, 11; EBÛ DÂVÛD, Tahâret 5; İBN MÂCE, Tahâret 18.

946 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 396-399, 401, 440-441; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 54.

947 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 287; II, 124-128.

948 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 218; 327. Ayrıca bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 360; İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 653; III, 94.

949 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 333-334.

950 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 140, 527, 333-334. Ayrıca bk. "bk. Mana Çeşitliliği ve Nisbîlik Açısından Merâtib"

Keşmîrî, tahrîmen mekruhu işlemenin sıhhate engel teşkil etmeyeceğine ilişkin, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî âlimlerinin de benzer fetvalar verdiğine işaret eder. Mesela onlar, imamdan önce rükû ve secdeye giden kişilerin haram işlemiş olmakla birlikte namazlarının geçerli olacağını, Cuma ezanı okunurken alışveriş yapmanın kerâhetle birlikte sahih olacağını, güneş sararmakta iken kılınan namazın tahrîmen mekruh olacağını ifade etmişlerdir.[951] Şu durumda nehyin fesadı, sıhhatin ise sevabı gerektireceğini ileri süren âlimlerin, bir fiilde hem vücûb hem de hurmet vasfının bulunmasını çelişki olarak takdim etmesi[952] sağlıklı bir değerlendirme olmamaktadır.[953]

Keşmîrî, alimlerin çoğu tarafından kabul edilen bu kural doğrultusunda, lazımın nefyinden hareketle, sahâbe ve selef âlimlerinin nezdinde bir fiilin yasaklanmasının her zaman butlanı gerektirmeyeceği tespitinde bulunur. Mesela tarafların vesayeti altındaki kızları mehir tayin etmeksizin karşılıklı olarak evlendirmesi (şiğar nikâhı), açıkça nehyedilmesine rağmen, nikâh kıyıldıktan sonra geçerli olacağına hükmedilmiştir.[954] Nitekim Tahâvî'nin işaret ettiği gibi Şârii Teala'nın, nehyettiği halde zıharla ilgili hükümler vazetmesi de böyle açıklanabilir.[955]

Bunun ötesinde Keşmîrî, bir işlemin bâtıl olmasının her halükarda günah icap ettiren bir davranış olmayacağını düşünür. Nitekim bazı fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'nin, çıkacak mahsulün belli bir kısmı (yarısı, üçte biri vb.) şart koşularak yapılan müzâraa akdinin en başından butlanına hükmettiği bilgisi verildiği halde, meselenin detayları ile ilgili kendisi ile Sâhibeyn arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilmesi,[956] "bâtıl" tabirinin, "mekruh" anlamında kullanılabilirliğine işaret eder.[957] Konuyla ilgili *el-Hâvi'l-kudsî*'de Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen, "müzâraa akdini kerih gördüğü ancak güçlü bir şekilde nehyetmediği (كرهها أبو حنيفة ولم ينه عنها أشد النهي)" şeklindeki görüş ile iddiasını doğrulamaya çalışır.[958] Keşmîrî'ye göre bu yaklaşım,

---

951 NEVEVÎ, *Ravzatü't-tâlibîn*, I, 476-477; DİMYÂTÎ, *Hâşiyetü İâneti't-tâlibîn*, II, 38-39; BUHÛTÎ, *Keşşâfü'l-kınâ,* I, 441; İBN MÜFLİH, *el-Mübdi'*, II, 62; MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 456.

952 Bu âlimlerin başında, Ahmed b. Hanbel, bazı Mu'tezile, Zâhirî ve Zeydî fakihleri gelmektedir. bk. KOCA, Ferhat, "Haram", *DİA,* XVI, 102.

953 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 218, 327.

954 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 26.

955 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 117. Ayrıca bk. TAHÂVÎ, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, III, 55.

956 bk. MERĞÎNÂNÎ, *el-Hidâye*, VII, 94-95; AYNÎ, *el-Binâye*, X, 570. (قال أبو حنيفة المزارعة بالثلث والربع باطل)

957 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 347.

958 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 333.

bazı Hanefî fakihlerinin Ebû Hanîfe'nin ilgili meseledeki tutumunu, butlan hükmünü dikkate almayan insanların bu tür akitlerde ısrar etmesi ihtimalini göz önünde bulundurarak meselenin cüziyatına ilişkin bilgiler vermesiyle izah etmesinden daha tutarlıdır. Ancak âlimlerin bu görüşünden hareketle butlan hükmü öngörülen bir hususun, gerçekleşmesi halinde şeriat tarafından yeni bir değerlendirmeyle karşı karşıya kalabileceği de ifade edilmelidir.[959] Nitekim yargıya intikal ettiğinde geçersizliğine (butlan) hükmedilecek bir meselenin, taraflar arasında anlaşmazlık söz konusu olmadığı takdirde geçerliliğine hükmedilmesi mümkündür.[960]

C. Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler

Keşmîrî'nin merâtib teorisinde dikkat çeken hususlardan biri de şer'î hükümlerin hukukîlik dışında farklı boyutlarıyla geçerlilik kriterine tabi tutulabilmiş olmasıdır. Kendisi tarafından daha çok mertebe olarak takdim edilen bu boyutların gayb (mana) ve şehadet; hakikat ve fıkıh; kelâm ve şeriat şeklinde gruplandırılması mümkündür.

Daha önce ifade edildiği üzere Keşmîrî, müctehidlerin hukukî normlara kaynak gösterdiği bir kısım Kur'ân ve Sünnet metninin, esas itibariyle normatif bir nitelik arz etmediği kanaatindedir. Diğer bir anlatımla bir meselenin şehadet âleminin (hukukun) konusunu teşkil eden fıkhî hükmü dışında, gayb alemini ilgilendiren boyutuna ilişkin farklı hükümleri bulunabilir. Her ne kadar son tahlilde bireyin mükellef tutulacağı kısım yalnızca şehadet âlemiyle (fıkhî hükümle) sınırlı olsa da şâri bağlayıcılık atfetmeden bireyi yönlendirme maksadıyla meselenin farklı boyutlarına da temas eder. Bu gibi durumlarda bir konunun farklı boyutlarıyla ilgili tayin edilen hükümlerin birbirine muvafakat etmesi zorunluluk arz etmez. Hatta Keşmîrî'nin mertebe kavramı ile tabir ettiği bu boyut farklılığı, bazen bilinçli olarak hükümlerin tearuz etmesini beraberinde getirebilir.

Namaz kılanın önünden merkep, kara köpek ve kadının geçmesi durumunda namazın bozulacağını ifade eden rivâyet, konunun güzel bir örneğini teşkil eder.

---

959 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 524.

960 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 492, 493; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 220, 372, 319; V, 139. Ayrıca bk. "Kazâî Hükmün Uhrevî Sorumluluğu Kaldırması"

Fakihlerin çoğu Hz. Âişe'nin bu hadisin râvisine yönelik tenkit ve itirazlarını[961] dikkate alarak rivâyeti tevil etmişler ve sözü edilen ögelerin musalliyi meşgul etmesi halinde namazında bir eksikliğe sebep olabileceği ama nihayetinde namazı bozmayacağı hükmünü çıkarmışlardır.[962] Keşmîrî, şehadet âlemini nazara alan fakihlerin bu tutumunu isabetli bulmakla birlikte, namaz kılan kişinin sütre edinmesini ve Rabbi ile arasına şeytanın girmemesi için bu sütreye iyice yaklaşmasını tavsiye eden,[963] ayrıca namaz kılanın önünden geçeni de tehditkâr ifadelerle kınayan ve şeytana benzeten hadislerle birlikte değerlendirildiğinde, mezkur rivâyetin musalli ile Rabbi arasındaki olası bir inkıtaa işaret eden yönünün göz ardı edilmemesi gerektiğini öne sürer. Buradan hareketle kadın, köpek ve merkebin kul ile Rabbi arasındaki bağı koparttığını ancak bu kopukluğun, keyfiyeti idrak edilemeyecek gayb alemiyle ilgili olduğu için fıkhî hükme tesir etmediğini belirtir.[964] Bir başka yerde kopukluğun dünyevi hükme tesir etmeyip sadece ahiret ahkâmında etkisini göstereceği yönündeki açıklamaları, konuyu bir nevi kazâî-diyânî hüküm ayrımı ekseninde değerlendirdiği izlenimi verir.[965]

Boyut farklılığı ile ilgili bir diğer gruplandırma olan hakîkî ve fıkhî hüküm mertebeleri, esasen yukarıdaki tasnife benzer. Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in cünüp olarak imsak vaktini karşıladığı ve orucuna devam ettiğini haber veren hadisler[966] ile, cünüp kimsenin oruç tutmamış olacağını bildiren hadisler[967] arasındaki tearuz bu ayrım ile giderilebilir. Keşmîrî, bütün hukukçuların namaz ve hac gibi ibadetler için en üst dereceden (rükûn olarak) yahut daha alt seviyede (sünnet olarak) gerekli gördüğü "temizlik" şartının, oruç ibadeti için de aranmış olmasını kuvvetle muhtemel bulur. Zira fıkıhta genel olarak mekruh görülen kirlilik hali (تلبس بالنجاسات), ibadetler için evleviyetle giderilmesi gerekli bir durumdur. İşte şâriin cünüplük halinin

---

961 "*Bizi eşek ve köpekle bir tutmakla ne kötü bir iş yaptınız! Yemin olsun ben bilirim ki, Resulullah namaz kılarken onunla kıblesi arasında yatmış olurdum da, secde etmek istediğimde ayaklarıma dokunurdu, ben de onları çekerdim.*" BUHÂRÎ, Salât 108; MÜSLİM, Salât 269-271; EBU DÂVÛD, Salât, 111.

962 ASIMÎ, *Hâşiyetü'r-Ravzi'l-mürbî*, II, 119.

963 EBÛ DÂVÛD, Salât, 106.

964 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 225-226.

965 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 131. (مثل قطع الصلاة بالكلب والحمار والمرأة أي قطع الوصلة بين الرب وعبده ، والصلاة ليست بباطلة في أحكام الدنيا)

966 BUHÂRÎ, Savm 22; AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XL, (no: 24104). (أَنَّ النبي كَانَ يُدْرِكُهُ الصُّبْحُ وَهُوَ جُنُبٌ فَيَغْتَسِلُ وَيَصُوم)

967 AHMED B. HANBEL, *Müsned,* XLII, 449 (25675). Ebû Hureyre'ye nisbet edilen mevkuf bir hadistir. (مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صِيَامَ لَهُ)

oruca engel olduğu yönündeki beyanlarının bu duruma dikkat çekme maksadıyla ilişkilendirilmesi mümkündür. Buna göre cünübün orucu görünürde (fıkhen) tam olsa da, bu ibadetin hakiki (manevî) boyutu ile alakası kurulabilecek bir noksanlıktan hali olamaz. Bu sebeple oruç tutacak kimsenin dışarıdan fark edilmeyen ancak orucun hakikatini eksilten bu necaseti gidermesi arzu edilmiştir.[968]

Bu açıdan bakıldığında bazı âlimlerin[969] cünüpken oruç tutmayı mekruh olarak nitelemesini de fıkhî kerâhetin ötesinde işin hakikati/maneviyatı ile ilişkilendirmek gerekecektir. Aksi halde bu durum, hem Hz. Peygamber'in aksi yöndeki davranışı hem de işaretin delaletiyle Ramazan gecelerinde imsak vaktine kadar tanınan cinsel ilişki serbestiyetine hükmeden âyet[970] ile bir çelişki arz edecektir.[971]

Benzer şekilde Hz. Peygamber'in hacamat yaptırdıktan sonra orucuna devam ettiği vaki iken, hacamat yaptıranın orucunun bozulacağı yönündeki uyarılarını[972] da bu bağlamda telif etmek mümkündür. Burada hacamatın orucu bozması, "kardeşin etini yeme" şeklinde vasıflandırılan gıybetin orucu bozmasında olduğu gibi bu ibadetin hakiki (manevî) yönü ile ilgilidir. Nitekim hiçbir fakih gıybetin orucu bozduğuna hükmetmiş değildir.[973] Keşmîrî, bu rivâyetlerden, nefy (bozucu) yönleri farklı olsa da hadesin, namazı bozduğu gibi orucu da bozacağı sonucunu çıkarır. Şu kadar farkla ki, namazda mana ve hüküm aynı anda bozulurken, hükmün değişmediği oruçta yalnızca mana bozulmaktadır.[974]

Bir tarafta gereklilik durumunda çoban köpeği beslemenin cevazına izin veren rivâyetler ile diğer tarafta köpek bulunan eve meleklerin giremeyeceğini haber veren hadisler de hükümlerin âlem/boyut farklılığına göre çeşitlenebileceğini gösteren bir diğer örnektir. Burada köpek beslemenin cevazı insanları doğrudan ilgilendiren şehadet âlemine ilişkin bir hükümdür, meleklerin bir yerde bulunup bulunmaması ise

---

968 bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 51-52; II, 226; IV, 81.

969 Eserinde Senâullah Pânipetî'ye (ö. 1225/1810) ait Hanefî mezhebine göre yazılmış "*Mâ lâ büdde minh*" isimli bir ilmihal kitabında bu bilgiye rastladığını belirtmiştir.

970 "*Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*" Bakarâ 2/187.

971 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 81-82; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 130-131.

972 BUHÂRÎ, Savm 32; İBN MÂCE, Sıyâm 18; TİRMİZÎ, Sıyâm 60; AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XIV, 373 (no: 8768); EBÛ DÂVÛD, Savm 29-30. (أفطر الحاجم والمحجوم)

973 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 92.

974 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 53.

onların tabiatları ilgili bir durumdur.[975] Cünüp olarak uyumak; besmelesiz abdest almak, yemek yemek veya cimâ etmek ve köpek beslemek gibi davranışlar, fıkhî ve manevî hükümleri farklılık arz eden fiillerdir. Boyut farklılığı ile ilişkili olarak hükümlerin hakiki ve fıkhî şeklinde değişkenlik arz edebilmesi, özellikle kerâhet ve cevaz hükmü belirlenirken dikkatli bir araştırma yapılmasını zorunlu kılar.[976]

Keşmîrî'nin mertebe teorisi çerçevesinde hükümlerin farklı makamlara göre değişebileceği tezi üzerine bina ettiği bir diğer ayrım da kelâm ve şeriat mertebeleri ayrımıdır. Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda daha çok Eş'arî kelâmcılarının dile getirdiği Allah'ın hiçbir şey ile yükümlü tutulamayacağı görüşü, kendisine ortak koşmayan kullarına azap etmemeyi kulların Allah üzerindeki hakkı olarak takdim eden rivâyetler[977] ile çelişmeyecektir. Zira mertebeler ikâme edilip de âlî mertebede konuşulduğu zaman kimsenin Allah üzerinde bir hakkı olmayacağı ileri sürülebilecek, bir mertebe aşağı inilip de şeriat mertebesinde konuşulduğu takdirde ise Allah'ın kendisine şirk koşmayan kullarına azap etmemeyi vadettiği görülecektir. "*Rabbiniz kendi üzerine merhamet etmeyi yazdı*"[978] âyetinin de işaret ettiği üzere Allah'ın vaadini yerine getirmesi kuşkusuzdur. Keşmîrî, hüsun ve kubühün aklîliği yahut şer'îliği ile ilgili rivâyetlerin da kelâm ve şeriat mertebeleri ile uzlaştırılabileceği kanaatindedir. Buna göre âli kelâm mertebesinde husün ve kubuhün ancak Allâh'ın belirlemesi ile bilinebileceği; bir mertebe aşağıda bulunan şeriat mertebesinde konuşulduğu takdirde ise hüsün ve kubühün aklîliği ileri sürülebilecektir.[979]

D. Haber-i Vâhidle Ziyadenin Mertebeleri

Hanefî doktrininde genel kabul gören haber-i vâhidle nassa ziyade yapılamayacağı şeklindeki kuralın Keşmîrî tarafından merâtib teorisi çerçevesinde daha esnek bir biçimde ifade edilerek cumhurun görüşüyle uzlaştırılmaya çalışıldığı daha önce ifade edilmişti.[980] Burada yeniden ifade etmek gerekirse fakihlerin bu kurala pratikte sıkı sıkıya bağlı kalmadığını tespit eden Keşmîrî, esasında mezhepte caiz

975 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 331.
976 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 180.
977 BUHÂRÎ, Libâs, 101; BUHARÎ, Tevhid 1; MÜSLİM, Îmân 48.
978 Enam 6/54.
979 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 340-341.
980 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 48; I, 382; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 207, 437, 367; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 67.

görülmeyen hususun, rükün ve şart ilavesinde bulunulan ziyade türü ile sınırlı olduğuna dikkat çeker. Âlimlerin kat'î nasla sabit olan şeyleri rükûn veya şart; haber-i vâhid ile sabit olanları ise vâcib veya müstehab mertebesinde değerlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, Hanefilere göre vücûb ve nedb düzeyinde ziyade yapılabileceğini öne sürer. Bununla birlikte bu tutumun ziyade olarak isimlendirilmemesi sebebiyle nassa ziyadenin caiz olmadığı şeklindeki kuralın mezhepte meşhur olduğunu belirtir.[981]

E. Mertebe Kavramının Geçtiği Diğer Örnekler

Keşmîrî, çocukların saf düzeninde arka sırada yer almasını sünnet mertebesinde, kadınların arkada yer almasını ise şart (vücûb) mertebesinde bir gereklilik olarak takdim eder. Ona göre mertebeler ikame edilerek varılan bu sonuç, çeşitli karinelerin değerlendirilmesi neticesinde yapılan bir ictihadın ürünüdür.[982] Şöyle ki bir kişinin safın arkasında tek başına namaza durması mekruh görülmüş, hatta bazı âlimlerce bu namazın geçersiz olduğuna hükmedilmiştir.[983] Bununla birlikte tek başına kalınması durumunda çocukların safı tamamlamalarına müsaade edilmiş ancak aynı izin kadınlar için verilmemiştir.[984] Bu sebeple müctehidler çocuklardan farklı olarak kadınların arkada saf tutmasının hükmünü şart olarak belirlemiştir.[985]

Keşmîrî'nin eserlerinde merâtib teorisinin tatbik edildiği diğer örnekler arasında dikkat çekenler şunlardır: Sabah namazının vakti ile ilgili tartışılan konular arasında yer alan ğalas (karanlık) ve isfar (ortalığın ağarması) mertebeleri,[986] istisnadaki hükmün mertebeleri[987] ve kastın (niyetin) mertebeleri bunlar arasında zikredilebilir.[988]

---

981 bk. ABDULAZÎZ EL-BUHÂRÎ, *Keşfü'l-esrâr,* II, 427; SERAHSÎ, *Usûl,* II, 66; SERAHSÎ, *el-Mebsût,* III, 75; V, 134; İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik,* I, 52. Konunun detayı ve örnekler için bk. "Haber-i Vâhidle Nassa Ziyade Mümkündür."

982 bk. "İctihâdî Konularda Nassı Zorunlu Görmemek".

983 AHMED B. HANBEL, *Müsned,* XXIX, 530 (no: 18002), 532 (no: 18004). bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 278; İBN DUVEYYÂN, *Menârü's-sebîl,* I, 177.

984 BUHÂRÎ, Ezan 78.

985 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 13-5-136.

986 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 309-310.

987 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 34.

988 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 452-453. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 77-78.

VII. TEÂRUZ VE TERCİH TEORİSİ

Keşmîrî'nin teâruz anlayışında dikkat çeken en temel hususlardan biri, şer'î delillerin birbiriyle çatışmasını kimi zaman şâriin bilinçli tutumunun bir sonucu olarak görmesidir.[989] Keşmîrî'ye göre hadislerin yazılı nakledilmemesinin bir hikmeti de budur. Hukukun ikinci temel kaynağı mesabesindeki sünnetin âyetlerden farklı olarak büyük ölçüde şifahen ve manen rivâyet edilmesi, hukukun esnekliğini sağlayacak ictihad olgusuna zemin hazırlama amacına matuftur.[990]

Bilinçli bir şekilde sebep olunan bu ihtilafın farklı amaç ve gerekçelerle ilişkilendirilmesi mümkündür. Sözgelimi müsemmâ veya hükmün mertebelerine işaret edilmek istenmesi, hükmün farklı âlemlere mahsus kılınması ve mehâsin (söz ve davranışların güzelleştirilmesi) kabilinden olduğunun beyan edilmesi bu gerekçelerden birkaçını oluşturur.[991] Azimet ve ruhsat durumundaki hükme yahut kazâî ve diyânî hükme işaret etme maksadı da, bilinçli ihtilaf gerekçeleri arasında yer alır. Adetli eşle ilişki dışında kısmî bir yakınlaşmaya izin verilmesi veya hayzın yoğunluğu oranında çeşitli önlemler öngörülmesi, bir meselenin farklı mertebelerine işaret etme maksadıyla delillerin tearuzuna örnek teşkil eder. Aynı şekilde kıble tarafına veya aksi istikamete yönelerek ihtiyaç giderme, uyluğun başlangıcı (diz) ve üst kısımlarının avret oluşu ile ilgili rivâyetlerin teâruz etmesi, farklı mertebelere işaret etme amacını taşır.

Keşmîrî, yukarıda temas edildiği üzere kan aldıran veya cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun ve önünden kadın geçenin namazının bozulup bozulmayacağına ilişkin çelişkili rivâyetlerin, meselenin farklı âlemlerdeki (boyut) hükmüne işaret etmeyi hedeflediğini öne sürer. Köpek bulunan eve melek girip girmeyeceğiyle ilgili rivâyetler[992] de bu grupta zikredilebilir.[993]

Bazen ise teâruz, bir mertebesi ile işlenmesine göz yumulan ancak nihayetinde fıtratın hoş karşılamadığı kimi fiillerin terk edilmesi gerekliliğini mükellefe hissettirme maksadıyla gelebilir. Bu tür tearuz, nehyedilen bir fiilin başka bir bağlamda nehiyden daha alt seviyede kerih görülmesiyle, yahut kerih görülen bir

989 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 226.
990 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 245.
991 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 297-298.
992 BUHÂRÎ, Bed'ü'l-halk 7, 17; MÜSLİM, Libâs 81, 83; Tahâret 93.
993 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 225-226.

hususun şâriin kendisi tarafından işlenmesi suretiyle gerçekleşir. Bir yanda yatsı namazı için "ateme" tabiri kullanmayı yasaklayan,[994] diğer yanda bu kelimenin şâri tarafından bizzat kullanıldığı[995] rivâyetler, evla olanı işaret etme yahut eylem ve söylemi güzelleştirme (تهذيب الآداب والألفاظ) amacına matuf teâruza örnek teşkil eder. Ulûhiyet ve ubûdiyeti çağrıştıran "köle" ve "efendi" anlamına gelen bazı kelimelerin (rab, abd) kullanımı hadislerle yasaklanırken[996] birden fazla âyette bu lafızlara yer verilmesi de[997] aynı amaca hizmet eder.[998]

Keşmîrî, Hz. Peygamber'in aynı fiili birden fazla işlemesi, bir meselenin değişik yönlerini farklı konumlarda haber vermesi ve farklı zamanlardaki müşahedesini belirtmesi ya da hadisleri manen rivâyet eden râvilerin bazı hata ve tasarrufları sebebiyle ortaya çıkan zahirî teâruz hallerinde ise bilinen tercih ve uzlaştırma yöntemlerine başvurur.[999] Âyet ve hadisler arasındaki teâruzların büyük bir bölümünü telif edebildiği ve tearuz gerekçesiyle hiçbir hadisi terk etmediği ifade edilen Keşmîrî, tearuzu gidermede Hanefîler'in gözetmiş olduğu nesih, tercih, cem' ve tesâkut sıralamasını Şâfiîler'in telif, tercih ve nesih tertibinden daha isabetli bulur.[1000] Şu kadar var ki o, Hanefîler'in ilk sırada başvurduğu yöntem olan nesihte, Hz. Peygamber veya ashabından rivâyet edilmiş olma (nakil yoluyla bilinme) şartını koşar. İctihad faaliyeti sonucunda ulaşılan nesih olgusunu ise tercihten sonra üçüncü sırada başvurulacak yöntem olarak önerir.[1001] Faziletli olan dururken yerilene (mefdûl

---

994 Mesela Buhârî'de yer alan "*Sizin ateme dediğiniz yatsı namazını ise geciktirdi."* ibaresinin "ateme" şeklindeki isimlendirmenin terk edildiğine işaret ettiği ileri sürülmüştür. BUHÂRÎ, Mevâkitu's-salât 13, 21. Ayrıca bk. İBN HACER, *Fethu'l-Bârî,* II, 45-46; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 298.

995 "*Münafıklara en zor gelen namaz, sabah ve yatsı(ateme) namazıdır.*" BUHÂRÎ, Mevâkitu's-salat 21.

996 "Kölelerinize, Rabbinin abdest suyunu ver! demeyin. Bunun yerine "efendi" (سيدي) ve "mevlâ"yı (مولای) kullanın. "Kölem" (عبدي), "câriyem" (أمتي) de demeyin, bunun yerine "oğlum", "kızım", "delikanlı" deyin!" BUHÂRÎ, Rehin 17.

997 Nisâ 4/25; Yusuf 12/25; Nahl 16/16; Nûr 24/32.

998 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 464. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 22.

999 ÖZÇELİK, Harun, "Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", s. 200-202.

1000 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 173.

1001 Naklî delil ile sabit olan nesih, Hz. Peygamber'in "*Sizi, kabir ziyaretinden nehyetmiştim. Artık ziyaret edebilirsiniz.*" (MÜSLİM, Cenâiz: 106; NESÂÎ, Cenaiz: 100.) sözündeki gibi nassın lafzında neshe delâlet eden bir ifadenin bulunduğu yahut râvilerin rivâyet ettikleri hadislerle ilgili tarih zikrettiği durumlarda söz konusudur. bk. KOCA, Ferhat, "Nesih", *DİA,* XXXII, 583.

aleyh) rağbet edilmesini makul bulmadığı için tercih işlemine, sıralamada cem' ve teliften önce yer verir.[1002]

A. Nesih

Belirtildiği üzere Keşmîrî rivâyet yoluyla bilinen neshi, delillerin tearuzunu gidermede ilk sırada başvurulacak yöntem olarak görür. Akıl veya şer'î kıyas yoluyla varlığına kanaat getirilen neshin ise sıralamada tercih işleminden sonraya bırakılmasını savunur. Aralarında neshin meydana geldiği kesin olarak bilinen delillerin cem' veya tercih yöntemi ile uzlaştırılmaya çalışılmasını yersiz bulur. Örneğin meniden dolayı gusül gerekeceğini bildiren hadisin[1003] inzal olmasa bile ilişki sonrası guslü gerekli gören rivâyetler tarafından neshedildiği şeklinde görüş belirten cumhur âlimlerine katılır.[1004] Keşmîrî, nesih konusunu neshin mahiyeti, Kur'ân âyetlerinde neshin imkânı, mensuh sayıldığı halde böyle olmayanlar, amelden önce neshin gerçekleşebilirliği ve nâsihten sonra mensûh ile amel etme imkânı olmak üzere çeşitli açılardan inceler.[1005]

Mahiyeti konusunda Keşmîrî, selef ve müteahhir âlimlerinin literatüründe neshin birbirinden farklı anlamlar çağrıştırdığını ifade eder ve bunlara Tahâvî'nin kendine özgü yaklaşımını da ekleyerek üç farklı nesih teorisinden söz edilebileceğini belirtir. Buna göre en geniş anlamıyla nesih tabirini kendisiyle mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, zahirin tevili veya mücmelin beyanını kasteden selef âlimleri kullanmıştır. İbn Teymiyye, Süyûtî ve İbn Hazm gibi âlimlerin de işaret ettiği üzere bu döneme ait metinlerde nesih kelimesine çokça rastlanmasının sebebi budur.[1006] Nesih, *bir şeyin meşru kılındıktan sonra hükmünün kaldırılması* şeklinde fıkıh usûlündeki bilinen anlamını ise daha sonraki âlimlerin kullanımında kazanmıştır. Selef âlimlerine nisbetle bu dönemde nesih kavramının kullanımında daralma ve azalma

---

1002 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 53-55; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 54. Keşmîrî'nin tearuzu giderme yöntemine ilişkin mukaddimede yer alan bu bilgiler, bazı yazarlar tarafından onun cem*'* ve telifi, tercihin önüne geçirdiği yönünde ileri sürülen genellemelerin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 152-153.

1003 "*Su (gusül), sudan (meni) ötürü gerekir*" MÜSLİM, Hayz 21; TİRMİZÎ, Tahâret 81.

1004 bk. ŞEVKÂNÎ, *Neylü'l-evtâr,* II, 11. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 35-37. Başka bir örnek için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 426.

1005 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I (Mukaddime), 53-57.

1006 İBN TEYMİYYE, *Mecmûatü'l-fetâvâ,* X, 426.

olmuştur. Öyle ki Süyûtî yirmi bir âyette, Şah Veliyyullah ise sadece altı ayette nesih olduğu kanaatindedir.[1007]

Keşmîrî neshin, *bir durumun bilinen şeklinin hilafının ortaya çıkması* biçimindeki daha az duyulan bir anlamına ise Tahâvî'nin eserlerinde rastladığını ileri sürer. Nâsih ile birlikte mensûhun hükmünün de yürürlükte kaldığı bu kullanımda neshin daha geniş bir anlama delalet ettiği açıktır.[1008] Tahâvî, uygulanışına az rastlanır olmakla beraber *bir şeyin hükmünü muhafaza ettiği durumlar* için de nesih kelimesini kullanabilmiştir. Bu doğrultuda önceleri Hz. Peygamber zamanında tatbik edilen ref'u'l-yedeyni, bir süre sonra terkinin şöhret bulması sebebiyle mensuh addetmiştir.[1009] Keşmîrî'ye göre bu espriyi kavrayamayan bazı Hanefî âlimleri İbnü'l-Hümâm'ı referans göstererek mensuh olarak nitelenen ref'u'l-yedeyni bütünüyle hükümsüz zannetmiştir.[1010] Oysa İbnü'l-Hümâm, bu görüşü neshi daha genel anlamda kullanan Tahâvî'den almıştır. Bütün bunların ötesinde faziletli olana nisbetle faziletsiz olan, kuvvetli delile nisbetle zayıf olan da, Tahavî'nin mensûh kavramı altında değerlendirilebilir.[1011] İmam Muhammed'in sarık üzerine meshi, nesih teorisi ile izah etmesini de bu bağlamda ele almak gerekir.[1012]

Koyun eti ve sevik[1013] yemenin abdesti bozduğuna ilişkin rivâyetlerin, aksi yöndeki bazı rivâyetler tarafından neshedilerek hükmünün kaldırıldığı fikrine katılmayan Keşmîrî, buradaki nesih tabirinin bir şeyin bilinen durumunun hilafının ortaya çıkması kabilinden anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre bazı âlimlerin yaptığı gibi *ateşte pişen bir şeyi yedikten sonra abdest alınmasını* emreden rivâyetlerin,[1014] bu konuda Hz. Peygamber'in son uygulamasının abdest almama yönünde olduğunu bildiren rivâyet[1015] tarafından neshedildiğini öne sürmek isabetli

---

1007 bk. SÜYÛTÎ, *el-İtkân,* 467; DİHLEVÎ, *el-Fevzü'l-kebîr*, I, 68. (Bu nüshada sayı beş olarak zikredilmiştir.) KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 61; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 129, II, 147.

1008 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 129; 260-261.

1009 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 157. Mirtehî, Keşmîrî'nin Budâ'a kuyusu mevzusunda da Tahâvî'nin maksadını açığa kavuşturduğunu ifade etmiştir.

1010 İbnü'l-Hümâm'dan önce de ref'u'l-yedeynin mensuh olduğunu düşünen Hanefî âlimleri bulunmaktadır. bk. CESSÂS, *el-Füsûl,* II, 309.

1011 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 490.

1012 Evzâî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi selef âlimlerinin sarık üzerine meshi mübah gördüğü ifade edilmiştir. bk. AYNÎ, *el-Binâye,* I, 117. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 475.

1013 Sevîk, buğday veya arpa kavutunun su, bal veya süt ile kanştırılmasıdır.

1014 NESÂİ, Tahâret 123.

1015 NESÂİ, Tahâret 124.

değildir.[1016] Zira bu hadisten yalnızca Hz. Peygamber'in bu tür yiyeceklerden sonra abdest almadığı anların da olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim bu rivâyetin Hz. Peygamber'in abdest aldığı ve almadığı zamanların olduğunu açıkça belirten bir başka rivâyetin kısaltılmış olduğu ifade edilmiştir.[1017] Ayrıca bazı âlimlerin Hz. Peygamber'in abdest almasını müstehaba hamletmesi de bu hadisin nesih kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[1018]

Keşmîrî, Hz. Peygamber'in akşam namazında Mürselât sûresini okuduğuna ilişkin rivâyetlerle ilgili Ebû Dâvûd'un kullandığı nesih kelimesini[1019] de yukarıdaki anlamlardan biriyle izah etmek gerektiğini düşünür. Aksi takdirde ilgili hadisin Hz. Peygamber'in ömrünün sonuna doğru Mürselât sûresini okuduğunu haber veren rivâyetlerle çelişmesi kaçınılmaz olacaktır.[1020]

Kur'ân âyetlerinde neshin imkân ve cevazı konusunda Keşmîrî'nin lafzı bâki olan bir âyetin hükmünü bütün yönleriyle (mertebeleriyle) ortadan kaldıracak nitelikte bir nesih bulunmadığı yönündeki fikirlerine daha önce temas edilmişti. Özetle ifade edilecek olursa o, mensuh olduğu ileri sürülen bir âyetin hükmü ile herhangi bir zaman ve/veya mekânda, ya da me'murun bihin bir mertebesiyle bile olsa amel edilebileceğini ifade eder.[1021] Dolayısıyla tilaveti muhkem olan her bir âyetin muhakkak bir fonksiyon icra ettiğini düşünür.[1022] Mesela yolculuk esnasında veya binit üzerinde iken kıbleye yönelmenin şart koşulmadığı nafile namazlar hatıra getirildiğinde,[1023] "*Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*"[1024] âyetinin kıble âyeti ile neshedildiğini ileri sürmeye ihtiyaç kalmayacaktır.[1025] Bir hükmün yürürlükten kaldırılıp yerine bir başka hükmün

---

1016 bk. TAHAVÎ, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 70; İBN HAZM, *el-Muhallâ*, I, 243.

1017 "*Rasûlullah'a ekmek ve et ikram ettim. (Onlardan) yedi. Sonra abdest suyu istedi, abdestini aldı ve öğlen namazını kıldı. Sonra yemeğinin artığını isteyip yedi, (bu sefer) abdest almadan, kalkıp namaz kıldı."* TİRMİZÎ, Tahâret 59; EBÛ DÂVUD, Tahâret 191.

1018 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 477-478.

1019 EBÛ DÂVÛD, Salât 127-128.

1020 Bu rivâyetler için bk. BUHÂRÎ, Ezan 98. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 519-520.

1021 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 61.

1022 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 241.

1023 KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâî*, I, 244; MEYDÂNÎ, *el-Lübâb*, I, 94; İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, II, 491.

1024 Bakara 2/115.

1025 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 388.

getirilebileceğini bildiren Bakara sûresi 106. âyetinde işaret edilen neshi ise, tilaveti mensuh Kur'ân âyetlerine hamletmek uygun düşecektir.[1026]

Keşmîrî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve Kur'ân'ın evrenselliğine aykırılık teşkil edeceği gerekçesiyle neshi reddeden ancak âyetleri tarihselci bir yaklaşımla ele aldıkları için büsbütün devre dışı bırakan fikirlere karşı Kur'ân'da neshin azaltılması ve âyetlerin fonksiyonel kılınmasını savunan bir noktada durduğu söylenebilir. Cinse nisbet edilen bir hükmün, cinsin bazı fertleri için geçerliliğinin kaldırıldığı durumları nesih bağlamında değerlendirmemesi bu tutumunun bir göstergesidir. Ona göre bütün nevileri için geçerli olmasa da bazı fertlerinde gerçekleşmesi göz önünde bulundurularak cins için bir hüküm tayin edilebilir. Nitekim mensuh olduğu ileri sürülen âyetler dikkatle incelendiğinde bir kısmında hükmün cins için geçerli olmaya devam ettiği fark edilir. Bu perspektiften bakıldığında, abdest âyetindeki "أرجلكم" kelimesinin "رؤوس" kelimesine atfedilerek esre okunduğu kıraatin mensuh olduğuna hükmedilmesine gerek kalmayacak ve ilgili âyetten, mest giyildiği takdirde ayakların da baş ile birlikte meshedilebileceği anlamı çıkarılabilecektir.[1027]

Keşmîrî'nin mensuh olduğu ileri sürülen bazı âyetlerde hükmün tamamen kaldırılmayıp yalnızca bazı cüzlerinin neshedilmiş olduğunu belirtmesi, onun Kur'ân âyetlerini fonksiyonel kılma gayretinin bir başka tezahürüdür. Bu yaklaşım, usûl terminolojisinde hükmün kapsamının daraltılması anlamında kullanılan kısmî neshe benzetilebilir. Miras âyetiyle Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşlik anlaşmasının hükümlerinin neshedilmesi, bir kısım hükmü nesh edilen bir nassın, bazı bölümlerinin bu nesihten etkilenmeyebileceğinin somut bir örneğini teşkil eder. Buna göre Muhacir ve Ensar'ın kardeşlik anlaşması uyarınca birbirlerine mirasçı olma durumu, hadiste açıkça ifade edildiği üzere "*Her biri için mirasçılar kıldık"*[1028] *âyeti ile neshedilmiştir.*"[1029] Keşmîrî'ye göre hadiste işaret edilen nesih, sadece miras hükmü için geçerli olup kardeşlik anlaşmasının zımnında bulunan hak için yardımlaşma, zulme karşı direnme ve nasihat gibi hükümler yürürlükte kalmaya devam etmektedir. Hadisin "*Ancak yardım etmek, ihsan eylemek ve nasihat etmek kaldı. Akidleşenler arasında verilegelen mîrâs gitti. Kardeşlik akdi sebebiyle miras*

1026 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 215.
1027 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 215.
1028 Nisâ 4/33.
1029 BUHÂRÎ, Kefâlet 2.

almakta olan kimseye vasiyet yapılabilir" şeklindeki kısmı da bu hususa işaret etmektedir.[1030]

Keşmîrî'nin bir başka yerde aynı âyetin "*yeminlerinizin bağladığı kimseler*" kısmı ile işaret edilen hususlarının neshedilmediği ancak insanların bunlarla amel etmeyi terk ettiği yönündeki ifadeleri de,[1031] nesih tabirini kullanmama konusundaki hassasiyeti ile izah edilebilir. Hocasının bu kelimeyi kullanmaktan kaçındığı yönünde bir kanaate sahip olan Mirtehî de, Keşmîrî'nin birçok konuda meseleyi nesih bağlamından farklı bir mecrada ele almaya çalıştığını kaydetmiştir.[1032] Ona göre Keşmîrî, nesih lafzını kullanma konusunda ihtiyatlı davranmış ve mensuh olduğu ileri sürülen bazı meseleleri *hükmün meşruiyetini koruduğu halde amel edilmesinin son bulduğu olaylar* içerisinde değerlendirmiştir.[1033] Keşmîrî'nin, cenaze için ayağa kalkmayı emreden hadislerin,[1034] Hz. Peygamber'in ayağa kalkmadığını bildiren rivâyetlerle[1035] neshedildiği görüşüne katılmaması bu kanaati doğrular mahiyettedir. Bu gibi durumlar için nesih tabirini kullanmak istemediğini açıkça belirten Keşmîrî, Hz. Peygamber'in cenaze için ayağa kalkmasını, önceleri yaptığı halde daha sonra yapmayı terk ettiği bir davranış olarak takdim eder.[1036]

Daha önce ifade edildiği üzere Keşmîrî, "وعلي الذين يطيقونه طعام مسكين"[1037] âyetinin oruç tutmaya güç yetirip de buna rağmen tutmayanların fidye vermesiyle ilgili olduğu kanaatindedir.[1038] O, yerleşik görüşteki gibi "oruç tutamayanlar" anlamını elde edebilmek için âyetin lafzına bir nefy edatı takdir etmektense ilgili âyetin İslâm'ın ilk yıllarında yürürlükte olan aşure ve her ayın üç günü tutulan oruçlara hamledilmesi gerektiğini düşünür. Hadislerden öğrenildiğine göre Ramazan orucunun farz kılınması ile ilgili âyetler[1039] mazeretsiz tutulmadığı zaman da fidye vermenin mümkün

---

1030 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 311-312.

1031 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 262.

1032 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 214.

1033 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 371.

1034 "*Cenaze gördüğünüzde, cenaze sizi geride bırakıncaya kadar ayağa kalkınız.*" BUHÂRÎ, Cenâiz 46; EBÛ DÂVÛD, Cenaiz 42-43.

1035 "*Peygamber, (önceleri) cenaze(ler) için ayağa kalkmış sonraları oturmuştur.*" EBÛ DÂVÛD, Cenaiz 42-43.

1036 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 286-287; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 307. (لا ندعى النسخ ونقول إنه صار متروكا)

1037 Bakara 2/284.

1038 PEZDEVÎ, *Kenzü'l-vüsûl, 27;* SERAHSÎ, *el-Mebsût*, III, 100; SERAHSÎ, *el-Usûl, 49;* KÂSÂNÎ, *Bedâi'u's-sânâi',* II, 97. bk. "Bi Kaderi'l-İmkân" Takdir ve Te'vilden Kaçınmak"

1039 Bakara 2/183.

görüldüğü bu tür oruçları nesh etmiştir.[1040] Bununla birlikte âyetin hükmünün bütünüyle nesh edilmediğini vurgulayan Keşmîrî, müctehidlerin oruç tutmaya güç yetiren kimseler için çeşitli durumlarda fidye öngördüğüne dikkat çekerek âyetin mevcut haliyle hala amel edilebilir olduğunu düşünür.[1041]

Keşmîrî'nin, mensuh olduğu ileri sürülen bazı hadisleri insanların uygulamayı terk etmesinin sonucu ile ilişkilendirerek muhkem sınıfına dahil etmesi, neshin azaltılması yönündeki tutumunun bir uzantısı olarak görülebilir. Mesela hırsızlık nisap miktarının dörtte bir dinar veya on dirhem olduğu yönünde birbiriyle tearuz eden rivâyetlerin[1042] bazı Hanefî âlimlerinin ileri sürdüğü gibi neshe konu olmadığını ifade ederken, nisab miktarının bir kalkanın kıymeti olarak belirlendiği ve Hz. Peygamber zamanında çalınan malın değerinin bu miktara ulaşmadığı takdirde el kesme cezasının uygulanmadığını bildiren rivâyetlere[1043] dikkat çeker. Böylece nisab miktarının Müslümanların ekonomik durumlarının güçlendiği ilerleyen yıllarda kalkan fiyatlarının on dirheme kadar yükselmesiyle izah edilebileceğini düşünür ve bu durumu nesih kelimesi ile açıklamak yerine, *nisab miktarının daha yüksek bir meblağda karar kılması* şeklinde ifade eder.[1044] Ona göre İslâm'ın ilk zamanlarında takriben bir demir yüzük bedeli olarak takdir edilen mehir miktarının ekonomik gelişmelere bağlı olarak on dirheme kadar yükselmiş ve bu oranda sabitlenmiş olması da benzer bir nitelik taşır.[1045] Hz. Peygamber zamanında sekiz yüz dinar altın veya sekiz bin dirhem gümüşe karşılık gelen yüz develik diyet bedelinin, devenin pahalanması sebebiyle Hz. Ömer zamanında bin dinar ve on iki bin dirheme çıkarılması da bu görüşleri teyit eder.[1046]

Keşmîrî, mensuh olduğu ileri sürülen *refu'l-yedeyn, akşam namazının farzından önce iki rekat namaz kılma, sehiv secdesinden önce konuşma, Cuma hutbesi okunurken namaz kılma* rivâyetlerinin, ibadetlere ilişkin ahkâmın esnek olduğu

---

1040 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 61, 96, VI, 224. Hadis için bk. BUHÂRÎ, Savm 39.

1041 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 61, 96, VI, 224; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 146.

1042 "*Hırsızın eli, dörtte bir dînâr ve daha fazla kıymette mal çaldığı zaman kesilir.*" BUHÂRÎ, Hudûd 14. "*Hırsızın eli bir kalkan değerine ulaşan miktarlarda kesilir. Rasûlullah (sav) zamanında bir kalkan bedeli bir dinar veya on dirhem idi."* İBN MÂCE, Hudûd 22; EBÛ DÂVÛD, Hudud 11; NESÂÎ, Kat'u't-tarîk 10.

1043 BUHÂRÎ, Hudûd 14.

1044 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 67. (فلا أقول بالنسخ. ولكن أقول إن الأمر استقر أخرا على كون النصاب عشرة دراهم.)

1045 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 45; VIII, 67; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 24-25.

1046 bk. EBÛ DÂVÛD, Diyât 16. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 25.

İslâm'ın ilk zamanlarına has olduğu tespitini yapar. Bu gibi durumlarda, hükmün değişmesini, "nesih" olarak adlandırmak mümkün olsa da, "hükmün istikrar bulması" şeklinde tabir etmek daha anlamlıdır.[1047]

B. Tercih

Keşmîrî'nin tercih anlayışının, tearuz eden delil, lafız ve rivâyetler arasında bir hiyerarşi gözeterek yaptığı tercih ve mezhep imam imamlarının ictihadları arasında yaptığı tercih olmak üzere iki ayrı kısımda ele alınması mümkündür.[1048] Mezhepte tercih ve tahric usûlüyle ilgili görüşleri bir sonraki bölümde işleneceğinden burada bir tearuz yöntemi olarak fıkıh usûlündeki tercih konusuna ilişkin görüşleri ve birbiriyle tearuz eden hadisler üzerinde tatbik etmiş olduğu tercih kaideleri üzerinde durulacaktır.

Daha önce mezhepte kabul gören sıralamaya aykırı bir biçimde, tercih işlemini cem'den sonraya bıraktığı yönünde Keşmîrî'ye nisbet edilen görüşleri isabetli bulmadığımız ifade edilmişti. İleri sürüldüğü gibi kendisinin tercihte bulunduğu hadislerin cem' ve telif ettiği hadislerden az olmasının, tek başına bu iddiayı haklı çıkarmak için yeterli bir argüman teşkil etmeyeceği belirtilmelidir.[1049]

Lafızlar bakımından tercih konusunda Keşmîrî hâs ve müfesser lafızların, kendilerinde bulunmayan ilave bilgiler içerdiği gerekçesiyle âmm ve müphem lafızlara tercih edilmesi gerektiğini düşünür. Klasik Hanefî doktrinine uygun bir biçimde o, âm ile hâssın tearuzunda, hâssın kronolojik açıdan âmdan sonra geldiği biliniyorsa onun içerdiği hüküm kadar âmmı neshettiğini belirtir. Bu durumda âmmın kalan kısmında muhkem olduğuna dikkat çeker. Lafızların tarihinin belirsiz olması halinde ise teâruz kaideleri çerçevesinde tercihte bulunulur.[1050] Buna ek olarak Keşmîrî, delâleti kesin olduğu için hâssı, zannî olan âmma tercih eden cumhur âlimlerine paralel olarak âmmın zannî olduğunu ileri süren Mâverâünnehir Hanefîler'inin görüşü doğrultusunda, âm ile hâs iki delilin tearuzu halinde hâssın tercih edilebileceğini belirtir. Nitekim bayram namazında ref'u'l-yedeyn hadisleriyle amel eden Hanefî

1047 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 37.

1048 Keşmîrî'nin fıkhî tercihlerini incleyen bazı çalışmalar hakkında bk. "Keşmîrî'nin Hayatı ve Metodolojisine İlişkin Çalışmalar".

1049 İlgili iddialar için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 165.

1050 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 417; IV, 357.

âlimleri de konuyla ilgili umum ifade eden rivâyetleri terk ederek hâssı tercih etmişlerdir.[1051]

Naklî delillerin tearuzu konusunda Keşmîrî, râvinin rivâyet ettiği olayı diğer râvilerden daha iyi bilmesini,[1052] lafızlar üzerinde ihtilaf edilmemiş olmasını,[1053] râvilere hata isnad edilmiş olmamasını,[1054] sıhhat kuvvetini[1055] ve râvinin fakih olmasını senetle ilgili tercih sebepleri arasında zikreder. Sözgelimi oruç tutulmadığı zaman fidye verilmesi gerektiğini bildiren âyeti[1056] her ayın üç günü ve aşure günü tutulan oruçlara hamleden Muaz hadisini,[1057] bu oruçların Ramazan orucu olduğunu ileri süren Seleme b. Ekvâ'nın rivâyet ettiği hadise[1058] tercih ederken, Muaz b. Cebel'in helali ve haramı daha iyi bilen fakih bir sahabî oluşunu gerekçe göstermiştir. Üstelik bu tercihi, Muaz hadisinin Ebû Dâvûd'da, Seleme hadisinin ise Buhârî'de yer alması etkilememiştir. Keşmîrî'ye göre yalnızca Hz. Peygamber'in sözlerini diğer sözlerden ayırma işlevi gören isnada bakarak tercihte bulunmak isabetli bir tutum değildir. Burada her iki hadiste sıhhat derecesi açısından birbirine denk olduğuna göre,[1059] bir hadisin daha muteber bir hadis kitabında yer alması mutlak bir tercih sebebi olarak görülmemelidir.[1060]

Metinle ilgili tercih sebeplerine gelince, Keşmîrî'nin mufassal olan, küllî kaidelere uyan ve teâmüle (tevârüs) aykırı olmayan hadisleri tercih ettiği görülür. Ayrıca mürsel ve âhâd haberlerin sahâbe fetvası ile desteklenmiş olması da Keşmîrî'ye göre öncelikli bir tercih kriteridir. Birkaç örnek vermek gerekirse, şartlı alış verişin yasaklandığını bildiren hadis,[1061] Hz. Peygamber'in şart koşarak Cabir'in devesini satın aldığını bildiren hadise[1062] bu tür alışverişe izin vermeyen genel kaidelere aykırı

1051 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 195.
1052 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 33-37.
1053 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 318-319.
1054 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 406-407.
1055 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 427.
1056 Bakara 2/183.
1057 EBÛ DÂVÛD, Salât 28.
1058 BUHÂRÎ, Tefsîr 2/26.
1059 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 60; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 146.
1060 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 486-487; IV, 60; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 146. ÖZÇELİK, Keşmîrî'nin alıntıladığı bir cevaptan hareketle bunun bir tercih sebebi olduğunu ifade etmiştir. bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 167.
1061 BUHÂRÎ, Buyû 73.
1062 BUHÂRÎ, Şurût 4.

olması sebebiyle tercih edilir.[1063] Hz. Ömer'in mushaftan okuyarak namaz kılmayı yasakladığı rivâyetler, tevârüse uygun olmadığı gerekçesiyle Hz. Aişe'nin kölesi Zekvân'ın bu şekilde namaz kıldırdığını haber veren rivâyetlere[1064] tercih edilir. Böylece bazı Hanefî âlimlerinin yaptığı gibi Zekvân'ın gündüz mushaftan okuyup ezberlediği yerleri akşam namazda okuduğu şeklinde zorlama yorumlar üretilmesine gerek kalmaz.[1065]

Keşmîrî, teşri-i âm olması şartı ile kavlî hadislerin, çoğu zaman cüzî bir olayın naklinden ibaret olan fiili hadislere tercih edileceğini, ancak bu şartları taşımadığı takdirde bu defa fiilî hadisin önceleneceğini belirtir. Bununla birlikte o, mutlak olarak kavlî veya fiilî hadislerin tercih önceliği bulunmadığını düşünür.[1066] Mesela, Hz. Peygamber'in vitir namazını ömrü boyunca vasl ile yani ikinci rekatta selam vermeden kıldığını bildiren fiili hadis, değişik ihtimallere yorulabilecek bir belirsizlik içeren "*gece namazı ikişer ikişerdir*" kavlî hadisine tercih edilir.[1067]

Burada Keşmîrî'nin bir hadisin amel ile tevârüs edilmiş olmasını hükme kaynaklık teşkil etmesi noktasında önemli bir kriter olarak belirlediği zikredilmelidir. Sözgelimi bir vaktin namazını kıldıktan sonra diğer vaktin namazını beklemenin fazileti ile ilgili hadislerin, sahâbenin böyle yaptığına ilişkin kayda değer bir bilgi bulunmaması sebebiyle tevil edilmesi uygun düşecektir. Zira sahâbenin mescitte oturması şöhret bulmadığından hadiste ifade edilen bekleme tabiri ile "mescitte oturmak" veya "kalben bir sonraki namazı beklemek" gibi anlamların kastedilmiş olması muhtemeldir.[1068] Benzer şekilde farz namazların arkasından onar kere tesbih, tahmid ve tekbir cümlelerinin söylenmesinin teşvik edildiği hadis ve Abdullah b. Ömer'in tilavet secdesini abdestli iken yaptığına dair nakledilen eser de vakıa ve teâmüle aykırılık teşkil eder.[1069] Keşmîrî'ye göre göre vakıayı göz önünde bulundurmak, lafızlar doğrultusunda hareket etmekten daha evladır.[1070] Namazların

---

1063 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 19.

1064 BUHÂRÎ, Ezan 54.

1065 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 430; Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 439.

1066 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 396-397; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 56-57. Tercih sebepleri ile ilgili diğer örnekler için bk. ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî,* s. 164-171.

1067 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 88.

1068 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 204. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 296; III, 37. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 455.

1069 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 137.

1070 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 462.

cem'i meselesinde olduğu gibi tek bir vakıayla ilgili râvilerden gelen rivâyetler birbiriyle çeliştiği vakit yapılacak şey, ictihad etmek ve bir tercihte bulunmaktır.[1071]

C. Tatbîk (Haml ve Merâtibe Ayırma)

Neshin bilinmemesi ve tercih kurallarının uygulanamaması durumunda deliller arasındaki tearuzu gidermek için üçüncü sırada başvurulacak yöntem, her iki delil ile de amel etme imkânı vermesi sebebiyle Keşmîrî'nin "tatbik" diye isimlendirdiği cem' ve te'lif işlemidir.[1072] Cem' ve telif, tearuzu gidermede Keşmîrî'nin en fazla müracaat ettiği yöntemdir.[1073] Keşmîrî, birbiriyle tearuz eden deliller yanında, kapalılık (ibhâm) ve karışıklık (işkâl) içeren yahut dinin genel esaslarına, tarihi ve bilimsel verilere aykırılık teşkil eden rivâyetlerdeki problemleri çözerken râvi tasarrufu veya lafız hatası olup olmadığının tespiti için bütün tariklerin değerlendirilmesini önemser. Sözgelimi tarihi gerçeklikle uyuşmayan, "*Yahudilerden on kişi bana iman etse, onların tamamı iman eder*"[1074] hadisinin farklı tariklerde "*Yahudi âlimlerden on kişi*" kaydıyla nakledildiğini tespit ederek uyuşmazlığı çözmeye çalışır. Ona göre çoğu zaman kıssayı aktarma gayreti içinde olan hadis râvileri lafızları tercih ederken fıkhî hükme ne derece tesir edeceğini göz önünde bulundurmadığı için hadis metinlerinde bu tür ziyade ve noksanların olması muhtemeldir.[1075]

Keşmîrî'nin cem' ve te'lif ile ihtilafı gidermede başvurduğu yollardan tahsîs ve takyîde ilişkin çeşitli örnekler üzerinde daha önce durulmuştu. Burada onun mütearız delilleri haml ve merâtib teorisi ile çözüme kavuşturduğu bazı örneklere yer verilecektir.

1. Şâriin Farklı Misyonuna Hamletme

Şâriin bazen amele teşvik eden bir vâiz (müzekkir) bazense meselenin detaylarını açıklayan bir muallim (müctehid) gibi davrandığını belirten Keşmîrî, bazı

1071 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 536.
1072 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I (Mukaddime), 53.
1073 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 154.
1074 BUHÂRÎ, Menâkıbu'l-Ensâr, 52.
1075 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 542.

hadisler arasındaki tearuzun bu misyon farklılığıyla izah edilebileceğini düşünür. Sözgelimi bir keresinde Cebrail'in iman ve İslâm'ın mahiyetine ilişkin sorularına detaylıca cevap veren Hz. Peygamber'in,[1076] bir başka sefer Abdülkays heyetine imanı, İslâm olarak takdim etmesi[1077] bu bağlamda değerlendirilebilir. Muhataplarının durumunu dikkate alan şâri, terğîb amacıyla Abdulkays heyetinin sorularına özet bir şekilde cevap vermekle yetinmiş, Cibril hadisinde ise orada bulunanlara iman ve İslâm kavramlarını öğretebilmek için tafsilatlı açıklamalar yapmıştır.[1078]

2. Farklı Şartlara ve Özel Durumlara Hamletme

Bir kazanç yolu olarak dilenmeyi kötüleyen ve dilencilere yardım edilmesini emreden rivâyetler[1079] arasındaki tearuz, dilenenin durumuna göre hükmün değişebileceğini kabul ederek giderilebilir. Keşmîrî'ye göre, fıkıh kitaplarında zenginliğin çeşitli kısım ve mertebelere ayrılması ve bir günlük yiyeceği olan kimsenin dilenmesinin haramlığına hükmedilmesi,[1080] dilenenin özel durumuna göre hükmün farklılaşabileceğinin göstergesidir.[1081] Kıyamet günü ilk hesaba çekilecek ameli namaz veya haksız yere cana kıyma olarak bildiren müteârız rivâyetlerin, hukukullah ve insanların hukuku ayrımına hamledilerek uzlaştırılması da bu kabildendir.[1082] Benzer şekilde ölmek üzere olan bir koyunu sahibinden izin almadan kesen bir çobanın, tazmin sorumluluğuna ilişkin mezhep içinde ortaya çıkan iki farklı görüş de bu prensip doğrultusunda uzlaştırılabilir. Şöyle ki, koyunun kesilmeden önce ölümcül bir hastalığa yakalandığı anlaşılırsa çobanın sorumlu tutulamayacağı,[1083] kendisinden faydalanma maksadıyla boğazlandığının tespiti durumunda ise tazmin yükümlülüğü öngörülebilir.[1084]

1076 BUHÂRÎ, Îmân 1; MÜSLİM, Îmân 1.
1077 BUHÂRÎ, Îmân 38.
1078 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 260.
1079 BUHÂRÎ, Zekat 54.
1080 İBN NÜCEYM, *el-Bahru'r-râik*, II, 436-437.
1081 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 414.
1082 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 465. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 32, 38, 328.
1083 BUHÂRÎ, Vekalet, 4.
1084 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 317.

3. Zamanın Değişmesine Hamletme

Davete icabetin sünnet olduğu sonucunun çıkarıldığı rivâyetler[1085] ile ziyafet davetine icabetin vücûbiyeti doğrultusunda ileri sürülen görüşler[1086] arasındaki tearuz, zorunluluk hükmünün ziyafet davetine hâs kılınması (tahsîs) ile giderilebilir. Bu durum da, çokça yemek pişirilen eski zamanlarda bu tür davetlere (velime) icabet edilmediği takdirde israf ihtimalinin belirecek olmasıyla izah edilebilir.[1087]

4. Mahiyet Farklılığına (Farklı Niteliklere) Hamletme

Hz. Peygamber'in iman etmediği takdirde kendi günahı ile birlikte tebaası altındakilerin günahını da yükleneceğini bildirdiği Hırakl hadisi[1088] ile insanın bir başkasının günahından sorumlu tutulamayacağını haber veren âyet[1089] arasındaki tearuz, günah kavramının çeşitliliği ile telif edilebilir. Buna göre hadiste işaret edilenin küfre terettüp eden günah değil, sebep olma günahı olduğu belirtilmelidir (إثم التسبيب).[1090] Benzer şekilde hakimin isabet etmesi halinde iki sevap alacağını müjdeleyen rivâyet ile iyiliklerin on katına kadar mükafatlandırılacağını haber veren hadis arasındaki tearuz, birinci hadiste zikrolunan sevabın aslî sevaba; ikinci hadistekinin ise ekstradan kazanılacak olana hamledilmesiyle çözülebilir.[1091] Bir keresinde gece baskınında öldürülen müşrik kadın ve çocuklar için "*Onlar da müşrik topluluğundandır*"[1092] buyuran Hz. Peygamber'in bir başka sefer savaşta öldürülmüş bir kadını görünce kadın ve çocukların öldürülmesini tasvip etmeyişi,[1093] kasıt ve hata ile öldürmeye taalluk edebilecek farklı hükümlerle izah edilebilir.[1094]

1085 BUHÂRÎ, Hîbe 2.

1086 bk. İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muhtâr*, IX, 501; DİMYÂTÎ, *İânetü't-tâlibîn*, IV, 231; MÂVERDÎ, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 556.

1087 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 474. Evlerin kireçle kaplanması ve mescitlerin çeşitli tezyinatla dekore edilmesini yasaklayan hadislerle Hz. Osman'ın uygulamaları arasındaki çatışma maslahat prensibiyle uzlaştırılırken ezmanın teğayyürüne atıfta bulunulmuştu. Benzer şekilde mescitte namaz kılma ve evde abdest almanın faziletiyle ilgili rivâyetler de örfün değişmesiyle izah edilimişti. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 545, 566.

1088 BUHÂRÎ, Bed'u'l-vahy 6.

1089 Enam 6/164.

1090 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 133-134.

1091 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VIII, 274. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 526-527.

1092 BUHÂRÎ, Cihad 146.

1093 BUHÂRÎ, Cihad 147.

1094 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 154-155.

5. Farklı Şahıslara Hamletme

Bir taraftan birbirine kılıç çeken iki Müslümandan öldüren ve öldürülenin cehennemlik olduğunu haber veren[1095] diğer yandan kılıçla öldürülmenin günahlara kefaret olacağını bildiren[1096] hadisler arasındaki tearuz, ilk hadisin zulüm üzere birbirine kılıç çeken kimselere, diğerinin de haksız yere öldürülen kişilere hamledilmesiyle giderilebilir.[1097]

6. Farklı Bakış Açılarına Hamletme

Hz. Adem'in zürriyetinin yüzde doksan dokuzu ve binde dokuz yüz doksan dokuzunun cehenneme gideceğini bildiren hadisler[1098] şöyle telif edilebilir: İlk hadiste Hz. Peygamber müşrik olanlara göre, ikinci hadiste ise müşriklere Ye'cüc ve Me'cüc katıldıktan sonraki duruma göre oran bildirilmiştir.[1099]

Kadir gecesinin Ramazan'ın son on gününde ve son on günün tek günlerinde aranması gerektiğini ifade eden hadisler[1100] arasındaki tearuz, gün hesabının ayın başından ve sonundan başlanarak tutulmasıyla giderilebilir. Hadiste işaret edilen tek günler ay başından itibaren sayılacak olursa, 21, 23, 25... günlere denk gelecek, ay sonundan itibaren sayıldığında ise, 30, 28, 26… günlere isabet edecektir. Şu durumda tek gün, son on günün birinci günü olan 30. Ramazan günü olacaktır. Tek günün, tek veya çift olacak şekilde anlaşılmasını mümkün kılan bu durum aşağıdaki tabloda daha net görülebilir:[1101]

Günler	**1.**	**2.**	**3.**	**4.**	**5.**	**6.**	**7.**	**8.**	**9.**	**10.**
Aybaşından itibaren	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
Aysonundan itibaren	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21

1095 BUHÂRÎ, Rikak 31; Fiten 10.

1096 "*Kılıç (haksız yere öldürülmek), günahları siler.*" AHMED B. HANBEL, *Müsned*, XXIX, 203 (no: 17657); İBN HİBBÂN, *es-Sahîh*, X, 519.

1097 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 225.

1098 BUHÂRÎ, Tefsîr 22/1; BUHÂRÎ, Rikâk 46.

1099 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 361-362.

1100 BUHÂRÎ, Fazli leyleti'l-kadr 2-3.

1101 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 132.

7. Farklı İlletlere Hamletme

Fıkıh usûlünde bir hükmün birden fazla illetinin olup olamayacağı (teaddüdü'l-ilel) tartışmalarının yeterince yapılmadığını hatırlatan Keşmîrî, Hz. Peygamber'in tezekle istincadan kendisine cinler geldiği zaman cinlerin yiyeceği olduğunu, başka bir zaman ise pis olduğunu belirterek nehyetmesini aynı nehyi farklı bir illete hamlederek uzlaştırır. Buradan hükmün farklı illetlere dayandırılmasını de mümkün gördüğü anlaşılır.[1102]

8. Vakıa Tekrarına Hamletme

Hz. Peygamber'in Kabe'nin içinde namaz kıldığı ve kılmadığını haber veren hadisler arasındaki tearuz, Kabe'de namaz kılma olayının birden fazla defa gerçekleştiğine hamledilerek giderilebilir.[1103] Benzer şekilde oturarak namaz kıldıran bir imama cemaatin tabi olması ile ilgili mezhepler arasında görüş ayrılıklarına sebep olan *"İmam kendisine uyulması için tayin edilmiştir"*[1104] hadisinin de iki farklı vakıa bağlamında söylenmiş olması mümkündür.[1105] Bazen de birden çok gerçekleştiği sanılan olayların esasında bir kere vuku bulduğunun tespiti, ihtilafın çözülmesine yardımcı olur.[1106]

9. Farklı Mertebelere Hamletme

Yukarıda felsefesi üzerinde genişçe durulan mertebe teorisinin, deliller arasındaki ihtilafın te'lifinde oynadığı rolü çeşitli örnekler üzerinde görmek mümkündür: [1107]

a. Müsemmânın Mertebelerine Hamletme

Tek bir anlam için vaz olunmuş lafızların birden fazla anlama delâlet edebileceği göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Peygamber'in vitr namazını deve

---

1102 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 508.
1103 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 146-146. Hadisler için bk. BUHÂRÎ, Salât 30.
1104 BUHÂRÎ, Ezan 51.
1105 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 425-426.
1106 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 218.
1107 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 396-399, 401, 440-441; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 54.

üzerinde kıldığı ve kılmak için deveden indiğini haber veren rivâyetler[1108] arasındaki tearuz, rivâyetlerin birinde vitr lafzının nafile gece namazına, diğerinde ise vâcib vitr namazına hamledilmesiyle çözülebilir.[1109] Adetli eşten çekilme, imama tabi olma, müşriklerin harem bölgesine yaklaşmasıyla ilgili müteârız rivâyetlerin tamamı bu bağlamda telif edilebilir.

b. Boyut Farklılığının Neden Olduğu Mertebelere Hamletme

Belirtildiği üzere bir meselenin şehadet âleminin konusunu teşkil eden fıkhî hükmü dışında, gayb alemine ilişkin hükümleri tearuz edebilir. Bu durumda mükellefin sorumluluk alanı yalnızca şehadet âlemiyle (fıkhî hükümle) sınırlı kalmakla birlikte, bağlayıcı mahiyet arz etmeksizin yönlendirme maksadıyla meselenin farklı boyutlarına temas edildiği görülür. Sözgelimi sütresiz namaz kılan bir kişinin önünden geçen kadının namazı bozacağına ilişkin rivâyetler[1110] ile Hz. Âişe'nin itirazları[1111] arasındaki tearuz, gayb ve şehâdet alemi farklılığına hamledilerek giderilebilir.[1112]

c. Hakiki ve Fıkhî Hüküm Mertebelerine Hamletme

Hz. Peygamber'in cünüp olduğu halde imsak vaktini karşıladığı ve orucuna devam ettiğini haber veren hadisler ile, cünüp olarak sabaha erişen kimsenin oruç tutmamış olacağını bildiren hadisler arasındaki tearuz, birinci gruptaki hadislerin fıkhî hükme; diğerlerinin ise manevî (hakiki) hükme işaret ettiği ileri sürülerek giderilebilir.[1113] Benzer şekilde kendisi hacamat yaptırdığı halde orucuna devam eden

1108 BUHÂRÎ, Vitr 5; TAHÂVÎ, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 430.
1109 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 99.
1110 EBÛ DÂVÛD, Salât, 106.
1111 BUHÂRÎ, Salât 108; MÜSLİM, Salât 269-271; EBU DÂVÛD, Salât, 111.
1112 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 225-226. Ayrıca bk. "Farklı Boyutlara İşâret Mahiyetindeki Mertebeler"
1113 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 51-52; II, 226; IV, 81; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, II, 130-131. Ayrıca rivâyetler için bk. "Farklı Boyutlara İşaret Mahiyetindeki Mertebeler"

Hz. Peygamber'in kan aldıranın orucunun bozulacağı yönündeki uyarılarını[1114] da bu bağlamda telif etmek mümkündür.[1115]

d. Teklîfî Hükümler Arasındaki Ara Kademelere Hamletme

Uyluğun avret sayılıp sayılmayacağına ilişkin farklı rivâyetleri,[1116] uyluk başlangıcının (diz kapağının) avretliğini, üst kısımlara nisbetle daha hafif bir mertebede değerlendirerek uzlaştırmak mümkündür. Bu durumda şâriin birbirine müteârız sözleri, diz kapağını örtmenin yapılması arzulanan bir fiil olduğu ancak yapılmasını bağlayıcı olarak emreden talepten de bir derece aşağıda olmasıyla izah edilebilir.[1117] Benzer şekilde tuvalet ihtiyacını giderirken kıbleye (istikbâl) veya tersi istikamete (istidbâr) yönelmenin kınandığı rivâyetler,[1118] kıble tarafına yönelmenin daha şiddetli bir kerâhet içerdiği ileri sürülerek izah edilebilir.

e. Emir ve Nehyin Mertebelerine Hamletme

Unutulan namazın hatırlandığı vakit ve ertesi gün o vakitte olmak üzere iki defa kaza edilmesini emreden hadisle,[1119] bir defa kazayı yeterli gören rivâyetler[1120] arasındaki tearuzun, ikinci defa kaza edilmesi emrinin istihbâba hamledilmesiyle giderilmesi mümkündür.[1121]

Müctehidler arasında görüş birliği olduğu üzere tarlaların kiralanmasını nehyeden hadisin, Hz. Peygamber zamanında bu işlemin yapıldığını haber veren rivâyetler[1122] ile çelişmesi, nehyin irşâda (tavsiye) hamledilmesiyle çözülebilir.[1123]

1114 İlgili rivâyetler için bk. BUHÂRÎ, Savm 32; İBN MÂCE, Sıyâm 18; TİRMİZÎ, Oruç 60; EBÛ DÂVÛD, Savm 29-30.

1115 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 53; IV, 92. Ayrıca bk. "Farklı Boyutlara İşâret Mahiyetindeki Mertebeler"

1116 BUHÂRÎ, Salât 10, 11, 12.

1117 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 120.

1118 BUHÂRÎ, Vüdû', 11; EBÛ DÂVÛD, Tahâret 5; İBN MÂCE, Tahâret 18.

1119 "*Sizden biriniz bir namazı unutursa, hatırladığında ve ertesi gün aynı vakitte kılsın*." EBÛ DÂVÛD, Salât 11.

1120 BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 38.

1121 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 327.

1122 BUHÂRÎ, Hars ve Müzarâa 19.

1123 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 345. Ayrıca bk. "Hükümlerin Hiyerarşik Açıdan Mertebeleri"

Yine omuzlar açık bir şekilde namaz kılınmasını nehyeden hadisler[1124] de nehyin mertebeleriyle izah edilebilir.[1125]

10. Diyânî, İdârî ve Kazâî Hüküm Farklılığına Hamletme

Delillerin tearuzunun giderilmesinde diyânî ve kazâî hüküm ayrımının önemli bir işlev gördüğü daha önce vurgulanmıştı. Darda olan müşteriye borcunu ödemesi için mühlet verilmesini tavsiye eden âyetler[1126] ile borç verdiği bir malı herhangi bir değişikliğe uğramadığı sürece müflisin elinden alabileceğini (mes'eletü'z-zafer) haber veren hadisler[1127] arasındaki tearuz, kazâî ve diyânî hüküm ayrımı ile giderilebilir. Bu doğrultuda hadislerin iflas eden kimseye, meselenin yargıya intikalini beklemeden elindeki malı sahibine iade etmeyi diyânî bir yükümlülük olarak yüklediği ileri sürülebilir.[1128]

Tabakların standart olmayışı sebebiyle kıyemî mal statüsünde değerlendirildiği eski zamanlarda, Hz. Peygamber'in hanımlarından birisinin başkasına ait bir tabağı kırması neticesinde, mislî bir tabakmış gibi hareket ederek yine bir tabakla borcunu ödediği rivâyet edilmiştir.[1129] Hz. Peygamber'in bu tutumunun mahkeme önceki safahata söz konusu olan müsamahat (karşılıklı rızaya dayalı) hükümleri çerçevesinde uzlaştırılması mümkündür.[1130] İspat vasıtalarından delilin davacıya, yeminin ise davalıya ait bir yükümlülük olarak belirlendiği genel kurala aykırı bir biçimde Hz. Peygamber'in bir şâhid ve yeminle hüküm vermesi[1131] de bu çerçevede değerlendirilebilir.[1132]

Bir cariyenin başını taşla ezerek öldüren Yahudi'ye aynı tür ölümle kısas tatbik edildiğini bildiren hadisler ile kısasın ancak kılıç yoluyla uygulanabileceğini

---

1124 BUHÂRÎ, Salât 5.
1125 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 113-114.
1126 Bakara 2/280.
1127 BUHÂRÎ, İstikrâz 14.
1128 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 371-372; VI, 241.
1129 BUHÂRÎ, Mezâlim 34.
1130 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 425.
1131 BUHÂRÎ, Şehâdât 20; TİRMİZÎ, Ahkâm 13.
1132 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 533-534.

haber veren hadis[1133] arasındaki tearuzu, birinci hadisteki kısas cezasının ta'zir cezası olarak uygulandığına hamlederek çözmek mümkündür.[1134]

11. Şâriin Farklı Maksatlarına Hamletme

Bir fiilin, hem üst perdeden nehyedildiğine hem de daha alt seviyede kerih görüldüğüne ilişkin rivâyetlerin sebep olduğu tearuz, şâriin farklı maksatlarına hamledilerek izale edilebilir. Kerih görülen bir hususun şâriin kendisi tarafından işlenmesi durumunda daha çok bu yöntem uygulanabilir. Sözgelimi "köle" ve "efendi" anlamındaki bazı kelimelerin (rab, abd vb.) kullanımını, ulûhiyet ve ubûdiyeti çağrıştırması sebebiyle yasaklayan hadislerin[1135] bu lafızlara yer veren birden fazla âyet ile[1136] uzlaştırılması mümkündür.[1137]

12. Avam ve Havâs Farklılığına Hamletme

Namazı kaçıran bir kişinin hatırladığında ve ertesi gün olmak üzere toplamda iki defa kaza etmesi gerektiğini bildiren rivâyetler,[1138] cinsel organ ve kadına dokunma yahut deve eti yeme sebebiyle abdest almayı emreden hadisler, aksi yöndeki rivâyetler ile çatışmayacak şekilde emrin istihbâba hamledilmesiyle veya emredilen hususların havâssa özel kılınmasıyla izah edilebilir.[1139]

13. Birden Fazla Durumun Cevazına Hamletme

Ref'u'l-yedeyn, ezanda tercî', kametin tek ve çift yapılması, besmelenin açık ve gizli okunması ve teşehhüdde iken ayakların hangi pozisyonda olacağı[1140] vb. meselelerle ilgili birbirinden farklı rivâyetleri, aralarında zıtlık olmayan ve

---

1133 İBN MÂCE, Diyât 25.
1134 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 382.
1135 BUHÂRÎ, Rehin 17.
1136 Nisâ 4/25; Yusuf 12/25; Nahl 16/16; Nûr 24/32.
1137 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 464. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 298; VIII, 22. Ayrıca bk. "Teâruz ve Tercih Teorisi"
1138 BUHÂRÎ, Mevâkîtü's-salât 38; EBÛ DÂVÛD, Salât 11.
1139 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 326-327.
1140 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 567.

görüşlerden herhangi birinin seçiminin mümkün olduğu tenevvü ihtilafına hamlederek uzlaştırmak mümkündür.[1141]

14. Evleviyete / Efdaliyete Hamletme

Cenazenin saçının iki veya üç bukle yapılarak örülmesi, cenaze üzerine örtülmesi gereken kumaşın ebatları ve cenazenin önünden ve arkasından yürünmesi konularındaki farklı rivâyetler,[1142] tüm görüşleri destekleyen bir teâmül de bulunması sebebiyle ancak evleviyete hamledilerek telif edilebilir. Tekbir alırken ellerin omuzlara veya kulak hizasına kadar kaldırılması ile ilgili ihtilaflar da evleviyete hamledilmelidir. Zira Hz. Peygamber'in her iki şekilde davrandığı da olmuştur.[1143] Ezanda tercî', namazda sesli âmin denilmesi, ref'u'l-yedeyn ve celse-i istirâhe (ikinci secdeden sonra ayağa kalkarken bir müddet bekleme) konusundaki ihtilaflar da bu çerçevede ele alınabilir.[1144]

15. Hz. Peygamber'in Hususiyetine Hamletme

Mescitlere ilişkin bazı hükümler ve Hz. Peygamber'in ikindi namazından sonra iki rekat daha namaz kılması ve küsûf namazının bir rekatında iki defa rükû yapması gibi bazı rivâyetlerin[1145] Hz. Peygamber'in hususiyetine hamledilerek diğer nakiller ile tearuz etmesi önlenebilir.[1146] Hz. Peygamber'in önce zekat vermekten kaçınan İbn Cemil'in daha sonra zekatını kabul etmeyişi, vahiy doğrultusunda (tekvînî) hareket etmesiyle izah edilebilir. Her ne kadar halifeler de Hz. Peygamber'in emrine uyarak onun zekatını kabul etmeseler bile, İbn Cemil açısından zekat yükümlülüğünün yerine getirilmesi gerekmektedir. Zira tekvînî durumlar, teşrîî hükmü büsbütün devre dışı bırakmamalıdır. Nitekim İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in kendilerine lanet ettiği bazı kimselerin daha sonra durumlarının

---

1141 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 484-485, 490.

1142 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 250; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 297.

1143 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 492.

1144 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 413; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 287. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 285, 288-289, 341; III, 178; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 137.

1145 BUHÂRÎ, Salât 58, 80; Küsûf 1.

1146 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 178, 320; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 116.

düzeldiğine dair örnekler bulunmakladır.[1147] Benzer şekilde resim bulunan eve meleklerin girmeyeceğini haber veren hadisleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Meleklerin girmeyecek olması tekvînî bir duruma işaret etmekte olup, bu hadislerde konu edilmeyen resim yapmanın caiz olup olmadığı hükmü ayrıca değerlendirilmelidir.[1148]

16. Râvi Tasarrufuna Hamletme

Belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini gördüğü, duyduğu ve anladığı şekliyle sonraki nesillere nakletmeyi önceleyen râviler, fakihlerin bu hadislerden hüküm çıkarıp çıkarmayacağı üzerinde durmamışlardır. Bunun bir neticesi olarak râvilerin ihtisâr, tehir, takdim,[1149] takdir ve hazf gibi çeşitli tasarruflarda bulunması ayrıca rivâyet esnasında yapılan hatalar[1150] teâruz sebepleri arasında yer almıştır.[1151] Sözgelimi ergen olmayan küçük çocuğun imamlık yapabileceği görüşüne mesnet teşkil eden Amr b. Selîme'nin yedi yaşında kabilesine namaz kıldırdığını haber veren hadisler[1152] tehir ve takdimin neden olduğu tearuza örnek verilebilir. İlgili hadiste Amr'ın imamlık yaptığı yaşın değil Kur'ân'ı öğrendiği yaşın konu edildiğinin saptanması, bu tearuzun giderilmesinde kilit rol oynayacaktır.[1153] Bir başka örnekte, hayatında bir defa güneş tutulması gerçekleşen Hz. Peygamber'in küsuf namazını kılarken bir rekatta bir veya iki defa rükû yaptığına ilişkin farklı rivâyetler,[1154] birinci gruptaki rivâyetlerin muhtasar anlatıma hamledilmesiyle telif edilebilecektir.[1155]

Bazı mezheplerin namazın bütün fürûunda imama tabi olunması gerekliliğiyle ilgili istidlâl ettikleri, "*İmam ancak bir kalkandır, oturarak namaz kıldığı zaman siz de oturarak namaz kılın*."[1156] şeklindeki Müslim hadisi, Buhârî'nin cihadla

---

1147 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 408-404; VII, 401.

1148 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 234. Hadis metni şöyledir: "*İçinde köpek ve tasvirler bulunan bir eve melekler girmez."* BUHÂRÎ, Libas 88. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 135.

1149 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 53; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 139.

1150 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 63.

1151 Râvi tasarruflarının yol açtığı problemlerle ilgili detaylı bilgi için bk. DOĞANAY, Süleyman, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler,* İSAM, 2009.

1152 EBÛ DÂVÛD, Salât 60; BUHÂRÎ, Ezan 54.

1153 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 431.

1154 BUHÂRÎ, Küsûf 8.

1155 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 116.

1156 MÜSLİM, Salât 88.

ilgili rivâyet ettiği imama (devlet başkanı) uymanın emredildiği hadisin aynısıdır. Müslim rivâyetinde râvinin, esasında savaşla ilgili hükümler içeren bu hadisin ikinci kısmına (imamın kalkan oluşunun belirtildiği kısımdan sonraki bölüm), her iki durumda da imama uyulmasının gerektiğini zannederek namaz kelimesini eklediği anlaşılmaktadır.[1157]

Son olarak Keşmîrî'nin yukarıda sayılanlar dışında dil kurallarına,[1158] azimet ve ruhsat farklılığına, sürecin farklı aşamalarına[1159] veya kuvvetli ihtimale hamlederek[1160] rivâyetleri telif ettiği de zikredilmelidir.

D. Tevakkuf

Keşmîrî, iki delil arasındaki tearuzun yukarıdaki yöntemlerden biriyle giderilememesi durumunda rivâyetlerle amel edilmeyip bir çözüm yolu bulunana kadar beklenebileceği (tevakkuf) prensibini sahâbe uygulamalarıyla temellendirmeye çalışır.[1161] Şeriatta tevakkuf ve tahyîr olmayacağı yönünde kanaat serdeden bazı âlimlerin de bu yöntemi kullanmak zorunda kaldığına işaret eder.[1162] Az olmakla birlikte kendisinin de mütehayyire (âdetini unutan) kadının her namaz için abdest alıp almayacağı,[1163] mescidde ve namazda iken tükürmenin hükmü[1164] ve namazın son iki rekatında Fâtiha suresinin okunması[1165] gibi bazı konularda bir kanaat belirtmekten kaçınarak tevakkuf ettiği söylenebilir.[1166]

1157 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 133. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 539; 576-577; III, 128; VI, 57.

1158 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 53-54; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 256. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 21-23, 101.

1159 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* IV, 380.

1160 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî,* s. 159.

1161 Tahyîr, müctehidin tercihe imkân bulunmayacak şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer olması şeklinde tanımlanmıştır. bk. DEMİR, Osman, *"Tevakkuf",* XL, 579.

1162 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 147. Tevakkufu kabul etmeyen âlimler ve gerekçeleri hakkında bk. YILMAZ, Fethullah, "Hadisler Arasındaki İhtilafları Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri", *DÜİFD,* IX/1 (2012), s. 118.

1163 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 147.

1164 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 620.

1165 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 529.

1166 Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 187.

VIII. İCTİHAD VE MEZHEP TEORİSİ

İctihad, taklid ve mezhep tartışmaların yaşandığı ve bu müesseselere ağır eleştirilerin yöneltildiği bir dönemde Keşmîrî'nin klasik usûl geleneğine bağlı kalarak bu kavramlara yüklediği anlam ve misyon ayrıca bahse değerdir. Bu sâikle çalışmanın son kısmında onun ictihad ve taklid anlayışı üzerinde durulacak, modernist akımların hedef tahtasına oturttuğu mezhep olgusunu temellendirme çabasına temas edilecek ardından da gerek mezhep içi gerekse mezhepler arasındaki nakil ve ictihadların tercihinde takip ettiği metot incelenecektir.

A. Re'y ve İctihad

Şâriin bildirdiği hususların (tevkîf) dışında kalan alan için söz konusu olan re'y kavramının zannedildiği gibi olumsuz bir anlamı çağrıştırmadığını belirten Keşmîrî, re'y ile hüküm vermenin selef âlimlerinin de başvurduğu meşru bir yöntem olduğunu vurgular. Bu bağlamda muhaliflerince re'yi hadisten üstün tuttukları iddiasıyla Hanefîler'e nisbet edilen ehl-i re'y tabirinin, esasında ilk dönemlerde fıkıh ilminin hadis ve rivâyet ilminden ayrılarak bağımsız bir disiplin haline gelmesi hususundaki çabalarından ötürü övgü anlamında kullanıldığı tespitinde bulunur.[1167]

Re'y ve rivâyet karşılaştırmasını doğru bulmayan Keşmîrî'nin, re'y ile ictihadı sahâbe uygulamalarıyla temellendirmeye çalıştığı görülür. Ona göre Hz. Peygamber'in had cezasını infaz etmekle görevlendirdiği Hz. Ali'nin, doğum yaptığı gerekçesiyle cariyesine bu cezayı tatbik etmemesi re'y ile ictihadın meşruiyetini kanıtlayan güzel bir örnektir. Zira emre muhalefetine rağmen Hz. Ali'nin tenkit edilmeyişinden bu sonuç anlaşılır. Benzer şekilde rehavete kapılırlar endişesiyle *kelime-i tevhid getiren kimselerin cennete gireceğini* müjdeleyen hadislerin[1168] duyurulmasına mani olan Hz. Ömer'in bu tutumunun kınanmayışı, hatta kendisinin endişesini paylaşan Hz. Peygamber'in daha önce hadisin duyurulması yönünde Ebû Hureyre'ye tanıdığı izni kaldırması bu çerçevede değerlendirilebilir. Keşmîrî'ye göre birileri tarafından "re'y ile amel" denilerek tenkide tabi tutulsa da illet ve hikmetin iyi kavrandığı böyle durumlarda sergilenen ictihad faaliyeti meşru ve muteberdir.[1169]

1167 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 304; II, 381. Ehl-i re'y tabirinin olumlu ve olumsuz anlamları için bk. KILIÇER, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *DİA,* X, 521.

1168 MÜSLİM, Îmân 52.

1169 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 381.

İctihadın mahiyeti ve kapsamı konusunda Keşmîrî, ictihadın re'y ve kıyastan ibaret görülemeyeceğini ve ictihad müessesesinin kıyas başta olmak üzere, mutlakın takyidi, âmmın tahsisi ve mücmelin tefsiri gibi bir dizi fıkhî işlemi içine aldığını belirtir.[1170] Bu noktada kıyası inkâr ettiği ileri sürülen Dâvûd ez-Zahiri gibi âlimlerin müctehid sayılamayacağına ilişkin görüşleri tashihe muhtaç bulur.[1171]

Daha önce belirtildiği üzere birden fazla külli kaide ile ilişkisi kurulabilecek cüzî meselelerin hangi küllî kaideler altında ele alınacağının tespiti işlemi, Keşmîrî'ye göre önemli bir ictihad faaliyetidir. Küllî hükümler şâri tarafından vazedilmiştir, cüzî bir meselenin hangi küllî hükme ilhak edileceği ise çoğu zaman müctehidin ictihadı ile tayin edilir.[1172]

İctihadın hükmü ile ilgili tartışmaların merkezinde yer alan ictihadda hata veya isabet ve müctehidin sorumluluğu ile ilgili olarak Keşmîrî, Ebû Hanîfe'nin doğrunun tekliğini savunan muhattie; Sâhibeynin ise her müctehidin isabet ettiğini ileri süren musavvibe taraftarlarına yakın durduğunu belirtir. Buna göre Ebû Hanîfe'ye göre müctehid yalnızca hakikatin ortaya çıkarılması ile mükellef olurken, İmâmeyn'e göre şâriin maksadına en yakın olan (eşbeh) görüşle hükmetmekle yükümlüdür.[1173]

İctihâdın mahalli konusuna gelince Keşmîrî, hakkında ictihad edilen konuların (müctehedün fih) tespitinde farklı görüşler ileri sürüldüğünü aktarır. İbnü'l-Hümâm'a göre ilk asırda üzerinde ihtilaf edilen hususlar, Kudûrî'ye göre ise kitap, sünnet ve icmâya muhalefet etmeyen konuların ictihadın sahasını teşkil ettiğini ifade eder.[1174] Bu sınırların tespiti, ictihâdî meselelerin mutlak surette naslardan bir delil ile teyit edilme zorunluluğunun bulunmadığını düşünen Keşmîrî için ayrıca önem arz eder.[1175]

Keşmîrî'nin içinde bulunduğu dönemin tartışmalarına ışık tutması bakımından değinilmesi önem arz eden görüşlerinden biri de sünneti işlevsiz kılmaya yönelik fikirlerle mücadele bağlamında ele aldığı Hz. Peygamber'in ve peygamberlerin ictihadı konusudur. Zira onun ictihâdü'n-nebî konusunda yapmış

1170 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 531-532.

1171 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 531-532.

1172 Detay ve örnekler için bk. "Kıyâs"

1173 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VI, 67; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 77-78. Fukahanın doğrunun tekliği veya çokluğu ile ilgili değerlendirmeleri için bk. TELKENAROĞLU, Rahmi, *Fıkıh Usûlünde Muhattıe ve Musavvibe*, Doktora Tezi, Konya 2009, s. 89-94.

1174 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 392.

1175 bk. "İctihâdî Konularda Nassı Zorunlu Görmemek"

olduğu açıklamalar, Hz. Peygamber'den sadır olan hüküm ve çözümlerin bugün için bağlayıcılık arz etmediğini öne süren Kur'ânîyyûn fırkasına cevap teşkil etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Özetle ifade etmek gerekirse Keşmîrî, vahyin direktif ve gözetiminde hareket eden ve vahiy gelmediği takdirde ictihad eden peygamberlerin, görüşlerinde isabet etmedikleri zaman yine vahiy aracılığıyla uyarılmalarının zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu vurgular. Bu hususa gölge düşürecek mahiyette bazı müfessirlerin "*Senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın*"[1176] âyetini Garanik kıssası ile tefsir etme çabalarını tümüyle yanlış bulur. Zira ona göre bu âyette şeytanın müdahalesi tabiri ile anlatılmak istenen, peygamberlerin ümmetin bütün fertlerini iman halkası içine dahil etme yönündeki yoğun istek ve çabalarının, şeytanın insanlara yönelik iğva ve vesveseleri sebebiyle gerçekleşmeyecek olmasıdır. Vahiy ve dolayısıyla vahyin gözetimindeki peygamber ictihadları ise, bu iğva ve vesveselerden korunmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da anlatılan Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşin Rabbi olduğu yönündeki sözlerinin,[1177] esasen onun zihinde oluşan ve lafza dönüşmeyen bir süreç olduğu ifade edilmelidir. Burada Hz. İbrahim'in, Rabbi konusunda aşama aşama hakiki ilme ulaştıran ictihad faaliyeti konu edilmiş olup vuku' bulmuş bir yanılgıdan bahsetmek söz konusu değildir.[1178]

B. Taklid ve İttiba

İctihad özgürlüğü tartışmalarının revaçta olduğu bir dönemde Keşmîrî'nin taklid kurumunun meşruiyetini güçlendirmeye yönelik açıklamaları dikkat çekicidir. Keşmîrî'nin bu açıklamalarının, modernite rüzgarının estiği bir dönemde onu klasik fıkhın temsilcisi yaptığına ve kendisinin bazı modernist düşünürlere yönelttiği tenkitlere ilişkin değerlendirmelere yukarıda temas edilmişti.[1179] Burada ise bu düşüncenin kendisi tarafından bilimsel olarak delillendirmesine yer verilecektir.

Mezhebe ittibâ ve taklidi hukukî istikrar için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak takdim eden Keşmîrî, taklid müessesesini temellendirme mahiyetinde halifeler ile aynı düşünceleri paylaşmayan sahabîlerin kendi ictihadlarıyla amel etmeyişine atıfta

---

1176 Hac 22/52. Âyetin devamı şöyledir: "*Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*"

1177 Enam 6/76,77.

1178 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 112; VI, 360-361.

1179 bk. "Fıkıh Düşüncesinin Karakteristik Özellikleri".

bulunur. Ona göre Hz. Peygamber'in Medine dışına çıkarken yerine mutlaka bir vekil tayin etmesi de taklidin meşruiyetini ortaya koyar. Görüşü devlet başkanı tarafından dikkate alınmayan sahabîlerin o zaman bu durumu kabullenip, imâretleri döneminde kendi görüşlerini tatbik etmeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Sözgelimi Hz. Ebû Bekir nineye mirastan altıda bir pay verirken, Hz. Ömer halife olduğu vakit kendi ictihadı ile amel etmiştir.

Taklid müessesenin meşruiyetine işaret eden ilginç bir örnek de, Hz. Peygamber'in kadının hac ibadetini cihadla denk tutan müjdesini işittikten sonra, bu ibadeti asla terk etmeyeceğini ifade eden Hz. Âişe'nin,[1180] evvelemirde peygamber eşlerinin hac yapmasını yasaklayan Hz. Ömer'e itiraz etmemiş olmasıdır. Oysa onun çok sayıda sahabîye itiraz ve tenkitler yönelttiği bilinmektedir. Yine Hz. Aişe'nin bir meseleyle ilgili kendi görüşü olmasına rağmen Hz. Osman'dan sorduğu fetva ile amel ettiği de sabittir. Keşmîrî, müctehid olduğu hususunda hiçbir tereddüt bulunmayan Hz. Aişe'nin bu tutumu sebebiyle ictihad yapmaktan geri durmakla itham edilmediğine dikkat çeker ve buradan hareketle mezhep imamlarını taklid etmenin bidat olarak nitelenmesine şiddetle karşı çıkar.[1181]

Taklid müessesesinin gerekliliğini ortaya koyduktan sonra Keşmîrî, taklidle ilgili bazı usûl konularına temas eder. Bu çerçevede mukallidin karşılaştığı bir meselede, farklı mezheplerden çeşitli hükümleri bir araya getirmesini (telfîk), tenakuza sebebiyet vereceği gerekçesiyle tasvip etmez.[1182] Fetva soranın (müsteftî) mezhepler arasında dolaşmasını, İbn Abbas'ın "*O kimseler, Kur'ân'ı parça parça ayırmak istemişlerdi*"[1183] âyetinin tefsiri mahiyetinde dile getirdiği "*Kur'ân'ın bir kısmına iman edip kalanını inkâr etme*" eylemine benzetir. Zira mezhep imamlarının aynı anda taklid edilmeye çalışılması, namaz tesbîhatı konusundaki tesbih sayılarına ilişkin farklı rivâyetlerden ötürü bir tesbih cümlesini yirmi beş, diğerini otuz üç defa çekmek gibi bir çarpıklığı beraberinde getirir. Esasında iki rivâyetle de amel etmeyi hedefleyen bu tutum, aksine her ki rivâyetin de terk edilmesi sonucunu doğurur. Zira ictihadî meselelerdeki farklı hükümlerin bir kısmı, imamlardan gelen ve mahiyet itibariyle birbiriyle tearuz eden usûl kaidelerine dayanır. Dolayısıyla bu usûle ilişkin

---

1180 BUHÂRÎ, Sayd 26.

1181 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 456; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 47.

1182 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VIII, 221; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 14.

1183 Hicr 15/91.

bilgi sahibi olmadan bir mesele hakkındaki farklı görüşlerle amel etmenin çelişkilere davetiye çıkarması kaçınılmazdır.[1184] Bu sebeple Keşmîrî, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn'in mezhep bilmeyen (ümmî) bir kimsenin vakit namazlarını farklı mezhebe mensup âlimlere sorarak kılabileceği yönündeki kanaatlerine katılmaz ve bir namazda Şâfiî, diğerinde Hanefî mezhebine ittibâ etmesini problemli bulur. Zira fürûa yansıyan bu sonuçların arka planında birbirinden farklı usûlî tercihler olduğunu düşünür. Keşmîrî'ye göre dönemin müftülerinin de bir çoğu fetva verirken bu prensibi göz ardı etmektedir.[1185]

Bununla birlikte Keşmîrî, cehri namazlarda Fâtiha okumayı gerekli görmeyen İmam Şâfiî'nin, vefatından iki sene önce bu görüşünden döndüğü halde önceki namazları kaza etmemesi örnekleminde, müctehidin bir konu hakkındaki kanaatinden rücû etmesi ve mukallidin mezhebini değiştirmesini mümkün görür.[1186] Bazı fıkıh kitaplarında yer alan aksi yöndeki kanaatleri ise, *amelden sonra taklidden rücû edilemeyeceğini* ifade eden kuralın yanlış anlaşılmasıyla izah eder.[1187] Esasında bu kural, kişinin tahkîken benimsemiş olduğu görüşe muhalif bir fiil işlemesi durumunda, bu fiiline meşruiyet kazandırmak için "*ben, bu meselede diğer tahkiki benimsiyorum*" demesinin önüne geçmek için konulmuştur. Bir örnek üzerinden izah edilecek olursa, namazı bitirdikten sonra bir yerinin kanadığını fark eden bir Hanefî'nin, Şâfiî mezhebine göre hareket ettiğini ileri sürmesi, artık o namazın bozulduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.[1188]

Diğer taraftan Keşmîrî, namaz kıldırdıktan sonra abdest aldığı suda fare olduğunu öğrenen Ebû Yusuf'un "*İki kulleye ulaşan suyun necis olmayacağını düşünen Hicazlılar'ın mezhebini seçiyorum*" şeklindeki sözlerinin amelden sonra tahkikten rücûnun bir argümanı olarak ileri sürülmesine itiraz eder. Zira Ebû Yusuf'un bu sözleri, içindeki necaset bilinmediği takdirde suyun temizliğini öngören kendi mezhebine zaten aykırılık teşkil etmeyen bir davranışın, hikmetli bir üslupla ifade edilmesi olarak değerlendirilmelidir. Bir başka deyişle burada mezhebin terk edilmesi gibi bir durum zaten söz konusu değildir."[1189]

[1184] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VI, 330.
[1185] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 13.
[1186] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 14; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 76.
[1187] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 12-13.
[1188] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 14.
[1189] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 14; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 76.

Mezhep değiştirmeyle ilgili Tirmizî'de nakledilen bir rivâyetin iki mezhebin, birbirine tezat teşkil eden görüşleriyle amel edilmesine izin veren İbn Âbidîn'i haksız çıkardığını düşünür. Sözü edilen rivâyete göre Abdullah b. Mübarek evlenmeden önce boşama yemini etmiş bir kişinin (ki şarta bağlı boşamanın gerçekleşeceği görüşünü benimsemiş olduğu varsayılır) evlenmesi durumunda, boşamanın gerçekleşmeyeceğini düşünen fıkıhçıların sözüyle amel edip edemeyeceği ile ilgili şöyle der: "*Bu mesele başına gelmeden önce onların sözünü hak olarak görüyorsa, o sözle amel etmesi mümkündür. Şayet o âlimlerin sözlerine rıza göstermemiş de bu mesele vaki olduktan sonra onların sözüyle amel etmek istemişse bu doğru olmaz.*"[1190]

Taklid felsefesini savunan açıklamaları yanında Keşmîrî, körü körüne taklitten kaçınmanın mukallid ve müctehid için de geçerli bir prensip olduğunu öne sürer. Mukallidin, taklid ettiği müctehidin görüşüyle yetinmesi dışında delillere (hadislere) müracaat etmesinin gerekmediği şeklindeki genellemeleri isabetli bulmaz. Ona göre her şeyden önce hükümlere kaynaklık eden hadislerin incelenmesi mukallidin itminanı için önem arz eder. Bu durum mukallid fakih için de geçerlidir. Keşmîrî, fıkıhla iştigal eden kimsenin hadisleri gözetmesinin gerekliliğini ilgi çekici bir örnek üzerinden anlatmaya çalışır. Cünüp olduğu halde uyumak isteyen Hz. Peygamber'in namaz için abdest aldığını bildiren hadiste, râvinin anlama zarar verecek şekilde kısaltma yaptığını ifade eder. Esasında hadiste anlatılmak istenen Hz. Peygamber'in avret mahallini yıkadığı ve namaz abdestine benzer bir abdest aldığıdır. Oysa yukarıdaki rivâyetten sanki namaz kılmak için abdest aldığı anlamı çıkmaktadır. Hasılı bu hadisten, şeriatın uyumadan önce cünübün ilgili yerleri yıkadıktan sonra namaz abdesti gibi abdest almasını istediği anlaşılır. Ancak fıkhî hüküm içermediği gerekçesiyle fıkıh kitaplarının bu talebi konu etmediği görülür. İşte Keşmîrî'ye göre hadisleri dikkate almayan bir fakih, fıkhın sadece sükût ettiği bu boşluğu nefy şeklinde (aslı yokmuş gibi) algılayabilir. Daha sonra bir başka fakih de bu nefyin mezhep imamından nakledildiği vehmine kapılır. Bu nedenle, fıkıhta bir mezhebin sağlıklı bir şeklide taklid edilmesi ancak hadisler incelendikten sonra söz konusu olabilir. Hadislerin maksadı ise ancak selefin kavli incelendiği takdirde tam olarak anlaşılabilir."[1191]

[1190] TİRMİZÎ, Talâk 6. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 14; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* II, 426.

[1191] KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 34, 39; III, 268.

Keşmîrî, doğru yorumlandığında zenginlik ve rahmete vesile kılınan görüş ayrılıklarının zaman zaman taassup derecesinde sahiplenilmiş olmasını üzücü bir vakıa olarak niteler. Hayret verici bir şekilde cerh ve ta'dîl alanındaki kitaplar ve lügatlerin bile bu taassuptan payını aldığını düşünür. Sözgelimi Şafi mezhebine mensup Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) meşhur sözlüğü *el-Kâmus*'ta dahi taassuba ilişkin izler bulmak mümkündür. Cerh ve ta'dîl âlimleri de, mensubu bulundukları mezhebin görüşlerini teyit eden râvilere karşı müsamahakar davranırken, muhalifleri acımasızca tenkit etmişlerdir. Her fırsatta Hanbelî mezhebini kollayan Zehebî'nin Eş'arîlere karşı takındığı şiddetli tutum ve İbn Hacer'in adeta Hanefîler'i tenkit etmeyi kendisine vazife addetmesi buna örnek verilebilir.[1192] Keşmîrî'ye göre taassup, muhalif mezhebi suçlayan ve tahkir eden bir hikaye literatürü oluşmasına bile zemin hazırlamıştır.[1193]

Nazarî açıdan Keşmîrî'nin ictihad ve taklid anlayışını böylece ortaya koyduktan sonra kendisinin tabakat-ı fukahadaki konumunu belirlemeye yönelik şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Keşmîrî'nin mezhep taassubu sergilemediği, ancak Hanefî mezhebine intisabının kuvvetli olduğu daha önce ifade edilmişti. Pek çok hukukî mevzunun delillendirilmesi ve ana meselelerden alt meseleler üretilmesi (tefrîu'l-mesâil) hususunda imal-i fikirde bulunan ve mensup olduğu doktrinin temel tezlerini teyit edecek nitelikte külli kaideler vazeden Keşmîrî, zaman zaman mezhebi ve imamlarına tenkitler yöneltmiş olsa da kendisini fıkıh ilminde nakilde bulunan bir mukallit seviyesinde konumlandırmıştır.[1194] Bir yerde ise sadece "bihi yüftâ" şeklinde verilen hükümleri taklid etmeyebileceğini zikretmiştir.[1195] Ancak öğrencisi Bennûrî,

---

1192 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 77; IV, 241.

1193 Bu çerçevede eserinde yer verdiği hikâyelerden biri şöyledir: Rivâyete göre Şâfiî mezhebine mensup bir grup âlim İbn Süreyc (ö. 306/918) zamanında bir araya gelir ve içlerinden biri Hanefî mezhebini hicvetme maksadıyla musarrât meselesiyle ilgili bir soru sorar. Bunun üzerine İbn Süreyc, "*Bu konuda Ebû Hanîfe ve Hz. Peygamber arasında hilaf vardır*" diye cevap verir. Bu olaydan sonra bazı Hanefî âlimler, Şâfiîler'i tenkit etme amacıyla *bilerek besmelenin terk edilmesiyle* ilgili bir konu açar, içlerinden biri de kalkar ve şöyle der: "*Bu konuda İmam Şâfiî ile Allah Teala arasında ihtilaf vuku bulmuştur.*" bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 55.

1194 *"Fıkıh dışında tüm aklî ve naklî ilimlere dair bir görüşüm vardır. Öyle ki ben tüm bilimlere dair bir görüş belirtebilir, dilediğim hükmü seçebilir ve dilediğim görüşleri benimseyebilirim. Bu hususlarda hiç kimseyi taklid etmek zorunda değilim. Fakat fıkıh ilmi söz konusu olduğunda sadece bir mukallidim. Rivâyet dışında bir görüş beyan edemem. Bu konuda konuşma hakkını kendimde görmüyorum. İctihad yapamayan hiç kimseyi de fıkıh konusunda bir görüş sahibi olarak görmem. Bu sebeple fetva vermek de oldukça zor oluyor. Zira imamlardan ve meşâyihten gelen farklı görüşleri değerlendirmek gerekiyor. Kaldı ki tercih ehli de değilim. O zaman dört mezhepten, selefin âsârından ve sünnetten yakın gördüğüme göre fetva veriyorum."* KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 377; VI, 330; BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 88.

1195 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 348.

onu mezhebin bütün görüşlerini tahrîc ve tenkîhleriyle birlikte bilen tercih ehli bir müctehid olarak gördüğünü ifade eder."[1196]

Son olarak Keşmîrî'nin Hanefî mezhebine bağlılığını, bir çok fıkhî meselenin metodolojik olarak temellendirildiği bir tercih olarak gördüğümüzü belirtmekle birlikte, bu intisabı daha da anlamlı kılan ilmî ve siyâsî saîklerin hatırlatılması uygun olacaktır. Her şeyden önce, onun taklid lehine takınmış olduğu tavrın, bazı çevrelerce modernizmin öncü akımı olarak takdim edilen Hint alt kıtasında yeşermiş ve normatif metinlerin anlaşılmasında taklid karşıtı bir tutum sergileyerek mezhepleri işlevsiz kılmış Kur'âniyyûn ve türevi ekollere cevap teşkil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda daha önce ifade edildiği üzere, taklid müessesini bid'at olarak niteleyen modernistlere yönelik tenkitleri hatıra getirilebilir.[1197] Ayrıca alt kıta Müslüman nüfusunun ekseriyetinin mensup olduğu Hanefî mezhebini siyasî birliğin muhafazası doğrultusunda önemli bir etken olarak gördüğü ileri sürülebilir.

C. Mezhepler Arasındaki İhtilaflar

Keşmîrî mahiyeti açısından mezhepler arasında görülen fikir ayrılıklarını *cevaz, efdaliyet* ve *ihtiyar* ihtilafı olmak üzere üç kısımda ele alır. Bir mezhebin benimsediği görüşün diğerini nakzetmesinin kaçınılmaz olduğu birinci türü, cevaz veya tenâkuz ihtilafı olarak isimlendirir. Ancak mezhepler arasındaki ihtilafların çoğu zaman bu kategoride yer almadığını belirtir. Ona göre müteârız hükümlerden birinin, rivâyet veya ictihada dayanılarak tercih edilmesinin mümkün olduğu efdaliyet ve istihbâb ihtilafı ise ikinci kısmı oluşturur. Birinci rekatta daha uzun okunması, haccın yaya veya binek üzerinde ifa edilmesi, cenazenin saçının sağa veya sola yaslanması gibi konular üzerindeki tartışmalar bu türe örnek olarak zikredilebilir.[1198] İhtiyar ihtilafına gelince herhangi bir fazilet mukayesesi yapılmaksızın, yaşanan muhitin revaçta olan görüşlerinin farklılaşması anlamına gelir. Ebû Hanîfe'nin kendi beldesindeki sahabîlerin ameline, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin ise Medine ve Hicaz ehline değer vermesi bu kısma örnek teşkil eder.[1199] Keşmîrî, Hz. Peygamber'in her

---

1196 EBÛ GUDDE, *Terâcim*, s.30.

1197 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 456.

1198 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 351; II, 234; 306; III, 255, 443.

1199 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 255. Ebû Hanîfe'nin ref'u'l-yedeyni terk etme gerekçelerinden biri de budur. "Haml ve Merâtibe Ayırma" bölümünde örnekleri mevcuttur.

birinin cevazına işaret etmek maksadıyla farklı davranışlar sergilemesi neticesinde ortaya çıkan,[1200] ictihadî nitelik arz eden[1201] veya isimlendirme farklılığından ibaret olan[1202] ihtilafların son iki kategoride yer aldığına işaret eder.

İhtilafın meşruiyeti konusunda Keşmîrî'nin bazı ihtilaflara şâriin bilinçli bir şekilde sebep olduğu yönündeki görüşlerine temas edilmişti. Burada tekrar vurgulanacak olursa, bazen şâri hükümdeki mertebelere ve hükmün farklı âlemlere mahsus kılındığına işaret etmek ya da söz ve davranışları güzelleştirmek amacıyla bu tür ihtilaflara doğrudan sebep olmaktadır.[1203] Ayrıca belirtilmesi gereken bir husus da hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılmayışını, Kur'ân ile karışma endişesiyle açıklamanın ötesinde fıkıh âlimlerinin meselelere farklı çözümler üretebilmesine imkan veren bu bilincin bir tercihi ile izah etmesidir.[1204] Ona göre hadis metinleri üzerindeki şüphe ve ihtilafların tamamen bertaraf edilmemesinin esprisi de aslında budur.[1205]

İhtilafın sebepleri ile ilgili Keşmîrî, zaman zaman mezheplerin ayrıştığı fürû meselelerinin, esasında temel bir prensipteki görüş ayrılığının uzantısı olduğu saptamasında bulunur. Mesela, muktedînin imamdan önce tekbir (iftitah) alıp alamayacağı,[1206] imamın namazının bozulmasıyla cemaatin namazının bozulup bozulmayacağı, korku namazında cemaatin imamdan önce namazı tamamlayıp tamamlayamayacağına ilişkin Hanefî ve Şafiiler arasındaki görüş ayrılığı, esasında

---

1200 Teşehhütte iken ayakların hangi pozisyonda olacağı ile ilgili dört mezhep imamı arasında vuku' bulan ihtilaflar, esasında Hz. Peygamber'in bu şekillerden her birini yapmasından kaynaklanır. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 567.

1201 Mesela Hanefiler'e göre dördüncü rekatının sonundaki kaide yerine getirilmeden beşinci rekata kalkılan farz namaz, nafile namaza dönüşür ve sehiv secdesi gerekir. Şâfiîler'e göre ise oturup oturmamak namazın nafileye dönüşmesinde etkili bir unsur değildir. Keşmîrî'ye göre buradaki ihtilaf herhangi bir nassa dayanmayıp ictihadî niteliktedir. İctihad kaynaklı olduğunu tespit edilen bir meselde de bir mezhebin diğeri aleyhine seleften bazı isimleri referans göstermesinin bir kıymeti bulunmamaktadır. Sözgelimi, îladan (eşlerine yaklaşmamaya yemin etmekten) sonra belirlenen sürenin dolmasıyla boşamanın gerçekleşmesi için hakimin hükmüne ihtiyaç duyulup duyulmayacağı konusu ictihadîdir. Bu konuda seleften bu ictihadı destekleyen yahut karşısında yer alan isimlerin zikredilmesi anlamsızdır. bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 153; VII, 113.

1202 Mesela, imamın oturacağı yerde unuturak ikinci rekata kalkmasıyla ilgili Hanbelîler, ilk oturuşun farz olduğunu ancak terk edilmesi halinde sehiv secdesi gerekeceğini ifade etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre bu, Hanefilerdeki farz-vâcib ayrımının aynısıdır, sadece isimlendirmede farklılık vardır. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 417. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* III, 253; IV, 49, 285; VII, 176.

1203 bk. "Hükümlerin Teşrî' Ve İstinbâtında Merâtib Teorisi", "Teâruz ve Tercih Teorisi".

1204 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 245.

1205 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* I, 245.

1206 BUHÂRÎ, Gusül 17.

imam ve cemaat arasındaki iktidâ bağının zayıf veya kuvvetli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Hanefîler'in tezammun (تضمن) kelimesiyle kuvvetini en yüksek perdeden ifade ettikleri bu bağ, namazın bütün ayrıntılarını kapsarken; Şafi mezhebinde imamın sadece fiillerine iktidâ anlamına gelecek şekilde anlaşıldığı için bu mezhepte imama uyumun gözetilmesiyle ilgili hükümler daha esnektir.[1207]

Kimi zaman da mezhepler arasındaki ihtilaflar perspektif farkı ile telif edilebilir. Sözgelimi Hanefî mezhebinde cemaatle namaz kılmanın hükmü vâcib veya sünnet-i müekkede, Şâfiî mezhebinde sünnet veya farz-ı kifâye, Hanbelîler'de ise sıhhat şartı olan ve olmayan farz-ı ayn şeklinde belirlenmiştir. Keşmîrî esasında bütün mezheplerin cemaate iştirak etmenin hükmünü bazı mazeretler karşısında esnetme temayülünde olduğunu belirttikten sonra, buradaki ihtilafın pratikte bir karşılığının bulunmadığını ifade eder. Şöyle ki, Ebû Hanîfe özür, hastalık ve doğal afetleri göz önünde bulundurmaksızın cemaate iştirakin genel olarak vâcib olduğuna hükmetmiştir. İmam Şâfiî ise bu zikredilen hususları dikkate alarak sünnet olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde, teheccüd ile birlikte ele aldığı için İmam Şâfiî, vitr namazının sünnet olduğuna hükmetmiş; sadece vitri dikkate alan Ebû Hanîfe ise vâcib olduğu görüşünü benimsemiştir.[1208]

Son olarak fetva usûlüne yansıyan boyutları açısından mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının üç kategoride ele alınabileceğini düşünen Keşmîrî, ilk iki durumda farklı mezhebe göre fetva verilmesinin mümkün olmadığını savunur. Bu sınıflandırmaya göre hükmün ihtilafının görünür bir biçimde ortada olduğu konular ilk kategoriyi oluşturur. Bir meselede eşten ayrılmanın gereklilik arz edip etmeyeceği hususundaki ihtilaf buna örnek teşkil eder. İkinci kısım, ilk bakışta birbiriyle uyumlu olduğu izlenimi veren görüşlerin dayanak noktalarının tenakuz ettiği meselelerden oluşur. Mesela İmam Mâlik, mefkudun eşinin hakim kararıyla boşanabilmesi için beklenmesi gereken süreyi, kendi ictihadına göre hamileliğin en uzun süresini baz almak suretiyle dört yıl olarak belirlemiştir. Hanefiler'e göre ise en uzun hamilelik müddeti iki yıldır ve lian dışında hakimin tefrik yetkisi söz konusu değildir. Mezhepteki yerleşik kanaate göre mefkudun ölümüne hükmedebilmek için yaşıtlarının ömrünü göz önünde bulundurması gereken Hanefî âlimleri, bugün İmam Mâlik'in

---

1207 KEŞMÎRÎ, *Keşfü's-sitr*, s. 10-11; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 21-23, 101; III, 53-54; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 256.

1208 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî*, I, 265. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 102.

görüşüne dayanarak bu sürenin dört yıl olabileceği noktasında fetva vermektedirler. Oysa İmam Mâlik haml müddetini dikkate alarak bu süreyi belirlemiş ve mefkudun savaş, kıtlık veya ölümcül bir hastalık gibi ölme ihtimalinin yüksek olduğu ihtimallere göre farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. İmam Mâlik'in mefkudla ilgili bu hükmünü esas alan bir Hanefî müftü farkında olmaksızın kendi mezhebindeki nice kaideyi yok sayma hatasına düşmektedir. Üçüncü kısım ise, görüşlerin hem zahiren hem de dayandığı prensipler açısından bir tenakuz içermediği durumlardır. Özü itibariyle birbiriyle çelişmeyen bu görüşlerin farklı mezheplerden iktibas edilmesi caizdir.[1209]

D. İctihad ve Nakiller Arasında Tercih

Mezhepler arasındaki fıkhî ihtilafların mahiyeti, kaynağı ve sebebi üzerine düşünen Keşmîrî, birbiriyle çelişen ictihad ve nakillerin uzlaştırılması noktasında özel bir çaba sarf eder. Özellikle hüküm içeren hadisleri izah ederken Hanefî ve Şâfiî mezhebi ağırlıklı olmak üzere farklı mezheplerin görüşlerine yer verir. Kimi zaman çeşitli kriterler ileri sürerek, kimi zaman da herhangi bir sebep belirtmeksizin görüşlerden birini tercih eder.[1210] Bazen de mezheplerin görüşlerinden birini tercih etmeyerek kendi özgün yorumunu ortaya koyar.[1211] Benimsediği görüşün kendi mezhebini teyit etmesi için uğraşmasa da, çoğu yerde Hanefî mezhebinin yaklaşımının rivâyetlerle örtüştüğüne açıkça işaret eder.[1212] Görüş farklılığının efdaliyet ihtilafından kaynaklandığını tespit ettiği takdirde ise görüşlerin tamamıyla amel edilebilir olduğunu belirterek herhangi bir tercihte bulunmaz. Hadislere, cumhurun görüşüne ya da şâriin maksadına muvafakat etme ihtimali belirdiğinde Hanefî mezhebinin meşhur görüşünü tevil etmekten de geri durmaz.[1213]

1209 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* VII, 115-116.

1210 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* II, 529. Örneğin farz namazların son iki rekatında Fâtiha'dan sonra bir surenin okunmasıyla ilgili Hanefî mezhebinde üç farklı görüş vardır. Birincisi, sehiv secdesi gerektirdiği, ikincisi sehiv secdesi gerektirmeyip mekruh olduğu, üçüncüsü ise ne mekruh ne de sünnet olduğu yönündedir. Keşmîrî, bu görüşlerden cumhurun görüşüyle uyumlu olan sonuncusunu tercih etmiştir.

1211 "كنت تمسكت بالحديث على وجوب الزكاة على الفرس ايضا" bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî,* V, 98.

1212 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî,* s. 234.

1213 Mesela, mezhebin yerleşik görüşüne aykırı olduğu halde İbn Nüceym'in ezanda tercî'nin mubah olduğu yönünde hadislere de muvafakat eden ictihadı tercih edilmelidir. Şu durumda konu ile ilgili Hanefi kaynaklarında yer alan kerâhet hükmü ibâha-i mercûhaya hamledilerek te'vil edilebilir. bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 241.

Keşmîrî benimsemiş olduğu fıkhî görüşü ortaya koyarken tercih literatürünün bilinen lafızları arasında yer alan, "sahih/esah",[1214] "zâhir/ezhar",[1215] "muhtar",[1216] "râcih/ercah",[1217] "fetva",[1218] "evceh",[1219] "ekrab",[1220] "itimad",[1221] "kuvvet",[1222] "evla",[1223] "ecved",[1224] "esvab"[1225] kelimeleri ile birinci tekil ve çoğul sigalarını[1226] kullanır. Tercih etmediği görüşleri ise "nazar",[1227] "işkal",[1228] "terk",[1229] "tereddüd"[1230] vb.[1231] tabirler ile ifade eder.

Fetva usûlüne ilişkin bazı değerlendirmelerine gelince, Keşmîrî fetva verirken en kuvvetli delilin, insanlara en yararlı olacak hükmün, yerleşim yerinin örfünün veya hadise en uygun düşen anlamın tercih kriteri olabileceğine işaret eder. Yine müctehid imamlardan birinin görüşüne muvafakat eden görüşle de fetva verilebileceğini belirtir.[1232]

Keşmîrî'nin tercih yaparken gözettiği bazı kıstaslar şunlardır:[1233]

1214 "وهو الصحيح عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 32.

1215 "وهو الأظهر عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 77.

1216 "والأولى أن يكون المختار", "والمختار عندي", "وهو الذي ينبغي ان يختار", "وهو الذي اختاره". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 39, 202, 243; III, 436.

1217 "أن البخاري أرجح من البيهقي", "والراجح عندي", "والأرجح عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 97, II, 224; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 553.

1218 "و به افتي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 339.

1219 "وهو الاوجه عندي", "والأوجه أن يقال". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 218; V, 41.

1220 "والأقرب عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 212, 42, III, 234.

1221 "وعليه اعتمادي", "وعليه الإعتماد عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 267; VIII, 278.

1222 "والقوي ما ذهب اليه ابن الهمام". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 73.

1223 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 135.

1224 "والأجود عندي", "وهذا أحسن من الكل". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 219; II, 340.

1225 "وهو الأصوب عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 219.

1226 "والمراد عندي", "أقول والذي تبين لي", "والذي تحصل لي", "وما سنح لي بعد الإمعان", "والذي أراه". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 54, 88, 414; II, 20; IV, 491.

1227 "إن الاحتجاج به على المثلين فيه نظر". bk. KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 196.

1228 "واعلم أن ههنا إشكالين". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 239.

1229 "وهو متروك عندي". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 547.

1230 "وإني متردد فيه". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 78.

1231 "وأتعجب من مثل هذا الحافظ إنه", "والذي تحقق عندي", "وإني أخشى أن أنشد بالقرآن", "فإنه ركيك عندي", "وهذا ضعيف", "كيف غفل عنه", "ليس بشيئ". bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 240; II, 132; II, 169; III, 117; KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* III, 327.

1232 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 280.

1233 Keşmîrî'nin tercih kriterlerinin hadis ilmi açısından değerlendirilmesi için bk. ÖZÇELİK, *Feyzu'l-Bârî*, s. 237-244.

1. Teâmülü (Tevârüs) Gözeten Mezhebi Tercih Etme

Hadislerin sıhhatini belirlemede isnad çalışmalarının fonksiyonunu göz ardı etmemekle birlikte Keşmîrî, rivâyetin hükme kaynaklık teşkil etmesi noktasında en güçlü delil olarak nitelediği amel ile tevârüsü (teâmül), önemli bir kriter olarak benimser.[1234] Kimi zaman isnad kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine uygulamanın esas alınmasının daha sağlıklı bir sonuca ulaştıracağını belirtir. Bu iddiasını temellendirme sadedinde senedi güvenilir olduğu halde amelle desteklenmediği için hükme medar olamayan hadislere dikkat çeker.[1235]

Tıpkı rivâyetlerdeki gibi Keşmîrî, mezhepler arasında farklı görüşler söz konusu olduğunda teâmüle uygun olandan yana tercihini kullanır. Bu nedenle iftitah tekbirinden sonra Şâfiî mezhebince benimsendiği üzere istiftâh duası[1236] okunmasına ilişkin rivâyetleri isnat bakımından daha güçlü bulmasına rağmen, Hanefî ve Hanbelîlerin teâmülle örtüşen Sübhaneke duası okunması yönündeki görüşlerini tercihe şayan bulur. Teâmülü göz ardı ederek isnadın kuvveti ve çokluğuyla övünmenin tasvip edilecek bir tutum olmadığını ısrarla vurgular.[1237] Sünnet-i mütevâriseden olduğuna işaret ederek tercihte bulunduğu meselelerin sayısı oldukça fazladır. Bu meselelere örnek olarak akşam namazında kıraatin kısa tutulması,[1238] zikir cümlelerinin maksadı dışında (mesela bir şeye hayret edildiğinde) telaffuz edilmesini zikretmek mümkündür.[1239]

Keşmîrî'ye göre teâmül ve lügat mukayesesi yapıldığında da teâmül tercih edilir. Bu doğrultuda, Cuma günü gusledip namaz kılmak için mescide giden kişinin övüldüğü[1240] hadisi açıklarken lügate göre vakti, güneşin zevalinden itibaren başlatan Mâlikîler'in görüşü mercûhtur. Zira teâmül, vaktin, sabah namazı ile birlikte başladığı görüşünü benimseyen cumhuru teyit etmektedir.[1241]

1234 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 94.

1235 Her rekatta İhlas suresini okuyan ve namazda aksırdıktan sonra "elhamdülillah" diyen sahabîlerin durumunda olduğu gibi. bk. BUHÂRÎ, Ezan 106; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 420-421, 459, 528.

1236 "اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب..." (Allahım! Benimle günahlarımın arasını doğu ile batı arası gibi uzak eyle!...)

1237 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 497.

1238 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 296.

1239 Teâmüle aykırı düştüğü için İbn Âbidîn'in talebenin ders tamamlandığı zaman tekbir getirmesini mekruh görmesinin tevil edilmesi gerektiğini düşünür. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 417.

1240 "*Kim, Cuma günü gusleder, sonra namazı kılmak için giderse, bir sığır kurban etmiş gibi olur.*" BUHÂRÎ, Cuma, 4.

1241 Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 204, 232-233; III, 37.

2. Hadislerin Tamamıyla Amel Eden Mezhebi Tercih Etme

Bir mesele hakkında tek bir hadisten hareketle hüküm vermenin yanıltıcı olabileceğine dikkat çeken Keşmîrî'ye göre hadislerin tamamını dikkate alan mezhebin görüşü tercihe şayandır.[1242] Mesela sular bahsinde, Bidâe kuyusu hadisini dikkate alan Mâlikîler, iki kulle miktarı suyun kirlenmeyeceğini haber veren ve durgun suya bevletmeyi nehyeden hadisleri;[1243] Şafiiler de kulleteyn hadisi dışındaki rivâyetleri terk veya tevil etmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle suları, konuyla ilgili hadislerin tamamı ile amel edilebilecek şekilde taksim eden Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmelidir.[1244] Bir başka örnekte Mâlikîler farz namazların, Şafiiler de farz veya sebebe dayanan nafile namazların (tahiyyatü'l-mescid vb.) kerâhet vaktinde kılınmasına cevaz vermişlerdir. Keşmîrî, sözü edilen namazların kılınabileceği görüşü benimsendiği takdirde kerâhet vakitlerinde namaz kılınmasını yasaklayan hadislerin bir anlamda görmezden gelinmiş olacağını çünkü bu namazlar dışında geriye kayda değer bir namaz kalmadığını ifade eder. Oysa bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan hadisler sahihtir, üstelik iki vakit hakkında tevâtür derecesine ulaşmıştır. Cumhur âlimleri bu konuda âm hadisleri ve küllî kaideleri delilsiz bir şekilde tahsis ederek mekruh vakitlerde namaz kılmanın önünü açmıştır. Hanefîler ise daha dakik bir ayrımla üç vakitte kılınan namazların geçersiz, sabah ve ikindi namazından sonra kılınacak nafile namazların ise mekruh olduğuna hükmederek konuyla ilgili hadislerin tamamı ile amel etmişlerdir.[1245]

3. Şâriin Maksadıyla Örtüşen İmameyn'in Görüşünü Tercih Etme

Keşmîrî'nin mezhep içi tercih hiyerarşisi, bir mesele hakkında Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüş bulunması halinde onunla yetinme, aksi söz konusu olduğunda ise sırasıyla Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Tahâvî'ye iltifat etme şeklindedir. Bu sıralamanın herhangi bir yerinde meselenin çözümüne ilişkin bir görüşe rastlanırsa artık sonraki imam ve meşâyihlere müracaat etmeye gerek kalmayacağını düşünür.[1246] Ancak şâriin maksadının açıkça tespit edilebildiği

---

1242 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, V, 626.
1243 Hadisler için bk. EBÛ DÂVÛD, Tahâret 33; BUHÂRÎ, Vudû' 72; TİRMİZÎ, Tahâret 51.
1244 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 420-421, 520.
1245 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 311-312.
1246 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 87.

durumlarda bu maksatla uyumlu olan görüşün tercih edilmesinden yanadır. Mesela şâriin maksadı, azı ve çoğunun sarhoşluk vermesi yahut farklı maddelerden üretilmesi gibi kriterlerden bağımsız olarak içkinin yasaklanması yönünde belirlenebildiğine göre bu kanaatte olan Ebû Yusuf'un görüşü Hanefî mezhebini temsil eder.[1247] Şâriin maksadının tespit edilemediği tearuz halindeki bazı nakillerde ise, ihtilafı evleviyete hamlederek görüşleri uzlaştırmaya çalışır. Ezanda terci', namazda açıktan veya gizli âmin denmesi, ref'u'l-yedeyn vb. konularda olduğu gibi.[1248]

4. Bir Kişinin Rivâyetlerini Cemetme

Keşmîrî Hanefî imamlarından nakledilen mütârız rivâyetler karşısında ne tür bir tutum izleneceğini belirleme mahiyetinde ihtilafın bir veya daha fazla kişiden kaynaklanmasına göre bir ayrım yapar. Buna göre, imamlar arasındaki görüş ayrılıkları konusunda tercih metodunun uygulanmasını mümkün ve makul görür. Zira birden fazla kişinin müteârız sözleri telif edilmeye çalışıldığında, fikir ayrılığına kaynak teşkil eden genel prensiplerin çatışmasına neden olabilir. Ancak, bir kişinin iki farklı sözü arasındaki çelişki normal karşılanamayacağı için bu defa öncelikle aynı kişiye nisbet edilen farklı rivâyetlerin cem' edilmesi gündeme gelecektir.

Keşmîrî'ye göre üzücü bir şekilde Hanefî âlimleri, ihtilaflı hadisler karşısında benimsedikleri cem' metodunu Ebû Hanîfe'den gelen ihtilaflı rivâyetlerde uygulamamışlardır. Oysa açıkça bir delile aykırılık teşkil etmediği sürece bu rivâyetlerin cem' edilmesi en uygun yoldur.[1249] Mesela kabirlerin ziyaret edilmesiyle ile ilgili Ebû Hanîfe'den, biri mutlak olarak diğeri sadece erkekler için izin içeren iki farklı rivâyet nakledilmiştir. Keşmîrî bu iki rivâyetin, ziyaret izninin farklı durumlara göre değişebileceğini vurgulamak isteyen tek bir rivâyet gibi cem' edilebileceğini düşünür. Sözgelimi kadının mezar başında fenalık geçirerek yasaklanan bazı davranışları işlemeyeceğinden emin olunursa ziyareti yasak kapsamında ele alınmayacaktır.[1250]

Keşmîrî, bu kuralın yalnızca Hanefî âlimleri ile sınırlı kalmayıp bütün müctehidlere teşmil edilebileceğini söyler. Dolayısıyla tıpkı hadislerde olduğu gibi bir

---

1247 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 288.
1248 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, 287.
1249 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 20-21.
1250 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 266-267.

imamdan nakledilen iki farklı rivâyet tercih veya terk konusu yapılmadan uzlaştırmaya çalışılır ve asgarî ortak noktalar (el-kadrü'l-müşterek) üzerinden hareket edilir. Örneğin, İmam Mâlik'ten oturarak namaz kıldıran imama uyan cemaatin oturması gerekip gerekmediğine ilişkin iki farklı rivâyet nakledilmiştir. Buna izin vermeyen rivâyet, ayakta durmaya gücü yeten bir kişinin oturarak namaz kıldıran imama uyma hususunda ısrar etmesinin caiz görülmediğine hamledilerek telif edilebilir.[1251] Keşmîrî'ye göre, namaz kılacak kimsenin misvak kullanması,[1252] öğle namazının vakti,[1253] cünüp kimsenin mescide girmesi[1254] gibi meseleler hakkındaki ihtilaf bu şekilde uzlaştırılabilir.[1255]

5. Cumhura Uygun Olan Görüşü Tercih Etme

Keşmîrî, bir meseleyle ilgili Ebû Hanîfe veya diğer Hanefî imamlarına nisbet edilen iki farklı görüş bulunması halinde, zâhir veya nâdir rivâyet oluşuna bakmaksızın sahih ve sarih hadise uygun olanın tercih edilmesi gerektiğini düşünür. Bu nitelikte bir rivâyet bulunmadığı takdirde bu defa dört mezhepten herhangi birisine muvafakat edenin tercih edilebileceğini ileri sürer. Görüşlerin uzlaşmaması durumunda sırasıyla Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine müracaat eder, yine bir çözüm bulunamadığı zaman bu defa ihtilafı ortadan kaldırmak için mezhebini ona yaklaştıracak bir ictihadda bulunur. Bu tutumu, ihtilaf vuku bulduğunda diğer mezhebe en uzak görüşü benimseyen cedel ve tartışma heveslisi âlimlerin yaptığının tam aksi olarak takdim edilmiştir.[1256]

Örnek verilecek olursa, seferîlik süresini üç günlük yolculuk olarak kabul eden Haneffîler, üç günde katedilebilecek mesafeyi uzunluk ölçüsüyle ifade etmek istediklerinde kendi beldelerinde kısa, orta veya en uzun günlerde yapılan yolculukları göz önünde bulundurarak 15, 16, 18 ve 21 fersah olarak belirlemişlerdir.[1257] Ancak fetvaya esas teşkil eden görüş 18 fersah olduğu yönündedir. Keşmîrî ise cumhurun da

---

1251 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 468.
1252 BENNÛRİ, *Nefhatü'l-anber*, s. 288.
1253 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 58-59.
1254 ÖZÇELİK, Harun, *Feyzu'l-Bârî*, s. 237.
1255 Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 189-191.
1256 bk. BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 55.
1257 ATAR, Fahrettin, "Sefer", DİA, XXXVI, 296; KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 149.

16 fersahlık bir görüşte ittifak ettiği gerekçesiyle burada Hanefîler'in meşhur olmayan 16 fersahlık görüşünü tercih eder.[1258]

Yine Hanefî kaynaklarında meshin bir kere yapılmasını yeterli gören hatta fazlasını mekruh addeden rivâyetler şöhret bulmuş olsa da, Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanîfe'den üç kere meshin müstehab oluşuna dair naklettiği bir rivâyetin tercih edilmesi mesih uzuvlarının üç defa meshedilmesini savunan Şâfiîler ile yaşanan görüş ayrılığını ortadan kaldırır.[1259]

Keşmîrî'nin Hanefîler ile cumhur arasındaki ihtilafları bu ilke çerçevesinde uzlaştırmaya çalıştığı diğer örnekler arasında umre yapmanın vâcib oluşu,[1260] işaretle selam almanın namazı bozmayışı,[1261] ezanda tercî ve fahiş mübaşeretin abdesti bozması[1262] gibi hususlar zikredilebilir.

6. Hadise Muvâfık Nadir Rivâyeti Tercih Etme

Keşmîrî Hanefî alimlerinden farklı olarak zâhirü'r-rivâyedeki hükümlere aykırı hadisler ile amel edilebileceğini düşünür. Ezanda tercî, Fâtiha'dan sonra açıktan veya gizli amin denmesi, hafî okunan namazlarda cemaatin kıraat yükümlülüğü, rükûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması gibi meselelerde bu ilke doğrultusunda hareket eder. Bu meselelerde mezhepteki yerleşik kanaatin hilafına olan hususları terk-i evlâ kabilinden niteleyerek tecviz eder. Bazı Hanefî klasiklerinin namazda iftitâh tekbiri dışında elleri kaldırmanın tahrîmen mekruh olduğu yönündeki değerlendirmelerini ağır bularak tenkit eder. Ayrıca klasik kaynaklardan kendi görüşünü teyit edecek şekilde ihtilafın evleviyet noktasında olduğuna ilişkin bazı tespitlere yer verir.[1263]

Sözgelimi Hanefî mezhebinin meşhur görüşü namazdan çıkmak için verilen iki selamın da vâcib olduğu şeklindedir. Ancak İbnü'l-Hümâm, bir rivâyete göre yalnızca ilk selamın vâcib olduğu, ikincisinin ise sünnet olduğunu nakletmiştir. İmam Mâlik'e göre de sadece bir tarafa selam verilmekle namazdan çıkılır. Üstelik namazdan

---

1258 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 149.
1259 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 55.
1260 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 5.
1261 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, III, 238.
1262 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 56.
1263 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 57-58.

çıkmak için tek bir selamın yeteceği hususunda iki sahih hadis bulunmaktadır. İşte Keşmîrî'ye göre hem sahih hadislerin varlığı hem de bununla amel edildiği bilgisi ulaştığına göre bu durumda meşhur olmayan görüşün tercih edilmesi adeta kaçınılmaz olur. Daha da ötesi isnadında zayıflık bulunan bir hadise muvafakat ettiği gerekçesiyle abdestsiz okunan ezan ve kametin kerâhetine ilişkin Hanefî mezhebine nisbet edilen görüş, yalnızca kamet getirmenin mekruh olduğu şeklindeki görüşe tercih edilir.[1264]

7. Mezhepteki Yerleşik Hükmü Tercih Etme

Keşmîrî, son dönem bir kısım Hanefî âliminin diğer mezhep âlimlerinin çeşitli konulardaki eleştirilerine karşı savunma refleksiyle geliştirdiği görüşlerin mezhebi temsil etmeyeceğini düşünür. Mesela meclis muhayyerliği konusunda hadis metninde yer alan "*alıcı ve satıcının birbirinden ayrılması*" lafzını tarafından meclisin terkedilmesi olarak anlayan cumhur âlimlerine karşın, Hanefî mezhebinde hakim olan görüş buradaki ayrılık kelimesinin icap ve kabul lafızlarının birbirinden ayrılması anlamına gelecek şekilde alışverişin tamamlanmasından kinâye olarak kullanıldığı şeklindedir. Keşmîrî, bazı Hanefî âlimlerinin iki mezhep arasındaki ihtilafı uzlaştırma maksadıyla, muhayyerlik gerekçesiyle taraflardan birinin akdi feshetmesi durumunda diğerinin bunu kabul etmesinin en azından müstehab olarak belirlenebileceği yönünde ileri sürdükleri iddiaları Ebû Hanîfe'den böyle bir rivâyet nakledilmediği için reddeder. Nitekim cumhur tarafından meclis muhayyerliğinin varlığını ispatlamak için öne sürülen İbn Ömer hadisi,[1265] sahâbe tarafından tevârüs edildiği bilgisi bulunmadığı için Hanefîler'in aleyhine delil teşkil etmez.[1266]

Benzer şekilde, cemaatle kılınan namazlarda ayak arasının daha fazla açılması gerektiğine ilişkin bir rivâyet nakledilmediğini ifade eden Keşmîrî, bu görüşün daha sonraları mukallit âlimler tarafından kitaplara girdiği tespitinde bulunur.[1267] Yine Keşmîrî'ye göre müteahhîr âlimleri boşama olduğuna hükmetse de mezhepteki yerleşik görüşte, karısına "sen bana haramsın" diyen kimsenin bu sözüyle yemin, talak veya zıhardan hangisini kastettiğini niyeti belirler.[1268]

1264 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 377.

1265 BUHÂRÎ, Büyû' 42.

1266 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, IV, 190-191.

1267 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 458.

1268 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, VII, 99. Hadis için bk. BUHÂRÎ, Talâk 7. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 164, III, 173.

Hanefî âlimleri, Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılan Muaz b. Cebel'in kendi kavmine aynı namazı kıldırmasını, önce kıldığı namazın nafile olduğunu ileri sürerek uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de İmam Muhammed'in ikinci namaz için "iade" tabirini kullanmasını referans göstermişlerdir. Oysa Hanefî imamlarına atfedilen eserlerde bu ibarenin böyle anlaşılmasını gerektiren bir nakil bulunmamaktadır. Buradaki "iade" lafzının, ilk namazın cinsinin tekrarlanması olarak anlaşılması, hadis metnine daha uygundur.[1269]

8. Irak Ekolünü, Mâverâünnehir Ekolüne Tercih Etme

Keşmîrî, Irak ve Mâverâünnehir ekollerine mensup Hanefî âlimlerinin ihtilaf etmesi durumunda Irak ekolünü tercih eder. Meşâyihin ihtilafa sebep olan söz ve tercihlerini tashih etmeye çalışmayıp yalnızca delil kuvvetini dikkate alır.[1270]

9. Sahâbe Fetvasına Muvafakat Eden Görüşü Tercih Etme

Keşmîrî, imamlardan gelen farklı görüşler (kavl) arasında bir tercihte bulunurken sahâbe fetvasına muvafakat eden görüşü seçer. Mesela, hakkında sekiz farklı görüş bulunan Cuma namazına ne kadar mesafeden gelineceği hususunda, Cuma kılınacak yerin sakini olup olmamasına bakılmaksızın ezanı işiten kimselerin bu namaz ile yükümlü tutulacağı şeklindeki ictihadı, sahâbe fetvası ile desteklendiği için tercihe şayan bulur.[1271]

1269 KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, II, 439; II, 447.
1270 BENNÛRÎ, *Nefhatü'l-anber*, s. 87.
1271 KEŞMÎRÎ, *el-Arfü'ş-şezî,* I, 552-553. Diğer örnekler için bk. KEŞMÎRÎ, *Feyzu'l-Bârî*, I, 236.

SONUÇ

Batı kolonyalizmi ve sömürgeciliğinin en acımasız şekline tanıklık eden XIX. yüzyıl Hint alt kıtasının kendine özgü bazı parametreler üzerinden okunması, İslam düşünce tarihi açısından büyük önem taşır. Bu çağ ve coğrafyayı en iyi tanımlayan kavram, kuşkusuz "işgal" kavramıdır. Bin yılı aşkın bir süredir neredeyse fasılasız bir biçimde İslam coğrafyası olma özelliğini sürdüren alt kıtada sahnelenmeye başlayan işgal, asrın ikinci yarısından itibaren bütün siyasi kurumları resmen ve fiilen teslim almıştır.

O güne kadar ellerinde bulundurdukları siyasal erkin yitirilmesiyle azınlık statüsünde temsil edilmeye başlayan İslam toplumu, bir yandan yenilgiyle birlikte içine sürüklendiği istikrarsızlık ve kaosla mücadele ederken, diğer yandan da bölgede kalıcı olmanın sadece askeri zaferle mümkün olmayacağını fark eden işgal yönetiminin, İslam düşüncesi ve geleneğini hedef alan oryantalist politikalarına maruz kalmıştır. Çoğu zaman bu politikaların da desteğiyle siyasi otorite boşluğunun beraberinde getirdiği fikrî savrulmalar, İslam düşünce geleneğinin en özgün ve en aykırı teorilerinin Hint alt kıtasında üretilmesine zemin oluşturmuştur. O vakte kadar İslam kültür ve birikimine ciddi katkılar sağlamış olan coğrafyada, siyasî mücadeleden vazgeçip Batı hegemonyasını benimsemeyi öngören anlayışlar bir yana, entelektüel ve kültürel enstrümanları da işgale teslim edip İslâm değerlerini Batı prensipleri ışığında sorgulamayı savunan fikirlere rastlanır olmuştur. Kâdıyânîlik gibi İslâm akidesine tümüyle ters düşen akımlar, ya da İslâm düşünce ve hukuk geleneğine aykırı olarak ileri sürülen *dinde reform, mezheplerin birleştirilmesi* veya *reddedilmesi, ictihad ve taklid ekseninde dile getirilen diğer modernist söylemler,* bu sürecin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İtikâdi sapmalar yanında, modernist düşünce akımının İslâm tefekkür tarihinde güçlü bir tahakküm alanı tesis ederek geleneksel ilim ve hukuk anlayışını sorgulamaya başladığı böylesi bir dönemde; "*İslam tarihinin son beş yüz yılının en önemli entelektüel figürü"*, "*yirminci yüzyılın altı büyük fakihinden biri"* ve "*asrın imamı"* gibi unvanlarla takdim edilen Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, temel dinî disiplinler alanındaki çalışmalarıyla geleneğe bağlı hukuk düşüncesini savunan bir şahsiyet olarak tarih sahnesinde yer almıştır.

Keşmîrî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyanın, kendine özgü karakteristiğinin gerektirdiği kapsamlı bir tarihi arkaplan incelemesi, her biri farklı kutbu temsil eden bir nevi fikrî ekoller havzasında yetişen ve bütün hayatı siyasi ve ideolojik varlığını en ağır biçimde hissettiren İngiliz idaresi altında geçen müellifin hukuk düşüncesinin, yaşadığı çevre ile ilişkili olarak şekillendiğini teyit etmiştir.

Her şeyden önce eserleri incelendiğinde müellifin, farklı inanç ve kültürleri siyaset ve hukuk anlayışı ile bin yıldır bir arada tutabilmiş İslâm düşünce geleneğinin, gerek işgal ürünü politikalar, gerekse Batı değer sistemiyle sorgulanmasını öngören modernist ekoller karşısında zarar göreceğinin farkında olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Kendisinin fıkıh düşüncesinde öne çıkan Kur'ân, Sünnet ve fıkıh (mezhep) bütünlüğü vurgusu, geleneği muhafaza etme çabasının bir dışa vurumu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim onun hukuk düşüncesine büyük ölçüde tesir eden "geleneği muhafaza" fikri, İslam nübüvvet anlayışını hedef alan Kadıyânîlik gibi akımlara, Sünneti işlevsiz kılan Kur'âniyyûn ve Sünnetle birlikte mezhep kurumunu da atıl bırakan Ehl-i Hadis gibi ekollere karşı sergilediği mücadelede, kendisinin en büyük motivasyonu olarak görülmüştür.

Keşmîrî'nin İslam toplumunun geri kalmışlığını, ictihad ve taklid tartışmaları ekseninde bütünüyle klasik hukuk kültürüne fatura eden modernist söyleme yönelik itirazları, belirgin bir biçimde fıkıh düşüncesine yansımıştır. İctihad özgürlüğü tartışmalarının revaçta olduğu bir dönemde, mezhepler arasında tercih ve tahrîc yapabilecek fıkıh birikimine sahip olduğu halde, kendisini mukallid olarak konumlandırması; taklid müessesesini geleneksel teoriler çerçevesinde temellendirme çabası; hukuki istikrar açısından bir mezhebe bağlılığı kaçınılmaz görmesi; tenakuza sebebiyet vereceği gerekçesiyle farklı mezheplerden çeşitli hükümleri bir araya getirme fikrine (telfîk) karşı çıkması ve taklid karşıtlığıyla ünlenen ekollere ağır tenkitler yöneltmesi, bu itirazın eserlerindeki izdüşümü olarak okunmuştur.

Bu itibarla eserlerinin neredeyse tamamında, görüş ayrılıklarının şöhret bulduğu, namazda ellerin kaldırılması (ref'u'l-yedeyn), Fatihâ'dan sonra sesli âmin denilmesi ve muktedînin kıraat yükümlülüğü gibi konular başta olmak üzere Hanefî mezhebinin hadislere muvafık olduğunu vurgulaması, genelde mezhep düşüncesine yöneltilen tenkitler; özelde ise Hanefî mezhebinin Hint Müslümanları nezdindeki saygınlığını hedef alan "Ebû Hanîfe'nin hadis aleyhtarlığı" üzerinden yürütülen propagandalara karşı bir savunma refleksi olarak değerlendirilmiştir. Onun, İslam

hukuk birikiminin farklı yorumlanması neticesinde oluşan mezhep kültürüne ve bunun başarılı örneklerinden birini temsil eden Hanefî doktrinine bağlılığı, o güne kadar bölgenin neredeyse tamamında etkili olan bu hukuki tecrübeyi, siyasi otorite üzerindeki nüfuzunu yitirmiş İslam geleneğinden geriye kalan son kale olarak görmesiyle izah edilmiştir. Mezhep kurumunu, dinî hukukun her zaman ve zeminde uygulanabilirliğini mümkün kılan bir deneyim olarak gören müellif, mezhepler arasındaki ihtilafların da bir çeşitlilik ve zenginlik işlevi icra edecek şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir.

Kütüb-i Sitte'nin *Nesâî* dışındaki beş kitabına ilişkin şerh çalışmalarıyla tanınan Keşmîrî'nin, en muteber hadis âlimlerinin Hanefî mezhebini teyit eden görüşlerini tek tek belirleme ve muhalif açıklamalarını da çeşitli te'villerle uzlaştırma çabası, Hanefî hukuk doktrinine sağladığı önemli katkılar arasında zikredilmelidir. Bu âlimler içinde özellikle fıkıh ilmindeki konumu sebebiyle dört mezhep tarafından da sahiplenilen Buhârî'yi, mutlak müctehid olarak takdim etmesi ve Buhârî'nin, Şâfiî mezhebine mensup olduğu şeklindeki yaygın kanaati, onun dönemin popüler tartışma konularında bu mezheble aynı çizgide buluşmasıyla izah etmesi ayrıca dikkat çekicidir. Bu arada ona göre, bab başlıklarında münasebet ve dil kuralı hatası bulunan, hükümlerdeki dinî ve hukukî geçerlilik alanlarını gözetmeyen, müzâraa ve harac-ı mukâseme gibi teknik konular arasındaki ayrımı fark edemeyen Buhârî, zaman zaman hadis ilmindeki yetkinliğini fıkha taşıyamamış ve Hanefî hukuk mantığını tam olarak kavrayamamış intibaı uyandırmaktadır.

Araştırmanın tespit ettiği hususlardan biri de Keşmîrî'nin, -içinde bulunulan siyasî ve entelektüel kaotik durumun, taklitçilik ve mezhep ihtilafı gibi argümanlara indirgenerek izah edilmesine karşı çıksa da- İslam düşüncesine yöneltilen tenkitlere bütünüyle kayıtsız kalmadığıdır. Nitekim kendisinin özellikle müteahhir hukuk âlimlerine, mahiyet itibariyle modernistlerin sert ve sistematik eleştirilerinden farklılık arz eden bazı eleştiriler yönelttiği zikredilmelidir.

Bunlar arasında İslam hukukçularının, dini, tamamen hukuka indirgeyen bir algı uyandıracak şekilde, naslarda yer alan tüm meseleleri fıkıhla ilişkilendirmesine yönelik itirazı bahse değerdir. Hukukun sınırlarını belirleme açısından önemli bir tespit olarak görülebilecek bu itiraz, bir biçimde hukukla ilgisi kurulmuş dinî metinlerde, bireyin söz, davranış ve tutumlarını ıslah etmeyi ve ona güzel alışkanlıklar kazandırmayı hedefleyen normlar ile onun şahsiyetini inşa etmeye ilişkin mürûet veya

âdâb türünden hükümlerin yer alabileceği hususunun gözden kaçırılmış olmasınadır. Keşmîrî *mürûet, tehzîbü'l-ahlâk, tehzîbü'l-elfâz* ve *mehâsin* gibi ifadelerle atıfta bulunduğu bu normların, doğrudan fıkhın konusunu ilgilendirmediğini düşünmüş ve bu nedenle hadisler başta olmak üzere nasların tamamından fıkhî hükümler istinbât etmeye çalışmanın, hatalı bir tutum olduğunu öne sürmüştür. Bu çerçevede hukukî metinlerde yer alan meselenin mahiyetine (cevaz boyutu) ilişkin açıklamalar ile, hayra yönlendirme (tergîb) ve kötülükten sakındırma (terhîb) amacı güden normların birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmiştir.

Benzer şekilde bazı hükümlerin de, muâmelât sahasına ilişkin bir kısım davranışların sulh veya karşılıklı rıza gibi şartları taşıması durumunda, dinen câiz ve geçerli olacağına işaret etme maksadıyla naslara konu edilmiş olma ihtimalini dile getirmiştir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlığı önlemek için vazedilen tavsiye niteliğindeki bu normların, mutlak surette fıkıhla ilişkilendirilerek "vâcib-haram" veya "sahih-batıl" aralığında çeşitli hükümlere kaynak teşkil etmesini doğru bulmamıştır. Bu çerçevede hadislere konu edilmiş bazı normların, ilgili muamelelerin bir mükellefiyet yüklemeksizin karşılıklı anlaşma gerçekleştiğinde meşru ve geçerli olacağına işaret etme maksadı taşıdığını vurgulamıştır. Keşmîrî, normların hukukilik vasfının tespitine yönelik bu düşüncelerini, sahâbe uygulaması ve mezhep imamlarının görüşleriyle temellendirmeye çalışarak normlarda dinî ve hukukî olmak üzere iki farklı geçerlilik alanı olabileceğini öngören kazâî ve diyânî hüküm ayrımıyla somutlaştırmıştır. Bu bağlamda sözgelimi kiriş hakkını kullanmak isteyen komşuya engel olmamayı emreden hadisin, yalnızca dinî geçerlilik alanıyla ilgili (diyânî) olduğunun tespiti halinde, hukukîliğinden bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür. Ona göre hükümlerin bu iki farklı geçerlilik alanını birbirinden ayırt edebilme noktasında temel belirleyici kriter, davranışın yahut hükmün şöhret bulup bulmamasından bağımsız olarak meselenin mahkemeye intikal edip etmemesidir. Bu kriter doğrultusunda hükümlerin hukukî geçerlilik alanının doğru tespiti, hadislerde yahut fıkıh kitaplarında konu edilen ve hukuken geçersizliği ifade edilen bazı işlemlerin, yargı konusu yapılmadığı takdirde geçerli olabileceğine hükmedilebilmesi açısından önemlidir. Şöyle ki nasta açıkça geçersizliğine hükmedilen bazı işlemler, mahkemeye intikal etmediği sürece diyâneten geçerli olacak ve nastaki iptal edici veya yasaklayıcı hükmün geçerliliği taraflar arasında anlaşmazlığa yol açabilecek durumlarla sınırlandırılabilecektir. Bu durumda, sözü edilen meselenin dava konusu edilmeden

önce sulh, karşılıklı anlaşma veya rıza yoluyla çözüme kavuşturulması mümkün olacak; hatta muhakeme safhasında bile hâkimin sulh teklifinin kabul edilmesi halinde kazaî hükmün uygulanmama ihtimali belirecektir. Örneğin niza olduğu zaman kazaen iptal edilen ancak mahkemeye intikal etmediği sürece geçerli sayılan fasit alışveriş bu türden bir hükümdür. Kazâî geçerlilik taşımayan hükümlerin müsâmahât ve sulh başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini savunan Keşmîrî, hadis kitaplarında çokça rastlanan bu hükümlerin mahiyet tespitinin İslâm hukukçuları tarafından net bir şekilde yapılamadığını öne sürmüştür.

Keşmîrî zaman zaman eleştirilerini, mezhebin görüşünü temellendirmede başarılı olamadıkları, meseleleri yeterince analiz edemedikleri veya önemli sayılabilecek hususlara hiç temas etmedikleri gerekçesiyle Hanefî hukukçulara da yöneltmiştir. Bu doğrultuda öteden beri Hanefî mezhebinin hadislere önem vermediği iddialarına gerekçe teşkil eden tartışmalı fürû konularının, mezhebin temel görüşünü yansıtmayacak hatalı genellemeler ile savunulmaya çalışıldığını öne sürmüştür. Bu anlayışla Hanefî usûl düşüncesinin, *haber-i vâhidin tahsîs ve ziyade fonksiyonunu inkâr eden, kıyas ve re'yi habere tercih eden* bir mezhep olarak anılmasına sebep olan örnekleri, farklı başlıklar altında yeniden ele alarak ve değişik usûl kurallarıyla ilişkilendirerek açıklama girişiminde bulunmuştur. Sözgelimi mezhepte aksi yönde bir kanaat hâkim olsa da, Kerhî gibi bazı Hanefî âlimlerini referans göstererek umum nitelikteki bir nassın, âhâd haberle tahsis edilebileceği görüşünü benimsemiştir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin tahsis edici deliller arasında haber-i vâhide yer vermediği yönündeki iddiaları reddetmiş ve bunları teyit mahiyetinde ileri sürülen örnekleri farklı bir tarzda yorumlamıştır. Bu örneklerin en bilinenleri arasında zikredilen, Ebû Hanîfe'nin öşür için belirli bir nisap öngörmeyen kanaatini, umum-husus meselesiyle ilişkilendirmeden hâs nitelikli iki rivâyetin tearuzu karşısındaki tercihinin bir sonucu olarak açıklamıştır. Şöyle ki ona göre Ebû Hanîfe, beş veskin altında kalan ürünleri zekattan muaf tutan hadisi, âriye verilen mallara hamletmiş olmalıdır. Bu durumda eski bir Arap geleneğine dayanılarak ağaç sahiplerinin, yoksul kimselere meyvelerinden istifade etme amacıyla ağaçlarını ödünç vermesini teşvik için beş veski geçmeyen âriye mallar, halihazırda sahibinin elinde bulunmaması ve ona bir yarar sağlamaması sebebiyle beytü'l-mala aktarılacak türde bir zekat yükümlülüğünden muaf tutulmuştur.

Hanefî hukuk kültürünün karakteristik özellikleri arasında gösterilen *âmmın kat'îliği* konusunda müellifin sergilediği tavır da zikre değerdir. Keşmîrî'ye göre tahsis geçirmediği sürece fertlerine delâleti kat'î kabul edilen âm lafzın, başlangıçta re'y veya haber-i vâhid ile daraltılamayacağı şeklindeki kabul görmüş kanaat, Hanefî âlimlerini kaçınılmaz olarak zorlama yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Halbuki manaya delâleti, bazen fertlerde olduğu gibi güçlü; bazen de mekân ve zamanlardaki gibi zayıf olabilen âm lafız, delâletinin zayıf olduğu durumlarda bir nevi kat'îliğini yitirmekte ve haber-i vâhid ile tahsise açık hale gelmektedir. Benzer şekilde, maksadın lafızdan daha dar bir anlama delâlet ettiği, *fertlerinin tamamı kastedilmemiş âm lafızların* (عموم غير مقصود) da, manaları zayıfladığı için re'y ile dahi tahsisi mümkün olmaktadır.

Keşmîrî, Şâfiî âlimlerince istidlâle elverişli bir delil olarak görülen muhalif mefhumun, Hanefîler tarafından dikkate alınmadığı yönünde kurallaştırılmasına da itiraz etmiş, şer'î delil hüviyeti atfedilmemesi şartıyla mefhum-i muhâlifin bazı detaylar ve edebî nükteleri tespit ederken fonksiyon icra edebileceğini savunmuştur. Ona göre, hüre karşılık hür kimselerin kısas edilmesini (الحر بالحر) emreden âyette, الحر kelimesinin başındaki harf-i ta'rif, istiğrak ifade edecek şekilde anlaşılırsa bu âyet, Hanefîler'in muhalif mefhumla amel etmeyişinin bir kanıtı olarak kullanılmaz. Bir başka deyişle, burada harf-i ta'rifin cins için olduğunu düşünen Şafiî âlimlerinin anladığı gibi hür ve köle cinsi değil, farklı özellikteki hürler konu edilmektedir. Dolayısıyla âyet, Cessâs gibi bazı Hanefî âlimlerinin de işaret ettiği üzere eşraftan bir kimsenin, toplumun alt tabakasındaki bir hürü öldürmesi halinde, kısastan muaf tutulmasına itiraz yöneltmekte ve bütün hürlerin herhangi bir hür karşısında kısas edilmesini hükme bağlamaktadır.

Keşmîrî'nin delil ve ictihadlar arasındaki tearuzu giderirken benimsediği yöntemler arasında en dikkat çeken, nasların yorumlanması esnasında *tek vaz' ile konulmuş bir lafzın delâlet ettiği anlamda (müsemmâ) bulunan mahiyet, kuvvet, derinlik, çeşitlilik vb. itibariyle farklı mertebelerin dikkate alınması*; yahut da t*eklîfî ve şer'î hükümlerin bilinen hiyerarşik yapılarından farklı olarak ibâha-i "mercûha/mefdûla", "vâcib/evceb" gibi ara kademeler içermesi* şeklinde özetlenebilecek merâtib teorisidir. Müellifin lafız ve yorum anlayışının bir uzantısı olan merâtib teorisi, klasik usûl geleneğindeki lafız terminolojisinin *iştirak, umum* ve *ıtlak* konuları ile bir ölçüde benzeşse de onlardan farklı bir mahiyet arz etmektedir. Hem bu sebeple, hem de İslam hukukçuları tarafından temas edilmemiş olması

nedeniyle bu teori, çalışmamızda Keşmîrî'nin hukuk düşüncesinin en özgün yanı olarak takdim edilmiştir.

Bununla birlikte müellif, klasik kaynaklarda konuyla benzerliği kurulabilecek bazı örneklerden hareketle merâtib tasavvurunun, fıkıh bilginlerinin zihinlerinde yer edindiği düşüncesindedir. Bu bağlamda lafzî ve amelî örf şeklinde bir ayrım öngören usûl âlimlerinin, *amelî örfün tahsis edici işlevini kabul edişi*; yahut konuşmayacağına dair yemin ettiği halde Kur'ân okuyan kişinin niyetini dikkate alan rivâyetler doğrultusunda *âm lafzın*, *tahsis edilmiş bir anlamını kasteden niyete itibar edişi*, bir nebze de olsa müsemmâdaki mertebelerin sebep olduğu anlam çeşitliliğine benzetilmiştir. Aynı şekilde İslâm hukuk külliyatında farz, vâcib, sünnet ve mekruh gibi bazı tekîfî hükümlerin, aynı kategorideki hükümlere nisbetle "kuvvetli farz" (آكد فرض), "daha vâcib" (أوجب), "en kuvvetli sünnet" (أكد السنن، أقوى السنن), "mendupların en faziletlisi" (أفضل المندوبات), "vâcibe yakın" (قريب من الوجوب) ve "şiddetli mekruh" (أشد الكراهة) şeklinde vasıflandırılması, merâtib düşüncesinin hüküm terminolojisindeki yansıması ile ilişkilendirilmiştir.

Keşmîrî, medlûl-maksat eksenli düşüncelerinden neşet eden merâtib anlayışının temel felsefesini, vâiz (müzekkir) ve muallim metaforu ile açıklamaya çalışmıştır. Buna göre misyonu, talep edilen fiilin muhatap tarafından işlenmesini (amel) sağlamak olan vâiz, bu amacı doğrultusunda en uygun lafızları kullanırken meselenin mahiyeti ve teknik özellikleri (hakikati) üzerinde durmaya gereksinim duymaz. Bu sebeple onun ikaz ve öğüt üslubuyla sarf ettiği sözler, muhatabı emir ile teşvik etme ve nehiy ile sakındırma amacı güder. Muallim ise meseleyi tüm boyutlarıyla kavratma ve tafsilatıyla izah etmekle görevlidir. Muallimin, meselenin şart ve manilerini detaylandırır nitelikte titizlikle seçtiği lafızlarda va'd ve vaîd veya teşvik ve sakındırma unsurları bile maksuda aykırı düşmeyecek bir tarzda olur. Keşmîrî, bu metaforda vâizi, şâri ile; muallimi ise müctehid (fakih) ile eşleştirmiştir. Buna göre şâri, iktiza içeren bir talepte bulunduğu zaman genellikle vaaz ve uyarı metodunu kullanarak talebin bütün mertebeleri ile yerine getirilmesini arzu eder, avâm ve ekser havâssın amelinde ihmalkarlığa sebep olabileceği endişesiyle tafsilata girmekten bilerek kaçınır. Nitekim farz, sünnet ve nafileleri birbirinden ayırt etmeksizin ifa eden avâmın, *âlimlerden daha âmil olması*, şâriin söz konusu endişesini haklı çıkaran önemli bir argümandır. Şöyle ki nafilelerin isteğe göre yerine getirilebilecek türden bir ibadet olduğu bilgisi, nafile ibadetlerin önemsiz olduğu

şeklinde bir intiba oluşturabilir. Bu da insanların onları ifa etme konusundaki azimlerini kırar. İşte merâtib teorisi, şâriin böyle durumlarda amelin zayi olmasını önleyecek türden lafızları itina ile seçtiği kabulüne dayanmaktadır. Böylece şari nezdinde, bir hükümde biraz esneklik murad edilmiş ve aynı zamanda meselenin mahiyeti (yani hangi mertebede yapılması gerekliliği) açıklanmak istenmişse, doğrudan kelâmın kendisinde değil de dolaylı olarak ya da satır aralarında bu yapılmıştır. Sözgelimi "*Hayızlı iken kadınlarınızdan çekilin (uzak durun)"* âyetinde, adetli eşten uzak durulması emrinin farklı anlam derinliklerini ihtiva eden "i'tizal" (اعتزال) lafzı ile ifade edilmiş olması tesadüfi değildir. Şayet şâri, İslâm hukukçularının bu âyetten istinbât ettikleri hüküm olan kadının belirli bölgelerinden uzak durma anlamını karşılayacak bir lafzı tercih etmiş olsa idi, meşruiyetin sınırlarını zorlamaktan kendini alıkoyamayan insanoğlunun harama kaymasına kapı aralayabilecekti. Bu sebeple o, insanların günaha sürüklenmemeleri için kolayca uygulayabilecekleri, çekilme eyleminin bir kısmı veya tamamına karşılık gelebilecek anlam mertebelerini ihtiva eden "i'tizâl" tabirini kullanmayı tercih etmiş ve hangi mertebenin kastedildiği detayına girmemiştir. Müellifin yüzden fazla örneklem üzerinde atıfta bulunarak inşa etmeye çalıştığı merâtib teorisi, dinî hukukî metinlerin nihâî hedefleri gözetilerek doğru anlaşılması ve mezhepler arasında öteden beri tartışılagelen ref'u'l-yedeyn, sesli âmin denilmesi ve Fâtihâ'nın kıraati gibi meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında İslam hukuk kültürüne önemli katkılar sağlayacak düzeydedir.

Keşmîrî'nin, mezhep içi tercih metodolojisine ilişkin bazı tespit ve önerileri de çalışmada incelenmiştir. Bu çerçevede onun *hadis, teşrî' hikmeti yahut cumhur ulemânın ictihadıyla uyuşması durumunda mezhebin meşhur olmayan görüşünü benimsemesi,* ictihad sahasını kısmen genişletir mahiyette bir adım olarak değerlendirilmiş ve mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını telif etme amacıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca hüküm istinbâtı sırasında, senedi güvenilir olduğu halde amelle desteklenmediği için hükme medar olmayan rivâyetlere dikkat çekerek *isnad kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalma yerine amel ile tevârüsü (teâmül) tercih etmesi*, muhaddis kimliği ile tanınan müellifin hukuk düşüncesini kanaatimizce daha değerli kılmaktadır.

İslâm hukuk tarihinde az sayıda kişi tarafından dile getirilmiş olan, *lafzı baki âyetlerin, hüküm değeri taşımasını zorunlu gören* bir nesih teorisini savunması, müellifin bahse değer bir başka hususiyetidir. Onun, *muayyen bir zaman dilimiyle*

sınırlı kalsa veya bir istisna teşkil etse de lafzı baki olan bir âyetin, en azından bir yönüyle bile olsa hükmünü muhafaza edeceğini öngören nesih anlayışı, yaşadığı dönemde ortaya çıkan, Kur'ân'ın evrenselliğine aykırılık teşkil edeceği gerekçesiyle neshi reddeden, ancak âyetleri tarihselci bir yaklaşımla ele aldıkları için bütünüyle devre dışı bırakan bir söyleme karşı, Kur'ân'ı fonksiyonel kılmaya yönelik özgün bir katkı olarak görülmelidir.

Keşmîrî'nin hukuk tasavvurunda belirgin olan noktalardan biri de, hukuk normlarının, toplumsal düzenin ahenk ve istikrarlı bir şekilde sürmesi ve fertlerin ahlâkî hassasiyetlerinin geliştirilmesi gibi külli nitelikte bazı amaç ve prensipleri gözettiğine ilişkin inancıdır. Hukukun; nizâmı tesis eden, nizâyı önleyen fonksiyonlarını ve hukukî normların teleolojik değerini belirleme noktasında büyük emek harcadığı görülen müellif, nasların yorumlanması esnasında mutlak biçimde lafza bağlı kalmayı öngören literal yaklaşımı, norm-amaç ilişkisinin inkişafı önünde ciddi bir engel olarak nitelemiştir. Bu sebeple normatif metinlerin anlaşılmasında lafız unsuru ile yetinilmeyip, hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu (teşrî' felsefesi) önceleyen yorumlar üretilmesini gerekli görmüştür. Nitekim onun hukuk düşüncesinde öne çıkan nesih ve merâtib anlayışı, kazâî ve diyânî hüküm ayrımı, nasların bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi çerçevesinde öngörülen birincil ve ikincil anlam ayrımı, dinî metnin takrir ve övgü amacı taşıyıp taşımadığının ve hükmün bireysel veya umûmî oluşunun belirlenme çabası gibi hususların hukukun finalist karakteriyle yakın ilgisini kurmak mümkündür. Yine fürû meselelerine külli bir bakış açısıyla yaklaşması neticesinde hüküm istinbâtına yönelik bazı kaideler tespit etmiş olması, ayrıca hukukun konusu, fonksiyonu ve maksadını belirlemeye yönelik değerlendirmeleri, İslam hukuk felsefesinin doğru anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir.

Özetle ifade etmek gerekirse kırk yılı aşkın eğitim ve öğretim hayatı boyunca dinî-hukukî metinlerin anlaşılması üzerinde durmuş, norm-amaç ilişkisini tespit etmeye çalışmış, bağlı bulunduğu doktrinin temel tezlerini te'yid edecek nitelikte külli kaideler vazetmiş olan Keşmîrî'nin çalışmaları, sıradan metinlerden farklı olarak özgün tahkik ve tespitler içermesi yönüyle İslâm hukuk birikimine önemli bir katkı sağlayacak düzeydedir. XIX ve XX. yüzyılda entelektüel anlamda büyük bir dönüşümün yaşandığı Hint alt kıtasında geleneğin güçlü bir savunucusu olarak sahne almış ve bu yönüyle fürû ve usûl alanında bütünüyle özgün bir metodoloji ortaya

koymamış olsa da, Keşmîrî'nin hukuk mantığı, gerek dönemin aktüel hukuk problemlerinin gerekse tarih boyunca tartışılagelen usûlî ihtilafların çözümünde etkili olmuştur.

Keşmîrî'nin hukuk tasavvuru, farklı bakış açılarına sahip düşünürleri de etkilemiş ve takdirle karşılanmıştır. Bunlar arasında Reşid Rıza ve Muhammed İkbâl gibi isimlerin, kendi zihin dünyalarına zıtlık teşkil edecek şekilde, mezhebe bağlılığı ve geleneksel nazariyeleri savunan Keşmîrî'den sitayişle bahsetmesi özellikle anılmalıdır. İkbâl, kendisinin düşünce dünyasında önemli bir aralığa tekabül eden İslâm tarihinin son beş yüz yılının, Keşmîrî gibi bir âlim yetiştiremediğini ifade etmiş; ayrıca siyaset, iktisat ve içtimaî alanlardaki yeni olaylar karşısında fıkıh ilminin tedvinini onun gerçekleştirebileceğini belirtmiştir. Dönemin gelişmelerini Türkiye'de takip eden bir başka âlim Zahid Kevserî de, Hanefî mezhebi için İbnü'l-Hümâm'dan sonra Keşmîrî gibi ilmî bir şahsiyet gelmediğini ifade etmiştir. Yine kimi düşünürler tarafından Keşmîrî'nin, fıkhü'l-hadîs literatürü içinde saygın bir yer edinen *Feyzu'l-Bârî* isimli çalışmasıyla, İbn Haldun'un *Sahih-i Buhârî*'nin şerh edilmesiyle ilgili işaret ettiği, ümmetin âlimlerinin zimmetinde olup da şimdiye kadar kimsenin ifa etmeye muktedir olamadığı borcu, bihakkın ödediği ifade edilmiş; kendisinin hadisleri fıkha tatbik etme konusundaki gayreti Hanefî hukuk birikimi açısından en büyük katkı olarak görülmüştür.

Bu araştırma neticesinde de, Keşmîrî'nin hukuk çalışmalarına yaptığı katkıları kendi ağzından özetleyen "*Sanki Allah beni, Hanefî mezhebini teyit etmem için yarattı*" ve "*Hanefî mezhebinin temelini, yüz yıl yıkılamayacak bir biçimde sağlamca inşa ettim*" şeklindeki ifadelerin, yalnızca bir iddiadan ibaret olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Yaşadığı devrin sorunlarına fıkhî mirasımızın zenginliğini çözüm olarak sunan Keşmîrî'nin günümüz dünyasının karmaşık problemlerinin çözümüne katkı sağlayacak nitelikteki eserleri, daha ayrıntılı çalışmalara konu olmayı beklemektedir. Ayrıca Keşmîrî, Leknevî ve Tahânevî gibi bu coğrafyanın entelektüel şahsiyetlerinin incelenmesi, ülkemize uzaklığı sebebiyle yeterince keşfedilmemiş olan ancak dünya Müslüman nüfusunun üçte birine ev sahipliği yapan Hint alt kıtasının hukuk birikiminden yararlanmaya kapı aralayacaktır.

EK:
KEŞMÎRÎ'NİN
KRONOLOJİSİ



1292/1875	Keşmîr'de doğdu.
1304/1887	İnsanlar kendisine fetva sormaya başladı
1307/1889	İlim tahsili için Hazâre bölgesine yolculuk etti.
1310/1891	Diyobend Dârülulûmu'na kaydoldu.
1313/1892	Devre-i Hadis'i Mahmud Hasan Diyobendî'de tamamladı.
1314/1896	Delhi Abdürrab Medresesinde müderris olarak göreve başladı.
1315/1897	Medrese-i Emînîyye'yi kurdu.
1318/1901	Annesinin ölümü üzerine Keşmîr'e döndü ve Medrese-i Feyz-i Âm isminde bir medrese açtı.
1323/1905	Hac farizasını yerine getirmek için Hicaz'a gitti.
1325/1908	Diyobend Dârülulûmu'nda müderris olarak çalışmaya başladı. Evlendi.
1333/1914	Diyobend Dârülulûmu'nda hadis kürsüsü başkanlığına getirildi.
1338/1920	*el-Arfü'ş-şezî*'nin temize çekme işlemi tamamlandı. *Faslü'l-hitâb'ı* telif etti.
1343/1925	*Akîdetü İslâm fî hayati Îsâ aleyhisselâm* isimli eserini kaleme aldı.
1346/1927	Diyobend Dârülulûmu'ndan ayrıldı.
1346/1928	Dâbil'de, Tâlim-i Dîn isimli bir medresede yeniden çalışmaya başladı.
1346/1928	Câmia-i İslâmiyye adında bir medrese ve el-Meclisü'l-İlmî adında bir yayınevi tesis etti.
1350/1931	*Neylü'l-ferkadeyn*'in telifini tamamladı. *İkfârü'l-mülhidîn* Delhi'de ilk baskısı yapıldı.
1350/1931	Rahatsızlığı nedeniyle Dâbil'den ayrılıp, Diyobend'e döndü.
1350/1932	*Bestu'l-yedeyn*'in temize çekme işlemini tamamladı. *Tahiyyatü'l-İslâm*'ı telif etti.
1352/1933	Diyobend'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

ABDURRAHMAN, Ahmed Muhammed, "Enver Şah el-Keşmîrî", *Mevsûatü a'lami'l-ulema ve'l-üdebai'l-Arab ve'l-Müslimîn, el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum;* Dâru'l-Cil, Beyrut 2004, II, 505-507. (*Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ*)

ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1997.

ABDÜLBÂRÎ, Mustafa Fazlurrahman, *Tercîhâtü'l-Keşmîrî ve ihtiyârâtühü'l-fıkhiyye min hilâli şerhihî li-Câmii't-tirmizî fî kitâbi's-salâ ve tertîbihâ ala dav'i fıkh*, Al-Madinah International University, Shah Alam 2014.

ABDÜLHALİK, Abdülganî, *Hucciyyetü's-Sünne*, Metâbi'u'l-Vefâ, Mansûre ts.

ABDÜLHAMİD, Khalil**,** *God, The Universe and Man in Islamic Thought: The Contrubition of Shah Waliullah of Delhi*, Doktora tezi, University of London, London 1971.

ABDÜLMACİD GAVRÎ, *A'lamü'l-muhaddisin fi'l-Hind fi'l-karni'r-rabi' aşer el-hicri ve asâruhüm fi'-hadis ve ulûmihi*, Dâru İbn Kesir, Dımaşk 2000. *(A'lamü'l-muhaddisin)*

ABDÜLMÜN'İM NEMR, *Tarihü'l-İslâm fi'l-Hind*, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1981.

AHATLI, Erdinç, **ÖZŞENEL,** Mehmet, "XII/XVIII. Asır Hint Altkıta'sında Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları -Tettevî'nin Zebbü zübâbâti'd-Dirâsât'ı Çerçevesinde-, *Usûl İslâm Araştırmaları,* V, (2006), s. 106-162.

AHMAD, Zubaid, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1968.

AHMED B. HANBEL (241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayp Arnavut, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2001.

AHMED, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam,* trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

_____, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, trc. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, Ankara 1995.

AHMED, İrfan, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi Cemaat-i İslami'nin Dönüşümü,* trc. Uğur Gezen, Açılım Kitap, İstanbul 2015.

AK, Ayhan, *İslam Hukukunda Şer'îlik,* Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2012.

AKPINAR, Ömer Faruk, *Hz. Osman'ın Hadis Rivâyetindeki Yeri,* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2011.

AKTEPE, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı,* İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

ALİ HAYDAR EFENDİ (1903), *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.

APAYDIN, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA,* XIV, 355-363.

_____, "İctihâd", *DİA,* XXI, 432-445.

_____, "Kıyas", *DİA,* XXV, 529-539.

_____, "Meşhur", *DİA,* XXIX, 368-371.

_____, "Re'y", *DİA,* XXXV, 37-40.

_____, "Ta'lîl", *DİA,* XXXIX, 511-514.

ASIMÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (1392), *Hâşiyetü'r-Ravzi'l-mürbi şerhi Zâdi'l-müsteknî*, Metâlibü'l-Ehliye, Riyad 1400.

AVVÂME, Muhammed, *İmamların Fıkhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü,* trc. Mehmet H. Kırbaşoğlu, İstanbul 2011.

AYDINLI, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", *DİA,* X, 507-508.

_____, Abdullah, "İhtisar", *DİA,* XXI, 572-573.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa (855/1451), *Şerhu'l-Kenz li'l-aynî (Remzü'l-hakâik),* nsh. Osman b. Ahmed el-Havrânî, 992 h.

_____, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye,* Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.

_____, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd,* Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.

_____, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

BAĞDATLI, İsmail Paşa (1920), *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn,* (İstanbul 1951), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

BALOCH, N. A, "Impact of Imam al-Bukhari's Work in Sind and Hind Studies of His Jami Sahih with Special Reference to Atraf", *Hamdard Islamicus*, XXII/26 (1999).

BALTACI, Burhan, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2005.

BAŞOĞLU, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2001.

_____, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İSAM, İstanbul 2014.

BAYINDIR, Abdulaziz, "Ateme", *DİA*, IV, s. 52.

BEDİR, Mürteza, *The Early Development of Hanafî Usul al-Fiqh*, Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999.

_____, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi),* Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh,* el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.

BELAZÛRÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, (279/892), *Fütûhu'l-büldân,* Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987.

BENNÛRÎ, Muhammed Yusuf b. Es-Seyyid Muhammed Zekeriya, *Nefhatü'l-anber fi hayati imami'l-asr eş-şeyh Enver*, el-Meclisu'l-ilmî, Karaçi 1969. *(Nefha)*

_____, *Meârifü's-sünen Şerh-u Câmii't-Tirmizî*, Said H. M. Company, Karaçi, ts. *(Meârifü's-sünen)*

_____, *Yetîmetü'l-beyân li müşkilâti'l-Kur'ân,* İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 2015. *(Yetîmetü'l-beyân)*

BİCNÛRÎ, Ahmed Rıza, *Melfûzâti Muhaddis Keşmîrî,* İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye, Multan 1434/2013.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (1971), *Hukuki İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamusu,* Bilmen Yayınevi, İstanbul ts.

BİRIŞIK, Abdulhamit, "Hint Alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* XVII, (2004/2), s. 1-62.

_____, "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Siret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2 (2011).

_____, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

_____, "Hint Alt Kıtasında Medrese Geleneği", *Yeni Dünya*, Şubat 2012.

_____, "Hindistan (Hindistan'da İslam Araştırmaları)", *DİA,* XVIII, 94-101.

_____, DAUDI, Khalıd Zafarullah, "Keşmîrî", *DİA,* XV, 327-329.

BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (453/1061), *Tahkîku Mâ li'l-Hind,* çev. Kıvameddin BURSLAN, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.

BOYNUKALIN, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gâye Problemi,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1998.

BOYNUKALIN, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili,* Ocak Yayınları, İstanbul 2009.

BROCKELMANN, Carl (1956), *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, trc. Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kâhire (3. Baskı), Orjinal kitap adı: *Geschichte der Arabischen Literatur, (GAL)*

BULGUR, Durmuş, *XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, Tablet Kitabevi, Konya 2007.

_____, "Pakistan Bağımsızlık Hareketinin Fikrî Arka Planı", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, 12 (1988), s. 33-43.

BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ, (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed el-Mergînânî (616/1219), *el-Muhîtü'l-burhânî fî fıkhî'n-Nûmânî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

BÜCEYRİMÎ, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (1221/1806), *Tuhfetü'l-Habîb alâ şerhi'l-Hatîb,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

CEMAL MUHAMMED ALİ, *Tefsîrü'l-İmâm el-Keşmîrî cem ve dirâse ve tahlîl*, Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Ürdün 2016.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *el-Füsûl fi'l-usûl,* Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1996.

CHISHTI, Aaliya, "Maulana Anwar Shah Kashmiri (RA)", *Challenges to Religions and Islam A Study of Muslim Movements Personalities Issues And Trends,* Ed. Rafiabadi, Hamid Naseem, Offset Press, Delhi 2007. ("Kashmiri")

CÜDEY, Abdullah b. Yusuf, *Teysîru ilm-i usûli'l-fıkh,* Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah (478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kâhire ts.

_____, *Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak,* Matbaatü'l-Mısriyye, 1934.

ÇAKAN, İsmail Lütfü, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadis İlmi),* İstanbul 2000.

ÇAKIN, Kamil, "Hadislerin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (1993), s. 237-262.

ÇALIŞ, Halit; **YAMAN**, Ahmet, *İslam Hukukuna Giriş,* İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

DAUİDİ, Khalid Zafarullah, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995. *(Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları)*

DEMÎCÎ, Abdullah b. Ömer, *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehli's-sünne ve'l-cemâa',* Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Dâru Taybe, Riyad 1988.

DEMİRAY, Mustafa, *Serahsî'de Kazai Hüküm-Diyani Hüküm Ayrımı,* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2001.

_____, *Eksik Borç Kavramının İslam Hukuku Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2008.

DEMÎRÎ, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî (808/1405), *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2004.

DESÛKÎ, Muhammed b. Ahmed b. Arafe (1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr,* Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire ts. *(Hâşiyetü'd-Desûkî)*

DEYLEMÎ, Şehredâr b. Şîrûye (558/1163), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah Ebû Abdülaziz Ahmed b. Abdürrahim el-Fârûkî (1176/1762), *el-Müsevvâ şerhu Muvatta'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983. *(el-Müsevvâ)*

_____, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, Beyrut 2005.

_____, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr,* Dâru'l-Gavsâni li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Dımaşk 2008.

_____, *Füyûzu'l-Harameyn mea Saadet-i Küneyn,* Matbaü'l-Ahmediyye, Delhi.

DİMYÂTÎ, Ebû Bekr b. Muhammed Şatta, *Hâşiyetü İâneti't-tâlibîn alâ halli elfâz-i Fethi'l-muîn*, Matbaatu Dâri'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1299.

DOĞANAY, Süleyman, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler,* İSAM, İstanbul 2009.

DÖNMEZ, İ. Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları,* Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.

_____, "Diyâneten ve Kazâen", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016. *(İİGYA)*

_____, "Maslahat", *DİA,* XXVIII, 79-94.

DÜZENLİ, Pehlul, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvâları,* Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2007.

EBÛ GUDDE, Abdulfettâh (1997), *Terâcim-u sittetin min fukâhâi'l-âlemi'l-İslâmî fi'l-karni'l-râbii'l-aşer ve âsâruhumü'l-fikhiyye,* Mektebetü'l-matbaâti'l-islamiyyeti, Halep 1997. *(Terâcim)*

_____, "*et-Tasrîh" Mukaddimesi*, Beyrût, 1992.

EBÛ YUSUF, Ya'kûb b. İbrahim (182/798), *Kitâbü'l-âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, İhyaü'l-Maârifi'n-Nu'maniyye (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Kahire 1355.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (1974), *Ebû Hanîfe,* trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1997.

EBÜ'L MÜKERRİM B. ABDULCELÎL, *Davetü'l-İmâm Muhammed b. Abdulvehhab beyne müeyyidîhâ ve muârızîhâ fî şibhi'l-kârâti'l-Hindiyye,* Dârû's-selâm, Riyad, 1421. *(Dâvetü'l-imâm)*

EFGÂNÎ, Cemâleddîn, **ABDUH**, Muhammed, *el-Urvetü'l-vüskâ*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2015.

EFGÂNÎ, Şemseddin, *Cühûdü ulemâi'l-Hanefiyye fî ibtâli akâidi'l-kubûriyye*, Dâru's-sâmiî', Riyad 1996.

EKBER ŞÂH, Muhammed Sâhib Buhârî, *Ekâbiru Ulemâ-i Diyûbend,* İdâratü'l-İslâmiyyât, Lahor 1999.

ELBÂNÎ, Nâsıruddîn (1999), *el-Ecvibetü'n-nâfia an esileti lecneti mescidi'l-câmia,* Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2000.

_____, *es-Semerü'l-müstetâb fî fikhi's-sünne ve'l-kitâb,* Dâru Garas li'n-neşr ve't-tevzî', Kuveyt 1422/2001.

ELVÂİ, Muhyiddîn, "el-Müellefâtü'l-Arabiyye li ulemâi'l-Hindi'l-müslimîn", *Mecelletü'l-ezher,* XXXVIII, 9-10, 1967, s. 974-980. *(el-Müellefâtü'l-Arabiyye)*

_____, *ed-Davetü'l-islâmiyyeti ve tetavvuruhâ fî şibh-i karati'l-hindiyye*, Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1986.

EMÂNETÜ'L-ÂMME Lİ-HEY'ETİ KİBÂRİ'L-ULEMÂ, *Ebhâsü heyeti kibâri'l-ulemâ,* Riyad 2014.

EMÎR PADİŞAH, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (987/1579), *Teysîrü't-Tahrîr şerhi alâ kitâbi't-Tahrîr*, 1350.

ENSÂRÎ, Muhammed Abdullah Faruk, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve Ârâühü'l-îtikâdiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2000. *(el-Keşmîrî ve Ârâühü'l-itikadiyye)*

ERDEM, İlhan, "Aloys Sprenger", *DİA*, XXXVII, 421-422.

ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2012.

FARUKÎ, Muhammad Yusuf, "*Fiqhi methodology of tafsir writing in the subcontinent: A brief historical survey",* Pakistan Journal of History Culture, XXUUU (2002).

FARUKÎ, Naimurrahman, "Delhi Sultanlığı", *DİA*, IX, 130-132.

FARUKÎ, Ziaul Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan,* Bombay 1963.

FÂSÎ, Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali (832/1429), *Şifâü'l-ğarâm bi ahbâri'l-beledi'l-harâm,* Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Mekke 2008.

FÂSÎ, Allal, *İslam Hukuk Felsefesi Kaynaklar Yöntemler Amaçlar*, trc. Soner Duman, Osman Güman, Mana Yayınları, İstanbul 2014.

FERİVÂÎ, Abdurrahman Abdulcebbar, *Cühûdün Muhlisatün fî hidmeti's-sünneti'l-mutahhara*, Câmia Selefiye Benares, Hindistan, 1980.

FÜYÛZURRAHMÂN, Kârî**,** *Meşâhir-i Ulema-i Diyûbend*, Lahor 1976.

GAZNEVÎ, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd (593/1197), *el-Hâvi'l-Kudsî fî fürû'i'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Salih el-Alî, Dâru'n-Nevâdir, Dımaşk 2011.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medîne 1413/1993.

_____, *el-Vasît fi'l-mezheb (thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim),* Dâru's-Selâm, Kahire 1997.

GÖKÇE, Ferhat, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 2010.

_____, "Fıkhî Hadisler Arasındaki İhtilafların Çözümünde Mîzân Yöntemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* XIII/2 (2013), s. 7-36.

GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* Otto Yayınları, Ankara 2014

GÖZÜBENLİ, Beşir, "M. Zahid Kevserî'nin 'en-Nüketü't-tarîfe' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usûlü Açısından Önemi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul 2007.

GÜLER, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri,* Ankara 1997.

GÜRKAN, Menderes, *Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990.

HABEŞÎ, Abdullah Muhammed, *Câmiü'ş-şüruh ve'l-havaşi: Mu'cemün şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şürûhihâ,* el-Mecmaü's-Sekafî, Abudabi 2004. (*Câmiü'ş-şüruh ve'l-havaşi*)

HAÇKALI, Abdurrahman, *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi,* Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1999.

_____, *Şatıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

HÂKİM en-NÎSÂBURÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahihayn,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

HALEBÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî (956/1549), *Mülteka'l-ebhur,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

HAMEVÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısrî (1098/1687), *Gamzü uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

HAMİDULLAH, Muhammed (2002), "Cultural and Intellectual History of Indian Islam", *Die Welt Des Islams,* Brill, 3 (1954), s. 127-144.

HASAN CİZÂNÎ, Muhammed b. Hüseyin, *Mealimu usuli'l-fıkh inde ehli's-sünne ve'l-cemaa,* Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1996.

HASAN, Ahmed, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi,* trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İstanbul 1999.

HASENÎ, Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilalî (1869-1923), *es-sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-hind (Maârifü'l-avârif fi envâi'l-ulûm ve'l-maârif),* Dımaşk 1983. *(es-Sekâfe)*

_____, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetu'l-mesâmî ve'n-nevâzır (el-İ'lam bi men fi târiîhi'l-hindi mine'l-a'lam)*, Dâru-İbn Hazm, Beyrût 1999. *(Nüzhetü'l-havâtır)*

HASKEFÎ, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, (1088/1677) *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr ve Câmii'l-bihâr,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

HİRA, Ayhan, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı,* İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî (626/1229), *Mu'cemü'l-büldân,* Dâru Sadr, Beyrut 1977.

HATİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Bağdat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, XII.

HATİBOĞLU, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları & Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları,* İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

HATİBOĞLU, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni & Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine,* İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

HATTÂB RUAYNÎ, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (954/1547), *Mevâhibu'l-Celîl li şerhi Muhtasarı Halîl,* Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

HATTÂBÎ, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed (388/998), *Meâlimu's-Sünen,* Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb, 1932.

HISNÎ, Takıyyüddin Ebî Bekr b. Muhammed (829/1426), *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihtisâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

HÜSEYİN el-IRAKÎ, *el-Müstahrec ale'l-Müstedrek,* Mektebetü's-Sünne, Kahire 1990.

ISHAQ, Muhammad, *India's Contribution to the Study of Hadisth Literature*, Dakka Universiesi, Lahore 1955.

ISLAM, Zafarul, **"**Development of Islamic Jurisprudence in The Sultanate Period", *Hamdard Islamicus,* XIII/1 (1990), s. 15-24. (çev. Halil Altuntaş, "Sultanlıklar Döneminde Fıkhın Gelişmesi" *Diyanet İlmi Dergi,* (1996), XXXII/1, s. 57-66)

_____, "Origin and Development of Fatawa Compilation in Medieval India", *Studies in History*, XII/2 (1996), Sage Publications, Yeni Delhi, s. 223-241.

IVANOW, Wladimir, *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal,* Calcutta 1924.

İBN ABDÜLBER, Cemaleddin Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî (463/1071), *el-İstizkârü'l-Câmi li-mezâhibi fukahâii'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta min meâni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (1252/1836), *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik,* (*el-Bahru'r-râik* ile birlikte) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

_____, *Hâşiyetu Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr,* Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (1973), *Mekâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-Nifâs, Ürdün 2001 [Eserin Türkçe tercümesi için bk. İsâm Hukuk Felsefesi, Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013].

İBN BATTÂL, Ebü'l-Huseyn Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battal el-Bekrî el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

İBN DAKÎKU'L-ÎD, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kūsî (702/1302), *İhkâmü'l-ahkâm şerhi Umdeti'l-ahkâm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1994.

İBN DUVEYYÂN, İbrâhim b. Muhammed (1353/1935), *Menârü's-sebîl fî şerhi'd-Delîl,* Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1996.

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (235/849), *el-Musannef,* Dâru Kurtuba, Beyrut 2006.

İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959. (Fethu'l-Bârî)

_____, *el-Mecmaü'l-müessis li'l-mu'cemi'l-müfehris,* thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, II, 297-298.

İBN HACER el-HEYTEMÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî (974/1567), *el-Menhecü'l-kavîm bi şerhi mesâili't-ta'lim*, Dâru'l-minhâc, Beyrut 2006.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî (808/1406), *Mukaddime*, Dâru'l-fikr, Beyrut 2001.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman,* Dâru Sadr, Beyrut 1972.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri (456/1064), *el-Muhallâ,* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), İdâretü't-Tıbaati'l-Münîriyye, Kahire 1348.

İBN HIBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (354/965), *es-Sahîh,* thk. Şuayp Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî (311/924), *es-Sahîh,* thk. Mustafa el-Azamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cîze 1997.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî es-Sâlihî (620/1223), *el-Muğnî,* Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1997.

_____, *el-Kâfî,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cîze 1997.

İBN KUDÂME, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed (682/1283), *el-Muknî ve'ş-Şerhu'l-kebîr,* thk. Abdullah b. Abdulhmuhsin et-Türkî, Hicr, Cîze 1995.

İBN MÜFLİH, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed (884/1479), *el-Mübdi' şerhu'l-Mukni',* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed (970/1563), *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982.

İBN TEYMİYYE, Takıyyuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye (728/1328), *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye,* (thk. Muhammed Reşad Salim), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1986.

_____, *Şerhu'l-Umde,* Dâru'l-Âsıme, Riyad 1997.

_____, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 2005.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî (ö. 638/1240), *Fusûsu'l-hikem,* haz. Ebü'l-A'la Afifi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâluddin Muhammed b. Abdurrahman (861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İBNÜ'L-IRAKÎ, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî (826/1423), *Tarhü't-tesrib fî şerhi't-Takrib,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb,* Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989.

İBNÜ'N-NECCÂR, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr,* Mektebetü'l-Ankebut, Riyad 1993.

İBNÜ'S-SÂÂTÎ, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (694/1295), *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn,* thk. İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

İBN ABDÜSSELÂM, İzzüddîn Ebu Muhammed Abdülazîz (660/1262), *el-Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm,* thk. Nezir Kemal Hammad - Osman Cuma, I-II, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2000.

İKBAL, Muhammed (1938), *The Reconstruction of Religious Thought In Islam,* Oxford University Press, London 1934.

İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî (772/1370), *Nihayetü's-sûl fî şerhi Minhaci'l-vüsûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1946), *İlmi Hilâf II,* haz. Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya 2012.

KADIZÂDE, Ahmed Şemseddin (988/1580), *Netâicü'l-efkâr (Fethu'l-Kadîr Tekmilesi*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

KÂDÎHÂN, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (592/1196) *el-Fetâvâ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

KAHRAMAN, Abdullah, "Fıkhî Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* V/2 (2001), s. 153-173.

_____, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

_____, İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi, "İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi", 20 (2012), s. 43-69.

_____, "İslam Hukukçularının Hikmetten Yararlanma Konusundaki Yaklaşımları", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din,* (2014), s. 209-223.

_____, *Fıkıh Usûlü Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

KAHRAMAN, Hüseyin, *Fıkhî İhtilaflar ve Hadis Abdesti Bozup Bozmadığında İhtilaf Edilen Meseleler (Nevâkidu'l-vudû'),* Bursa 2013.

KÂKÂHÎL, es-Seyyid Şâhid Rasûl, *el-Allâme Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i intâcâtihi'l-edebiyyeti ve'l-ilmiye,* Doktora Tezi, Pakistan Bahawalpur İslam Üniversitesi, 2009. *(el-Keşmîrî)*

KANDEHLEVÎ, Muhammed İdris (1974), *et-Taliku's-sabîh alâ Mişkâti'l-Mesâbîh,* Lahor 1987.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" *DİA,* II, 75-80.

KARADAĞ, Bekir, *Bedruddîn Aynî'nin Fıkıhçılığı,* Dicle Üniversitesi, 2016.

KARADÂVÎ, Yusuf, *İhtilaflar Karşısında İslâmî Tavır,* trc. Osman Arpaçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul 2004.

KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs (684/1285), *ez-Zahîre,* thk. Muhammed Hacci, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

KARAMAN, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku,* İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

_____,"Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm*, İstanbul 1997.

_____, *İslam Hukukunda İctihad,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

KÂSÂNÎ, Ebu Bekir Alâuddin b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi'ş-şerâi',* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. *(Bedâ'i'u's-sanâ'i)*

KÂSIMÎ, Bedrü'l-Hasen, *İmamü'l-asr eş-şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî,* Diyobend, ts. *(el-Keşmîrî)*

KÂSIMÎ, Muhammed Ecmel, "Abgariyyetü'ş-şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî fî dav'i kitâbâtihî", The Scholar Islamic Academic Research Journal, Research Gateway Society, Pakistan 2016, s. 122-142.

KÂTİB ÇELEBİ (1067/1657), *Keşfüz'z-zünûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun,* Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ts. *(Keşfüz'z-zünûn)*

KAVAK, Özgür, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2009.

_____, "Dünyevi Bir "Fıkıh" İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modem Fıkıh Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 37 (2009/2), s. 35-72.

_____, "18. ve 19. Yüzyıllarda İctihad ve Taklid [Makalenin orjinali: Rudolph Peters, Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century], *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), s. 97-110.

_____, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 17 (2011), s. 193-206. *(Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı?)*

_____, "Modernleşme Sürecinde Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar: Muhammed İkbal'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Dîvan Disiplinlerarası Çalışlmalar Dergisi,* XVII/33 (2012/2), s. 47-68. *(İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar)*

KAYSER, Ezher Şah, *Hayât-i Enver,* Delhi 1955.

KEHHÂLE, Ömer Rıza (1987), *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

KELEŞ, Ahmet, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı,* İstanbul 1998.

KEŞMÎRÎ, Muhammed Enver Şah (1933), *Feyzu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2005. (2005 tarihli Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ve tarihsiz Dâru'l-Ma'rife baskısı ile mukayese edilmiştir.) *(Feyzu'l-Bârî)*

_____, *el-Arfü'ş-şezî alâ Câmii't-Tirmizî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007. (el-Arfü'ş-şezî)

_____, *Envâru'l-Bârî Sahihi'l-Buhârî (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîrî),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Envâru'l-Bârî şerh-i Urdu Sahîh-i Buhârî,* der. Seyyid Ahmed Rıza Bicnûrî, İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye, Multan 2004, Hâfızıyye, Gujranvala, 1988.

_____, *et-Tasrîh bimâ tevâtere fî nüzûl-i Mesîh (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996. (2005 tarihli Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye baskısı ile mukayese edilmiştir.)

_____, *Akîdetü'l-İslâm fî hayâti Îsa Aleyhisselam (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996. *(Akîdetü'l-İslâm)*

_____, *Darbü'l-hâtem alâ hudûsi'l-âlem (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *el-İhtilâf li mezhebi'l-ehnâf (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *en-Nûru'l-fâiz alâ nazmi'l-ferâiz (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Faslü'l-hitâb fî mes'eleti ümmi'l-kitâb (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996. (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye baskılı *Selâsü Resâil li'l-Keşmîrî* isimli eserle mukayese edilmiştir.)

_____, *Felsefetü'l-izdivâç (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Hâtemü'n-nebiyyîn (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Hâtimetü'l-hitâb fî fâtihati'l-kitâb* (*Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *İkfâru'l-mülhidîn fî zaruriyyâti'd-dîn (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 2004. (Mektebetü Halîl 2012, Urduca tercümesi de kullanılmıştır.)

_____, *Keşfü's-sitr an salâti'l-vitr (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Mirkâtu'd-dârim li hudûsi'l-âlem* (*Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Müşkîlâtü'l-Kur'ân (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996. (1334 tarihli İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye baskısı da kullanılmıştır.)

_____, *Neylü'l-ferkadeyn fî mes'eleti ref'i'l-yedeyn (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Risâle fî mes'eleti salâti'l-Cuma* (*Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Risâle fî mes'eleti'z-zebîha li gayrillah,(Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Sad'un-nikâb an cessâseti'l-fincâb (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Selâsü Resâil li'l-Keşmîrî [Faslü'l-hitâb, Keşfü's-sitr, İkfâru'-mülhidîn],* thk. Muhammed Rahmetüllah en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiril'-islâmiyye, Beyrut 2010.

_____, *Sehmü'l-gayb fî kebidi ehli'r-rayb (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

_____, *Tahiyyetü'l-İslâm fî hayâti Îsâ aleyhisselâm (Mecmûat-ü resâil-i Keşmîri),* Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1996.

KEŞMÎRÎ, Muhammed Enzer Şah Mesûdî, *Nakş-ı devâm Hayat-i Muhammed Şah Keşmîrî,* Multan, İdare-i Telifât-ı Eşrefiyye, 1436 h.

KETTÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî (1857-1927), *er-Risâletü'l-müstetrafe*, thk. Ebû Ya'lâ el-Beyzâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

KEVSERÎ, Muhammed Zâhid (1952), *Hanefî Fıkhının Esasları (Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum),* trc. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Ankara 1982.

_____, *Te'nibü'l-hatîb ala ma sâkahû fî Ebî Hanife mine'l-ekâzib, ys.* 1990.

_____, *Makâlâtü'l-Kevserî,* Matbaatü'l-Enver, 1. Baskı, Kahire ts.

KILIÇ, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

KILIÇER, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *DİA,* X, 520-524.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

KİDVÂÎ, Muhammed Sâlim, *Hindûstânî Müfessirîn aor Unki Arabi Tefsîreyn*, Doktora Tezi, Aligarh Muslim University, Lahor 1993.

KOCA, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum),* İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

KÖKSAL, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi,* İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

KULKE, Hermann, **ROTHERMUND,** Dietmar, *Hindistan Tarihi,* trc. Müfit Günay, İmge, İstanbul 2001.

KURTUBÎ, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (656/1258), *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevti ve ümûri'l-âhire*, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1997.

KUZUDİŞLİ, Bekir, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII (2003), s. 141-172.

KÜNEDELVÎ, Muhammed Abdülmennân en-Nûrufürûrî, *İrşâdü'l-kârî ilâ Feyzi'l-bârî,* İdâretü't-tahkîkâti's-selefiyye, Pakistan 2015. (İrşâdü'l-kârî)

LELYVELD, David, *Aligarh's Firs Generation Muslim Solidarity in British India,* Princeton University Press, Princeton 1978.

MALLAMPALLI, Chandra, *Race, Religion and Law in Colonial India Trials of an Interracial Family,* Cambride University Press, Amerika 2011.

MÂLİK B. ENES, (179/795), *Muvattaü'l-İmâm Mâlik mea't-Tâlikü'l-mümecced,* (Şeybânî Rivâyeti), şerh: Abdülhay el-Leknevî, thk. Taiyyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1991.

_____, *el-Muvatta,* (Şeybânî Rivâyeti), thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Kâhire 1994.

MAMUR, Ilzamuddin, "The idea of Ijtihad of Indo-pakistan subcontinent Muslim Shcolars", *Hamdard Islamicus,* XXIX/47 (2006).

MASUD, Muhammed Kahlid, *Masud, Trends in the Interpretation of Islamic Law in Nineteenth Century British India,* Yüksek Lisans Tezi, McGill University, Canada 1969.

_____, Muhammed Kahlid, "Fetâvâ-yı Darululum-i Diyûbend", *DİA*, XII s. 441-442.

_____, Muhammed Halid, *İslam Hukuk Teorisi,* trc. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997.

MAVERDÎ, Ebü'l-Hasan Habîb el-Basrî (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

MEMMEDELİYEV, Vasım M; **KAHRAMAN**, Abdullah, "İslam'da Mezheplerin Yakınlığı ve Yakınlaşmanın Esas İstikametlerine Dair Bazı Mülahazalar", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, II/2 (2005), s. 15-20.

MELİBÂRÎ, Hamza Abdullah, *el-Hadîsü'l-ma'lûl,* Daru İbn Hazm, Beyrut 1996.

MERDÂVÎ, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (885/1480), *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel,* Hicr li't-tıbâa ve'neşr, Cîze 1995.

_____, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. *Abdurrahman* b. Abdullah el-Cibrin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.

MERĞÎNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî el-Merğînânî (593/1197), *el-Hidâye*, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1417 (h.).

MESUD NEDVÎ, *Nazretün icmâliyyetün fî târîhi'd-daveti'l-İslâmiyye fi'l-hind ve'l-bâkistân,* el-Matabaatü's-selefiyye, Kâhire 1952.

METCALF, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband,* Princeton 1982.

_____, *Traditionalist Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*, International Institute for the Study of Islam (ISIM), Leiden 2002.

el-MEVSUATU'L-ÂLEMİYYETÜ'L-ARABİYYE, III, 293, Müessesetü'l-Ameli'l-Mevsua li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad 1999.

MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşkî (1298/1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut ts.

MÎRAS, Kâmil (1957), *Tecrîd-i Sarîh*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1981.

MİRTEHÎ, *İmâmü'l-Asr eş-Şeyh Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî,* Mektebetü'l-İhtifâl, Diyobend, ts.

MOJ, Muhammad, *The Deoband Madrassah Movement Countercultural Trends and Tendencies*, Anthem Press, Londra/New York 2015.

MUHAMMED ÂL REŞÎD, "el-İmâmü'l-Kevserî ve istihâmâtühû fî ilmi'r-rivâyeti ve'l-isnâd, (İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî ve ilmü'l-rivâyeti beyne'l-isticâzeti ve'l-icâze)", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Dücze 2007, s. 85-160.

MUHAMMED FUÂD ABDULBÂKÎ, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1991.

MUSTAFA SABRİ (1954), *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

MÜBAREKPÛRÎ, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm (1935), *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmii't-Tirmizî*, Dâru'l-fikr.

MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî (1031/1622), *et-Teysîr bi Şerh-i Camiu's-sağîr*, Dâru't-Tıbâati'l-âmire, Kâhire 1286/1869.

MÜNECCİD, Selâhaddin, *Mu'cemü'l-mahtûtâti'l-matbû'ât*, Beyrut 1982.

MÜSLİM, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc (261/875), *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-hadis, Kahire 1991.

NADWI, Syed Habibulhak, "The Aligarh Movement and its Educational Policies; A Critique", *The Muslim Education*, Makkah, IV/1 (1977), s. 75-81.

NAEEM AHMAD KHAN, *Philosophy in Pakistan*, Ed. Naeem Ahmad, Washington 1998.

NÂSIR B. SEYF EL-AZERÎ, *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî kitâbihî Feyzi'l-Bârî ale'l-Hâfız ibn Hacer fî kitâbihî Fethi'l-Bârî*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2008.

NECİBÂBÂDÎ, Muhammed Sıddîk, *Envârü'l-Mahmûd alâ Sünen-i Ebî Dâvûd,* İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi.

NEDEVÎ, Muhammed Veliyullah b. Abdurrahman, *Ulemau'l-hadisi şerif fi bilâdi'l-hind ve Cuhûduhum fi'l-hadis fi'l-karneyni's-Sâlis aşer ve'r-Râbî Aşer el Hicriyeyn,* 1991.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (303/915), *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref (676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî,* thk. Muhammed Necib el-Mutii, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde.

_____, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Kahire 1929.

_____, *Ravzatü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Dâru Âlemi'l-Kütüb), Beyrut 2003.

NIEMEIJER, A. C., *The Khilafat Movement In India 1919-1924*, The Hague, Martinus Nijhoff 1972.

NİZAMİ, Khaliq Ahmad, "Çiştiyye", *DİA,* VIII, 343-346.

_____, "Hindistan", *DİA,* XVIII, 85-92.

NÛREDDİN HALEBÎ, Ebü'l-Ferec Ali b. İbrâhim b. Ahmed (1044/1635), *es-Siretü'l-Halebiyye (İnsanü'l-uyûn fî sireti'l-emini'l-ma'mûn)*, Matbaatü'l-Ezheriyye, Mısır 1932.

REETZ, Dietrich, "Change and Stagnation in Islamic Education The Dar al-Ulum of Deoband after the Split in 1982", *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed. Noor, Farish A, SIkand, Yoginder, Amsterdam University Press, Amsterdam 2008, s. 71-104.

ORUÇHAN, Osman, *Hadis ve Bilim*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

OSMAN, Yunoos, *Life and Works of Allamah Muhammad Anwar Shah Kashmiri*, Doktora Tezi, University of Durban-Westville, Güney Afrika 2001. *(Life and Works of Kashmiri)*

ÖĞÜT, Salim**,** *Hikmetle Ta'lil Problematiğinin İlmî ve Aktüel Değeri,* Çorum 2003.

ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA,* XL, 119-126.

ÖMER, Ahmed Muhtar, *Mu'cemül-lügati'l-Arabiyye*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 2008.

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek,* Ankara 1998.

ÖZCAN, Azmi, "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti ve Ulemanın Tavrı", *Divan İlmî Araştırmalar*, sy. 17 (2004/2).

_____, Azmi, "Dâru'l-ulûm", *DİA,* VIII, 553-555.

_____, "Hindistan" (Tarih), (Osmanlı-Hindistan İlişkileri), *DİA,* XVIII, 75-85.

ÖZÇELİK, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bâri*, Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002. (Feyzu'l-Bârî)

_____, Muhammed Enver el-Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (2005).

ÖZEN, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XVII, 527-538.

ÖZŞENEL, Mehmet, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.

_____, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV/2 (2006), s. 7-36

_____, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları,* İstanbul 2014.

PEKCAN, Ali, *İslam Hukukunda Gâye Problemi,* İstanbul 2003.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Mir Muhammed Kütüphane ve Merkezi İlim ve Edeb, Karaçi.

PRASAD, Rajendra, *India Divided*, Hind Kitabs Ltd, Bombay 1947.

RÂFİÎ, Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî (623/1226), *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

RAMAZAN YUSUF, Muhammed Hayr, *Mu'cemü'l-müellifine'l-muasır fî asarihimi'l-mahtuta ve'l-mefkude ve ma tubia minha ev hukkika ba'de vefatihim vefayat*, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyad 2004, II, 547. *(Mucemü'l-müellifîn)*

RAYSÛNÎ, Ahmet, "Makâsıd ve İctihat Şatıbî Merkezli Bir Bakış", trc. Ahmet Yaman, *Diyanet İlmi Dergi,* XXXIX/3 (2003), s. 65-86.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahruddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *Mefâtîhü'l-gayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981.

_____, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh,* thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

REMLÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (1004/1596), *Nihayetü'l-muhtac ila şerhi'l-minhac*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

REŞİD RIZA, Muhammed (1935), *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid vel-vahdetü'l-İslâmiyye,* Mecelletü'l-menâri'l-İslâmiyye, Mısır 1324/1906.

RIZVÎ, Seyyid Mahbû, *Tarih-i Darülulum-i Diyubend*, Kütübhane-i Merkez-i İlim ve Edeb, Karaçi.

RİZWANULLAH, Qari Mohd, *Maulana Mohd. Anwar Shah Kashmiri: Heyat aur karname,* Aligarh Muslim University, Department of Theology (Sunni), 1965.

ROYCHOUDHURY, Makhanlal, *The Din-i Ilahi or The Religion of Akbar,* Calcuta University Press, India 1941.

SADRÜŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbi (747/1346*), et-Tavdîh alâ halli gavâmidi't-Tenkîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır ts.

SAHNÛN, Ebü Said Abdüsselam b. Said et-Tenûhî (240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

SERAHSÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl (483/1090), *el-Usûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Haydarâbâd 1372 (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993).

_____, *el-Mebsût,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed (539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

SEYYİD AHMED HAN (1898), Bahadur, *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans Are They Bound In Conscience to Rebel Against the Queen?*, Premier Book House, Lahore.

SEZGİN, Fuat, *Tarihü't-türasi'l-Arabi*: *Ulumü'l-Kur'an ve'l-hadis*, trc. Mahmûd Fevzi Hicâzî, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1983, I, I, 303. (GAS)

_____, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar,* Ankara 2000.

_____, *Târîhu't-türâs*, trc. Mahmud Fehmî Hicâzî, I-XII, İran 1983.

SMITH, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India A Social Analysis*, Ripon Printing Press, Lahor 1943.

STEIN, Burton, *Hindistan Tarihi,* trc. Müfit Günay, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015.

SUĞDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Huseyn (461/1069), *en-Nütef fi'l-fetâvâ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nazâir fî kavâidi ve fürû'i fıkhi'ş-Şâfi'iyye,* Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1997.

_____, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayp Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.

SYAMSUDDIN, "Sahiron, Ebû Hanife'nin Âhad Hadisi İslam Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması," trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2 (2003), s. 319-331

ŞA'BAN, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh),* çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1996.

ŞÂFİÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs (204/819), *el-Ümm*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 2001.

ŞAHYAR, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*, İstanbul 2011.

ŞÂŞÎ, Nizâmeddîn Ebî Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk (344/955), *Usûlü'ş-Şâşî ve Umdetü'l-havâşî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

ŞÂTIBÎ, Ebu İshâk İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, Riyad 1997.

ŞEBBİR AHMED OSMÂNÎ, Muhammed Takî Osmanî, *Mevsûatü Fethi'l-Mülhim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, Beyrut 2006.

ŞENER, Abdulkadir, "Abdest", I, *DİA*, 68-70.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (1250/1834), *el-Bedrü't-tâli bi-mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

_____, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ehbâr*, Dâru İbnü'l-Kayyım, Beyrut 2005.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen (189/805), *el-Câmiu's-sağîr*, İdâretü'l-Kur'ân, Karaçi 1990.

_____, *Kitabü'l-asl el-Mâ'ruf bi'l-Mebsût*, Âlimü'l-kütüb, Beyrut 1990.

_____, *Kitâbü'l-asl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.

ŞEYH NİZÂM (1090/1679), *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

ŞEYHZÂDE (DÂMÂD EFENDİ), Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (1078/1667), *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

ŞİMŞEK, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* XIII (2009), s. 103-130.

_____, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi", *İHAD*, 15, (2010), s. 305-306.

ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî (977/1570), *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısrî (ö. 1069/1659), *Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-Fettâh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,* Beyrut 2004.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *Mucemü'l-kebîr,* Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Baskı, Kahire.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî (310/923), *Câmiu'l-beyan an Tefsîri'l-Kur'ân,* Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, Kahire.

TÂCEDDİN EL-EZHERÎ, *eş-Şeyh Enver Keşmîrî ve cuhûduhû fi'l-hadis,* Yüksek Lisans Tezi, Uluslararası İslam Üniversitesi, İslamabad.

_____, *Mucemü'l-câmî fî terâcimi'l-ulemâ ve talebetü'l-ilm el-muâsîrîn (Ehl-i Hadîs Komisyonu),* el-Mektebetü'l-şâmîle. (*Mucemü'l-câmî*)

TAHÂVÎ, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed (321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr*, Âlemü'l-kütüb, Beyrût, 1994.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (thk. Sadettin Ünal), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1995.

_____, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ,* Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut 1995.

TAHTÂVÎ, Ahmed b. Muhammed (1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-felâh şerhi Nuri'l-îzâh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

TAKİ OSMANÎ, Muhammed, *Akabir Deoband Kia They?,* Dârülulûm, 2010.

TAN, Oğuzhan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı,* Ankara Üniversitesi, Ankara 2007.

TAŞ, Aydın, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı,* Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2003.

TAYYİB, Muhammed, *Târîh-i Dârululûm-i Diyobend*, Dâru'l-İşâat, Karaçi 1385.

TEFTAZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî eş-Şâfiî (792/1390) *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut ts.

TELKENAROĞLU, Rahmi, *Fıkıh Usûlünde Muhattıe ve Musavvibe*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2009.

TÎBÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (743/1343), *el-Kaşif an hakaiki's-sünen (Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesabîh),* Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.

TRIPATHI, G.C, *Religion and Society in Eastern India,* Manohar Publishers, Yeni Delhi 1994.

TUZCU, Recep, "Muhaddislerin ve Fakihlerin Ma'rûf Terimine Yüklediği Anlamlar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XVIII/1 (2013), s. 1-35.

TÜFEKÇİ, İbrahim, "Tânevî'nin İ'laus's-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (*MÜİFD),* 43 (2012/2), 135-140.

TÜRCAN, Talip, "İslam Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Arayışlar,* 5-6 (2001).

_____, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", *I. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu,* Ankara 2006.

_____, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi,* Ankara 2009.

_____, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu,* Ankara Okulu, Ankara 2016.

UBEYDURRAHMAN, Tayyib, "Allâme Enver Şah el-Keşmîrî: Azvâün alâ hayâtihî ve âraihî fi ilmi't-tefsîr", *Mecelletü't-dâî*, Diyûbend, Kasım-Aralık, 2014. Online ISSN no: 2348-9472. *(el-Keşmîrî)*

UKBERÎ, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî (616/1219), *el-Lübâb fi ıleli'l-binâ ve'l-i'râb*, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1995.

ÜNAL, İsmail Hakkı, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu,* Doktora Tezi, 1989, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2012.

ÜNSAL, Ahmet, *İslam Hukukunda Fayda İlkesi,* İstanbul 2006.

WİNK, Andre, *Akbar (Makers of the Muslim Words),* Oneworld Publications, İngiltere 2009.

YAMAN, Ahmet, "Adet Gören Kadının İbadeti", *Mehir,* 2 (1998), s. 5-13.

_____, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim,* II/1 (2002), s. 25-52.

_____, Fıkıh-Ahlak İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş, *Usûl İslam Araştırmaları,* 9 (2008), s. 87-118.

_____, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsıd ve İctihad*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s. 179-226.

_____, *Makâsıd ve İctihad,* Editör, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

_____, "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan [Selçuk] Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (2014), s. 11-43.

_____, "Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi*, L/2, (2014), s. 7-21

_____, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XLVIII (2015), s. 5-34.

_____, "Sulh", *DİA,* XXXVII, 485-489.

YAYLALI, Davut, "Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar,* V/15 (2003).

YİĞİT, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 mayıs 2001),* 2002, s. 125-186.

_____, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet,* İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

ZAMAN, Muhammed Qasim, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism,* Cambridge University Press, Cambride 2012.

ZEBÎDÎ, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd (800/1398), *el-Cevheretü'n-neyyire*, Mektebetü Hâkâniyye, Mültan, Pakistan 1884.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (748/1348), *el-İber fî haberi men ğaber*, II, 254, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (538/1144), *el-Keşşâf,* Mektebetü'l-Ankebut, Riyad 1998.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-Hırakî*, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1993.

_____, *el-Bahru'l-muhît fî usûlil'-fıkh,* Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

ZEYDAN, Abdülkerim (2014), *Fıkıh Usulü,* trc. Ruhi Özcan, İFAV, İstanbul 1993.

_____, "Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri", trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3 (1999), s. 273-290.

ZAFİRÜDDİN, Mevlana Muhammed, *Fetâvâ-yı Dârül-ulûm-ı Diyûbend,* Dârü'l-İşâat, Karaçi, 2002.

ZİRİKLÎ, Hayrüddîn b. Mahmûd (1396/1976), *el-A'lâm,* Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 2002.

ZÜHAYLÎ, Vehbe (2015), *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yûnus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, İstanbul 2012.

Keşmîrî'nin Enzer Şah'tan olan torunu Ahmed Khizer Şah ile yapılan mülâkatlar.

http://www.amu.ac.in/amuhistory.jsp, 09.01.2016.

http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=5043&ctgr_id=100, 01.01.2014.

http://www.darululoom-deoband.com, 10.01.2016.

http://www.darululoom-deoband.com/arabic/1.htm, 01.01.2014.

http://www.haberkultur.net/HD5438_doc--dr--abdulhamit-birisik--medreseler-amerikan-ve-ingiliz-projesine-birakilmamalidir---.html, 01.01.2016.

https://en.wikipedia.org/wiki/Anwar_Shah_Kashmiri, 21.01.2017.

https://en.wikipedia.org/wiki/Darul_Uloom_Deoband, 12.10.2016.

ÖZGEÇMİŞ

Muhammet Raşit AKPINAR, 1987 yılında Konya'da doğdu. 2003 yılında Sivas Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni birincilik derecesiyle; 2007 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni üçüncülük derecesiyle bitirdi. Aynı yıl Tunus el-Menar Üniversitesi Burgiba Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından Milli Eğitim Bakanlığı emrine verilen 1 aylık dil bursunu almaya hak kazandı. 2009 yılında "Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar" konulu tez ile Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı'nda yüksek lisansını aldı. 2012 yılında Erasmus staj hareketliliği çerçevesinde üç ay Rotterdam İslam Üniversitesi'nde çalıştı. İngilizce ve Arapça bilen Akpınar, 2009 yılından itibaren İslam Hukuku anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

VITAE

Muhammet Raşit AKPINAR, was born in Konya in 1987. In 2003, he graduated from Sivas Anatolian Imam Hatip High School with first degree, in 2007 he finished Marmara University Faculty of Theology with third degree. In the same year he was entitled to a one-month language scholarship allocated to the Ministry of Education by the Bourguiba Living Language Institute of the University of Tunisia al-Manar. He received the master's degree on "The Juridical Discussions Between Kadizâdelis and Sivasis" in the discipline of Islamic Law in the Department of Theology at Marmara University Graduate School of Social Sciences in 2009. In 2012, he worked at Islamitische Universiteit Rotterdam for three months as part of the Erasmus internship. Akpınar, who speaks English and Arabic, has been working as a research assistant in Islamic Law department since 2009.