

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TİLİMSÂNÎ VE MİFTÂHU'L-VÜSÛL İLÂ
BİNÂÎ'L-FÜRÛ ALE'L-USÛL ADLI ESERİNİN TAHLİLİ**

MUSTAFA KARAPINAR

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İSTANBUL, 2020

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TİLİMSÂNÎ VE MİFTÂHU'L-VÜSÛL İLÂ
BİNÂÎ'L-FÜRÛ ALE'L-USÛL ADLI ESERİNİN TAHLİLİ**

MUSTAFA KARAPINAR

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İSTANBUL, 2020

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza
_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Mustafa KARAPINAR

İmza:



ÖZ

TİLİMSÂNÎ VE MİFTÂHU'L-VÜSÛL İLÂ BİNÂÎ'L-FÜRÛ ALE'L-USÛL ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

Yazar Karapınar, Mustafa

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans (%30 İngilizce)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Aybakan

Ağustos 2020, 136 sayfa

İlimler tarihinde herhangi bir ilim teşekkül edip temel metinleri ortaya konulduktan sonra o ilmin öğrenimini veya öğretimini kolaylaştıracak alt disiplinler ortaya çıkmaya başlar. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl edebiyatı da böyle bir ihtiyaca binaen fıkıh ilminin alt bir disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle günümüzde fıkıh ilminin işlevine dair tartışmalar bu disiplinin son dönemlerde daha fazla gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu tezde ise tahrîcü'l-fürû edebiyatı içerisinde Mâlikî mezhebi çerçevesinde kaleme alınmış tek eser olan Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl* adlı eseri incelenecektir. Eser, tahrîcü'l-fürû edebiyatındaki yeri ve öne çıkan özellikleri açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Böylece hem edebiyat etrafında şekillenen iddialar hem de edebiyata yüklenen işlevler tartışılacaktır. Ayrıca hakkında çok fazla çalışma yapılmamış olan Tilimsânî'nin hayatı ve İslam ilim geleneğine olan katkısı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tilimsânî, Miftâhu'l-vüsûl, Tahrîcü'l-fürû

ABSTRACT

TILIMSÂNÎ AND ANALYSIS OF THE WORK AL-MİFTÂH AL-WUSÛL İLÂ BİNÂ AL-FURÛ ALÂ AL-USÛL

Student Name Karapınar, Mustafa
MA in Islamic Studies (in 30% English)
Thesis Supervisor: Prof. Bilal Aybakan
August 2020, 136 Pages

After any science is formed in the history of sciences and its basic texts are revealed, sub-disciplines that will facilitate the learning or teaching of that science emerge. Takhrîj al-furû alâ al-usûl literature has emerged as a sub-discipline of the science of fiqh due to such a need. Especially today, the debates about the function of fiqh have led to more discussion of this discipline. In this thesis, Tilimsânî's work named *Miftâh al-wusûl ilâ binâ al-furû alâ al-usûl*, which is the only work written within the framework of the Malîkî school, will be examined in the literature of takhrîj al-furû. It has been examined in terms of its place and prominent features in takhrîj al-furû literature. Thus, both the debates around literature and the meanings attributed to literature will be discussed. In addition, Tilimsânî's life and his contribution to the Islamic science tradition will be discussed in this work.

Keywords: Tilimsânî, Miftâh al-wusûl, Takhrîj al-furû

TEŞEKKÜR

Tezin başından sonuna kadar desteklerini esirgemeyen ve yoğunluğuna rağmen vaktini ayıran kıymetli hocam Bilal AYBAKAN'a teşekkür ederim. Tezin konusu ve muhtevası da dahil olmak üzere her meseleyi kendisiyle istiőare ettiğim kıymetli ağabeyim ve hocam Hamdi ÇİLİNGİR'e teőekkürlerimi borç bilirim. Jürimde yer alan ve kıymetli katkılarıyla tezin őekillenmesini sağlayan değerli hocam Tuba Erkoç BAYDAR'a da teőekkürlerimi arz ederim. Tenkitleriyle tezin őekillenmesinde büyük katkılardan bulunan kıymetli dostlarım Abdurrahman YILDIRIM, Mustafa TANRIVER ve Yusuf Sinan CANATAR'a; yetiőmemde büyük katkıları bulunan İlimler ve Sanatlar Merkezi idareci ve hocalarına ve bizlerle ilk günden beri çok yakından ilgilenen kıymetli hocam Ahmet MEYDAN'a teşekkür ediyorum. Son olarak eğitim hayatım boyunca desteklerini sürekli yanımda hissettiğim anne-babama ve tezin yazım sürecinde çok fazla ihmal ettiğim eőim ve oğluma teşekkür ederim.

Mustafa KARAPINAR

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Literatür Değerlendirmesi.....	1
1.1.1. Çalışmanın Konusu	1
1.1.2. Çalışmanın Önemi.....	2
1.1.3. Literatür Değerlendirmesi	4
1.2. Fıkıh Usulü ile Fırû-i Fıkıh Arasındaki İlişki.....	6
1.2.1. İslam Dünyası	7
1.2.1.1. Klasik Dönem	8
1.2.1.2. Modern Dönem	11
1.2.2. Batı Akademisi.....	15
1.2.3. Değerlendirme.....	18
BÖLÜM II TİLİMSÂNÎ ve HAYATI	21
2.1. Tilimsânî'nin Yaşadığı Dönem	21
2.1.1. Dönemin Siyasi Durumu.....	21
2.1.2. Kuzey Afrika'da Kültürel Ortamı	24
2.2. Tilimsânî'nin Hayatı	25
2.2.1. Genel Bilgiler	25
2.2.1.1. Tam Adı	25
2.2.1.2. Künyesi	26
2.2.1.3. Lakabı.....	26
2.2.1.4. Nisbesi.....	27
2.2.2. Doğumu ve İlk Eğitim Dönemi.....	27
2.2.3. Tunus'a Yolculuk.....	30
2.2.4. Fas'a Yolculuk	31
2.2.5. Tilimsânî'ye Dönüş	33
2.2.6. İlmi Şahsiyeti	34
2.2.6.1. Hocaları	36
2.2.6.2. Öğrencileri.....	38
2.2.6.3. Eserleri	41

BÖLÜM III TAHRİCÜ'L-FÜRÛ EDEBİYATI	43
3.1. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Edebiyatı	43
3.1.1. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl'ün Tanımı	43
3.1.2. Tahrîcü'l-fürû Edebiyatının Mevzusu.....	48
3.1.3. Tahrîcü'l-fürû İlminin Faydaları	49
3.2. Tahrîcü'l-fürû Edebiyatının Fıkıhın Diğer Yazım Türleri İle İlişkisi	51
3.2.1. Kavaid-i Külliye: İslam Hukuku'nun Genel Prensipleri.....	52
3.2.1.1. Tanımı	52
3.2.1.2. Faydaları.....	56
3.2.1.3. Fıkıh Kaideleri ve Usul Kaideleri	58
3.2.1.4. Tahrîcü'l-fürû Literatürü ve Kavaid-i Külliye Arasındaki İlişki	59
3.2.2. Furûk	60
3.2.2.1. Tanımı	60
3.2.2.2. İşlevi.....	62
3.2.2.3. Tahrîcü'l-fürû Edebiyatı ve Furûk Arasındaki İlişki	64
3.3. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Literatürü.....	64
3.3.1. Debûsî (430/1039) ve <i>Te'sîsü'n-nazar</i> Adlı Eseri	65
3.3.2. Zencânî (656/1258) ve <i>Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl</i> Adlı Eseri.....	68
3.3.3. İsnevî (772/1370) ve <i>et-Temhîd fî tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl</i> Adlı Eseri ...	72
3.3.4. İbnü'l-Lahhâm (803/1401) ve <i>el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yete'alleku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye</i> Adlı Eseri	74
3.3.5. Timurtâşî (1007/1599) ve <i>el-Vüsûl ilâ kavâ'idi'l-usûl fî tahrîci'l-fürû ale'l-usûl</i> Adlı Eseri	76
3.3.6. Değerlendirme.....	78
BÖLÜM IV MİFTÂHU'L-VÜSÛL İNCELEMESİ	80
4.1. Miftâhu'l-vüsûl Hakkında Genel Bilgiler	80
4.2. Miftâhu'l-vüsûl'ün Etkisi.....	81
4.3. Konu Tertibi	82
4.3.1. Bizâtihi Delil	83
4.3.1.1. Bizâtihi Asıl	83
4.3.1.1.1. Sened	84
4.3.1.1.2. Aslın Hükme Delaleti.....	86
4.3.1.1.2.1. Metin	86
4.3.1.1.2.1.1. Mantûkun Delaleti.....	86
4.3.1.1.2.1.1.1. Emir	86
4.3.1.1.2.1.1.2. Nehiy	88

4.3.1.1.2.1.1.3. Tahyîr	88
4.3.1.1.2.1.1.4. Hükümün Müteallakına Delalet	88
4.3.1.1.2.1.2. Mefhumun Delaleti	93
4.3.1.1.2.1.2.1. Mefhûm-ı Muvâfakat	93
4.3.1.1.2.1.2.2. Mefhûm-ı Muhalefet	93
4.3.1.1.2.2. Fiil	95
4.3.1.1.2.3. Takrîr	96
4.3.1.1.3. Aslın Hükme Delaletinin Devam Etmesi	97
4.3.1.1.4. Aslın Racih Olması	98
4.3.1.1.4.1. Senedin Tercih Sebepleri	98
4.3.1.1.4.2. Metnin Tercih Sebepleri	99
4.3.1.2. Asıl Sebebiyle Delil	100
4.3.1.2.1. Kıyas-ı Tard	100
4.3.1.2.2. Kıyas-ı Aks	102
4.3.1.2.3. İstidlal	103
4.3.2. Delil Manası İçeren Kaynaklar	103
4.4. Miftâhu'l-vüsûl'ün Kaynakları	104
4.5. Miftâhu'l-vüsûl'ün Üslup Özellikleri	107
4.6. <i>Miftâhu'l-vüsûl'</i> ün Tahrîcü'l-fürû Literatüründeki Yeri	109
4.6.1. Miftâhu'l-vüsûl ve Te'sîsü'n-nazar Mukayesesi	110
4.6.2. Miftâhu'l-vüsûl ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Mukayesesi	111
4.6.3. Miftâhu'l-vüsûl ve et-Temhîd Mukayesesi	111
4.6.4. Miftâhu'l-vüsûl ve el-Kavâid Mukayesesi	112
4.6.5. Miftâhu'l-vüsûl ve el-Vüsûl Mukayesesi	114
4.7. <i>Miftâhu'l-vusûl'</i> de Takip Edilen Yöntem	115
4.7.1. Kaidelerin Ele Alınışı	115
4.7.2. Ferî Meselelerin Ele Alınışı	117
BÖLÜM V SONUÇ	126
REFERANSLAR	128
ÖZGEÇMİŞ	136

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Literatür Değerlendirmesi

1.1.1. Çalışmanın Konusu

Mezheplerin teşekkülünden (4./10. asrın ortalarından) itibaren ictihadın niteliği giderek mezhep-içi bir faaliyete dönüşmüştür. Kurucu ictihad yerini kurumsal/mezhep-içi ictihada bırakmış, herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın ictihad faaliyeti zaman içerisinde zayıflamıştır. Mezheplerin güçlenmesi ve yaygınlık kazanmasına bağlı olarak ferî mesaili işleyen fûrû literatürü de hızlı bir şekilde gelişme göstermiş, oldukça geniş çaplı eserler kaleme alınmıştır.

Fûrû-i fıkıh literatürünün olgunlaşması, hem mezhep içi istidlalin teorik zeminini ele alan hem de daha sonra gerçekleştirilecek olan hüküm istidlallerine dayanak sağlayacak olan *usûl-i fıkıh* ilminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şâfiî mezhebinin kurucusu İmam Şâfiî'nin (204/820) *er-Risâle* adlı eseriyle başladığı kabul edilen bu ilim, zamanla gelişimini sürdürmüş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir.

Fıkıh yazımı uzun süre iki ana tür –fûrû-i fıkıh ve usûl-i fıkıh- çerçevesinde gerçekleşmişse de zaman içerisinde farklı yazım türleri de ortaya çıkmıştır. Bu yeni yazım türlerinin temel iki edebiyatın gelişimini büyük ölçüde tamandıktan sonra farklı ihtiyaçlara binaen ortaya çıktığı söylenebilir. Hilaf, kavâid, furuk, eşbâh ve nezâir gibi ortaya çıkan yeni türlerden birisi de *tahrîcû'l-fûrû ale'l-usûl* edebiyatıdır. Temel olarak fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki irtibatı inceleyen bu edebiyat her ne kadar gelişimini tamamlayamasa da bu alana dair günümüze ulaşan farklı mezheplerden fakihlerin kaleme aldıkları eserler mevcuttur.

Tahrîcû'l-fûrû edebiyatı denildiğinde altı eser gündeme gelmektedir. Bu eserler müellifleri ile birlikte kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: Debûsî (430/1039)

Te'sisü'n-nazar, Zencânî (656/1258) *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, Tilimsânî (771/1370) *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl*, İsnevî (772/1370) *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû ale'l-usûl*, İbnü'l-Lahham (803/1401) *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*, Timurtâşî (1006/1598) *el-Vusûl ilâ kavâ'idü'l-usûl*. Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl* adlı eseri tezin konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca Türkçe'de müellifin biyografisinin -Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde kısaca yer verilmiş olması dışında- etraflıca kaleme alınmaması sebebiyle hayatıyla ilgili biyografi yazma ihtiyacı hissedilmiş ve bu doğrultuda bir bölüm oluşturulmuştur. Diğer yandan tahrîcü'l-fürû edebiyatının tanımı, gayesi, diğer fıkıh yazım türleri ile ilişkisi ve literatür tanıtımı tezin başlıca konularını oluşturmaktadır.

1.1.2. Çalışmanın Önemi

İslami ilimler alanında *klasik* olarak adlandırılan dönemin sona ermesiyle birlikte İslami ilimlerin toplumda icra etmiş olduğu fonksiyonlardaki zayıflama yeni tartışmaların ve iddiaların kapısını aralamıştır. Zira İslami ilimler klasik dönemde toplumun ana unsurlarını teşkil eden hukuk (fıkıh), ahlak (tasavvuf) ve inanç (kelam) sistemlerinin inşasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ancak bu dönemin sona ermesiyle birlikte bu ilimlerin fonksiyonuna dair tartışmalar gündeme gelmiş ve birçok çalışmaya konu olmuştur.

Modern dönemde İslami ilimlerin fonksiyonuna ve işlevine dair tartışmaların en önemli odak noktalarından birisi de fıkıh ilmidir. Klasik dönemde toplum pratiğine yönelik en fazla işleve sahip olan ilmin fıkıh olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira fıkıh ilmi -bir tanıma göre- tafsîlî delillerden istinbat edilmiş şerî ameli hükümlerin bilgisidir. Dolayısıyla fıkıh mükellefin fiillerinin hükümlerini kendisine mevzu edinmesiyle toplumsal hayata en çok tesir eden İslami ilim konumundadır. Uygulamaya en çok tesir eden ilim olmasından dolayı da üzerine en çok çalışma yapılan İslami ilimlerden birisi fıkıh olmuştur. Yirmi ve yirmi birinci yüzyıllarda uygulama alanı daralan fıkıh hem İslam dünyasından hem de Batı'dan birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir.

Modern devletlerin kurulmasıyla birlikte kamusal alanda görünürlüğü zayıflayan ve yerine farklı hukuk modelleri uygulanılmaya başlayan fıkıh, İslam dünyasında birçok ilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Bu kimselerin İslam dünyasının içinde bulunduğu krize çözüm bulmasında önemli bir işlevi olduğunu düşündükleri fıkıh usulü ilmi etrafındaki çalışmaları ve iddiaları birçok tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle Hudârî Bey ile başlayan asli kaynaklara dönüşün ve oradan İslam dünyasının sorunlarına çözümler üretecek hükümlerin istinbat edilmesi fikri tartışmaların seyrini belirleyen bir iddia olma özelliğine sahiptir. Zira onlara göre – usûl-i fikhın asli kaynaklardan hüküm elde etme metodu olduğunu iddia edenler- İslam dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtuluş ancak usûl-i fikh ilmini işlevine uygun olarak yeniden kullanılması neticesinde mümkün hale gelecektir. Fıkıh usulünün işlevsiz hale gelmesi yolu da aşağıda da görüleceği üzere şu varsayımlar üzerinden temellendirilmektedir:

- 1) Mütakellimîn usulcüler kelam odaklı bir yöntem takip ederken; fukahâ metodunu takip eden usulcüler ferî hükümlerden hareketle usul eseri yazmaktadırlar.
- 2) Mütakellimîn usulü mezhep üstü bir görünüm arz ederken; fukahâ usulünde ise mezhep bağlılığı ön plana çıkmaktadır.
- 3) Mütakellimîn usulcüler, fukahâ usulcülerin aksine akli kaidelere ve prensiplere daha fazla önem vermektedir.¹

Fıkıh usulünün işlevine ilişkin İslam dünyasında yer alan tartışmaların yanı sıra bu mesele Batı akademisinde de üzerine en fazla araştırma yapılan konulardan birisi haline gelmiştir. Batı’da yapılan araştırmalar ağırlıklı olarak fıkıh usulü ile fûrû-i fikh arasında bir çatışma olduğu varsayımı ve bu varsayımlara verilen cevaplar etrafında şekillenmektedir.

Tahrîcî’l-fûrû edebiyatı ise fıkıh usulü ile fûrû-i fikh arasındaki ilişkiyi incelemesi açısından son dönemde sıkça gündeme gelen fıkıh alt yazım türlerinin başında gelmektedir. Özellikle bu alanda çalışma yapmış olan Ahmad Atif Ahmad’in tahrîcî’l-fûrû edebiyatının fıkıh usulü ile fûrû-i fikh arasında varsayılan çatışma iddialarına bir

¹ Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 67.

cevap teşkil edebileceğini belirtmesi² bu yazım türünün daha fazla çalışmaya konu olmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak tahrîcî'l-fürû edebiyatının son dönemde daha fazla araştırmanın konusu olmasının sebebi hem İslam dünyasında hem de Batı akademisinde fıkıh usulünün işlevine dair var olan tartışmalardır. Dolayısıyla tahrîcî'l-fürû edebiyatına dair çalışmaları doğru bir bağlama oturtabilmek için fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki ilişkinin ortaya konması gerekmektedir. Bu bağlamda giriş bölümünün sonunda fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki ilişkiye dair hem klasik dönemde hem de modern dönemde yer alan görüşlerden bahsedilecektir.

1.1.3. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmanın temel kaynaklarını Tilimsânî'nin (771/1370) *Miftâhu'l-vüsûl* eseri ve bu eser etrafında şekillenen literatür oluşturmaktadır. Ayrıca çalışma, tahrîcî'l-fürû edebiyatını da konu edinmesi sebebiyle kaynakları arasında yukarıda da zikri geçen tahrîcî'l-fürû edebiyatı içerisinde değerlendirilen altı eser ve bu eserlere dair kaleme alınan akademik çalışmalar yer almaktadır.³

Çalışmada kullanılan kaynaklar arasında tahrîcî'l-fürû edebiyatına dair hem İslam dünyasında hem de batıda yapılmış akademik çalışmalar da yer almaktadır. Bu çalışmalar çoğunlukla tahrîcî'l-fürû çerçevesinde yazılmış bir uygulama eserleri olmanın ötesinde bu edebiyatı teorik olarak ele alan çalışmalardır. Ayrıca tez ile alakası olan ikincil literatürden de faydalanılacaktır.

İslam dünyasında fikhın farklı yazım türlerine dair yaptığı çalışmalarla tanınan Bâ Hüseyin'in kaleme aldığı *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn* adlı eser tezde başvurulmuş temel kaynaklar arasındadır.⁴ Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi'nde vermiş olduğu lisansüstü ders için hazırladığı bu kitap genel olarak tahrîc faaliyetini ele almakta birlikte; tahrîcî'l-fürû literatürüne yer veren ilk ve en önemli eserlerden birisidir. Bâ Hüseyin bu eserinde fikhî bir faaliyet olarak

² Ahmad Atif Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law : a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Leiden : Brill, 2006), 49.

³ Bu eserler –Tilimsânî'nin *Miftâh*'ı hariç- hakkında tezin ikinci bölümünde değerlendirme yapılacaktır.

⁴ Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn: dirâse nazariyye tatbikiyye te'siliyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994).

tahrîci üç kısımda incelemektedir: Birincisi tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû. Bu türden tahrîc faaliyeti mezhep imamlarından nakledilen fûrû müktesebatının istikra yoluyla incelenmesi sonucunda ortaya konan usul ilminin kaidelerini ifade etmektedir. İkincisi tahrîc türü ise tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl'dür. Tahrîcü'l-fürû, şerî ahkâmın illetlerinden ve dayanaklarından bahseden tahrîc türüdür. Üçüncü ve sonuncu tahrîc türü ise tahrîcü'l-fürû ale'l-fürû'dur. Mezhep birikimini esas alarak yeni ortaya çıkan meselelere bu birikim çerçevesinde çözüm bulmayı ifade etmektedir. Son olarak zikredilen tahrîc faaliyeti fıkıh literatürü içerisinde en fazla kullanılan ve uygulanılan tahrîc türüdür.

Bâ Hüseyin'den sonra tahrîcü'l-fürû edebiyatı ile ilgilenen bir diğer isim Ebû Firâs Osman b. Muhammed Ahdar eş-Şûşân'dır. Yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl: dirâse, tarihiyye ve menheciyye ve tatbikiyye* isimli eseri daha sonra iki cilt halinde basılmıştır.⁵ Şûşân, Bâ Hüseyin'in aksine kitabını sadece tahrîcü'l-fürû bağlamında gündeme gelen tahrîc faaliyeti hakkında yazmıştır. Müellif, eserinin başında tahrîcü'l-fürû edebiyatının tarifi, faydası, alakalı olduğu ilimler gibi edebiyata dair genel bir giriş yapmaktadır. Şûşân birinci bölümde tahrîc faaliyetinin zaman içerisindeki gelişimi, mezhep içerisinde tahrîc faaliyetinin nasıl yapıldığı ve tahrîcü'l-fürû literatürünün oluşumunu ele almaktadır. İkinci bölümde ise tahrîcin unsurları olan muharric, asıl, fer' ve tahrîcin nasıl yapıldığına dair muhtelif meseleleri incelemektedir. Son bölümde ise tahrîc yoluyla elde edilmiş ferî meseleleri zikrettikten sonra çalışmanın çıktıklarına yer verdiği bir hatime ile kitabını sonlandırmıştır.

Ahmad Atif Ahmad'in kaleme almış olduğu *Structural Interrelations of Theory and Practise in Islamic Law, A Study of Six Works of Medieval Islamic*. Harvard Üniversitesi'nde 2005 yılında yapılan doktora çalışmasıdır. Tez daha sonra kitap haline getirilerek 2006 yılında Brill'den *Studies in Islamic Law and Society* serisinin yirmi yedinci kitabı olarak basılmıştır.⁶ Müellif, kitabını bir giriş, sekiz bölüm ve bir sonuç olarak kaleme almıştır. Birinci bölümde tahrîcü'l-fürûya dair terminolojiye, ikinci bölümde İslam hukuk tarihi çalışmalarında var olan yanlış anlaşılmalara, üçüncü

⁵ Ebû Firâs Osman b. Muhammed Ahdar Şuşân, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usul: dirâse, târihiyye ve menheciyye ve tatbikiyye* (Riyad: Daru Taybe, 1998).

⁶ Brill'den basılmış olan versiyonu, tezden sonra kitaplaştırma çalışması esnasında tekrar gözden geçirildiği için tezde kaynak olarak kullanılmıştır.

bölümde tahrîcî'l-fürû edebiyatı içerisindeki altı eserin incelenmesine ve sekizinci bölümde ise fûrû-i fıkıhın fıkıh usulü ile olan ilişkisine yer vermektedir.⁷

Nail Okuyucu'nun 2010 yılında M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmış olan “*Tahrîcî'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*” adlı makalesi konu ile alakalı önemli çalışmalardan birisidir.⁸ Tahrîcî'l-fürû edebiyatına dair genel bir çerçeve çizen bu eser özellikle “Furûun Tahrîc Edildiği Usûl” başlığında konu ile alakalı önemli bilgiler bulunmaktadır.

Tezde temel olarak yukarıda zikredilen kaynaklar kullanılmakla birlikte yararlanılan diğer kaynaklar şunlardır:

- 1) Muhammed Bekr İsmail Habîb'in “İlmü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl” adlı makalesi.⁹
- 2) Ahmet Yaman'ın “Yeni Bir Kitap Dolayısıyla ‘Tahrîcî'l-furû’ Kavramı Üzerine” makalesi.¹⁰
- 3) Davut İltaş'ın “Zencânî'nin ‘Tahrîcî'l-Fürû‘ Ale'l-Usûl’ İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme” makalesi.¹¹
- 4) Mehmet Selim Aslan'ın “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği” makalesi.¹²

1.2. Fıkıh Usulü ile Fûrû-i Fıkıh Arasındaki İlişki

Tahrîcî'l-fürû, fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh ilimlerinin teşekkülünden sonra ortaya çıkmış bir edebiyattır. Fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemesi¹³ günümüzde tahrîcî'l-fürû eserlerinin önemini artırmaktadır. Zira usul-

⁷ Sadece bu bölümlere yer verilmesinin sebebi tezde doğrudan alakalı ve en çok faydalanılan bölümler olmaları.

⁸ Nail Okuyucu, “Tahrîcî'l-furu ale'l-usul Edebiyatı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136.

⁹ Habib Muhammed Bekir İsmail, “İlmü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl”, *Mecelletü Câmîatü Ümmî'l-Kurâ li-Ulûmi 'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 45 (2008).

¹⁰ Ahmet Yaman, “Yeni Bir Kitap Dolayısıyla ‘Tahrîcî'l-Furû’ Kavramı Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* XXXII/4 (1996), 51-61.

¹¹ Davut İltaş, “Zencânî'nin ‘Tahrîcî'l-fürû’ale'l-usûl’İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilimname* V/12 (Şubat 2007), 67-109.

¹² Mehmet Selim Aslan, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”, *İslâmî Araştırmalar* 15/2 (2014), 108-135.

¹³ Ebü'l-Menâkib Şehâbeddin Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tahrîcî'l-fürû ale'l-usul* (Dımaşk: Câmîatu Dımaşk Külliyyetü'ş-Şeria, 1962), 35.

fürû arasındaki ilişkiye dair son dönemlerde birçok tartışmanın gündeme gelmesiyle birlikte tahrîcî'l-fürû edebiyatı daha fazla dikkat çekmiştir.

Fıkıh usulü ilminin gayesinin/işlevinin tespiti hem günümüz usul-fürû ilişkisine dair tartışmaların hem de tahrîcî'l-fürû edebiyatının anlaşılmasını sağlayacaktır. Zira fıkıh usulü, mezhepler teşekkül edip fürû hükümler yerleştikten sonra ortaya çıkan teorik bir ilimdir. Usul eserlerinin bir mezhebe bağlı alimler tarafından ve fürû eserlerin telifinden sonra kaleme alınmış olmaları ile günümüzde fıkıh usulüne yüklenen işlev arasındaki bağlantının ortaya konması tarihsel süreci göz önünde bulundurmak ile mümkün hale gelmektedir.

Bu başlık altında hukuk teorisi (fıkıh usulü) ile hukuk pratiği (fürû-i fıkıh) arasındaki ilişki ve bu çerçevede ortaya atılan iddialar ele alınacaktır. Hem İslam dünyasında hem de Batı akademisinde yapılan çalışmalarda konu ile alakalı iddialar gündeme getirilecek ve bölümün sonunda bir değerlendirmeye yer verilecektir. Zira tahrîcî'l-fürû edebiyatına dair yapılan akademik çalışmalar, bu edebiyatın usul-fürû arasındaki ilişkiyi ortaya koyma gayesinin olduğu varsayımına binaen son zamanlarda giderek artmaktadır. Bu gayenin doğru olup olmadığının tespiti öncelikle usul ile fürû arasındaki ilişkiye dair temel iddiaların ele alınmasına bağlıdır. Bu bölümde tezin teorik kısmını teşkil eden usul-fürû arasındaki ilişki, ilgili çalışmalar çerçevesinde ele alınacak daha sonra tezin sonuç bölümünde tahrîcî'l-fürû literatürünün bu ilişki içerisinde özellikle Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl* eseri özelinde nereye tekabül ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.2.1. İslam Dünyası

Usul-fürû arasındaki ilişki hem klasik dönemde hem de modern dönemde ele alınan önemli konulardan birisidir. Klasik dönemde yazılan usul eserlerinin mukaddime kısımlarında yer alan eserin neden yazıldığı, fıkıh usulünün tanımı, konusu ve gayesi gibi bilgiler konuya dair bir takım ipuçları ihtiva etmektedir. Ancak günümüzdeki anlamda usul-fürû ilişkisine dair bir tartışmaya veya müstakil bir esere klasik dönemde rastlamak pek mümkün değildir. Modern döneme gelindiğinde ise bu tartışma

etrafında kaleme alınan hem fıkıh usulü eserleri hem de akademik çalışmalar konuya birbirinden farklı açıklamalar getirmektedir.

Bu bölümde usul-fürû arasındaki ilişkiye dair İslam dünyasında ortaya konan yaklaşımlar verilmeye çalışılacaktır. Bu yaklaşımlar klasik dönem ve modern dönem olmak üzere iki kısımda ele alınacak ve böylece konunun zaman içerisinde nasıl gelişim gösterdiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira klasik dönem, fürû-i fikhın merî hukuk olarak uygulandığı ve dolayısıyla geniş manada İslami ilimlerin canlılığını koruduğu bir dönemdi ve dolayısıyla teori ile pratik arasındaki ilişki bir tartışma konusu olarak gündeme gelememekteydi. Modern dönemde konuyla ilgili yaklaşımlar ele alınırken özellikle Hudaî Bey'in (v. 1927) öncülük ettiği Arap dünyasından konuya dair yaklaşımlar ele alınacak daha sonra Türk akademisinde gündeme gelen tartışmalara ayrıca yer verilecektir.

1.2.1.1. Klasik Dönem

Fıkıh usulü ve fürû-i fikh eserleri klasik fıkıh yazım türünün iki temel edebiyatını oluşturmakla birlikte bu iki ilim arasındaki ilişkiye dair günümüz tartışmaları bağlamında müstakil bir eser klasik dönemde kaleme alınmamıştır. Zira İslami ilimler toplumsal olarak fonksiyonunu devam ettirdiğinden dolayı klasik dönemde yukarıda bahsedildiği gibi bir tartışma ortaya çıkmamıştır.

Klasik fıkıh usulü yazımı, fukaha metodu ve mütekellimin metodu olmak üzere iki koldan ilerlemiştir. Daha sonra memzuc metot ortaya çıkmış, sonuç itibariyle üç farklı usul telif metodu zaman içerisinde varlığını sürdürmüş ve bu usul yazım türleri çerçevesinde birçok eser kaleme alınmıştır. Çalışmanın konusu olan *Miftâhu'l-vüsûl* adlı kitabın müellifi Tilimsânî, Mâlikî bir fakihdir. Mâlikî usulcüler fıkıh usulü yazımında mütekellim metodunu takip ettiklerinden dolayı klasik dönem fıkıh usulü ve fürû-i fikh arasındaki ilişkiye dair incelenecek olan eserler daha çok mütekellimin usulü içerisinde kaleme alınan eserler olacaktır. Özellikle temsil gücü yüksek eserler tercih edilecek ve bu çerçevede görüşler sunulmaya çalışılacaktır. Ayrıca fukaha metoduna göre yazılmış eslere de gerekli görülen yerlerde müracaat edilecektir.

Önemli Eşari kelamcılarından ve Mâlikî usulcülerinden olan hicri dördüncü yüzyılda yaşamış Ebû Bekr el-Bâkılânî (403/1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserinde fıkıh

usulünü mükellefin eylemlerinin şeri hükmünü bilmenin metodunu gösteren bir ilim olarak tasvir etmektedir.¹⁴ Bâkılânî'nin fıkıh usulünün mükellefin bütün eylemlerine yönelik hüküm istinbatında başvurulacak kuralların bilinmesi şeklindeki ifadesi fıkıh usulünün geriye dönük işlevinin yanında ileriye dönük işlevini dolaylı da olsa vurguladığını göstermektedir. Zira mükellefin fiilleri geçmiş bir zamanın konusu olmaktan öte içinde bulunulan zamanın bir problemidir. Dolayısıyla fıkıh usulünün mükellefin fiillerinin bilindiği ilim olarak tasvir edilmesi fıkıh usulünün sadece geriye yönelik bir faaliyet olmaktan öte bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca istinbat kelimesinin mutlak olarak zikredilmiş olması kelimenin tefrî faaliyetinin tamamı için anlaşılmasını sağlamaktadır. Bâkılânî'nin bu görüşü daha sonra Ebu'l-Velîd el-Bâcî (474/1081) tarafından da devam ettirilmiş. Fıkıhın şeri ameli hükümleri bilmek olduğunu ifade eden Bâcî, fıkıh usulünü de şeri ameli hükümlerin bilgi kaynağı olan ilim olarak tasvir etmiştir.¹⁵

Fıkıh usulünün ileriye dönük bir işleve sahip olduğu görüşünü üstü kapalı bir şekilde ifade eden mütekellimin metodunun en önemli usulcülerinden birisi olan Gazzâlî (505/1111) *el-Müstesfa* adlı eserinde fıkıh usulünün hükümlerin kaynağı olan delilleri ve delillerin bu hükme delalet yollarını icmali olarak bilmek olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Gazzâlî bu vurgusuyla fıkıh usulünün ileriye dönük hüküm istinbat etme yönünü ön plana çıkardığı söylenebilir.

Mütekellimin usul yazımında önemli bir yere sahip olan Fahreddin er-Râzî (606/1210), Gazzâlî'nin istinbata yönelik vurgusunu bir ileri noktaya taşıyarak kişinin hayatta karşılaşacağı yeni -daha önce karşılaşılmamış ve mezhep imamlarından bu konuda herhangi bir nakil bulunmayan- problemlerin hükümlerini bilmesini vacip olarak görmektedir. Yeni ortaya çıkan meselelerin çözüme kavuşturmanın tek yolunun ise fıkıh usulü olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Fahreddin Râzî bu yaklaşımıyla fıkıh

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Basrî Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), I/172.

¹⁵ Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef et-Tücîbî Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 171.

¹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1324), I/5.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979), I/170.

usulünün ileriye yönelik fonksiyonuna –fürû-i fıkıh istinbatı- vurgu yaptığı söylenebilir.¹⁸

Fıkıh usulü mezhep içerisinde oluşan fürû-i fıkıh birikiminin teorik bir hukuki zemin çerçevesinde oluştuğunu göstermek klasik dönem usulcülerinin fıkıh usulüne yüklediği işlevlerden birisidir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin (685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* eserinin şarihlerinden birisi olan İsnevî (772/1370) eserini Şâfiî mezhebini açıklamak ve mezhebe müntesip olan Şâfiî fakihlerin delilleri öğrenmesi için yazdığını ifade etmektedir.¹⁹ Buna göre İsnevî, mezhep imamlarından gelen fürû birikiminin teorik hukuki altyapısını sağlamaya yönelik bir çalışma yaptığını vurgulamaktadır.²⁰

Fıkıh usulünün mezhep birikimini meşrulaştırma yönüne vurgu yapan usulcülerden bir diğeri de Râhûnî'dir. İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) fıkıh usulü eseri *el-Muhtasar* adlı eserine şerh yazan Râhûnî (773/1371) kitabı telif etme sebebinin Mâlikî mezhebinin usulünü ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.²¹ Ayrıca Râhûnî fıkıh usulünü “tafsili delillerden ferî şerî hükümlerin istinbatına götüren kaideleri bilmek”²² şeklinde tanımlamaktadır.

¹⁸ Fıkıh usulünün ileriye yönelik hüküm istinbatı işlevine vurgu yapan müelliflerden birisi de Saçaklızâde'dir. Ona göre fıkıh usulü, fürû-i fıkıhın delillerinden hüküm istinbat edilmesine yarayacak küllî kaideleri bilmektir. Bu çerçevede Saçaklızâde fıkıh usulünün işlevini delillerden ferî hükümleri istinbat etmeye yarayacak melekenin hasıl olmasını sağlama olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre meydana gelecek olan yeni hadiseler sınırsızdır ve bunların çözüme kavuşturabilmek için fıkıh usulünün kullanılmasına ihtiyaç vardır. (Saçaklızade Mehmed b Ebubekir Mar'aşi Saçaklızade Mehmed Efendi, *Tertibü'l-ulum* [Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988], 155-156.)

¹⁹ Ebû Muhammed Cemaleddin İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vüsûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), I/3.

²⁰ Fıkıh usulünün mezhep birikimini meşrulaştırmaya yönelik fonksiyonunu vurgulayan fukaha metodu içerisinde usul eseri telif etmiş usulcüler de vardır. Ancak araştırmanın konusu fukaha metodunu kapsamadığı için bu çalışma çerçevesinde yukarıda da zikredildiği üzere fukaha usulüne göre yazılmış eserler incelenmeyecektir. Ancak konunun açıklığı kavuşması ve en önemli fukaha usulcülerinden birisi olması sebebiyle Şemsüleimme Serahsî'nin (483/1090) konuya dair yapmış olduğu açıklamanın burada ele alınması gerekmektedir. Fukaha metodunun önemli eserlerinden olan *Usûlü'l-fıkıh* ya da *Usûlü's-Serahsî* eserinin mukaddimesinde İmam Muhammed'in (189/805) kitaplarına şerh yazdığını belirttikten sonra fürû meselelerin hakikatlerine vakıf olmada yardımcı olması ve hükümleri ele alırken bir hata olmuş ise yol gösterici olması amacıyla usul eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. (Ebû Bekr Muhammed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954), I/10.) Dolayısıyla Serahsî, fıkıh usulüne mezhep birikimini meşrulaştırma yani hukuki temellerinin tespitini sağlama görevini yüklemektedir.

²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasari Müntehe's-sul* (Dubai: Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002), I/128.

²² Râhûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, I/138.

1.2.1.2. Modern Dönem

Modern dönem (XX. yüzyılın başlarından özellikle ikinci çeyreğinden itibaren) İslami ilimlere dair birçok tartışmayı gündeme getirmiştir. Özellikle kamusal alanda görünürlüğü zayıflayan fıkıh ilmiyle ilgili İslam dünyasında birçok alim, araştırmacı ve akademisyen bu durumun nedenlerine dair iddialar ileri sürmüşlerdir. Bunun bir sonucu olarak da birçok yeni tartışma alanları doğmuştur. Bu tartışma alanlarından birisi de fıkıh ilmi ile fıkıh usulü arasındaki ilişkidir.

Fıkıh ilminin kamusal alanda zayıflamasının en büyük sebebinin mezhep taassubu olduğu iddia edilmiş²³ ve bu doğrultuda fıkıh usulü ilmine *yeniden kaynaklarla yüzleşme* işlevi yüklenmiştir. Böylece mezhep taassubu ve taklit sebebiyle durduğu farz edilen icthad faaliyeti yeniden canlanacak ve böylelikle fıkıh daha işlevsel bir hale gelecektir. Zamanla bu görüşü savunanların yanında fıkıh usulünün işlevinin bu olmadığına dair görüş ifade edenler de olmuş ve bunun sonucunda fıkıh usulünün işlevine dair önemli bir literatür ortaya çıkmıştır.

İctihad faaliyetinin zaman içerisinde durduğunu ve yeniden icthad faaliyetine ivme kazandırmak gerektiğini ifade eden modern dönem araştırmacılarının başında Hudarî Bey (v. 1927) gelmektedir. Ona göre fıkıh usulünün başlangıçta her ne kadar icthadı destekleyici bir işlevi olsa da zaman içerisinde bu işlevini yitirmiştir. Zira fıkıh usulü yazımı zaman içerisinde geçmişin tekrarı ve şerhi haline gelmiş, sonuç olarak icthad kapısı kapanmıştır.²⁴ Fıkıh usulünün asıl işlevi ise temel kaynaklardan hüküm istinbat edebilmenin metodunu göstermek ve kapanan icthad kapısını yeniden açmaktır.²⁵ Böylelikle Hudarî Bey klasik dönemde vurgulanan fıkıh usulünün hüküm istinbatına yönelik işlevini mezhep içi daireden çıkartarak temel kaynaklardan hüküm elde etme metodu olarak kurgulamaktadır.

Fıkıh usulü yazımının zaman içerisinde ilmin işlevini zayıflatarak ya gereksiz lafzi tartışmaları ele alacak şekilde uzun ya da anlaşılmayacak kadar kısa eserler yazıldığını ifade eden²⁶ Mısırlı alim ve hukukçu Abdülvehhâb Hallâf (v. 1956) eserini fıkıh usulü

²³ Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 74.

²⁴ Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969), 12.

²⁵ Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, 19-20.

²⁶ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 25.

ilmini yeniden ihya etmek amacıyla yazdığını belirtmektedir.²⁷ Klasik usul kitaplarının birçoğunu incelediğini ve yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı eserini anlaşılır bir üslupla yazdığını iddia etmektedir.²⁸ Fıkıh usulünün amacının ise şeri hükümleri elde etmek maksadıyla usul kaidelerinin tafsili delillere tatbik etmek olduğunu vurgulamaktadır.²⁹ Dolayısıyla Hallâf fıkıh usulünün birincil kaynaklara inmek suretiyle şeri hüküm elde etmek için kullanılabileceğini ve ancak bu vasıta ile ictehad faaliyetinin *yeniden canlanacağını* ima etmektedir.

Mısırlı alimlerden Muhammed Ebû Zehre (v. 1974), ictehad kapısının kapandığı fikrinin benimsenmesiyle birlikte fıkıh usulü yazımında taklit dönemine girildiğini ve bundan sonra fıkıh usulü müelliflerinin eserlerinde mezheplerini savunucu pozisyonda durduklarını belirtmektedir.³⁰ Ebû Zehre'ye göre fukaha metodu eserlerinin kendi mezheplerini savunmak için yazıldığını mütekellimin metodu eserlerinin her ne kadar mezhep savunması amacıyla yazılmamış olsa da nazari meseleleri eserlerinde çok fazla zikrettikleri için istinbat hususunda zayıf kaldıklarını ifade etmektedir.³¹ Fıkıh usulü yazımında yeni bir arayış içerisine girdiği anlaşılan Ebû Zehre, *mezhep taassubu* olmadan ve faydasız nazari tartışmalara girmeden bir fıkıh usulü yazımı öngörmekte³² ve eserinde bu hedefi gerçekleştirmek istediği anlaşılmaktadır.

İslam dünyasında fıkıh usulü alanında etkili olan kitaplardan birisi de Abdülkerîm Zeydân'ın (v. 2014) *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* adlı eseridir. Modern anlatının genel kabullerini büyük ölçüde benimseyen ve temel iki usul yazımı –mütekellimin ve fukaha- hakkındaki genel değerlendirmeyi tekrar eden³³ müellifin fıkıh usulü ilmine yeni bir ivme kazandırma amacını taşıdığı görülmektedir.³⁴ Fıkıh usulü yazımının kolaylaştırılması gerektiğini savunan araştırmacılardan bir diğeri de Vehbe ez-

²⁷ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 10.

²⁸ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 28.

²⁹ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 18.

³⁰ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 14.

³¹ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 14-15.

³² Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, 16.

³³ Abdülkerîm Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Bağdat: Mektebetü'l-Kuds, 1985), 17.

³⁴ Modern dönemde en fazla etkili olan usulcülerden bir diğeri de Zekiyyüddin Şaban'dır. Şaban, klasik usul eserlerinin ya anlaşılacak derecede kısa olduğunu ya da gereksiz lafzi tartışmaları barındırdığını söylemekte ve fıkıh usulünün anlaşılmasını kolaylaştıracak bir metotla yazılmasını savunmaktadır. (Zekiyyüddin Şa'ban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* [Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1971], 6.) Mütekellimin metodunun mezhep taassubuna sahip olmadığını söyleyerek mezhep taassubu içerisinde olduğunu ima ettiği fukaha metodunun fıkıh usulünün istinbat amacını gerçekleştirmede en baştan işlevini yitirdiği izlenimini vermektedir. Mütekellimin metodunun da tarihi süreç içerisinde gereksiz lafzi tartışmalara girdiğini söylemesinden de klasik dönem fıkıh usulü yazımının kullanılmadığı anlaşılmaktadır. (Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 18.)

Zühaylî'dir (v. 2015). Fıkıh usulünün en temel işlevinin delillerden şeri hükümleri istinbat etmek³⁵ olduğunu söyleyen ez-Zühaylî toplumun ihtiyacı olan eserin anlaşılacak kadar kısa olmaması ve gereksiz lafzi tartışmalar içermemesi gerektiği kanısındadır.³⁶

Arap dünyasında modern dönemde yazılan temsil kabiliyeti yüksek eserler incelendiğinde bazı ortak noktaların vurgulandığı görülmektedir: Birincisi bu eserlerde fıkıh usulünün zaman içerisinde işlevini kaybettiği vurgusu yapılmaktadır. İkincisi fıkıh usulü eserlerinde gereksiz lafzi tartışmaların ve mezhep taassubunun yer alması. Bunun sonucunda da fıkıh usulünün asıl işlevinin (hüküm istinbatı) zayıf kaldığı belirtilmektedir. Son olarak fıkıh usulüne asıl işlevini canlandıracak şekilde yeniden bir ivme kazandırılması gerektiği ifade edilmektedir. Böylece temel kaynaklara yeniden dönüş yapılacak ve içinde bulunan krizden (fıkıh ilminin yetersizliği ve toplumsal hayattaki rolünün zayıflaması) kurtulma imkanı elde edilecektir. Arap dünyasında var olan bu görüşlerin aksine Türk akademisinde tartışmaların odak noktası farklılaşmaktadır.

Türk akademisinde fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasındaki ilişkiye dair birçok akademisyen ve araştırmacı görüş beyan etmiştir. Bu bağlamda İbrahim Kâfi Dönmez mezhep imamlarından sonra ictihad faaliyetinin statik bir hal aldığını ifade ettikten sonra fıkıh usulünün –özellikle Hanefî fıkıh usulü- her ne kadar izah ve hesap verme amacıyla ortaya çıkmış olsa da bu durumun yeni ictihadlara engel teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca mezheplerin teşekkül etmesinden sonra ictihad faaliyetinin *tahrîc* yoluyla devam etmesinin ictihad temelli fūrū üretim sürecine büyük bir ket vurduğunu söylemektedir. Öte yandan fıkıh usulünün aynı zamanda mezhep içerisindeki söylem bütünlüğünü sağlama ve diğer mezheplere karşı savunma gibi görevlerinin olduğunu da belirtmektedir.³⁷ Dolayısıyla fıkıh usulü, mezhep birikiminin dayandığı delillerin teorik zeminini ortaya koymak ve bu delillerden hüküm elde etmenin yolunu göstermek gibi temel iki fonksiyon icra etmektedir.³⁸

Fıkıh usulünün geriye yönelik bir anlamlandırma olduğunu ifade eden isimlerden birisi olan Yunus Apaydın fıkıh usulü ilminin naslara dayalı bir ictihad faaliyetine teorik bir

³⁵ Vehbe Zühaylî, *Usûlü 'l-fikhi 'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), I/30.

³⁶ Zühaylî, *Usûlü 'l-fikhi 'l-İslâmî*, I/10.

³⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 73.

³⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Usulde İctihad Mümkün mü?", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul 25-27 Nisan 1997*, (1997), 244.

zemin sağlama gibi bir fonksiyonunun olmadığını ifade etmektedir. Ona göre fıkıh usulü var olan anlamın korunması işlevini ifa etmektedir.³⁹ Sonuç olarak Apaydın fıkıh usulünün işlevini şu dört başlık altında toplamaktadır:

- 1) Mezhep birikiminin dayandığı delillerin ve teorik zeminin tespiti
- 2) Mezhep birikiminin korunması
- 3) Karşılaşılan yeni problemlerin nasıl çözüleceğine dair bir takım teoriler geliştirme
- 4) Dini hükümler konusunda keyfi beyanda bulunulmasına engel olmak.⁴⁰

Bu dört işlevde de görüldüğü üzere Apaydın fıkıh usulünün geriye yönelik bir okuma işlevini ön plana çıkarıyor olsa da ileriye yönelik bir fonksiyonunun da bulunduğunu ifade etmektedir.

Fıkıh usulünün mezhep imamlarından gelen fūrū birikiminin çerçevesini belirlediğini ifade edenlerden bir diğeri isim Murteza Bedir'dir. Fıkıh usulü ilminin amacının geriye dönük bir anlamlandırma olduğunu ifade eden Bedir, söz konusu anlamlandırmanın ise mezhep içerisinde oluşmuş fūrū hükümlerin ana akım İslam anlayışıyla uyum içerisinde olduğunu ortaya koymasından ibaret olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Dolayısıyla Bedir fıkıh usulünün temel işlevinin geriye yönelik olarak mezhep birikiminin teorik zeminini ortaya koymak olduğu görüşünü benimsemektedir.

Fıkıh usulünün hem geriye hem de ileriye yönelik işlevinin olduğunu ifade eden isimlerden bir diğeri de Şükrü Özen'dir. Özen, fıkıh usulünün her ne kadar mezhep içerisinde oluşmuş fūrū hükümleri izah etme işlevinin yanı sıra yeni ortaya çıkan olayların hükümlerini tespiti yönelik bir işlevi olduğunu vurgulamaktadır. Özen, İslam toplumunun sosyal hayatını belirleyen nasların durağan bir görünüm arzettiğini ancak fıkıh usulünün canlılığı sağladığını iddia etmektedir. Zira fer olarak adlandırılan hadiseler hiçbir zaman birbirinin benzeri olmamaktadır. Dolayısıyla her ne kadar birbirine benzer gibi görünse de ferî hadiseler ictihad sürecinden geçirilip hükmü yeniden tespit edilmelidir.⁴² Bu anlamda fıkıh usulü eserleri içerisinde ele alınan

³⁹ H Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 10.

⁴⁰ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 19-20.

⁴¹ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (Ensar neşriyat, 2004), 44-45.

⁴² *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 750-751.

ictihad faaliyeti durağan bir yapı arz etmemekte bilakis canlılığını korumakta ve ileriye yönelik bir fonksiyon icra etmektedir.

Sonuç olarak İslam dünyasında fıkıh usulünün işlevine dair üç temel iddia gündeme getirilmiştir. Birincisi özellikle Arap dünyasında kendisini gösteren fıkıh usulünün temel kaynaklardan hüküm istinbatının bir aracı olduğu görüşü. Bu görüşün temel hedefi mezhep geleneğini dışarıda bırakarak yeniden kurucu ictihadın önünü açmaktır. İkincisi, birinci görüşün aksine fıkıh usulünün ileriye yönelik herhangi bir fonksiyon icra etmediğini sadece mezhep birikiminin hukuki temelini göstermeyi hedefleyen geriye dönük bir faaliyet olduğunu iddia etmektedir. Üçüncü görüş ise fıkıh usulünü geriye yönelik mezhep içerisinde oluşan birikimi temellendirmeye yönelik işlevi yanında ileriye dönük hüküm istinbatında da işleve sahip bir ilim olarak görmektedir.

1.2.2. Batı Akademisi

Fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasındaki ilişki Batılı araştırmacıların yakından ilgilendikleri konulardan birisi olmuştur. Bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya koyan araştırmacılar İslam hukuk teorisi ile fūrū-i fıkıh arasındaki ilişkinin doğası üzerine bazı iddialar ortaya atmışlardır. Bu iddialar genel olarak fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasındaki ilişkinin çatışmacı, paralel, meşruiyet sağlayıcı ve geçmişi temellendirme olduğu yönündedir.

Batı'daki İslam araştırmalarının öncü isimlerinden olan Joseph Schacht (v. 1969) İslam Hukuku'nda var olan hükümlerin yani diğer bir ifadeyle fūrū-ı fıkıh hükümlerinin idealize edilmiş olduğunu ve bu hükümlerin fūrū-ı fıkıh eserlerinde yer aldığı gibi uygulanmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Schacht çatışma tezini hükümlerle uygulanışı bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda İslam hukuk teorisinin (burada fūrū hükümleri kastediyor) aile, miras ve vakıf hukuku alanındaki düzenlemelerde ağırlığını hissettirdiğini ancak bazı alanlarda ya çok zayıf kaldığını (ceza, savaş hukuku alanlarında) ya da tamamen teorik olarak kalıp varlığını ve etkisini hiç hissettiremediğini (vergi hukuku) ifade etmektedir.⁴³ Dolayısıyla Schacht çatışma

⁴³ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 76

ifadesini İslam Hukuku ile ilişkilendiren en önemli isimlerden birisidir ve kendisinden sonra bu söylem genişletilerek devam ettirilmiştir.

N. J. Coulson, yukarıda fūrū-ı fıkıh ile uygulama arasında bir çatışma olduğunu ileri süren Schacht'ın görüşünü bir adım ileriye götürerek teori (usul) ile pratik arasında tamamen bir çatışma olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ayrıca Coulson usul ile fūrū arasında başlangıçta yakın bir ilişki olduğunu⁴⁵ ancak daha sonra bu ilişkinin devam etmediğini ve yerini *çatışmaya (conflict)* dayalı bir ilişkiye bıraktığını ifade etmektedir. Zira İslam hukuk teorisi idealist bir yapıya bürünmüş ve pratik ile herhangi bir bağlantısı kalmamıştır. Bunun sonucunda usul ile fūrū arasında bir çatışma ortaya çıkmıştır.⁴⁶ Dolayısıyla Coulson, Schacht'ın belirli noktalardaki çatışma tezini bir adım ileriye götürerek fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında tamamen çatışma olduğu iddiasını gündeme getirmektedir.

Schacht ve Coulson kaleme aldıkları eserlerde fıkıh usulünün fūrū-i fıkıh ile ilişkisini ya çatışmacı ya da ilişkinin yokluğu üzerinden kurgulamaktadırlar. Bu iki yazarın iddialarının Batı'da yapılan akademik çalışmaları doğrudan ya da dolaylı olarak etkilediği söylenebilir. Dolayısıyla Batı'da bu konuda usul-fūrū ilişkisine dair yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak çatışma teması vurgulanmakta ve bu iddia çerçevesinde eserler kaleme alınmaktadır.

Norman Calder fıkıh usulü kitaplarında işlenen teorik yapının en temel işlevinin mezhep içerisinde oluşan hükümleri açıklamak, savunmak ve meşruiyetini ortaya koymak olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷ Ayrıca fıkıh usulü mezhepler arasında vaki olan ihtilaflarda mezhebin savunmasını yapma fonksiyonunu da icra etmektedir. Calder'ın vurguladığı bir diğer husus da fıkıh usulü eserlerinde ortaya konan ictehad faaliyetinin mezhep imamlarının uyguladığını daha sonra gelen fakihlere yeni olayların hükümlerini tespit etme noktasında herhangi bir teorik zemin sağlamadığıdır.⁴⁸ Dolayısıyla Calder, fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında ileriye dönük bir ilişki olmadığını, fıkıh usulünün geriye dönük olarak mezhep içerisinde oluşan fūrū-i fıkıh hükümlerini savunma ve açıklama işlevi gördüğünü ifade etmektedir.

⁴⁴ Coulson, *A History of Islamic Law*, 147-48

⁴⁵ Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, 59

⁴⁶ Coulson, *Conflicts and Tensions*, 60-61.

⁴⁷ Norman Calder, "Al-Nawawi's Typology of Muftis and Its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 158,161.

⁴⁸ Calder, "Al-Nawawi's Typology of Muftis", 158.

Fıkıh usulünün gayesinin mezhep içerisinde oluşan birikimi meşrulaştırmak olduğunu savunan Batılı araştırmacılardan bir diğeri ise Rume Ahmed'dir. Ahmed'e göre fıkıh usulü eserleri, mezhep birikimini savunmak (apologia) için değil meşruiyet zemininin tespiti (justification) maksadıyla telif edilmektedir. Zira ona göre fıkıh usulü eserleri mezhep birikiminin değerini ispatlamak için değil bu birikimin hukuki olarak uygulanması amacıyla kullanılmasının mümkün olduğunu göstermek için yazılmışlardır. Dolayısıyla usulcü eserinde müntesibi olduğu mezhebin hukuki normlarının neden uygulanması gerektiğini ve hukuku bir bütün olarak nasıl ele aldığını göstermektedir. Yukarıda bahsedilen meşrulaştırma sürecinde usulcü temelde vakıayı kendisine konu edinir ve bu vakıayı sistematik bir biçimde açıklayacak teoriyi geliştirir.⁴⁹

Batı akademisinde genel itibarıyla etkili olan fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında bir ilişki olmadığı iddiası yine bazı Batılı araştırmacılardan tarafından eleştirilmektedir. Bernard G. Weiss, bazı (Batılı) araştırmacıların fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında geriye dönük - mezhep içerisinde oluşmuş birikimin kurallarını ortaya koymak- bir ilişki olduğunu iddia ettiklerini söyler.⁵⁰ Bu iddiaların fıkıh usulünün tedvini aşaması açısından doğru olduğunu belirtse de fıkıh usulü kökenlerinin fūrū-i fıkıhın oluşum aşamasına kadar götürülebileceğini ifade etmektedir. Ona göre fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh birbirine paralel gelişim gösteren iki ilim dalıdır.⁵¹ Dolayısıyla Bernard Weiss fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında çatışma olduğunu ifade eden araştırmacılara karşı çıkmakta ve bu iki ilmin birbiriyle paralel bir biçimde gelişim gösterdiği düşüncesini savunmaktadır.

İslam hukuk teorisinin sosyal pratikten kopuk olduğu iddiasına karşı çıkan araştırmacılardan bir diğeri William J. Donaldson'dır. Donaldson fıkıh ile şeriat arasında ayırım yapmak gerektiğini şeriatın (divine law) çerçevesi belli ve sınırlı malzemeye sahip olduğunu bunun aksine fıkıhın (legislation) daha dinamik bir yapı arzettiğini ifade etmektedir. Zira toplumda yeni karşılaşılan bir hadise ve örf değişikliğinde fakih, statik bir yapı arzeden şeriat ile bu hadise ve örf değişikliğini uzlaştırma hususunda herhangi bir sıkıntı çekmemektedir.⁵² Dolayısıyla Donaldson'a

⁴⁹ Rume Ahmed, *Narratives of Islamic Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 6-7.

⁵⁰ Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: The University of Georgia Press, 1998), xi.

⁵¹ Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, xii; Bernard G Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory* (Brill, 2002), xii.

⁵² William J. Donaldson, *Sharecropping in the Yemen: A Study of Islamic Theory, Custom and Pragmatism* (Brill, 2000), 50.

göre fıkıh sürekli değişim gösteren toplumsal pratiklerle nisbeten statik bir yapıya sahip olan şeriat arasında uzlaşmacı bir rol oynamaktadır.⁵³

Fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasındaki ilişkinin kopuk olmadığını aksine çok canlı bir ilişki olduğunu ifade eden araştırmacıların başında Wael Hallaq gelmektedir. Ona göre fıkıh usulünün birincil fonksiyonu yeni olayların çözümünde fakihe metodolojik bir zemin sunmaktır. Fakih bu doğrultuda temel kaynaklarla yüzleşerek yeni olay hakkında hüküm istinbatında bulunacaktır. Hallaq'a göre fıkıh usulüne nadiren de olsa mezhep içerisinde oluşmuş fıkıh külliyyatının meşruiyetini sağlama işlevi yüklenmektedir. Bu durumda fıkıh usulü hem mezhebin kendi iç tutarlılığını sağlayacak hem de mezhep doktrinini dışa karşı savunma görevini icra edecektir. Dolayısıyla Hallaq'a göre fıkıh usulü hüküm koyucu (rule-creation) ve hükümlere meşruiyet zemini sağlayıcı (rule-justification) bir ilimdir.⁵⁴ Hallaq fıkıh usulü ile fūrū arasındaki ilişkinin varlığını başarılı bir fakih olabilmenin şartlardan birisinin de iyi bir usulcü olmaktan geçtiğini söyleyerek desteklemektedir. Zira derin usul bilgisine sahip olmayan fakihin fūrū-i fıkıhta da uzman olması beklenemez.⁵⁵

1.2.3. Değerlendirme

Fıkıh usulü, en önemli İslami ilimlerden birisi olarak görülmüş, hakkında teşekkülünden itibaren günümüze kadar birçok eser yazılmış ve tartışmaların odak noktalarından birini teşkil etmiştir. Dolayısıyla fıkıh usulüne yüklenen anlam ve fonksiyon bu ilmin faaliyet alanını da belirlemiştir.

Klasik dönemde İslam dünyası göreceli olarak daha yeknesak bir görünüm arzietmekteydi. Zira günlük hayatın itikadi, hukuki ve ahlaki normlarının temelinde din saiki yer alıyordu ve bu bağlamda fıkıh usulü, hukukun meşruiyetini sağlama fonksiyonuna sahipti. Dolayısıyla fıkıh usulü, mezhep içerisinde oluşan birikimi meşru

⁵³ Donaldson, konu hakkında kaleme alınan eserlerde örfün sürekli fıkıh ve şeriatın tam aksi istikametinde ortaya çıktığı şeklindeki sunumuna karşı çıkmaktadır. Ancak örf ister şeriata muvafık olsun ister olmasın fıkıh yoluyla –maslahat, istihsan vs metotları kullanılarak- meşruiyeti sağlanmakta ve İslam hukuku çatısı altına alınmaktadır. (Donaldson, *Sharecropping in the Yemen: A Study of Islamic Theory, Custom and Pragmatism*, 50.)

⁵⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University, 1997), ix.

⁵⁵ Wael B. Hallaq, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies* 3/2 (1992), 183.

bir zeminde ortaya koyma ve bu birikimin hukuki normlar olarak uygulanması amacıyla sistematik bir bütünlük arzettiğini ispatlama gayesine sahipti.

Fıkıh usulünün mezhep birikimini meşrulaştırması kritik bir fonksiyon icra etmekteydi. *Naslaştırma* olarak adlandırılabilir bu işlev, mezhep birikimini kıyas yapılabilecek bir zemin kabul edip ortaya çıkan ya da çıkabilecek yeni meselelerin çözümünü mezhep içerisinde bulabilme imkanını vermektedir. Yeni bir hadise karşısında fakih çözümü birincil kaynaklardan değil mezhep birikimi içerisinde konuyla benzerlik arzeden bir hükme kıyas ederek yani tahrîc yoluyla bulmaktaydı. Dolayısıyla fıkıh usulü, mezhep birikimini üzerinde kıyas edilebilecek meşru bir çerçeveye oturtmaktaydı.

Modern döneme gelindiğinde İslami ilimlere dair çalışmalar ayrı bir noktaya evrildi. İslami ilimlerin kamusal alanda zayıflaması ve dolayısıyla uygulama alanının daralmış olması hem İslam dünyasında hem de Batı akademisinde farklı tartışmaların gündeme gelmesine sebep olmuştur. Fıkıh usulü bu tartışmalarda kilit rol oynayan İslami ilimlerin başında gelmekteydi. Zira fıkıh usulüne dair kaleme alınan eserlerde (özellikle Arap coğrafyasında daha spesifik olarak da Mısır merkezli usul yazım anlayışına göre) bu ilmin ana gayesi olan ictehad amelîyesinin zaman içerisinde zayıfladığı vurgulanmakta böylece fıkıh usulünün işlevsizleştirildiği ifade edilmektedir. İctihad faaliyetine yeniden bir ivme kazandırma amacını ise *mezhep taassubu* olmadan⁵⁶ ve *gereksiz lafzi tartışmalara* girmeden⁵⁷ yazılacak fıkıh usulü eserleri ile mümkün olduğu düşünülmektedir.

İctihadı ihya merkezli usul anlayışının iki ön kabulü olduğu görülmektedir. Birincisi klasik dönem usul eserlerinin belli bir dönemden sonra asıl gayesini gerçekleştirmede zayıf kalması ve yeniden birincil kaynaklarla yüzleşerek ictehad yapma gerekliliğidir. Zira toplumsal alanda etkisi ve varlığı zayıflayan fikhın geçmişte ifa ettiği fonksiyonun temel kaynaklarla yeniden tesis edilecek bağ ile gerçekleşeceği öngörülmektedir. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere klasik dönemde fıkıh usulünün kaynaklarla yeniden yüzleşip hüküm istinbatında bulunmayı sağlayacak bir teorik zemin

⁵⁶ Modern dönemde özellikle Arap coğrafyasında ortaya çıkan fıkıh usulü yazıcılığına göre fukaha metoduna çerçevesinde yazan Hanefî usulcüler mezhep içerisinde oluşan birikimi savunmak amacıyla yazdıklarından ötürü mezhep taassubuna düşmüşlerdir.

⁵⁷ Yine bu müelliflere göre mütekellimin metodu içerisinde yazılan eserler her ne kadar mezhep taassubu çerçevesinde eser kaleme almamış olsalar da zaman içerisinde gereksiz lafzi tartışmalara girildiğinden dolayı yine fıkıh usulü işlevsiz hale gelmiştir.

sağlamasından kastedilen mana farklılık arz etmektedir. Bu iddiaların aksine klasik dönem fıkıh usulü yazımının ana gayesinin fakihlerin yeni karşılaşılan hadisenin hükmünü mezhep içerisinde çözüme kavuşturacak zeminin tespiti olması görüşü daha fazla ağır basmaktadır.

Türk akademisinde ise icihad merkezli temel kaynaklara yeniden dönüş tartışmalarının fazla yer bulmadığı görülmektedir. Genel olarak iddialar fıkıh usulünün geriye ve ileriye yönelik fonksiyonları ve bunlardan birine yapılan vurgular etrafında dönmektedir. Bir grup araştırmacı fıkıh usulünün sadece geriye yönelik bir okuma olduğunu vurgularken; diğer bir grup ise geriye yönelik okuma fonksiyonunun yanında ileriye yönelik hüküm istinbatında bulunma işlevini gerçekleştirdiğini de söylemektedir.

Batı akademisinde ilk dönem oryantalistlerin de etkisiyle usul-fürû arasındaki ilişkinin çatışmacı bir yapıda olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra yapılan çalışmalarda çatışma varsayımı zayıflamış, farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımları ise geriye dönük bir okuma, ileriye yönelik hüküm istinbat metodu ve her ikisini kapsayan bir ilim olarak ifade etmek mümkündür.

BÖLÜM II

TİLİMSÂNÎ ve HAYATI

2.1. Tilimsânî'nin Yaşadığı Dönem

2.1.1. Dönemin Siyasi Durumu

Endülüs ve Kuzey Afrika hakimiyetine sahip olan Muvahhidler Devleti 609/1212 yılında meydana gelen İkab Savaşı'ndan sonra yıkılış dönemine girmiş, bu savaştan sonra Endülüs hakimiyeti büyük oranda Hristiyanların eline geçmiştir.⁵⁸ Ayrıca Muvahhidler Devleti'nin Kuzey Afrika'daki sarsılmış olan iktidarı yavaş yavaş kaybolmaya başlamış ve tarih sahnesine henüz çıkmış olan üç Berberî devleti siyasi iktidar zayıflığından faydalanarak güçlenmişlerdir.⁵⁹

Kuzey Afrika'da Muvahhidler Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan devletlerin isimleri krolonojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

1) Merînîler Devleti (592-869/1196-1465): Kuruluşu her ne kadar 592/1196 yılına kadar götürülse de tam anlamıyla devlet olarak Muvahhidler Devleti'nin İkab Savaşı'ndan (609/1212) sonra yıkılma sürecine girmesiyle birlikte Ebû Muhammed Abdülhak b. Mahyû önderliğinde gerçekleşmiştir.⁶⁰ Merkezi Mağrib-i Aksâ'da olan Merînîler on ikinci ve on beşinci yüzyıllar arasında Kuzey Afrika'da egemen bir devlet olmuştur.

2) Hafsîler Devleti (625-982/1228-1574): Ebû Zekeriyâ Yahyâ tarafından Kuzey Afrika'nın İfrîkiye (Tunus ve çevresi) bölgesinde hakimiyet sahibi olan bir devlettir.⁶¹

⁵⁸ İsmail Yiğit, *Endülüs (Girnata Sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam Devletleri* (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1985), 26; İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012), 172; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, 2006, XXXI/410.

⁵⁹ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 157; Ceran, *Fas Tarihi*, 211; Erdoğan Merçil, "Abdülvâdiler", *DİA*, 1988, I/276.

⁶⁰ Ceran, *Fas Tarihi*, 210-211; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 157-158.

⁶¹ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 284; Muhammed Razûk, "Hafsîler", *DİA*, 1997, XV/125.

3) Abdülvâdiler Devleti (633-957/1235-1550): Yağmurasan b. Zeyyân'ın kurduğu Abdülvâdiler Devleti Mağrib-i Evsat'ta (Cezayir ve çevresi) faaliyet göstermiş bir devlettir.⁶² Tezin konusunu teşkil eden kitabın müellifi olan Tilimsânî de Abdülvâdiler Devleti'nin başkenti olan Tilimsân'da dünyaya gelmiştir ve hayatının büyük bölümünü bu şehirde geçirmiştir.

Muvahhidler Devleti'nin yıkılmasından sonra Kuzey Afrika'da siyasi bir istikrarsızlık baş göstermiş ve on üçüncü yüzyılda kurulmuş olan bu devletler bir çekişme içerisine girmiştir. On üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar süren savaşlar sebebiyle Kuzey Afrika'da siyasi birlik sağlanamamıştır.

Kuzey Afrika için on üç ile on altıncı yüzyıllar arası istikrarsız bir dönem olarak kabul edilebilir. Her ne kadar üç yüzyıl boyunca istikrarsızlık hakim olsa da bu dönemde istikrarı sağlama amacıyla bazı adımlar atılmıştır. Bölgede siyasi birliği sağlama konusunda en etkili adımları Merînîler Devleti atmıştır. Sultan Ebu'l-Hasan el-Mansûr (752/1351) bu hedef doğrultusunda fetih hareketlerini hızlandırmıştır.⁶³ İç işlerinde istikrarı sağlayan Ebu'l-Hasan, kurulduğu günden siyasi istikrarsızlığın en önemli sebeplerinden birisi olan Abdülvâdiler Devleti'ne savaş açtı. Üç yıl süren muhasara sonucunda 737/1337 yılında başkent Tilimsân'ı ele geçirdi ve Abdülvâdiler Devleti'ne –bir süreliğine- son verdi.⁶⁴ Böylece Kuzey Afrika'da siyasi birliğin sağlanması yolunda önemli bir adım atmış oldu.

Abdülvâdiler Devleti'ne son verip Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsat'a hâkim olan Ebu'l-Mansûr son olarak İfrîkîye bölgesine hakim olan ve çalkantılı bir süreçten geçen Hafsîler Devleti'ne karşı harekete geçti. 748/1347 yılında Tunus bölgesini ele geçiren ve Hafsîlerin hakimiyetine son veren Ebu'l-Hasan Kuzey Afrika'da siyasi birliği sağlamış oldu.⁶⁵

Kuzey Afrika'da sağlanan siyasi birlik çok uzun sürmedi. Hafsî hükümdarı bedevî Arap kabilelerine bazı arazileri tahsis etmiş ve vergi toplamalarına izin vermişti. Ebu'l-Hasan Tunus bölgesinin kontrolünü sağladığında bedevî kabilelere verilen bu imtiyazlar geri alındı. Bu durumdan rahatsız olan kabileler isyan etti. Muhavvidîler'in son halifesinin torunlarından birinin etrafından toplanan kabileler 749/1348 yılında

⁶² Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 328; Merçil, “Abdülvâdiler”, I/276.

⁶³ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 185.

⁶⁴ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 187; İsmail Ceran, “Merînîler”, *DİA*, 2004, XXIX/194.

⁶⁵ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 190; Ceran, “Merînîler”, XXIX/194.

Merînî sultanı Ebu'l-Hasan'ı büyük bir yenilgiye uğrattı. Ağır kayıp veren Ebu'l-Hasan Kayravan'a gitti. Kabile liderlerinden bazılarını yanına çeken Ebu'l-Hasan maiyetindeki birliklerle birlikte yeniden atağa geçti ve isyancı grubu bozguna uğrattı. Ancak Ebu'l-Hasan bozguna uğradıktan sonra kaçan birkaç askerin sultanın öldüğüne dair haber yaymaları üzerine oğlu Ebû İnân tahta çıkmış ve biat almaya başlamıştı. Durumu öğrenen Ebu'l-Hasan altı yüz parçalık donanma ile birlikte ülkesine doğru yola çıktı. Yolda gemilerinin birçoğu batan Ebu'l-Hasan Cezayir kıyılarına geldiğinde halkın hala kendisine bağlı olduğunu gördü fakat oğlunun orduyla birlikte üzerine doğru geldiğini öğrendi ve geri çekilmeye başladı. Sonunda savaşın iki tarafın galibi Ebu İnân oldu ve Merînî sultanı olarak tahta oturdu.⁶⁶ 751/1350 yılında babasının tahttan feragat etmesi üzerine Merînî sultanı oldu. Babası ile savaşmasını fırsat bilen Hafsîler, Kâbis ve Cerbe bölgesini ve Abdülvâdîler ise Tilimsân'ı ele geçirdiler.⁶⁷ Kuzey Afrika'da siyasi birliği yeniden tesis etmek isteyen Ebû İnân 753/1352 yılında ordusuyla birlikte Tilimsân'a saldırdı ve Tilimsân'ı ele geçirdi. Abdülvâdî hükümdarı Ebu Said Osman'ı öldürerek Abdülvâdîler'e son verdi. Abdülvâdîler'e son verdikten sonra Hafsîler'in üzerine yürüyen Ebû İnân Konstantîne'yi de ele geçirdi. Hafsîler'in hükümranlığına da son verdikten sonra Tunus bölgesine doğru harekete geçtiği sıralarda orduda yayılan bir söylenti sebebiyle geri dönmek zorunda kaldı. 759/1358 yılında ülkesine döndüğünde hastalığa yakalanan Ebû İnân vefat etti.⁶⁸ Merînîler Devleti her ne kadar istikrarı sağlamaya yaklaşmış ise de bu durum kalıcı olmamış ve yükselme dönemi son sultanı Ebû İnân'ın vefatıyla birlikte sona ermiştir.⁶⁹

710-771/1310-1370 yılları arasında yaşayan Tilimsânî'nin yukarıda bahsi geçen üç devletle de ilişkisi olmuştur. Abdülvâdîlerin başkenti Tilimsân'da doğdu ve eğitiminin ilk bölümünü bu şehirde tamamladı. Daha sonra Tunus'a yolculuk etti ve Tunus'un önemli alimlerinden dersler aldı. Merînî sultanı Ebû İnân'ın Tilimsân'ı hakimiyeti altına aldıktan sonra Fas şehrindeki ulema meclisine davet etmesi üzerine Fas'a gitti ve Fas'ta bir süre dersler verdi. Merînî Devleti'nin zayıflaması ve Abdülvâdî hükümdarı II. Ebû Hammu Musa'nın Tilimsân'ı geri alması üzerine doğup büyüdüğü şehre geri döndü ve hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi.

⁶⁶ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 191-193; Ceran, "Merînîler", XXIX/194.

⁶⁷ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 192.

⁶⁸ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 193-195; Ceran, "Merînîler", XXIX/195.

⁶⁹ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 185.

2.1.2. Kuzey Afrika'da Kültürel Ortamı

Tilimsânî'nin yaşadığı 710/1310-11 ile 771/1380 yılları arasında Mağrib'de (Kuzey Afrika) siyasi istikrarsızlık hakim olmasına rağmen ilmi ve kültürel ortam canlılığını koruyordu. Kuzey Afrika; Mağrib-i Aksâ (Fas ve çevresi), Mağrib-i Evsat (Cezayir ve çevresi) ve İfrîkiye (Tunus ve çevresi) olmak üzere üç kısımdan meydana gelmekteydi. Bu üç bölgede önemli ilim merkezleri ve buralardan yetişmiş önemli alimler bulunmaktaydı.

Mağrib-i Aksâ'ya –günümüz Fas ve çevresi- hakim olan Merînîler Devleti, Kuzey Afrika devletleri içerisinde ilmi ve kültürel ortamın en canlı olduğu devlettir. İlimi ve alimleri desteklemeyi devlet politikası olarak benimseyen Merînîler bu bağlamda birçok camii ve medrese yaptırmışlardır.⁷⁰ Özellikle sarayın da bulunduğu Fes şehri önemli bir ilim merkezi konumundaydı. Bu bağlamda Karaviyyîn Camii ve külliyesi en önemli ilim ve kültür merkezlerinden birisi gösterilebilir.⁷¹ Ayrıca Endülüs'e geçiş noktasında bulunması Mağrib-i Aksâ'yı ilmi olarak merkez haline getiriyordu. Zira hem Endülüs'ten gelen hem de Endülüs'e gitmek isteyen alimlerin Fas'ta bir süreliğine bulunması kültürel ortamı canlı tutuyordu. Mağrib-i Aksâ'nın ilim merkezlerinden birisi olmasının bir diğer sebebi de Merînî sarayında oluşturulan ulema meclisiydi. Ulema meclisinde Kuzey Afrika, Endülüs ve İslam dünyasının birçok yerinden alimler bulunmaktaydı.⁷² Ebû İnân'ın (759/1358) Tilimsân şehrini fethetmesiyle birlikte Tilimsânî'yi ulema meclisine davet etmiş ve Tilimsânî de bu daveti geri çevirmemişti.

Mağrib-i Evsat'a hakim olan devlet yukarıda da belirtildiği üzere Abdülvâdîler Devleti idi. Abdülvâdîlerin ve Kuzey Afrika'nın en önemli ilim merkezlerinden birisi Tilimsân şehriydi. Önemli alimlerin yetiştiği bir yer olan Tilimsân içerisinde birçok medrese ve ilim merkezini barındıran bir şehirdi.⁷³ Abdülvâdî hükümdarlarının ilmi ve alimleri desteklemeleri Tilimsân'ı kültürel olarak canlı tutan bir diğer sebeptir.⁷⁴

Kuzey Afrika'nın İfrîkiye olarak isimlendirilen bölgesi Hafsîler'in kontrolü altındaydı ve önemli ilim merkezlerine ev sahipliği yapmaktaydı. Özellikle Tunus ve Kayrevan şehirleri önemli ilim merkezleri arasında yer almaktaydı. Bu bölgeden İslam tarihinin

⁷⁰ Ceran, *Fas Tarihi*, 296; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 265.

⁷¹ Ceran, *Fas Tarihi*, 294.

⁷² Ceran, *Fas Tarihi*, 294; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 265.

⁷³ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 355.

⁷⁴ Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika*, 355.

önemli ilim adamları yetişmiştir. İbn Haldun, İbn Abdüsselam el-Hevârî, İbn Arafe, İbn Kunfûz bu isimlerin başında gelmektedir.

Kuzey Afrika'nın ilmi ve kültürel atmosferine dair zikredilmesi gereken son konu bazı ilmi ve ailevi mensubiyetlerdir. Kuzey Afrika'da toplumsal olarak üç güçlü yapı bulunuyordu. Bunlardan birincisi kişinin şerif yani soyunun Hz. Peygamber'e (sav) dayanması idi. Ehl-i beytten olan bir kişi Kuzey Afrika toplumunda saygı görüyordu ve bunun bir sonucu olarak toplumsal etkisi daha fazla oluyordu. İkinci olarak Mâlikî mezhebi Kuzey Afrika'da en etkili mezhepti. Her ne kadar diğer mezhep mensupları olsa da hukuki olarak Mâlikî mezhebi hem toplumsal olarak hem de devletler nezdinde görüşlerine en fazla başvuru alan mezhepti. Üçüncü olarak da Kuzey Afrika'da tasavvufî tarikatlar güçlü yapıydı. Toplumsal etki ve aidiyet daha çok bu üç vasıta ile sağlanmaktaydı.⁷⁵

2.2. Tilimsânî'nin Hayatı

2.2.1. Genel Bilgiler

2.2.1.1. Tam Adı

Soyu ehl-i beyte dayanan bir ailenin mensubu olan Tilimsânî'nin tam adı, kaynaklarda Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Yahya b. Ali b. Muhammed b. el-Kâsım b. Mahmud⁷⁶ b. Ali b. Abdillâh b. Meymûn b. Ömer b. İdris b. Abdillâh b. Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib olarak geçmektedir.⁷⁷

⁷⁵ David S. Powers, *Hukuk, Toplum ve Kültür*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 27-33.

⁷⁶ Mahmud ismine kadar soy ağacı bütün kaynaklarda aynı şekilde yer almaktadır. Mahmud isminde ise bir ihtilaf söz konusu olup soy ağacında bulunan daha sonraki isimlerde bazı değişiklikler mevcuttur. Ebu Zekeriyâ es-Serrâc Mahmud yerine Hamûd ismini zikretmiş ve isim zincirini şöyle devam ettirmiştir: Hamûd ibn Meymûn b. Ali b. Ubeydillâh b. Ömer b. İdris b. Abdillâh ibn Hasen b. el-Hasen b. Ali ibn Ebî Tâlib. (Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî* [Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2013], 360-361).

⁷⁷ Ahmed Baba et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc* (Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2000), 430.

2.2.1.2. Künyesi

Künyesi, Ebû Abdillâh'tır.⁷⁸

2.2.1.3. Lakabı

Kaynaklarda Tilimsânî hakkında birçok lakap zikredilmektedir. Bunlardan bir kısmı ilmi kişiliği ile alakalı iken bir kısmı da mensup olduğu aile ile alakalıdır. Tilimsânî'ye en çok nisbet edilen lakaplar kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır:

- 1) eş-Şerîf:⁷⁹ Soyu Hz. Hasan'a dayanan bir aileye mensup olduğu için şerif lakabıyla anılmıştır.
- 2) el-İmâm:⁸⁰ İttifakla döneminin en önde gelen alimlerinden birisi kabul edildiği için Tilimsânî'ye bu lakap verilmiştir.

⁷⁸ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve rihletuhû garben ve şarken* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1979), 64; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Ebü'l-Kâsım Muhammed Hafnâvî, *Ta'rîfû'l-halef bi-ricâli's-selef* (Cezair: Matbaatü Piyer Funtâna eş-Şarkıyye, 1324), 341; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebühâ, 1349), I/234; Muhammed b. Hasan es-Seâlibî el-Filâlî Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Fas: Matbaatü'l-Belediyye, 1345), IV/80; Abdullah Mustafa Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyûn* (Matbaatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366), II/182; Abdurrahman b Muhammed Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm* (Menşûratü Dâri'l-Mektebeti'l-Hayât, 1384), II/205; Yahyâ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe fî'l-Cezâiri'l-mahrûse* (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), II/63; *Mevsûâtu a'lami'l-ulemâ ve'l-üdebâ el-Arab ve'l-Müslimîn: Biladi-Sevri* (el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO]: Dâru'l-Cil, 2005), IV/568; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Makkari, *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-râtib ve zikru vezîrihâ Lisani'd-din İbni'l-Hatîb* (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), V/272; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasen Kustantînî İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1983), 368; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmii'l-Mağrib an Fetâvâ Ehl-i İfrikiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib* (Neşru Vezâreti'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1981), XII/225; Abdülhak Hammîş - Bû Kürâ' b. Sâid Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir: ulemâu Tilimsân ve Tevât* (Cezair: Dâru Zemure, 2011), 173; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, 2012, XXXXI/165; H. Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", *El² (İng.)*, Encyclopaedia of Islam (Brill, ts.), IX/343.

⁷⁹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; İbn Haldun, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun*, 62; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 430; Hafnâvî, *Ta'rîfû'l-halef bi-ricâli's-selef*, 341; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; Makkari, *Nefhü't-tib*, V/272; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Muhammed Miknasi İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hicâl fî esmâi'r-ricâl* (Kahire: Dârü't-Türas, 1971), I/269; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, 368; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 173; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/165.

⁸⁰ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, 368.

3) *eş-Şeyh*⁸¹: Şeyh lakabı ise belli ilimlerde otorite olan kimseler için kullanılmaktadır.⁸² Tilimsânî de hem naklî hem de aklî ilimlerde otorite olduğu için kendisine Şeyh lakabı verilmiştir.

2.2.1.4. Nisbesi

Tilimsânî'ye atfedilen nisbeler kaynaklarda aşağıdaki gibi yer almaktadır:

- 1) *et-Tilimsânî*⁸³: Cezâyir'in Tilimsân şehrinde doğup büyüdüğü için Tilimsânî nisbesiyle anılmaktadır.
- 2) *el-Hasenî*⁸⁴: Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için kendisine el-Hasenî denmiştir.
- 3) *el-Alvî*⁸⁵, *el-Alvînî*⁸⁶ veya *el-Alvenî*⁸⁷: Aslen Tilimsân'ın Alvîn köyünden olduğu için bu nisbeyle de anılmıştır.⁸⁸

2.2.2. Doğumu ve İlk Eğitim Dönemi

Tilimsânî 710/1310-11 yılında Cezâyir'in kuzeyinde yer alan Tilimsân şehrinde dünyaya gelmiştir.⁸⁹ Ebu Zekeriyâ es-Serrâc doğum yılını 716 olarak tespit etmişse

⁸¹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib*, XII/224; İbn Kunfüz, *el-Vefeyât*, 368; Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272.

⁸² Casim Avcı, "Şeyh", *DİA*, 2010, XXXIX/49.

⁸³ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 430; Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182-183; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, I/269; İbn Kunfüz, *el-Vefeyât*, 368; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 173; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/165.

⁸⁴ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Hafnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâli's-selef*, 341; Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, I/269; İbn Kunfüz, *el-Vefeyât*, 368; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 173.

⁸⁵ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib*, XII/224; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; *Mevsâatu a'lami'l-ulemâ ve'l-üdebâ*, IV/568.

⁸⁶ Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 173; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/165.

⁸⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 430; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182-183; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; *el-Mevsâatü'l-Arabîyyeti'l-âlemiyye* (Riyad: Müessesetü'l-Ameli'l-Mevsûa, 1999), VII/157.

⁸⁸ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62.

⁸⁹ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; *el-*

de tabakat ve tarih müellifleri bu görüşü tercih etmemiştir.⁹⁰ Bazı kaynaklarda Tilimsân'ın Alvîn köyünde dünyaya geldiği yer almakta⁹¹ ve yukarıda bahsi geçtiği üzere nisbelerinden birisinin köyü ile ilişkili olması da bunun bir göstergesidir.

Tilimsânî, ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.⁹² Çocukluk dönemlerinden itibaren ilimle meşgul olacağı bir ortamda büyüdü. Babası Ebû Zekeriyâ dönemin önde gelen fakihlerindendi.⁹³ Babasının ilim ehli bir insan olmasından dolayı dönemin önemli alimleriyle birlikte bulunma ve onların derslerine devam etme fırsatını elde etti.

Tilimsânî'nin öğrencilik süreci çocukluk yaşlarından itibaren dayısı Abdülkerim'in kendisini ilim meclislerine götürmesiyle başladı. Dayısı Abdülkerim alim olmamakla birlikte alimlerin ders halkalarına devam eden bir kimseydi. Yeğeni Muhammed'in de ilme olan meylini ve istidadını görünce onu da yanında ilim meclislerine götürmeye başladı.⁹⁴ Böylelikle Tilimsânî daha çocukluk yıllarından itibaren dayısıyla birlikte ilim meclislerine katılıp dönemin alimlerinden istifade etti.

Tilimsânî küçük yaşlarından itibaren ilme merakı ile bilinen birisiydi. Dayısının götürdüğü bir tefsir dersinde yaşanan hadise onun ilme olan meylini göstermekteydi. Dayısı Abdülkerim bir gün Tilimsânî'yi İmam Tinnî'si'nin oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman'ın (743/1342) tefsir dersine götürdü. Dersin konusu cennet nimetlerini konu edinen ayetlerdi. Tilimsânî'nin ise henüz o sıralarda yaşı küçüktü. Ders sona erdikten sonra Ebû Zeyd'e "Cennette ilim ile meşgul olabilecek miyiz?" diye sordu. Ebû Zeyd cevaben "Evet, cennette kişi ne isterse onu elde eder" deyince Tilimsânî "Eğer cennette ilim yoktur deseydin orada hiçbir lezzetin olmadığını söyleyecektim" karşılığını verir. Bu cevaba çok şaşırın Ebû Zeyd, Tilimsânî'nin ilme olan meylini görüp onu ilim meclislerine yönlendirir.⁹⁵ Böylece Tilimsânî Ebû Zeyd'in teşvikiyle İslami ilimlerin farklı sahalarında dersler almaya başlar.

Mevsâatü'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye, VII/157; *Mevsâatu a'lami'l-ulemâ ve'l-üdebâ*, IV/568; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/165; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/343.

⁹⁰ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 372.

⁹¹ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63.

⁹² Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182.

⁹³ Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; *el-Mevsâatü'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye*, VII/157.

⁹⁴ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 433; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205.

⁹⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 433; Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Meryem, *el-Bustân fi zikri'l-evliyâ ve'l-ulemâ bi-Tilimsan* (Cezair: el-Matbatü's-Se'âlebiyye, 1336), 238; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205.

Ebû Zeyd'in tavsiyesiyle İslami ilimlere dair dersler almaya başlayan Tilimsânî, Ebû Zeyd b. Yakub'dan aldığı Kur'an-ı Kerim dersleriyle eğitimine başladı.⁹⁶ Daha sonra dönemin önemli alimlerinden dersler almaya devam eden Tilimsânî, Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Mansur el-Kuraşî'den (745/1344) dil ve edebiyat/belağat okudu.⁹⁷ Hadis ilmini ise Ebû Muhammed b. Abdülvâhid el-Mücâsî'den (741/1340) tedris etti.⁹⁸ Yukarıda zikredilen hocaların yanında uzun yıllar boyunca özellikle İmam Tinnîsî el-Berişkî'nin –dönemin en önemli alimleri arasında yer alan- iki oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdillah (743/1342) ve Ebû Musa İsa b. Abdillah'tan (749/1348) fıkıh, fıkıh usulü ve kalam gibi ilimleri okudu.⁹⁹ Daha sonra aklî ilimler sahasında ise yine aklî ilimlerde dönemin en önemli alimlerinden birisi olan Muhammed b. İbrahim el-Âbilî'den mantık, vaz', âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara, felsefe gibi dersler aldı.¹⁰⁰ İlmî gelişiminde özellikle felsefe ve aklî ilimlerde hocası Âbilî'nin önemli bir payının bulunduğunu söylemek mümkündür.¹⁰¹

Tilimsânî; zekası, iştıyakı ve ahlakı ile ön plana çıkan bir talebeydi. Hocaları da bu özelliklerinden dolayı kendisini takdir eder ve ilgi gösterirlerdi.¹⁰² Küçük yaşlarından itibaren büyük bir iştıyakla derslerine devam etti ve dersleri haricinde herhangi bir şeyle meşgul olmadı. Hatta bazı kimseler birkaç ay boyunca elbisesini bile çıkarmadığını, sadece ilimle meşgul olduğunu söylerlerdi. Bu sebeple çok küçük yaşlardan itibaren dersler verebilecek ilmi birikim sahibi oldu. Kaynaklarda on bir yaşından itibaren dersler vermeye başladığı zikredilmektedir.¹⁰³

⁹⁶ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 360; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182.

⁹⁷ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 362; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182.

⁹⁸ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 361; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fıkr ve's-sekâfe*, II/64; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205.

⁹⁹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 361-362; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Hafnâvî, *Ta'rîfü'l-halef bi-ricâli's-selef*, 341; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikıyye*, I/234; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fıkr ve's-sekâfe*, II/63; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁰⁰ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikıyye*, I/234; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fıkr ve's-sekâfe*, II/63; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205.

¹⁰¹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekerıyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363.

¹⁰² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 433.

¹⁰³ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 433.

2.2.3. Tunus'a Yolculuk

740/1340 yılında Tilimsân'daki eğitimini tamamladıktan sonra yaklaşık otuz yaşlarında iken dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Tunus'a gitti.¹⁰⁴ Tunus'un önde gelen ilim adamlarından birisi ve İbn Haldun'un da hocalarından olan Tunus başkadısı İbn Abdüsselam el-Hevvâri'nin (749/1348) derslerine iştirak etti.¹⁰⁵ İlmî kudreti ve kuvvetli zekasıyla ön plana çıkan Tilimsânî'yi İbn Abdüsselam fark etti ve Tilimsânî Tunus'ta bulunduğu süre zarfında İbn Abdüselam kendisinden faydalandı.

Tunus'a yeni geldiği zamanlarda İbn Abdüsselam'ın tefsir dersine giden Tilimsânî, halkanın önlerinde yer bulamadı ve en arkaya oturdu. O sırada İbn Abdüsselam (749/1348), Ahzâb sûresi 41. ayetin¹⁰⁶ tefsirini yapıyordu. "Ayette geçen 'zikir' kelimesinden maksat nedir, hakikat manası olan dilin zikri mi kastedilmektedir?" diye sordu. İbn Abdüsselam bu ayette geçen zikir kelimesinin zıddının samt (susmak) olduğunu ve buradan hareketle zikir kelimesinin mahallinin lisan olduğunu belirtti. Tilimsânî ise zikrin zıddının nisyan, mahallinin ise kalp olduğunu dolayısıyla ayette yer alan ifadenin dilin zikri anlamında kullanımının olmadığını dile getirdi. Tilimsânî tartışmayı uzatmamak için sessiz kalmayı tercih etti ancak daha sonra İbn Abdüsselam konuyu araştırdığında Tilimsânî'nin haklı olduğunu gördü. Ertesi gün Tilimsânî, İbn Abdüsselam'ın emriyle yanına oturdu ve ders bittikten sonra İbn Abdüsselam, Tilimsânî'ye dönerek "Sen Ebû Abdullah Şerîf misin?" diye sorar ve "Evet" cevabını aldıktan sonra Tilimsânî ile yakından ilgilendi.¹⁰⁷

Yukarıda bahsi geçen olaydan sonra İbn Abdüsselam (749/1348), Tilimsânî'yi evine davet etmeye başladı. Bu davetler ikilinin arasındaki ilmi alışverişi daha da artırdı¹⁰⁸ ve her biri diğerinin ilmi birikiminden istifade etti. Özellikle İbn Abdüsselam,

¹⁰⁴ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁰⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431,433; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁰⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (Ey iman edenler, Allah'ı çokca zikredin.)

¹⁰⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 433-434.

¹⁰⁸ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 434; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/182; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63.

Tilimsânî'den felsefe ve mantık dersleri aldı. İbn Abdüsselam (749/1348), Tilimsânî ile birlikte İbn Sînâ'nın Kitabı'l-işârât adlı kitabının Faslu't-tasavvuf bölümünü, İbn Rüşd'ün Aristo özetlerini ve ayrıca matematik, mühendislik, ferâiz gibi ilimleri müzakere etti.¹⁰⁹

Tilimsânî Tunus'taki eğitim döneminde felsefe –özellikle İbn Sînâ'nın Kitabı'ş-şifâsı ve Aristo'nun yorum ve özetleri-, matematik, mühendislik ve ferâiz ilimlerine yoğunlaştı.¹¹⁰ Böylelikle nakli ilimlerdeki uzmanlığının yanı sıra akli ve felsefi ilimleri de tahsil etmiş oldu.

2.2.4. Fas'a Yolculuk

Tunus'taki eğitimini tamamladıktan sonra memleketi Tilimsân'a dönen¹¹¹ Tilimsânî dersler vermeye başladı.¹¹² İslami ilimlerin farklı sahalarındaki ilimleri tedarik etmeye başlayan Tilimsânî'nin dersleri hem ilim talebelerinin hem de halkın büyük ilgisine mazhar olmuştur.¹¹³

Merînî sultanı Ebû İnân, 753 yılında Abdülvâdîler yönetimindeki Tilimsân'ı ele geçirince Tilimsânî'yi Fas'ta sarayda kurmuş olduğu “ulema meclisine” davet etti. Bu davet üzerine Tilimsânî Fas'a gitti.¹¹⁴ Kuzey Afrika'nın önde gelen ilim adamlarının bir araya geldiği bu meclisin önemli üyelerinden birisi oldu ve uzun bir süre dersler verdi. Fas'ta bulunduğu süre zarfında vermiş olduğu dersler sayesinde şöhreti Kuzey Afrika'da daha da arttı.

Tilimsânî, Fas'ta geçirdiği dönemde ilim tedarisi ile meşgul oldu. Fas'ta yapmış olduğu dersler de büyük ilgi gördü. Hem ilmi hem hitabeti güçlü bir kişi olan Tilimsânî'nin

¹⁰⁹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62-63; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/63.

¹¹⁰ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64.

¹¹¹ Kaynaklarda Tunus'tan Tilimsân'a dönüş tarihi ile ilgili olarak herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Ancak 749/1348 “Kara Ölüm (Black Death)” diye anılan salgın hastalıktan kaçma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda 749-50/1348-49 yıllarında Tilimsân'a döndüğü söylenebilir. (Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/344).

¹¹² İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 63; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib*, XII/225.

¹¹³ Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206.

¹¹⁴ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 63; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/65; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 174; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166; Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/344.

şöhreti bütün Kuzey Afrika'ya yayıldı. Sahip olduğu ilmi otorite sebebiyle hem ilim adamlarının hem de siyasilerin saygısını kazanmıştı. Makkarî ve dönemin sultanı Ebû İnân arasında yaşanan olay kendisine duyulan saygının bir göstergesidir. Sultan Ebû İnân, Makkarî'den tefsir dersi yapmasını istemiş, bunun üzerine Makkarî “Tilimsânî burada iken benim tefsir dersi yapmam doğru olmaz. O benden daha alim bir kişidir” cevabını verdi. Böylece Tilimsânî tefsir dersi yapmaya başladı. Başta sultan Ebû İnân olmak üzere birçok alim ve siyaset adamı Tilimsânî'nin tefsir derslerine iştirak etti. Tilimsânî'nin yapmış olduğu bu dersler herkesi etkisi altında bırakır ve dersi dinleyenler Tilimsânî'nin ilimde gelmiş olduğu seviyeyi gördüklerinde hayret ederlerdi.¹¹⁵ Hatta sultan Ebû İnân bu durumu ifade etmek için “Saç diplerinden bile ilmin çıktığını görüyorum” demiştir.¹¹⁶

Fas'ta geçirdiği dönem boyunca ilim öğrenme ve öğretmek ile meşgul olan Tilimsânî memleketi Tilimsân'a geri dönmek istedi. Memleketini özleyen Tilimsânî bu durumu Sultan Ebû İnân'a arz etti. Bu sıralarda Ebû İnân el-Merînî'nin edindiği bilgiye göre 756 yılında Tilimsân'ı ele geçirdikten sonra Tilimsân Sultanı Osman b. Abdurrahman oğlunu Tilimsânî'ye emanet etmiş ve onu vasi tayin etmiştir. Tilimsân'ın eşrafından bazı kimselere de bazı emanetler bırakmış ve Tilimsânî'yi de şahit olarak göstermiştir. Bu olay sultanı çok kızdırdı ve Tilimsânî'yi sorgulamak üzere ilim meclisine getirtti. Bu olay hakkında bilgisi olup olmadığı sorulan Tilimsânî “Ben şahidim ve şahitliğimi izhar etmem değil gizlemem gerekir. Senin yanında olmak ise bana faydadan çok zarar veriyor, dindarlığında ve ilmimde noksanlığa sebep oluyor” dedi. Bu söz üzerine sultan çok sinirlendi ve Tilimsânî'yi hapsedirdi.¹¹⁷

Sultan Ebû İnân 756/1355 yılında Konstantin şehrini kuşattığında Tunus ilim adamlarının ve halkının Tilimsânî'yi tutuklamasından dolayı kendisine tepkili olduğunu öğrendi. Bunun üzerine Fas'a geri döndüğü zaman Tilimsânî'yi serbest bıraktı ve yanına çağırıp özür diledi. Sarayda önde gelen ilim adamlarının üyesi olduğu

¹¹⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 435-436; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/68-69.

¹¹⁶ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 436.

¹¹⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 439; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 63; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/65; Cîlali, *Târiḥü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166.

ilim meclisi üyeliğini ve itibarını iade eder.¹¹⁸ Tilimsânî ilmi olarak üstlenmiş olduğu vazifeleri Sultan Ebû İnân'ın ölümüne (759/1358) kadar devam ettirdi.¹¹⁹

2.2.5. Tilimsân'a Dönüş

Zeyyânî hükümdarı II. Ebû Hammû Musa, Tilimsân şehrini Merînîlerden geri alınca Tilimsânî'ye memleketine dönmesi için davet gönderdi.¹²⁰ Sultan Ebû İnân da öldüğünden dolayı orada kalması için bir gerekçe bulunmayan Tilimsânî dönemin veziri Ömer b. Abdullah'tan izin isteyerek yola çıktı. Tilimsân şehrine vardığında sultan II. Ebû Hammû, Tilimsânî'yi bizzat kendisi karşıladı ve daha sonraki dönemlerde onu himayesi altına aldı.¹²¹

Tilimsânî memleketine döndükten sonra eğitim ve irşad faaliyetlerine devam etti. İslami ilimlerin farklı sahalarında hem ilim talebelerine hem de halka açık dersler yaptı. Sultan II. Ebû Hammû, Tilimsânî'yi kızıyla evlendirdi ve 763/1362 yılında babası adına inşa ettiği el-Medresetü'l-Ya'kûbiyye'ye baş müderris olarak atadı. Hayatının geri kalan döneminde Tilimsânî bu medresede eğitim ve irşad faaliyetleri ile meşgul oldu.¹²²

¹¹⁸ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 63; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/65; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206.

¹¹⁹ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/65; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206.

¹²⁰ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 64; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/66; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 174; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹²¹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/66; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206.

¹²² İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 64; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/66; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 174; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

Makkarî, Tilimsânî'nin vefat tarihini 772/1381 olarak kaydetmişse¹²³ de yaygın görüşe göre 771/1380 yılında Zilhicce ayında vefat etmiştir.¹²⁴ Baş müderris olarak görev yaptığı Ya'kûbiyye Medresesi'nin yanına defnedilmiştir.¹²⁵

2.2.6. İlmi Şahsiyeti

Tilimsânî hayatının erken yaşlarından itibaren ilimle meşgul olmuş bir alimdi. Döneminin önemli ilim adamlarından dersler almış olan Tilimsânî sahip olduğu ilmi otorite sebebiyle zamanının en önde gelen alimlerinden birisi kabul ediliyordu. Teliften ziyade öğrenci yetiştirmeye ağırlık veren Tilimsânî, İslam ilim geleneğinde İbn Haldun, İbn Abbâd er-Rundî, Şâtıbî gibi önemli şahsiyetlerin hocalığını yapmıştır. Dolayısıyla Tilimsânî hem yetiştirdiği öğrencilerle hem de yapmış olduğu derslerle yaşadığı bölgede etkili olmuş bir alimdi. Bu başlıkta Tilimsânî'nin ilmi şahsiyeti, ders aldığı hocaları, kendisinden istifade etmiş olan öğrencileri ve kaleme almış olduğu eserleri hakkında bilgi verilecektir.

Tilimsânî hayatı boyunca ilim öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olmuş bir alimdi. Kaynaklar Tilimsânî'nin hakkında zamanın en önde gelen alimlerinden birisi olduğu hususunda ittifak etmişler, ilimde sahip olduğu otoriteyi ifade etmek için hakkında “zamanının imamı”, “alim”, “allâme” gibi sıfatlar zikretmişlerdir.¹²⁶

Hayatı boyunca ilim tahsili ile meşgul olan Tilimsânî hayatının sonuna kadar ilmi faaliyetlerle meşgul olmuş ve ilim dışında bir şeyle uğraşmamıştır. Tilimsânî'nin ilim tahsilindeki ciddiyetini Ahmed Baba et-Tinbuktî ve İbn Meryem'in şu rivayeti açık bir şekilde göstermektedir:

“Bütün gücünü ilim talebi yolunda harcıyordu. Hatta çevresinde olan kimseler ilimle meşgul olması sebebiyle dört ay boyunca aynı elbiseyi giydiğini söylüyorlardı. Uyku

¹²³ Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272.

¹²⁴ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 64; et-Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/70; Hafnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâli's-selef*, 341; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, 368; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir* (Beirut: Müessesetu Nüveyhizi's-Sekafiyye, 1980), 183; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, I/269; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/183; Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, IV/80; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/206; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166.

¹²⁵ Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272.

¹²⁶ Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234.

bastırınca biraz kestirir, uyandığında tekrar yatmaz ilimle iştilal etmeye devam ederdi.”¹²⁷

Oğlu Muhammed’den nakledilen rivayet Tilimsânî’nin ilim konusundaki hırsını gösteren başka bir delildir:

“Bazı zamanlarda altı ay aralıksız ilimle meşgul olur. Bu altı ay içerisinde çocuklarını dahi görmezdi. Sabah çocukları uyurken evden çıkar, akşam eve geldiğinde de çocukları yatmış olurdu.”¹²⁸

Tilimsânî’nin döneminin önemli ilim otoritelerinden birisi olduğu kaynaklarda ittifakla yer almaktadır. Bunun bir göstergesi de Endülüs ulemasının Tilimsânî’nin görüşüne sık sık başvurmuş olmalarıdır. Endülüsün ünlü alimlerinden Lisânüddin İbnü’l-Hatîb ne zaman kitap yazsa bir nüshasını Tilimsânî’ye göndererek kitap hakkındaki düşüncelerini yazmasını isterdi. Bir diğer Endülüslü alim Ebû Saîd b. Lübb fikhî bir mesele hakkında karara varamadığında Tilimsânî’ye mektup gönderir ve mesele hakkındaki fetvasını sorardı.¹²⁹

İslami ilimlerin hemen hemen hepsinde ciddi bir birikimi olan Tilimsânî hem akli ilimleri hem de nakli ilimleri tahsil etmişti. Felsefe ile de meşgul olan Tilimsânî’nin özellikle İbn Sînâ’nın *Kitâbu’ş-şifâ*’sı ve Aristo’nun yorum ve özetleriyle meşgul olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹³⁰ Hem naklî hem de akli ilimlerde gelmiş olduğu noktayı İbn Haldun akli ve naklî ilimlerde süvari benzetmesiyle ifade etmektedir.¹³¹ Dolayısıyla Tilimsânî çok yönlü bir alim olup İslam ilim tarihinde müstesna bir yerde yer almaktadır. Hem ilimde gelmiş olduğu nokta hem de yetiştirmiş olduğu öğrenciler sebebiyle hakkında daha fazla çalışma yapılması gereken önemli şahsiyetlerden birisidir.

¹²⁷ et-Tinbüktî, *Neylü’l-ibtihac*, 433.

¹²⁸ Cîlali, *Târihü’l-Cezâiri’l-âm*, II/207.

¹²⁹ et-Tinbüktî, *Neylü’l-ibtihac*, 438; Ebû’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ahmed Makkari, *Nefhü’t-tib min gusni’l-Endelüsi’r-ratib ve zikru veziriha Lisani’d-din İbni’l-Hatîb* (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), VI/25; Bû Aziz, *A’lâmü’l-fikr ve’s-sekâfe*, II/68.

¹³⁰ et-Tinbüktî, *Neylü’l-ibtihac*, 432; İbn Haldun, *et-Ta’rif bi-İbn Haldun*, 62-63; Venşerîsî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib*, XII/225; Bû Aziz, *A’lâmü’l-fikr ve’s-sekâfe*, II/63.

¹³¹ İbn Haldun, *et-Ta’rif bi-İbn Haldun*, 64.

2.2.6.1. Hocaları

Tilimsânî yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'nın farklı bölgelerine yolculuklar yapmış ve gittiği yerlerde yaşayan alimlerin derslerine katılmış, onlardan istifade etmiştir. Dersine katıldığı her hocası Tilimsânî'nin gayretini takdir eder ve kendisinden övgü dolu sözlerle bahsederlerdi. Özellikle akli ilimlerde istifade ettiği hocası el-Âbilî “Batıdan ve doğudan birçok kimseler gelip benden ders aldılar. Ancak Ebû Abdullah eş-Şerîf et-Tilimsânî kadar akıllısını ve çalışkanını görmedim” diyerek övmüş¹³², Tunus'a gidip ders aldığı hocası İbn Abdisselâm el-Hevvârî “Zannediyorum Mağrib'de senin gibi bir ilim adamı yoktur”¹³³ sözüyle kıymetini ifade etmiş ve İbn Arafe “Senin ilimde geldiğin seviyeye kimse erişemez”¹³⁴ sözüyle de sahip olduğu ilmî otoriteye vurgu yapmıştır.

Tilimsânî'nin ders aldığı hocalardan bazıları şunlardır:

1) *Ebû Abdullah el-Âbilî (757/1356)*:¹³⁵ 681/1282 yılında aslen Endülüs göçmeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Mısır, Şam, Hicaz ve Irak gibi dönemin önemli ilim merkezlerine yolculuk yaptı ve bu bölgelerdeki ilmi birikimden istifade etti. Akli ilimlere olan vukufiyeti ile temeyyüz etmiş bir alimdi. Sultan Ebû İnân el-Merînî, Tilimsânî'yi fethettiğinde el-Âbilî'yi sarayında kurmuş olduğu ilim meclisine davet etmiş ve 757/1356 yılında vefat edene kadar burada dersler verdi. Şerîf Tilimsânî, İbn Merzûk el-Cedd, İbn Arafe, İbn Abbâd ve İbn Haldun gibi önemli ilim adamlarının hocalığını yaptı.¹³⁶ Tilimsânî kendisinden uzun yıllar dersler aldı. Dolayısıyla akli ilimler alanında elde ettiği birikimde hocası el-Âbilî'nin önemli bir yeri vardır.

2) *İbn Abdüsselâm el-Hevvârî (749/1368)*:¹³⁷ 676/1277 yılında Tunus'un Münestîr köyünde doğdu. Döneminin önemli alimlerinden birisi olan İbn Abdisselâm 734/1334 yılında Tunus başkadısı oldu ve 749/1348 yılında vefat edene kadar bu görevini

¹³² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 435; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/68.

¹³³ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 435; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/68.

¹³⁴ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 435.

¹³⁵ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166; Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/343.

¹³⁶ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 411-416.

¹³⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun*, 62; Venşerisî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, XII/225; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166; Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/344.

sürdürdü. Öğrencileri arasında İbn Haldun, Şerîf Tilimsânî, Kâdî İbn Haydere, İbn Arafe el-Vergammî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.¹³⁸

3) *Ebû Musa İmrân el-Meşeddâllî (745/1345)*:¹³⁹ 670/1272 yılında doğan İmrân el-Meşeddâllî alet ilimlerini ve temel İslami ilimleri tahsil etti. Özellikle fıkıh ve cedel alanında ön plana çıkan bir alimdi. Kendisinden bir çok ilim talibi dersler aldı. Bunlardan en önemlileri İbn Merzûk el-Cedd ve Hâlid el-Belevî'dir.¹⁴⁰ Tilimsânî'nin de kendisinden fıkıh ve cedel alanında istifade etmiştir.

4) *Ebû Abdillâh eş-Şeyh es-Sattî (750/1350)*:¹⁴¹ Döneminin önemli fakihlerindendi. Mâlikî mezhebine vakıf bir alimdi. Özellikle ferâiz alanına olan vukufiyetiyle meşhur olmuştu. Merînî Sultanı Ebu'l-Hasan'ın sarayda kurmuş olduğu ilim meclisinin de üyesiydi.¹⁴² İbn Haldun, Tilimsânî, Makkarî ve birçok alimin yetişmesine öncülük etmiştir.

5) *Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdillâh*¹⁴³

6) *Ebû Musa İsa b. Abdillâh*¹⁴⁴

7) *el-Kadı Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdünnûr*¹⁴⁵

8) *eş-Şeyh el-Kadı Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Hasen*¹⁴⁶

9) *el-Kadı Ebu'l-Hasen Ali b. er-Rimâh*¹⁴⁷

10) *Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Neccâr el-Müncem*¹⁴⁸

¹³⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbn Abdüsselâm el-Hevârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1999, XIX/287-288.

¹³⁹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 362; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/343.

¹⁴⁰ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 350-352; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/220.

¹⁴¹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/205.

¹⁴² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 408-410.

¹⁴³ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 361; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁴⁴ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 361; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁴⁵ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 362; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁴⁶ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64.

¹⁴⁷ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64.

¹⁴⁸ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/64; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

- 11) *Abdülmümin b. el-Cânâtî el-Fâsî*¹⁴⁹
- 12) *Kâdî Ebû Abdullah er-Reşşî*¹⁵⁰
- 13) *el-Veliyyü 's-Sâlih Abdullah el-Mücâsî*¹⁵¹
- 14) *Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ya 'kûb*¹⁵²
- 15) *el-Kadî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Temîmî*¹⁵³
- 16) *Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Birûnî*¹⁵⁴

2.2.6.2. Öğrencileri

Tilimsânî ömrünün büyük bir kısmını öğrenci yetiştirmeye harcamış bir alimdi. Hatta kaynaklarda telifinin fazla olmamasının nedeni vaktini yazmaya değil daha çok öğrenci yetiştirmeye ayırması olduğu söylenmektedir.¹⁵⁵ Kuzey Afrika'nın o dönem en önemli alimlerinden birisi olan Tilimsânî, aralarında İslam ilim geleneğinin önemli isimleri olan birçok kimseye dersler vermiştir.

Tilimsânî öğrencilerine çok kıymet verir, onları koruyup kollardı. Tilimsânî ilim talebelerinin ihtiyaçlarını karşılar ve onların itibar görmesini sağlardı. Bir gün dönemin sultanı –muhtemelen Ebû İnân- Tilimsânî'ye bir meselenin hükmünü sorar. Tilimsânî, sultanı maddi durumunun pek de iyi olmadığını bildiği bir öğrencisine yönlendirir. Sultan öğrencisini saraya çağırır ve meseleyi sorar. Cevabını alınca da bir miktar para verir. Geri döndüğünde arkadaşları paranın nereden geldiğini sorduklarında “Bu bana hocamdan (Tilimsânî) geldi” cevabını verir.¹⁵⁶ Yukarıda zikredilen olayda da görüldüğü üzere Tilimsânî öğrencilerinin ilmî gelişimlerinin yanı sıra günlük ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışan bir alimdi.

¹⁴⁹ Bû Aziz, *A 'lâmü 'l-fikr ve 's-sekâfe*, II/64.

¹⁵⁰ et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 431.

¹⁵¹ et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 431; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166; Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/343.

¹⁵² el-Fâsî, *Fehresetü 'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 361.

¹⁵³ el-Fâsî, *Fehresetü 'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 362; et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 431; Mahluf, *Şeceretü 'n-nûri 'z-zekiyye fî tabakâti 'l-Mâlikîyye*, I/234; Bû Aziz, *A 'lâmü 'l-fikr ve 's-sekâfe*, II/64; Cilali, *Târîhü 'l-Cezâiri 'l-âm*, II/205; Çavuşoğlu, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, XXXXI/166; Bencheneb, “al-Sharif al-Tilimsani”, IX/343.

¹⁵⁴ el-Fâsî, *Fehresetü 'l-İmâm el-Hâfiz Ebi Zekerîyyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 362; et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 431; Bû Aziz, *A 'lâmü 'l-fikr ve 's-sekâfe*, II/64; Cilali, *Târîhü 'l-Cezâiri 'l-âm*, II/205.

¹⁵⁵ et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 437.

¹⁵⁶ et-Tinbüktî, *Neylü 'l-ibtihac*, 434.

Aşağıda Tilimsânî'den ders alan öğrencilerin isimlerine yer verilecek ve bazı öğrencilerinin kısa biyografileri zikredilecektir:

1) *Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (792/1390)*:¹⁵⁷ Tilimsânî'in oğlu olan Abdullah 748/1348 yılında doğdu. Eğitim hayatı Ebû Abdillâh b. Zeyd'den aldığı Kur'an dersleriyle başladı. İslami ilimleri önemli ilim adamlarından tahsil etti. Özellikle babası Tilimsânî'den fıkıh, felsefe, mantık gibi ilimleri tahsil etti. Tilimsânî vefat ettikten sonra babasının yerine dersler vermeye başladı. Endülüs'e yaptığı yolculuktan sonra memleketine döndüğü sırada boğularak genç sayılabilecek bir yaşta vefat etti.¹⁵⁸

2) *İbn Haldun (808/1406)*:¹⁵⁹ 732/1332 yılında Tunus'ta dünyaya geldi. İlk eğitimini dönemin Tunus ulemasından aldı. Merînî Sultanı Ebu'l-Hasan Kuzey Afrika'daki siyasi birliği sağlamak amacıyla Tunus'u fethetmeye geldiği sırada yanında getirdiği alimlerden de önemli derecede istifade etti. İbn Abdüsselam el-Hevvârî, Muhammed b. Süleyman es-Sattî ve Muhammed b. İbrahim el-Âbilî istifade ettiği hocalarındandır. Merînî hükümdarı Ebû İnân'ın kurmuş olduğu ulema meclisine katılan İbn Haldun mecliste bulunan alimlerden de ders alma imkanını elde etti. Tilimsânî ile de burada karşılaşan İbn Haldun ondan dersler aldı.¹⁶⁰ Tilimsânî'yi Tunus'a gittiği 740/1339-40 yılında görme ihtimali olsa bile henüz yaşının sekiz olması ve Tilimsânî'nin uzun yıllar Tunus'ta kalmamış olması Fas'ta sarayda kurulmuş olan ilim meclisinde ders alma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Aktif bir siyasi hayata sahip olan İbn Haldun kadılık başta olmak üzere bir çok hem ilmi hem de siyasi görev almış ve İslam coğrafyasının farklı noktalarına yolculuklar yapmıştır. Son olarak Mısır'da kadılık görevini ifa etmiş ve kadılık görevini yürütürken 808/1406 yılında vefat etmiştir. *Lübâbü'l-Muhassal*, *Şifâ'ü's-sâ'il*, *Kitâbü'l-İber* gibi eserlerin müellifi olan İbn Haldun daha çok Mukaddime adlı eseriyle meşhur olmuştur. Mukaddime ise müstakil bir eser olmayıp *Kitâbü'l-İber*'inin girişi ve birinci kitabından ibarettir.¹⁶¹

¹⁵⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁵⁸ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 225-228.

¹⁵⁹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cîlali, *Târiḥü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207.

¹⁶⁰ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, 1999, XIX/538-539.

¹⁶¹ Uludağ, "İbn Haldûn", XIX/540-542.

3) *Şâtîbî (790/1388)*:¹⁶² 720/1320 yılında Endülüs'ün Gırnata şehrinde dünyaya gelen Şâtîbî Endülüs ve Kuzey Afrikalı alimlerden dersler aldı. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Fehhâr, İbn Merzûk el-Hatîb, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî ders aldığı alimler arasındadır. Her ne kadar Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde Şâtîbî'nin Gırnata dışına çıkmadığı ihtimali üzerinde duruluyor olsa da hemen hemen bütün kaynaklarda Tilimsânî'nin öğrencisi olduğundan bahsedilmektedir.¹⁶³ Tilimsânî'nin de Endülüs'e yolculuk yaptığını dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Şâtîbî'nin hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığı ve Tilimsânî'nin Endülüs'e yolculuk yapmadığı göz önünde bulundurulduğunda dönemin önemli ilim merkezlerinden birisi olan Fas'ta görüşmeleri muhtemeldir. Zira Ebû İnân'ın sarayda kurmuş olduğu ilim meclisinde hem Kuzey Afrika hem de Endülüs'ten gelen birçok alim bulunuyordu. Dolayısıyla Fas dönemin Kuzey Afrika ve Endülüs ilim adamlarının önemli ilim merkezlerinden birisiydi. Tilimsânî'nin Merînî sarayında kurulan ilim meclisinde bulunduğu 759-771 yılları arasında görüşmüş olmaları ihtimal dahilindedir. Gırnata'da imamlık yapan Şâtîbî bid'atlere karşı sıkı tutumuyla bilinen bir alimdi. Yaşadığı toplumda yerleşmiş bazı uygulamaların bid'at olduğunu belirtip eleştirmesi ve çağdaş bazı alimleri tenkit etmesi bid'atlere karşı benimsediği tutumun yansımalarıydı. el-Muvâfakât ve el-İ'tisâm kitaplarının da müellifi olan Şâtîbî 790/1388 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁴

4) *İbn Abbâd er-Rundî (792/1390)*:¹⁶⁵ 733/1333 yılında Endülüs'te dünyaya geldi. Babası ve dayısından aldığı derslerle eğitim hayatına başlayan İbn Abbâd daha sonra Fas'a gidip dönemin önemli alimlerinden olan Tilimsânî ve Ebû Abdillâh el-Âbilî'den aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Şâzelî şeyhi Ebû'l-Abbâs İbn Âşîr'den tasavvufun temel metinlerini okuyunca İbn Âşîr'e intisap etti. Vefatına kadar hocasının yanında kaldı. Karaviyyîn Camii'nde imamlık da yaptı ve Şâzelî tarikatının önemli metinlerinden Gaysü'l-mevâhib'i kaleme aldı. 792 yılında vefat eden İbn Abbâd, İbn Atâullah el-İskenderî'den sonra Şâzelî tarikatının ikinci önemli ismidir. İbn Atâullah

¹⁶² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁶³ Ahmed Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ", *DİA*, 2010, XXXVIII/373; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 48.

¹⁶⁴ Reysûnî - Çavuşoğlu, "Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ", XXXVIII/374-375.

¹⁶⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/183; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

tarikatin Mısır bölgesinde yayılmasını sağlarken; İbn Abbâd Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde yayılmasına katkı sağlamıştır.¹⁶⁶

5) *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen İbn Kunfüz (810/1407)*¹⁶⁷

5) *Oğlu Ebû Yahyâ Abdurrahman b. Muhammed (826/1422)*¹⁶⁸

6) *Ebü Zekeriyâ es-Serrâc*¹⁶⁹

7) *Ebü Yahyâ İbnü's-Sekkâk*¹⁷⁰

8) *İbn Zümrek*¹⁷¹

9) *İbrahim es-Süğri*¹⁷²

10) *İbrahim el-Mesmûdi*¹⁷³

11) *Ebü Abdullah el-Kaysî*¹⁷⁴

2.2.6.3. Eserleri

Daha önce de ifade edildiği üzere Tilimsânî vaktinin büyük bir kısmını öğrenci yetiştirmeye adanmış bir alimdi ve bu nedenle çok fazla eser telif edememiştir.¹⁷⁵ Kaleme almış olduğu eserlerden bazıları ise günümüze ulaşırken bazıları ulaşmamıştır. Kaynaklarda Tilimsânî'ye nispet edilen eserler şunlardır:

1) *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl*¹⁷⁶: Furû fıkıh meselelerinin fıkıh usulündeki dayanaklarını gösterme amacıyla yazmış olduğu eserdir. Kitabın adı hakkında kaynaklarda farklı isimler de zikredilmektedir. Tinbüktî, Makarrî, Merâğî,

¹⁶⁶ Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundi", *DİA*, 1999, XIX/266-267; et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 472-476.

¹⁶⁷ Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Şükrü Özen, "İbn Kunfüz", *DİA*, 1999, XX/143.

¹⁶⁸ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/344.

¹⁶⁹ el-Fâsî, *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*, 363; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234.

¹⁷⁰ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Merâğî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/183; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁷¹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁷² et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207.

¹⁷³ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/234; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207.

¹⁷⁴ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/207; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166.

¹⁷⁵ Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/208; Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/166; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/208.

¹⁷⁶ Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/208.

Hucevî ve Mahlûf gibi müellifler ise kitabın ismini *el-Miftâh fi usûli'l-fikh* olarak zikretmektedir.¹⁷⁷

Tilimsânî bu eseri Merînî Sultanı Ebû İnân'ın Tilimsân'ın fethinden sonra Fas'ta ulema meclisinde bulunduğu 29 Cemâziyelâhir 754 tarihinde kaleme almaya başladığı söylenebilir.¹⁷⁸ Zira kitabının mukaddimesinde eseri Ebû İnân'a atfetmiştir.¹⁷⁹ Miftâhu'l-vüsûl kitabı müstakil bir başlıkta inceleneceğinden dolayı bu kadar malumatla yetinilecektir.

2) *Şerhu'l-cümel fi'l-mantık*¹⁸⁰: Hûnecî'nin mantık eseri olan "el-Cümel fi'l-mantık" adlı eserine Tilimsânî'nin yazmış olduğu şerhtir.¹⁸¹

3) *Kitâbu Mesârâti'l-galat fi'l-edille*¹⁸²: Tilimsânî bu eserini delillerde yapılan yanlışları göstermek üzere Miftâhu'l-vüsûl'den sonra kaleme almıştır. Hacmi itibariyle risale olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Fikhî ve aklî delillerde yapılan yanlışları göstermek üzere kaleme alınan eserde müellif yapılan yanlışların ya lafzî ya da manevî olacağını ifade etmekte ve ele aldığı konuyla ilgili hem fikhî hem de aklî meselelerden örnekler zikretmektedir.

4) Kaynaklarda Tilimsânî'nin yazmış olduğu ancak günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserler şu şekilde yer almaktadır:

a) *Kitâb fi'l-kazâ ve'l-kader*¹⁸³

b) *Fetâvâ*¹⁸⁴

c) *Kitâb fi'l-Muâvazât*¹⁸⁵ veya *Kitâb fi'l-Mu'âtât*¹⁸⁶

¹⁷⁷ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 432; Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272; Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/183; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234.

¹⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl ila binâi'l-fürû ale'l-usul*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998), 756-757.

¹⁷⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 296-297.

¹⁸⁰ Havencî'nin mantık ilmine dair eseridir.

¹⁸¹ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 432; İbn Kunfüz, *el-Vefeyât*, 368; İbnü'l-Kadi, *Dürretü'l-hical*, I/269; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; Cîlali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/208; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 174.

¹⁸² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 120 (neşredenin girişi).

¹⁸³ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 436; Cîlali, *Târihü'l-Cezâiri'l-âm*, II/208; Hammîş - Mahfuz, *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir*, 174; Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 123 (neşredenin girişi).

¹⁸⁴ Çavuşoğlu, "Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed", XXXXI/167.

¹⁸⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtiḥac*, 437; Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 124 (neşredenin girişi).

¹⁸⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 124 (neşredenin girişi).

BÖLÜM III

TAHRİCÜ'L-FÜRÛ EDEBİYATI

3.1. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Edebiyatı

Tahrîcü'l-fürû –Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı istisna edilecek olursa- hicri yedinci yüzyılın ortalarından başlayarak on birinci yüzyılın başına kadar devam eden süreçte oluşmuş bir yazım türüdür. Ana gayesi fıkıh usulü ile fürû-i fıkıh arasındaki irtibatı ortaya koymak olan bu türün, fıkıh usulü ile fürû-i fıkıh arasında ara bir literatür olduğu söylenebilir.

Tahrîcü'l-fürû literatürü çerçevesinde eser kaleme almış olan müelliflerin *tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl* yazım türü hakkında tanım yapmamış olmaları ve büyük oranda şekil ve muhteva yönünden birbirinden farklı üsluplarla eser telif etmiş olmaları tahrîcü'l-fürû yazım türünün çerçevesini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Literatürün her ne kadar herkes tarafından kabul edilen bir tanımı yapılamıyor olsa da hem bu sahada eser veren alimlerin hem de bu konu hakkında çalışmalar yapmış olan akademisyenlerin vurgulamış oldukları bir takım ortak özelliklerden bahsetmek mümkündür. Bu başlık altında tahrîcü'l-fürû literatürü tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda tanımı, mevzusu, gayesi, faydası, ilişkili olduğu ilimler gibi konulara değinilecektir.

3.1.1. Tahrîcü'l-fürû ale'l usul'ün Tanımı

Ha-ra-ce (خرج) kökünden gelen ve tef'îl babından kullanılan tahrîc kelimesi istilahta hüküm istinbatında mezhep birikimini kabul edip bu birikim üzerine yeni hükümler bina edilmesini ifade etmektedir.¹⁸⁷ Tahrîc kelimesi genel olarak bu manada kullanılıyor olsa da çağdaş araştırmacılar tahrîc kelimesinin farklı anlamları olduğunu

¹⁸⁷ Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", *DİA*, 2010, XXXIX/420; KAYA Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2001), 35.

vurgulamaktadırlar. Bu bağlamda tahrîc kelimesinin üç farklı anlamından bahsedilmektedir:

1) *Tahrîcû'l-usûl mine'l-fürû*: Mezhep imamlarının ferî hükümleri istinbat ederken kabul ettikleri kaidelerin tespiti. Bu tespit mezhep imamlarından nakledilen fikhî meselelerin incelemeye tabi tutulması suretiyle mümkün hale gelmektedir.

2) *Tahrîcû'l-fürû ale'l-usul*: Fikhî ihtilafların usul kaidelerini tespit etme faaliyetinin genel adıdır.¹⁸⁸

3) *Tahrîcû'l-fürû mine'l-fürû*: Karşılaşılan meseleleri mezhep içi birikimden faydalanılarak çözüme kavuşturma faaliyetinin adıdır. Mezhep imamlarından gelen bir fikhî meseleye kıyas edilerek meselenin çözüme kavuşturulması sağlanmaktadır. Fıkıh ilminde tahrîc kelimesi daha çok bu anlamda kullanılmaktadır.¹⁸⁹

Mezheplerin teşekkül etmesinden sonra ortaya çıkan yeni meselelerin hükmü tespit edilirken genellikle tahrîc yöntemine başvurulmaktadır. Fıkıh usulü ve fûrû-i fıkıh arasındaki ilişki incelenirken de değinildiği üzere fıkıh usulünün ana gayelerinden birisi de mezhep birikiminin üzerinde tahrîc yapılabilecek fikhî meselelerin teorik zeminini tespit etmektir. Tahrîc yöntemiyle hüküm elde edilirken kıyas, iktiza, istihsan, mefhum gibi metotlar kullanılmaktadır.¹⁹⁰ Ancak bu çalışmanın konusu olan tahrîc faaliyeti fikhî ihtilafların usûlî dayanaklarının tespiti olan tahrîcin ikinci anlamıdır.

Tahrîcû'l-fürû edebiyatının fıkıh ilmi içerisinde bir yazım türü olarak gelişimini tamamladığını iddia etmek mümkün değildir. Zira edebiyat içerisinde eser vermiş olan müelliflerin ortak bir yöntem ve metodu benimsediği görülmemektedir. Tahrîcû'l-fürû literatürünün ortak bir tanımının yapılamaması bu durumun bir sonucu olarak gösterilebilir. Her ne kadar yukarıda bu tanımlardan birisine yer verilmiş olsa da edebiyatın herkes tarafından kabul gören genel geçer bir tanımı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu edebiyatın fıkıh ilmi içerisinde kavâid, furûk, hilaf literatürleri gibi gelişim gösterip olgunlaştığından söz edilemez. Tahrîcû'l-fürû edebiyatının herkes tarafından kabul gören bir tanımının bulunmamasının bir diğer sebebi de literatür

¹⁸⁸ Bu terkipte yer alan tahrîc faaliyeti bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Bu bağlamda tahrîc kelimesi ferî meselelerin usul kaideleri olan irtibatının sağlanması anlamına gelmektedir. (Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 2).

¹⁸⁹ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 11-12.

¹⁹⁰ Eyyüp Said, *Fikhî İstidlal*, 35.

içerisinde eser veren müelliflerin tahrîcü'l-fürûya dair bir tanım yapmamalarıdır. Dolayısıyla müelliflerin literatüre dair bir tanım yapmamaları bu alanda çalışma yapan araştırmacıların farklı tanımlar yapmalarına sebebiyet vermektedir.

Günümüzde yapılan akademik çalışmalarda tahrîcü'l-fürû için yapılan tanımlar incelendiğinde tahrîcü'l-fürû faaliyetinin mevzusunun ya da gayesinin ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Mevzusuna vurgu yapan araştırmacılar tahrîcü'l-fürû edebiyatının ferî hükümlerin ortak noktalarını (kaidelerini) tespit faaliyeti olma yönünü ön plana çıkartırken; gayesini vurgulayanlar ise mezhep imamlarından nas olmayan meseleler hakkında tefri faaliyetinde bulunma yönünü ön plana çıkartmaktadırlar. Bunun yanı sıra bazı müellifler tahrîcü'l-fürû faaliyetinin yukarıda zikredilen iki ana gayesi dışında da bazı unsurlarını –bu unsurlara aşağıda değinilecektir- ön plana çıkarttıkları da görülmektedir. Bunun en temel sebebi yukarıda da değinildiği üzere tahrîcü'l-fürû literatürünün gelişmiş ve yeknasak bir yazım türü olmaması ve edebiyat içerisinde eser kaleme alan alimlerin herhangi bir tanım yapmamış olmalarıdır. Sonuç olarak tahrîcü'l-fürû literatürü ile ilgili yapılan tanımlar iki mesele etrafında toplanmaktadır:

1) İhtilaf edilen ferî hükümlerin dayandıkları ortak kaidelerin tespiti. Bu faaliyet aynı mezhep içerisindeki fakihlerin ihtilaflarını kapsayabileceği gibi farklı mezheplere müntesip fakihlerin ihtilaflarını konu edinebilmektedir. Dolayısıyla tahrîcü'l-fürû faaliyeti aynı mezhebe mensup fakihlerin ihtilaf ettikleri meselelerin usûlî dayanaklarını tespite yönelik olabileceği gibi farklı mezheplere mensup fakihlerin ihtilaf ettikleri meselelerin usûlî dayanaklarının tespitine yönelik de olabilir.

2) Mezhep imamlarının bir hüküm beyan etmedikleri meseleler (nevâzil ve vâkıât) hakkında elde edilen usul kaidelerine göre hüküm tespit faaliyetinde bulunmak. Bu türden bir fikhî istidlal tahrîcin ilk olarak anlaşılın anlamına yakın olsa da iki istidlal arasında esasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Tahrîcü'l-fürû bağlamında mezhep imamlarının ferî görüşlerinden hareketle tespit edilen kaideler çerçevesinde istidlal yapılırken yaygın olan yöntemde ise mezhep imamlarının ferî görüşleri çerçevesinde istidlalde bulunmaktadır. Dolayısıyla mezhep imamlarının ferî görüşlerinden hareketle yapılan tahrîc faaliyeti yukarıda zikredilen üçüncü anlama tekabül etmektedir.

Tahrîcû'l-fürû edebiyatına dair çalışmalar yapan çağdaş yazarlar yukarıda da ifade edildiği üzere ya mevzusunu ya da gayesini ön plana çıkarmaktadırlar. Tahrîcû'l-fürû literatürünün tanımını yaparken ferî hükümlerin illetlerini belirleme faaliyeti olmasını ön plana çıkaran araştırmacılar arasında Bâ Hüseyin yer almaktadır. Bu bağlamda Bâ Hüseyin tahrîcû'l-fürû edebiyatını şu şekilde tanımlamaktadır:

Tahrîcû'l-fürû ale'l-usûl ilmi müctehid imamların ihtilaf sebeplerini ortaya koymak veya kendilerinden hüküm bulunmayan meseleler hakkında tefrî faaliyetinde bulunmak maksadıyla fûrû hükümlerin dayanaklarından ve illetlerinden bahseden ilimdir.¹⁹¹

Bâ Hüseyin yukarıda görüldüğü üzere ilmin mevzusunu ferî hükümlerin illetlerini tespit faaliyeti olarak belirlemiş; gayesi hususunda ise bu ilmin mevzusunun tefrî faaliyetine bir vasıta olduğu vurgusunu yapmıştır. Ancak müellif temelde bu ilmin sınırları içerisinde zikredilmeyen ancak talî olarak ifade edilen fakihlerin ihtilaf sebeplerini (ihtilâfu'l-fukaha) de bu ilmin mevzusu olarak zikretmektedir. İhtilafların incelenmesi her ne kadar bu ilim çerçevesinde işlenen bir konu olsa da bu iki tür arasında mahiyet itibariyle farklılıklar bulunmaktadır.

Tahrîcû'l-fürû edebiyatının mezhep imamlarının ortaya koymuş oldukları ferî meselelerin usûlî dayanaklarını tespit faaliyeti olduğuna yani diğer bir ifadeyle tahrîcû'l-fürû edebiyatının mevzusuna vurgu yapan isimlerden bir diğeri Muhammed İsmail Habib'dir. Ancak Habib'in yaptığı tanımda mezhep imamlarının usul kaidelerini tespit faaliyeti vurgusu Bâ Hüseyin'in tanımına göre daha zayıf kalmaktadır. Müellife göre mezhep imamlarının usûlî dayanaklarının tespiti kendilerinin herhangi bir hüküm beyan etmedikleri meselelerde tefrî faaliyetinde bulunmayı kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla müellif, tahrîcû'l-fürû literatürünün öncelikle usul kaidelerinin tespit faaliyeti olduğunu vurgulamaktadır:

Tahrîcû'l-fürû, mezhep imamlarının ya da birisinin şerî hükümleri bina ettikleri kaideleri ferî meseleleri kaidelerle ilişkilendirerek ortaya koyan ve mezhep imamlarının hakkında hüküm vermedikleri meseleleri ortaya konan bu kaidelere ilhak eden ilimdir.¹⁹²

Habib'in tahrîcû'l-fürû hakkında yapmış olduğu tanımda bazı meselelere vurgu yaptığı görülmektedir. Müellif bu tanımda tahrîc faaliyetinin hem mezhep içi hem de mezhepler arası ihtilaflara konu olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Bâ

¹⁹¹ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 51.

¹⁹² Muhammed Bekir İsmail, "İlmu Tahrîcû'l-fürû ale'l-usûl", 288.

Hüseyin'in tanımında görülen ihtilaf vurgusu Habib'in tanımında da kendisini hissettirmektedir. İkinci önemli nokta olarak da müellif bu literatür çerçevesindeki tahrîc faaliyetinin yeni meselelerin hükümlerini elde etme yöntemi olarak görmektedir. Bâ Hüseyin ise tahrîcü'l-fürûyu daha çok kaideleri tespit faaliyeti olarak ele almaktadır.

Tahrîcü'l-fürû edebiyatının tanımını yaparken yeni meseleler hakkında tefrî faaliyeti olma yönünü ön plana çıkaran ikinci grup araştırmacıların başında Muhammed Şûşân gelmektedir. Şûşân, tahrîcü'l-fürû edebiyatı ile ilgili iki tanım yapmakta ve her iki tanımda da ilmin mevzusunun istinbat olduğunu vurgulamaktadır:

- 1) "Usul kaideleri vasıtasıyla tafsîlî delillerden şerî amelî hükümlerin istinbatıdır."¹⁹³
- 2) "Tafsîlî delillerden şerî ahkamı istinbat etmek için usul kaidelerinin kullanımından bahseden bir ilimdir."¹⁹⁴

Yukarıda zikredilen tanımlarda da görüleceği üzere tahrîcü'l-fürû literatürü hem fûrû-i fıkıh hem de fıkıh usulü ilimleri ile yakından ilişkili olan bir literatür olup bu iki ilmin irtibatını ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla tahrîcü'l-fürû edebiyatı, fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasında bir konumda yer alan fıkıh yazım türüdür. Bu yönüyle tahrîcü'l-fürû edebiyatı hem fıkıh usulünden hem de fûrû-i fıkıh ilminden faydalanmaktadır. Zira tahrîcü'l-fürû eserlerinde usul kaidelerine ve bu kaideler üzerine bina edilen ferî meselelere yer verilmekte ve bu ya bir mezhep içerisindeki fakihlerin ya da farklı mezheplerin ihtilaflarına yer verilerek yapılmaktadır. Bu unsurların tamamı göz önünde bulundurulduğunda tahrîcü'l-fürû edebiyatını aşağıdaki şekilde tanımlamak mümkündür:

Fıkıh usulü kaidelerinden hüküm elde etmek amacıyla -mezhep içi veya mezhepler arası fûrû ihtilaflarını konu edinerek ortaya konan- usul kaidelerinden fûrû hükümler elde etmenin yolunu gösteren uygulamalı fıkıh usulü eserleridir.

Yukarıda yer verilen tanımlar ve açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda tahrîcü'l-fürû edebiyatının bazı temel özellikleri taşıdığı görülmektedir:

¹⁹³ Şuşân, *Tahrîcü'l-fûru' ale'l-usul*, I/63.

¹⁹⁴ Şuşân, *Tahrîcü'l-fûru' ale'l-usul*, I/67.

1) Tahrîcû'l-fürû edebiyatı içerisinde ihtilaflara yer verilmektedir. İhtilaflar aynı mezhebe mensup fakihler arasında olabileceği gibi farklı mezheplere mensup fakihlerin birbirleriyle olan ihtilafı da olabilmektedir.

2) Fıkıh usulü kaideleri bu yazım türü içerisinde ele alınan diğer bir meseledir. Zira ihtilafların ele alınmasının asıl hedefi bu ihtilafların menşei olan kaidelerin ortaya konmasıdır.

3) Mezheplerin ferî hükümleri söz konusu edebiyat içerisinde yer verilen diğer bir unsurdur. İhtilafların kaynağı olan kaidelerin tespit edilmesi ihtilafa konu olan ferî hükümlerin incelemeye tabi tutulması ile mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak, tahrîcû'l-fürû edebiyatının tanımında iki farklı yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir. Birinci yaklaşım mevzusuna vurgu yaparken ikinci grup araştırmacılar ise gayesine vurgu yapmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki bu iki yaklaşım birbirinden tamamen ayrı iki ekolü temsil etmemektedir. Zira her iki gruba dahil olan araştırmacılar hem ilmin mevzusunun hem de gayesinin yukarıda ifade edilenden farklı olduğunu söylememektedirler. Ancak tahrîcû'l-fürû edebiyatının birincil hedefini ve temel vurgu noktasını tespit sürecinde ayrıldıkları görülmektedir.

3.1.2. Tahrîcû'l-fürû Edebiyatının Mevzusu

Bir edebiyatın faaliyet alanından bahsetmek o ilmin incelemeye tabi tuttuğu ve gayesini gerçekleştirmek maksadıyla kullandığı kaynakları ifade etmektedir. Her ilmin bir gayesi ve bu gayeyi gerçekleştirmek amacıyla kullandığı belli başlı kaynaklar vardır. Ancak tahrîcû'l-fürû edebiyatı çerçevesinde kaleme alınan eserlerin yeknesak bir yapı arz etmemesi sebebiyle araştırmacılar bu edebiyatın kaynaklarını belirleme noktasında bazı zorluklar yaşamışlardır.

Öncelikle tahrîcû'l-fürû edebiyatı fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh ilmi arasındaki irtibatı ele aldığından dolayı temel olarak fıkıhın temel iki literatürü olan fıkıh usulü ve fûrû-i fıkıh literatüründen istifade eder. Zira fûrû-i fıkıh birikiminden faydalanarak mezhep imamlarının usulî kaidelerini tespit etmek bu literatürün temel gayesidir. Dolayısıyla tahrîcû'l-fürû edebiyatı öncelikle mezhep içerisinde veya mezhepler arasında ihtilafı

olan usul kaidelerini ele alır. Bunun doğal bir sonucu olarak usul kaidelerine bina edilen fūrū-i fıkıh hükümlerini de incelemeye tabi tutmaktadır.¹⁹⁵

Yukarıda bahsi geçen iki mesele –ihtilafli usul kaideleri ve ferî hükümler- tahrîcū'l-fūrū edebiyatının aslî mevzusunu oluşturmaktadır. Ancak her ne kadar temelde bu iki alan tahrîcū'l-fūrū edebiyatının asıl mevzusu olsa da tali olarak farklı meseleleri mevzu edindiği de görülmektedir. Şûşân, yukarıda zikredilen iki temel mesele haricinde tahrîcū'l-fūrū edebiyatının mevzusunu genişletme yoluna giderek muharric (tahrîc yapan) ve tahrîc yoluyla yapılan istidlali de eklemektedir. Dolayısıyla Şûşân'a göre tahrîc faaliyetini gerçekleştirecek olan fakihin ehliyeti ve tahrîc sürecinin nasıl işletilmesi gerektiği de tahrîcū'l-fūrū edebiyatının mevzusu içerisinde ele alınması gereken konulardır.¹⁹⁶

Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı eserlerinde temel olarak usul kaidelerine ve ferî hükümlere yer verilmektedir. Ancak literatür incelemeye tabi tutulduğunda fikhî kaide ve zabıtalara da sıkça yer verildiği görülmektedir. Bu durum tahrîcū'l-fūrū edebiyatının mevzusunu genişletme zarureti doğurmaktadır.¹⁹⁷

Sonuç olarak tahrîcū'l-fūrū edebiyatının temel ve tali olmak üzere iki ayrı mevzusu bulunmaktadır. Gerek aynı mezhebe mensup fakihler gerekse mezhepler arası ihtilafli usul kaideleri ve bu kaideler üzerine bina edilen ferî hükümler edebiyatın temel mevzusunu oluşturmaktadır. Fikhî kaideler, tahrîc yapacak olan fakihte bulunması gereken temel vasıflar ve tahrîc faaliyeti ile ilgili konular ise tahrîcū'l-fūrū edebiyatının tali mevzuları kapsamına dahil edilmektedir.

3.1.3. Tahrîcū'l-fūrū İlminin Faydaları

Herhangi bir disiplinin ya da alt dalının tahsili, elde edilecek olan faydalar nispetince önem arz etmektedir. Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı hem fıkıh usulü hem de fūrū-i fıkıh ile irtibatlı olması nedeniyle önemli faydalar ihtiva etmektedir. Zira tahrîcū'l-fūrū edebiyatının fıkıh usulü ile fūrū-i fıkıh arasında bir yazım türü olması elde edilecek

¹⁹⁵ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 52; Şuşan, *Tahrîcū 'l-fūru' ale 'l-usul*, I/82.

¹⁹⁶ Şuşan, *Tahrîcū 'l-fūru' ale 'l-usul*, I/83.

¹⁹⁷ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 52.

faydaları daha önemli bir hale getirmektedir. Bu başlık altında tahrîcî'l-fürû edebiyatının faydaları üzerinde durularak önem sırasına göre ele alınacaktır.

Fıkıh usulü, mezhep içerisinde oluşan ferî hükümlerin dayanaklarını açıklama noktasında önemli bir disiplindir. Bu dayanaklara vakıf olma ve bunlara binaen yeni hükümler elde etme faaliyeti ise uzun yıllar fıkıh usulü ve fîrû-i fıkıh ilmiyle meşgul olmanın sonucunda meydana gelen bir melekedir. Tahrîcî'l-fürû edebiyatı bu bağlamda ortaya çıkmış ve usul-fürû ilişkisini kendine konu edinmiştir. Böylelikle tahrîcî'l-fürû edebiyatı fıkıh ilminde uzman olmak, ihtilafların dayanaklarına vakıf olmak ve karşılaşılan meselelere hüküm istinbat etmek isteyen kişilere bir zemin sağlamaktadır. Dolayısıyla usul ile fîrû arasındaki bağlantının ortaya konması tahrîcî'l-fürû ilminin en önemli faydasıdır.¹⁹⁸

Fıkıh eserlerinde dağınık halde bulunan ferî meselelerin dayandığı usul kaidesinin tespiti edebiyatın önemli faydaları arasında yer almaktadır.¹⁹⁹ Dağınık haldeki fîrû meselelerin dayanağının tespiti de aynı şekilde benzer bir meselenin hükmünü belirleme noktasında tahrîc yoluyla hüküm istinbat edecek olan kimse için bir zemin temin etmektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla tahrîcî'l-fürû literatürü fıkıh ilmiyle meşgul olan kimsenin farklı konular altında işlenen ancak aynı kaidenin altına giren dağınık haldeki ferî meseleleri bir arada görmesini sağlamaktadır.

Mezhep içerisinde biriken fîrû hükümlerin asıllarını belirleme fıkıh usulünün faaliyet alanlarından birisidir. Bu tespit faaliyetinin dönüşümlü bir yapı arz ettiği söylenebilir. Şöyle ki fıkıh usulü hem fîrû hükümlerin asıllarını tespit eder hem de yeni icthadlara da teorik bir zemin oluşturur. Bu faaliyetin ortaya konması ve tatbik edilmesi yoluyla da fıkıh melekesi hasıl olur. Tahrîcî'l-fürû edebiyatının zikredilen bu faaliyetin incelenmesine dönük bir yazım türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda fıkıh melekesini kazandırma vazifesi icra ettiği söylenebilir.²⁰¹

Tahrîcî'l-fürû edebiyatının yukarıda belirtilen ana faydalarının yanında başka bir takım yan faydaları olduğu söylenebilir:

¹⁹⁸ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 58; Okuyucu, "Tahrîcî'l-furu", 135.

¹⁹⁹ Muhammed Bekir İsmail, "İlmü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl", 289; Şamil Şahin, "Menhecü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 190.

²⁰⁰ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 56; Muhammed Bekir İsmail, "İlmü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl", 289; Şahin, "Menhecü Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl", 191.

²⁰¹ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 56; Şuşan, *Tahrîcî'l-furu' ale'l-usul*, I/84.

- 1) Mezhep imamları arasındaki vuku bulan ihtilafların dayanaklarının olduğunu, keyfi olmadığını göstermek.²⁰² İhtilaf edilen ferî meselelerin dayanaklarına vakıf olunması yoluyla fakihler arasındaki ihtilafların mesnetsiz olmadığı görülecektir.
- 2) Fıkıh ilmi ile meşgul olan öğrencilerin tercihe şayan olan görüşü böyle olmayandan ayırmasını sağlar.²⁰³ Bu farkındalık sayesinde ferî meselelerin kaynağı konumundaki kaideleri incelemek suretiyle güçlü olan görüşü zayıf olandan ayırt edebileceklerdir.
- 3) Mezhep içi veya mezhepler arası ihtilafların sebeplerine vakıf olmak.²⁰⁴ Zira tahrîcî'l-fürû literatürü içerisinde yer alan eserler incelendiğinde görüleceği üzere ya mezhep içi ya da mezhepler arası ihtilafların incelendiği görülmektedir.
- 4) Yeni bir mesele hakkında hüküm istinbat ederken hatadan korunmak.²⁰⁵
- 5) Fıkıh kitapları içerisinde aynı asıldan neşet eden fûrû meselelerin ezberlenmesini kolaylaştırmak.²⁰⁶

3.2. Tahrîcî'l-fürû Edebiyatının Fıkıhın Diğer Yazım Türleri İle İlişkisi

Fıkıh ilmi içerisinde fûrû-i fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere iki ana yazım türü gelişim göstermiştir. Zaman içerisinde bu iki türün gelişimini tamamlamasıyla birlikte farklı eser telif gelenekleri de fıkıh ilmi içerisinde gelişmiş, temel olarak fûrû-i fıkıh ve fıkıh usulü birikimi üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda fıkıh ilmi içerisinde hilaf, kavaid-i külliye, furûk, tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl gibi birçok yazım türü ortaya çıkmış ve bu alanlarda eserler kaleme alınmıştır.

Tahrîcî'l-fürû edebiyatı fıkıh ilmi içerisinde ortaya çıkmış yazım türlerinden birisidir. Tahrîcî'l-fürû edebiyatının fıkıh alanında zaman içerisinde gelişen diğer yazım türleri ile olan ilişkisini tespit etmek bu edebiyatın fıkıh yazım geleneği içerisindeki konumunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Herhangi bir ilim içerisinde gelişen her bir yazım türünün faaliyet alanı ve fonksiyonu itibarıyla diğer türlerle hem kesiştiği hem de ayrıldığı noktalar mevcuttur, dahası olmak zorundadır. Bu bağlamda tahrîcî'l-fürû edebiyatı da fıkıh ilmi içerisinde gelişme göstermiş diğer alanlarla hem kesişme hem ayrışma noktaları mevcuttur.

²⁰² Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 57.

²⁰³ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 58.

²⁰⁴ Muhammed Bekir İsmail, "İlmu Tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl", 289-290.

²⁰⁵ Şuşan, *Tahrîcî 'l-fürû ' ale'l-usul*, I/86.

²⁰⁶ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 57.

Dolayısıyla bu başlık altında tahrîcî'l-fürû edebiyatının fikhın diğer yazım türleri ile arasındaki irtibat ele alınacaktır.²⁰⁷

3.2.1. Kavaid-i Külliye: İslam Hukuku'nun Genel Prensipleri

3.2.1.1. Tanımı

Mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte fûrû birikimi üzerine yapılan çalışmalar büyük bir ivme kazanmış, geniş bir literatür oluşmuştur. Mezhep içerisinde oluşan bu birikim zaman içerisinde farklı fıkıh yazım türlerinin gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda kavâid-i külliye de fûrû fıkıh literatürünün olgunlaşmasından sonra ortaya çıkan yazım türlerinden birisidir.

Sözlükte oturmak anlamına gelen ku'ûd mastarından türemiş bir kelime olan kaide “bir şeyin dayandığı temel” veya “bir şeyin aslı” anlamlarına gelmektedir. Kavaid kelimesi ise kaide kelimesinin cemi olarak kullanılmaktadır.²⁰⁸

Kavaid-i külliye, fıkıh terminolojisi içerisinde mezheplerin teşekkül edip fûrû birikimin ve fûrûnun teorik çerçevesi sayılan usul konularının sistematik bir şekilde ele alınmasından sonra hicri yedinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı ve bu alana dair çalışmalar yapıldığı görülmektedir.²⁰⁹ Bir fıkıh ıstılahı olarak kavaid-i külliyeyle dair hem klasik hem modern dönemde fakihler ve araştırmacılar tarafından tanımlar yapılmış, teorik olarak çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır.

Kaide kavramını teorik bir düzlemde ele alan fakihlerin başında Karâfi (684/1235) gelmektedir. *el-Furûk*'ta *ez-Zahîre* adlı eserinde fûrû meseleleri ele alırken birçok kaideyi işlediğini ancak ilaveler de yaparak sadece kaidelerin yer aldığı yeni bir kitap yazma ihtiyacı doğduğunu belirttiğinden²¹⁰ sonra şeriatın usul²¹¹ ve fûrû olmak üzere iki alanı ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Usulü de kendi içerisinde daha çok Arapça

²⁰⁷ Bu bölümde tahrîcî'l-fürû edebiyatının kavaid-i külliye ve furûk literatürü ile ilişkisi ele alınacaktır. Bu seçim tahrîcî'l-fürû edebiyatıyla ilişkili olduğu görülen yazım türleri ile sınırlı tutulmuştur. Kavaid-i külliye ve furûk haricindeki yazım türleri ile ortak noktaları olmadığından dolayı bu başlığa dahil edilmemiştir.

²⁰⁸ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, 2001, XXIV/205.

²⁰⁹ Baktır, “Kaide”, XXIV/205.

²¹⁰ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928), 3.

²¹¹ Fûrû fıkıh hükümlerinin asılları anlamında kullanılmaktadır.

lafızlardan hüküm elde etme metodunu inceleyen kaidelerden oluşan usûl-i fıkıh ve külli fıkıh kaideleri olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.²¹² Karâfi her ne kadar kavaid-i külliyyenin teknik manada tanımını yapmamış olsa da teorik olarak kavaidin yerini tespit etmesi açısından önemli bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca fıkıh usulünü hükümlerin kaideleri olarak tanımlaması ve kavaid-i külliye için bu ifadeyi kullanmaması teoride ele alınan kavaid-i külliyyenin hüküm istinbatında kullanılıp kullanılmayacağı tartışması bağlamında Karâfi'nin konumunu tespitiye yönelik bir ima olarak kabul edilebilir.

Kaidenin teorik olarak çerçevesini çizen Karâfi'den (684/1235) yaklaşık bir asır sonra yaşayan Mâlikî mezhebine mensup fakihlerden Makkarî (759/1358) kaidenin tanımına eserinde yer veren isim olmuştur. *el-Kavâid* adlı eserinde hilaf meselelerinin temelini teşkil edecek 201 kaideye yer vereceğini ifade eden Makkarî kaideyi "Usûl-i fıkıh kaidelerinden ve diğer genel akli ilkelerden hususi, akitlerden ve bir takım fıkhi zabıtalardan daha genel her külli" şeklinde tanımlamaktadır.²¹³

Hicrî VIII. yüzyılda hakkında çok fazla eser kaleme alınmış olan kavaid-i külliye literatürünün teorik çerçevesi daha fazla belirginleşmiştir. Bu bağlamda Tâceddin es-Sübkî (771/1370) kaideyi daha spesifik bir şekilde tanımlamıştır: "Altına giren birçok ferî meseleye tatbik edilebilen ve ferî meselelerin hükümlerinin kendisiyle bilindiği külli hükümlerdir."²¹⁴ Tanımda da görüldüğü üzere Sübkî kaidenin külli olması gerektiğine vurgu yapmakta ve bu kaideler vasıtasıyla da ferî meselelerin hükümlerinin bilinebileceğini ifade etmektedir.

Hicrî X. yüzyılda yaşamış olan çok yönlü alimlerden birisi olan Süyûtî (911/1505) fıkıh ilminin bir dallara ayrıldığını söyledikten sonra en önemlilerinden birisinin fûrû hükümlerin eşbah ve nezâirini bilmek olduğu ifadesini kullanmaktadır.²¹⁵ Süyûtî de her ne kadar kaideye veya eşbah ve nezâire dair teknik bir ayırım ya da tanım yapmıyor olsa da kaidelerin önemine vurgu yapmaktadır. Zira ona göre eşbah ve nezâiri bilen bir fakih hem fıkıh ilminde büyük bir paye elde etmiş olur hem de ilhak (kıyas) ve tahrîc yoluyla hüküm elde etme hususunda önemli bir melekeye sahip olur.²¹⁶ Sonuç

²¹² Karâfi, *Envârü 'l-burûk fi envâi 'l-furûk*, 2-3.

²¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *el-Kavâid* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, ts.), I/212.

²¹⁴ Ebû Nasr Tâceddin Sübkî, *el-Eşbah ve 'n-nezâir* (Beirut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), I/11.

²¹⁵ Ebû'l-Fazl Celâleddin Süyûtî, *el-Eşbah ve 'n-nezâir fi kavâidi ve fûrû 'i fıkhi 'ş-Şâfi'iyye* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 26.

²¹⁶ Süyûtî, *el-Eşbah ve 'n-nezâir*, 31.

olarak Süyûtî kaide yoluyla elde edilen fikhî bilginin ve melekenin önemine vurgu yapmakta; kaide bilgisinin fûrû hükümleri birer bilgi malzemesi olmaktan çıkarıp hüküm elde etmek için kullanılabilir vasıtaya dönüştüreceğini ifade etmektedir.

Kavaid-i külliye literatürünün gelişmesi ile birlikte zaman içerisinde telif edilen eserlerde bazı düzeltmeler ve itirazlar yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Sübkî'nin yukarıda zikredilen ve yaygınlık kazanan tanımına bazı eleştiriler getirilmiştir. İbn Nüceym'in (970/1563) *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir* adlı kitabın en önemli şarihlerinden olan Hamevî (1098/1687) kaidenin tanımında geçen "külli" kelimesinin yerine "ekserî" kelimesinin konmasının daha uygun olacağını belirtmektedir.²¹⁷ Zira külli fıkıh kaideleri altına giren bütün meselelere uygulanabilecek bir yapıda olmayıp her kaidenin birçok istisnası mevcuttur. Hatta bazı istisnaların kendi içerisinde ayrı bir kaide oluşturduğu da vakidir.

Modern döneme gelindiğinde kavaid-i külliye literatürü birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve üzerinde çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu dönemde yapılan çalışmalar klasik dönemde yapılan çalışmalardan mahiyet itibarıyla ayrılmaktadır. Klasik dönemde daha çok uygulamalı çalışmalar yapılmış olup teorik olarak kavaid-i külliye literatürü -girişte zikredilen bazı özlü malumat dışında- incelemeye tabi tutulmamıştır. Modern dönemde ise çalışmalar ağırlıklı olarak teorik ve tarihsel düzlemde yapılmış olup uygulamaya yönelik eserlerin zayıfladığı görülmektedir.

Fıkıh yazım türlerinden birisi olarak kaideyi inceleyen modern araştırmacılar genel olarak kavaid-i külliye klasik dönemde zaman içerisinde yerleşen şekliyle tanımlamışlardır. Örneğin Mustafa Ahmed Zerka (ö. 1999) kaideyi "mevzusu içerisinde dahil olan hadiseler hakkında genel teşriî hükümleri içeren özlü, hukuki ve külli fıkıh asılları" şeklinde tanımlamaktadır.²¹⁸ Ancak daha sonra kaidelerin "ağlebî" olduklarına vurgu yapması tanımında yer alan "külli" ifadesinde bir nevi daraltmaya gittiği söylenebilir.²¹⁹

²¹⁷ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Hamevî, *Gamzu uyûni 'l-besâir: şerhu kitâbi 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), I/51.

²¹⁸ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi 'l-cedid: el-medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1967), II/947.

²¹⁹ Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi 'l-cedid*, II/948.

İslam dünyasında akademik çalışmaların hız kazanmasıyla birlikte fıkıhın alt disiplinlerine dair müstakil çalışmalar telif edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda kavaid-i külliye dair müstakil bir eser telif eden Ali Ahmed en-Nedvî, Zerka'nın yapmış olduğu tanımı ana hatlarıyla devam ettirmiştir. Nedvî kaideyi “altına giren hükümlerin kendisiyle bilindiği ağlebi önermeler hakkındaki şeri hüküm” olarak tanımlamakta²²⁰, külli kaidelerin ilgili oldukları bütün konulara teşmil edilemeyeceğine dair olan vurguyu devam ettirmektedir. Fıkıhın farklı yazım türlerine dair çalışmalar yapmış Bâ Hüseyin ise kaidenin tanımını genişletmiş ve faydası, gayesi vb unsurlarını da ihtiva edecek biçimde bir tanım ortaya koymuştur: “Kavaid ilmi, cüziyyatı külli fıkıh önermeleri olan külli fıkıh önermelerinin; manaları, manaların önermelerle olan ilişkisi, önermelerin rükunları, şartları, kaynakları, delil değeri, ortaya çıkışı, gelişimi, kaidenin uygulanabileceği ve kaideden istisna edilecek ferî meseleler açısından inceleyen ilim dalıdır.”²²¹

Türk akademisinde kavaid-i külliye ile ilgili çalışmalar son yıllarda artış göstermiştir. Bu çalışmalarda kavaid-i külliye'nin tanımı, mahiyeti, mevzusu, fıkıh geleneğinde kavaid-i külliye'nin konumu vb. konular ele alınmış ve bazı iddialar ortaya atılmıştır. Bu bağlamda kavaid-i külliye'nin tanımına yer veren isimlerin başında Mustafa Baktır gelmekte ve fıkıh ilmi bağlamında kaideyi “İslâm hukukunda da kaide kelimesi, bu dalın hemen her alanına uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan özlü ve kuşatıcı ifadelerin, fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelerin adı” diye tanımlamakta “sınırlı bir alanda geçerliliği bulunan alt kaidelerden ayırmak için de ‘külli kaide’ veya çoğulu olan ‘kavâid-i külliyye’ şeklinde adlandırıldığını”²²² ilave etmektedir.

Baktır'ın tanımında yer alan “tamamen veya büyük oranda” kuşatan ifadesi dikkat çekmektedir. Zira kaidelerin hem külli hem de ekseri olabileceği vurgusu yapılmıştır. Yukarıda yer alan tanımda önemli olan bir diğer kısım da kavaid-i külliye'nin kullanımına dair yapılan açıklamadır. Her ne kadar bu tür bir kullanım neyin kastedildiğine dair kapalılık içermekte²²³ olsa da daha önceki kaide tanımlarında buna yer verilmemektedir.

²²⁰ Ali Ahmed Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1986), 43.

²²¹ Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 56. (

²²² Baktır, “Kaide”, XXIV/205.

²²³ “Külli kaide” kavramını belirli bir alanla sınırlı olan kaidelerden farkını ortaya koymak üzere kullanıldığı belirtilmektedir. Belirli bir alanla sınırlı olan kaideler ifadesiyle iki durum kastedilmiş

Kaidenin külli mi yoksa ekseri mi olduğu konusundaki tartışmalara değinen Necmettin Kızılkaya, istisna edilen ferî meselelerin varlığı kaidenin külli olmasına engel teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.²²⁴ Dolayısıyla kaideyi külli olarak tanımlamakta bir beis olmadığını ifade eden müellif kaideyi “fıkhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyye” olarak tanımlamaktadır.²²⁵

Sonuç olarak kavaid-i külliye literatürü hakkında yapılan çalışmalar pratik çalışmalara paralel bir şekilde teorik olarak da gelişim göstermiştir. Bu durum kavaid-i külliye'nin tanımı hakkında yapılan tartışmalarda doğrudan kendisini göstermiştir. Her ne kadar kavaid-i külliye hakkında farklı tanımlar yapılmış olsa da bazı noktaların ortak olduğu görülmektedir. Öncelikle kaidenin külli veya ekseri/ağlebi olması gerekmektedir. Herhangi bir konuya özel olarak ortaya konmuş olan kurallar kavaid-i külliye altında değerlendirilmemektedir. İkinci olarak da teknik manada kavaid-i külliye içerisinde yer alan bir kaidenin fıkhın farklı babları altında zikredilen meseleleri kapsıyor olması gerekmektedir. Bu durumda sadece bir bab için geçerli olan kurallar kaide kapsamında yer almamaktadır. Fıkhın belirli bir babı için geçerli olan kurallara zâbıt denilmektedir.

3.2.1.2. Faydaları

Kavaid-i külliye eserleri geçmişten beri fıkıh öğretiminde sıkça başvurulan eserler arasında yer almaktadır. Hem fûrû hükümleri anlama noktasında hem de fıkıh ile meşgul olan kimselerin fıkıh melekelerini geliştirme noktasında önemli bir literatürdür. Fûrû-i fıkıh ile fıkıh usulü arasında bir ara form teşkil eden kavaid-i külliye, fıkıh öğreniminde ve öğretiminde önemli bir fonksiyon icra etmekte ve

olabilir: Birincisi, literatürde bütün kaidelerin üstünde yer alan beş büyük kaidenin (kavaid-i külliye-i kübrâ) dışındaki kaideler; ikincisi fıkhın belirli bir babına özel kuralların dışında kalan kaideler. İfadeden kastedilenin ikinci ihtimal olduğu daha güçlü görünmektedir. Ancak fıkhın belirli bir babı hakkında geçerli olan kurallar için “zâbıt” terimi kullanılmaktadır. Zira zâbıt ile kaide arasındaki fark fıkhın belli bir babına ait olup olmamasıyla ilgilidir. Kaidenin altında zikredilen ferî meseleler fûru fıkhın birbirinden farklı birçok konusuyla ilgili olabilirken; zabıt sadece fıkhın belli bir babında geçerli kurallardır. (Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’ ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/1 (2001), 57; Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 51; Baktır, “Kaide”, XXIV/206.) Ancak kaide ile zabıt arasında fark görmeyenlerin de olduğu göz önünde bulundurulduğunda Baktır'ın da bu görüşü benimsediği söylenebilir.

²²⁴ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 55.

²²⁵ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, 57.

kavaid-i külliye fıkıh ilmiyle iştilal eden kimseler için önemli faydalar ihtiva etmektedir.²²⁶

Kavaid-i külliye'nin biri fıkıhın uygulanışı diğeri ise fıkıh öğreniminde olmak üzere iki temel işlevi ve faydası bulunmaktadır. Hüküm istinbat edecek olan müfti veya hakim kavaid-i külliye sayesinde bu istinbat sürecini hem daha kolay icra etmekte hem de daha sağlam temeller üzerinde bina etmektedir. İkinci olarak da kavaid-i külliye'nin fıkıh ilmiyle meşgul olan öğrenciler için farklı ferî meselelerin illetlerinin tespiti ve kitaplarda dağınık halde bulunan ferî meselelerin anlaşılmasını kolaylaştırma gibi iki önemli fonksiyonu vardır.

Fıkıh kaideleri, farklı fıkıh meselelerinin ortak oldukları illeti göstermesi noktasında büyük önem arz etmektedir.²²⁷ Bu durumun en önemli sonucu ifta faaliyetinde bulunacak olan müftiye ve kaza faaliyetinde bulunacak olan hakime sağlayacağı faydadır. Zira farklı farklı meselelerin ortak noktasını bilmek hem hükmü tahrîc edecek olan kimseye (hakim/müfti) hem de hükmün verildiği taraflara kolaylık sağlamaktadır. Hakim ya da müftinin kaideler ışığında hüküm/fetva vermesi karşılaştığı her bir olay hakkında yeniden illet tespitinde bulunmasını gerektirmeyecek ve böylece ortak illet bulunan meseleler hakkında daha isabetli görüş beyan etmesi kolaylaşacaktır.²²⁸

Kavaid-i külliye'nin fıkıh öğreniminde ise iki önemli işlevi vardır. Birincisi kavaid-i külliye'nin fıkıhın değişik bablarında dağınık halde bulunan meselelerin illetinin tespit edilmesi fıkıhın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olur. Böylece kavaid-i külliye'ye vakıf olan kişi fıkıh melekesi elde etmiş olur.²²⁹ İkinci olarak kaidelerin bilinmesi fûru meselelerin ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır.²³⁰ Zira yukarıda da ifade edildiği gibi kaideler birçok meselenin dayanmış olduğu aslı göstermektedir.

²²⁶ Muhammed Zahid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Humus: Ratib Hakimi, 1388), 118.

²²⁷ Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 114; Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 291.

²²⁸ Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*, 3; Mustafa Reşit Belgesay, *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk: Mevzuat İçtihatlar Tatbikat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1963), 118; Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir: Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asılları*, 1948, 120; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri'", 61.

²²⁹ Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 291; Berki, *Hukuk mantığı ve tefsir*, 121; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri'", 61.

²³⁰ Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 114; Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 61.

Son olarak kavaid-i külliye literatürünün fikhın özünü kavrama hususunda kaynaklık teşkil eder. Kavaid-i külliye, şeri ahkâmın dayandığı asılları göstermekte ve fikhın özünün kavranmasına yardımcı olmaktadır.²³¹

3.2.1.3. Fıkıh Kaideleri ve Usul Kaideleri

Kavaid-i külliye fıkıh kitaplarının farklı bölümlerinde yer alan ferî meseleleri kapsayan genel kurallardır. Usul kaideleri içerisinde de fikhın değişik bablarında yer alan ferî meseleler incelenmiştir. Dolayısıyla farklı konulara dair fûrû meseleleri içerme hususunda ortak oldukları görülmekte ve bu durum kavaid-i külliye ile usul kaideleri arasındaki farkın incelenmesini gerektirmektedir. Ayrıca kavaid-i külliye içerisinde değerlendirilen kaidelerle usul kaideleri arasındaki farkın ortaya konulması kavaid-i külliye ile tahrîcî'l-fûru literatürü arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Fıkıh usulü kaideleri ile kavaid-i külliye öncelikli olarak mevzuları itibariyle farklılık göstermektedirler. Fıkıh usulü kaideleri, fûru meselelerin delillerini konu edinmekte ve delillerle ilişkili bir takım prensipler ortaya koymaktadır. Kavaid-i külliye ise mükellefin fiillerini konu edinmekte ve cüzi meseleleri ihtiva edecek şekilde oluşturulmaktadır.²³² Dolayısıyla fıkıh usulü prensipleri ile kavaid-i külliye incelemeye tabi tuttukları mevzuları itibariyle birbirinden ayrılmaktadırlar.

Usul kaideleri ile kavaid-i külliye arasında altına giren meseleleri kuşatıcı olup olmama açısından farklılık olduğu ifade edilen bir diğer husustur. Özellikle modern dönem araştırmacıları tarafından dile getirilen bu durum, fıkıh usulü kaidelerinin küllî/kuşatıcı olduğu yani altına giren meselelerin bütününe kapsadığı vurgulanmaktadır. Bu durumda usul kaidelerinin istisnasının olmadığı kabul edilmekte ve kavaid-i külliye'nin ise fıkıh usulü kaidelerinin aksine ekseri yani kaide altında

²³¹ Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 116; Necmettin Kızılkaya, “Hanefî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fikhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi'u's-Sanâi'”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 82; Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’”, 61.

²³² Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 59; Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 138-139; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 80; Baktır, “Kaide”, XXIV/206.

değerlendirilebilecek bütün meseleleri tek tek kapsamayan ve kaideden istisna edilen meselelerin olduğu prensipler olarak görülmektedir.²³³

Usul kaideleri ile kavaid-i külliye arasındaki diğer bir ayrım her iki kaidenin işlevi ile ilgilidir. Usul kaideleri yukarıda zikredildiği üzere şeri hükümlerin delilleri ile ilgili oluşturulmuş kurallar olduğundan hüküm istinbatında kullanılabilirler. Kavaid-i külliye ise ortak illete sahip fûru meseleleri toplayan kurallar olup hüküm istinbatında aktif bir rol oynamazlar.²³⁴ Diğer bir ifadeyle kavaid-i külliye yeni bir meselenin hükmünü ortaya koyarken kullanılmazken; usul kaideleri yeni meseleler hakkında hüküm istinbatında kullanılırlar. Dolayısıyla usul kaideleri hüküm istinbatında kullanılabilir kurallar iken; kavaid-i külliye ise hüküm istinbatı faaliyetinde etkin bir rol oynamazlar.

Sonuç olarak usul kaideleri ve kavaid-i külliye arasında mevzu, kapsam ve işlev olmak üzere üç yönden farklılık bulunmaktadır. Usul kaideleri şeri hükümlerin delillerini; kavaid-i külliye ise fûru hükümleri konu edinmeleri itibariyle mevzuları yönünden ayrılmaktadırlar. Kapsamları yönünden usul kaideleri altına giren meseleleri daha kapsayıcı iken; kavaid-i külliye ise ilişkili olan cüzi meseleleri usul kaidelerine göre daha az kapsayıcıdır ve istisnaları çoktur. İşlevleri itibariyle de usul kaideleri hüküm istinbatında kullanılacak olan prensipleri işlerken; kavaid-i külliye hüküm istinbatında etkin bir şekilde kullanılmamaktadırlar.

3.2.1.4. Tahrîcü'l-fürû Literatürü ve Kavaid-i Külliye Arasındaki İlişki

Tahrîcü'l-fürû literatürü kavaid-i külliye gibi fıkhnın alt yazım türlerinden birisi olup aralarında benzerlikler bulunmakla birlikte birbirinden farklı yönleri bulunmaktadır. Tahrîcü'l-fürû literatürü iki açıdan kavaid-i külliye literatüründen farklılık arz etmektedir.

İlk olarak tahrîcü'l-fürû literatürüne hakim olan mukayese kavaid-i külliye literatüründe bulunmamaktadır. Tahrîcü'l-fürû literatürü çerçevesindeki eserler

²³³ Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 59; Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 141.

²³⁴ Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 59-60.

mezhep içi ya da mezhepler arası bir mukayese hedefi doğrultusunda kaleme alınırken kavaid-i külliye dair eserlerde bu tarz bir mukayeseye rastlanmamaktadır.

Tahrîcû'l-fürû ile kavaid-i külliye arasındaki bir diğer fark eserlerde kullanılan kaidelerin türüdür. Tahrîcû'l-fürû literatüründe fıkıh usulü kaideleri ağırlıklı olarak kullanılırken kavaid-i külliye literatüründe daha çok fûrû-i fıkıh kaideleri kullanılmaktadır. Zira tahrîcû'l-fürû literatürü fıkıh usulü kaidelerini ve bunlar üzerine bina edilen ferî meseleleri ele almaktadır. Tahrîcû'l-fürû eserleri içerisinde fûrû-i fıkıh kaidelerine yer veriliyor olsa da bu durum genel bir tavır arz etmemektedir. Kavaid-i külliye literatürü ise fikhın farklı bölümlerinde yer alan meselelerin ortak olduğu kaideleri konu edinmekte ve bu özelliği ile tahrîcû'l-fürû eserlerinden ayrılmaktadır. Her ne kadar iki tür arasında geçişkenlik söz konusu olsa da her bir literatürün baskın karakteri bulunmaktadır.

3.2.2. Furûk

3.2.2.1. Tanımı

Furûk kelimesi sözlükte “ayırarak” anlamına gelen *fark* sözcüğünün çoğul halidir.²³⁵ Fıkıhın bir yazım türü olarak furûk kelimesinin terim anlamına dair bu sahada eser kaleme almış klasik dönem fakihlerinin teknik bir tanım yapmadıkları görülmektedir. Ancak eserlerin mukaddimelerinde yer alan kitaplarını telif sebeplerine ve konuya dair zikrettikleri bilgiler furûk hakkında teknik manada bir tanım yapma imkanı vermese de bir takım ipuçları barındırmaktadır.

Rüknü'l-İslâm Cüveynî (438/1047), *el-Cem' ve'l-fark* adlı eserinin mukaddimesinde kitabını “suretleri birbirine benzeyen ancak hüküm açısından farklı olan” ferî meseleleri ele almak için telif ettiğini belirtmektedir.²³⁶ Dımaşkî, Rüknü'l-İslâm Cüveynî'nin yukarıda zikredilen ibarelerini yaklaşık olarak devam ettirmekte ve eserini “insanların anlamakta güçlük çektiği için zahiren birbirinin aynısı gibi gözükse ancak hükümleri farklı olan meseleleri”²³⁷ yazmak için kaleme aldığını belirtmektedir.

²³⁵ Şükrü Özen, “Furûk”, *DİA*, 1996, XIII/223.

²³⁶ Ebû Muhammed Rüknü'l-İslâm Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-Cem' ve'l-fark* (Beyrut : Dârü'l-Cil, 2004), I/37.

²³⁷ Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali Dımaşkî, *el-Furûkü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 61.

Ancak Dımaşkî, Cüveynî'ye ek olarak kitabında ele aldığı meseleler arasındaki farkın kapalı olanlarını aldığını, açık olan farklara eserinde yer vermediğini söyleyerek teoriyi bir adım ileri götürmüştür.²³⁸

Rüknü'l-İslam Cüveynî'nin ifadelerini aynen tekrar eden Sâmurrî (616/1219) furûka dair eserini “suretleri benzer hükümleri farklı olan meseleleri” bir araya toplamak için yazdığını ifade etmektedir.²³⁹ Yukarıda zikredilen iki ifade de görüldüğü üzere furûkun ele aldığı ferî meselelerin iki ortak noktası vardır: birincisi görünüşte birbirine benzer meseleler olacak; ikincisi ise hükümleri farklı olacak.

Modern döneme gelindiğinde furûka dair çalışmaların klasik dönemin aksine kavaid-i külliyyede olduğu gibi daha teorik bir yapı arz ettiği görülmektedir. Klasik dönem çalışmalarında ise teori daha zayıf olmakla birlikte uygulama kısmı ön plana çıkmaktadır. Zira bu durum genel itibarıyla bütün ilimler için geçerlidir. Bir ilmin veya bir ilim içerisinde oluşan edebiyatın teorik olarak ele alınması uygulamadan daha sonra gelmektedir.

Modern dönem fıkıh çalışmalarında furûka dair eserlerin başında fıkıhın alt dallarına dair yaptığı çalışmalarla bilinen Bâ Hüseyin'in eseri gelmektedir. Bâ Hüseyin furûk ilminin tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Görünüşte birbirine benzer ancak hükümleri farklı meselelerin ihtilaf şekillerini ve sebeplerini -bu şekillerin anlamları ve bu anlamların şekiller ile alakası, şekillerin sıhhat, fesadı ve şartlarını başlangıç, gelişim, tatbik ve faydaları yönünden- inceleyen ilimdir.”²⁴⁰

Furûk literatürü Türk akademisinin de ilgisini çekmiş ve konuya dair akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda temel kaynaklar arasında Şükrü Özen'in TDV İslam Ansiklopesi'nde yer alan “Furûk” maddesi ile Necmettin Kızılkaya'nın kaleme aldığı “İslâm Hukukunda Farklar” adlı kitabı zikredilebilir.

Furûka dair yapılan tanımların temel iki vurgusu bu iki kaynakta da devam etmektedir. Birincisi görünüşte birbirine benzeyen meseleler olması ikincisi ise her ne kadar görünüşte birbirlerine benziyor olsalar da hükümleri farklı olması. Özen, furûku

²³⁸ Dımaşkî, *el-Furûkü'l-fikhiyye*, 62.

²³⁹ Ebu Abdullah Mu'zamüddin Sâmurrî, *Kitabü'l-furûk alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Dârü's-Sumay'i, 1997), I/115.

²⁴⁰ Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *el-Furûkü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye : mukavvematuhâ-şurûtuhat-neş'etuhâ-tetavvuruhâ-dirase nazariyye-vasfiyye-târihiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014), 27.

“fıkhın dış görünüş bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukukî değerlendirme açısından farklı olan veya şekil itibariyle farklı oldukları halde aynı hükme tâbi meselelerini konu edinen bir ilim dalının adı” olarak tanımlamaktadır.²⁴¹ Özen’in tanımında dikkat çeken nokta görünüş itibariyle birbirinden farklı olup hükümlerinin aynı olduğu ferî meseleleri de tanım içerisinde dahil etmesidir.

Furûk literatürünün zahiren birbirinin benzeri gibi görünen hüküm olarak farklı olan meseleleri incelediğine dair yapılan vurguyu sürdüren Necmettin Kızılkaya, furûku “şekil bakımından birbirine benzeyen, hüküm açısından birbirinden ayrılan fikhî mesele ve kavramları inceleyen ilim” şeklinde tanımlamaktadır.²⁴²

Sonuç itibariyle furûk bir fıkıh yazım türü olarak zaman içerisinde gelişim göstermiş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir. Klasik dönemde furûka dair eser telif eden fakihlerin furûkun teknik manada tanımının yapılmadığı görülmekle birlikte eserlerini yazma sebeplerine dair ifadeleri daha sonraki tanımlara kaynaklık teşkil etmiştir. Hem klasik dönem hem de modern dönem eserlere bakıldığında furûk hakkında yapılan tanımların iki ortak noktasının olduğu görülür: Birincisi zahirde birbirine benzeyen iki mesele olması; ikincisi ise birbirine benziyor gibi görünen bu iki meselenin hükümlerinin farklı olması.

3.2.2.2. İşlevi

Fıkıh yazım geleneğinde önemli bir yeri olan furûk eserleri, mezheplerin gelişimlerini tamamladıkları ve furûya dair temel kitapların oluştuğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Furûk, mezhep furu geleneği içerisinde görünüşte benzer ancak hükümleri farklı olan meseleleri bir araya getirmek amacıyla kaleme alınan eserlerdir. Bu tür meselelerin ele alınmasının birçok faydası ve işlevi vardır.

Furûkun görünüşte birbirine benzeyen ancak hükümleri itibariyle farklı olan meseleleri ele alması fıkıh ilmine yöneltilebilecek tenakuz olduğu iddialarına cevap teşkil edebilecek bir zemin sağlayabilir. Böylece furûk, ferî meselelerin tenakuzdan

²⁴¹ Özen, “Furûk”, XIII/223.

²⁴² Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar: Furûk Literatürü Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 27.

uzak bir şekilde anlaşılmasının yanı sıra mezhep birikiminin tutarlı bir yapıda olduğunu da göstermektedir.²⁴³

Furûk içerisinde yer alan meselelerin iyi bir şekilde kavranması hüküm istinbat eden fakihin hata yapma ihtimalini azaltmaktadır. Zira furûk sayesinde fakih birbiriyle zahirde benzer gibi görünen meselelerin hükümlerinin farklı olduğunun ve hükümlerinin farklı olmasını gerektirecek illetin ne olduğunun farkına varacaktır. Böylece hüküm tahricinde bulunurken aslında birbirinden farklı iki durum hakkında aynı hükme varmayacak ve daha isabetli karar verebilecektir.²⁴⁴

Furûk edebiyatının bir diğer işlevi de *makasid-ı şeria* diye adlandırılan İslam'ın özünün anlaşılmasını sağlamasıdır. Zira furûk, fûrû-i fıkha dair uzmanlık gerektiren bir fıkıh edebiyatıdır. Furûk meseleleri ilk bakışta anlaşılması güç meselelerin çözümü ve aralarında bulunan *farkın* ortaya çıkarılması açısından bir zemin temin etmektedir. Dolayısıyla furûk ile uğraşan kimse –öğrenci, öğretici ve halktan birisi- dinin özüne vakıf olur.²⁴⁵

Sonuç itibariyle furûk edebiyatının üç temel faydasından bahsedilebilir. Birincisi mezhep içerisinde oluşan fûru meselelerin çelişkiden uzak tutarlı bir şekilde ortaya konmasını sağlar. Böylece fûrû-ı fıkıh meselelerine yöneltilebilecek tenakuz olduğu iddialarını bertaraf eder. Furûkun bir diğer faydası mezhep içerisinde hüküm istinbatında bulunacak olan fakihin icthad ederken hata yapma ihtimalini düşürmektir. Zira furûk bilgisine sahip olan bir fakih zahirde birbirine benzeyen ancak hükümleri farklı olan meseleler arasındaki ayrımı dikkate alarak vereceği hükümde isabet etme ihtimali yükselecektir. Son olarak furûk dinin özünün ve esasının kavranmasında etkin bir rol oynamaktadır.

²⁴³ Bâ Hüseyin, *el-Furûkü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, 32; Yusuf Huzâ' eş-Şerîf, *el-Furûkü'l-fikhiyye beyne'l-mesâili'l-fer'iyye fi'l-vakf ve'l-hibe ve'l-lukata ve'l-lakât: dirâse mukârene* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014), 40; Ebû Ömer Seyyid Habib el-Medeni el-Efgânî, *el-Furûkü'l-fikhiyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye: cem'an ve diraseten* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009), I/197; Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân, *el-Furûk inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ: dirâse te'sîliyye* (Riyad: Darü't-Tedmuriyye, 2015), 188; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar: Furûk Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, 95; Heinrichs Wolfhart, "Hukuku Yapılandırmak: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar", çev. Necmettin Kızılkaya, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 236.

²⁴⁴ Bâ Hüseyin, *el-Furûkü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*, 32; eş-Şerîf, *el-Furûkü'l-fikhiyye beyne'l-mesâili'l-fer'iyye*, 40; el-Efgânî, *el-Furûkü'l-fikhiyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, I/197; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar: Furûk Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, 99.

²⁴⁵ eş-Şerîf, *el-Furûkü'l-fikhiyye beyne'l-mesâili'l-fer'iyye*, 41; el-Efgânî, *el-Furûkü'l-fikhiyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, I/198.

3.2.2.3. Tahrîcü'l-fürû Edebiyatı ve Furûk Arasındaki İlişki

Tahrîcü'l-fürû edebiyatı ile furûk literatürü fıkıh ilminin alt yazım türlerinden olması açısından faaliyet alanları ortaktır. Her ikisi de hem fûrû-i fıkıh hem de fıkıh usulü eserlerinden faydalanmaktadır. Ancak mevzuları ve gayeleri itibariyle birbirinden farklılık göstermektedir.

Tahrîcü'l-fürû edebiyatı temelde mezhep içi veya mezhepler arası mukayese yapmayı hedeflerken; furûk literatüründe bu türden bir mukayeseye rastlanmamaktadır. Ayrıca tahrîcü'l-fürû edebiyatında ferî meselelerin fıkıh usulü kaideleri ile olan bağlantısı ortaya koyulurken; furûk literatüründe ise görünüş itibariyle birbirine benzer ancak hükümleri bakımından birbirinden ayrılan ferî meselelere yer verilmektedir. Dolayısıyla tahrîcü'l-fürû edebiyatı ve furûk literatürü birbirinden hem mevzuları hem de metotları itibariyle ayrılmaktadır.

3.3. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Literatürü

Fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki bağlantıyı inceleyen bir literatür olarak ortaya çıkan tahrîcü'l-fürûya dair ilk eseri hicri beşinci yüzyıllarda yaşamış olan dönemin önemli Hanefî fakihlerinden *Te'sîsü'n-nazar* müellifi Debûsî (430/1039) kaleme almıştır. Erken dönemde kaleme alınan eserlerden olan *Te'sîs*, her ne kadar tahrîcü'l-fürû edebiyatının ilk eseri olarak anılıyor olsa da bu türün bütün özelliklerini taşıdığından söz edilemez. Hicrî yedinci yüzyılda literatürün asıl kurucusu ve literatüre de ismini veren Şâfî fakih Zencânî (656/1258), *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl* adlı eserini kaleme almıştır. Daha sonraki yüzyıllarda da bu alanda kitaplar yazılmış ve literatüre farklı mezheplerden fakihlerin –Tilimsânî (771/1370), İsnevî (772/1370), İbn Lahhâm (803/1401) ve Timurtâşî (1006/1598)- katkı yaptığı görülmüştür. Bu bölümde eser veren alimlerin kısa biyografilerine ve kitaplarının içeriği, yöntemi, üslup özellikleri gibi bazı bilgilere yer verilecektir. Tezin konusu olduğu ve hayatı hakkında daha önce bilgi verilmiş, eseri hakkında da daha sonra genişçe bilgi verileceği için Tilimsânî'nin hayatı ve *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl* adlı eseri bu bölümde ele alınmayacaktır.

3.3.1. Debûsî (430/1039) ve Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri

Debûsî²⁴⁶, kitabını fakihler arasındaki ihtilaflı meselelerin asıllarını göstermek ve fıkıh öğrencilerinin ihtilaflı meseleleri kavrayabilmelerini kolaylaştırmak, ihtilafların asıllarını öğrenmeleri ve aralarında benzerlik olan meseleleri de kitaptaki meselelere kıyas yoluyla çözüme kavuşturmalarını sağlamak amacıyla kaleme aldığını şu ifadelerle belirtmektedir:

Fıkıh talebelerine –Allah onları razı olacağı yola iletsin- hilaf meselelerini ezbelemeye zorlandıklarını, hükümlerin elde edilme yollarını anlama hususunda güçlük çektiklerini, ihtilaflı meselelerin asıllarına nüfuz etme noktasında bilgi eksikliklerini ve tartışma esnasında sözü yerli yerinde kullanamadıklarını görünce dikkatle inceleyen kimsenin tartışmanın mihverini kavrayabileceği ve tartışma sırasında çekişmenin kaynağını bulabileceği bir takım cümleleri bu kitapta bir araya getirdim. Böylece meseleleri ezberlemek ve ihtilaflı meselelerin asıllarına vakıf olmak kolaylaşacaktır. Böylelikle diğer meseleleri zikredilen meselelere kıyas edebilecekler.²⁴⁷

Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*'da²⁴⁸ Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilaflı fûrû meselelerini ele almaktadır. Kitapta mezheplerin genel doktrinlerinin karşılaştırmasını yapmamış, fakihlerin bireysel olarak ihtilaflarına yer vermiştir. Fakihlerin bireysel ihtilaflarına yer verilmesi *Te'sîsü'n-nazar*'ın en önemli özelliklerinden birisi sayılmaktadır.²⁴⁹

²⁴⁶ Tam adı Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ'dır. Hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmayan Debûsî, Semerkant ile Buhara şehirleri arasında bulunan Debûse köyünde dünyaya gelmiştir. Kâdî unvanına sahip olması kadılık görevinde bulunduğunu ifade ediyorsa da nerede kadılık yaptığı kaynaklarda yer almamaktadır. Dönemin önemli fakihlerinden Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrüşenî'den dersler almıştır. Zamanının önemli Hanefî fakihlerinden birisi haline gelen Debûsî yazmış olduğu eserlerle de kendisinden sonraki Hanefî fıkım büyük ölçüde etkilemiş bir isimdir. Nahiv ve tasavvuf gibi alanlarda da yetkin bir ilmî şahsiyete sahip olan Debûsî 430/1041 yılında Buhara'da vefat etmiştir. *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl, el-Emedü'l-Aksâ, el-Esvâr fi'l-fürû* ve *Te'sîsü'n-nazar* günümüze ulaşan eserleridir. (Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, 1994, IX/66-67; Şükrü Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-Nazar Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988), 36-44.)

²⁴⁷ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-eimme*, thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.), 5.

²⁴⁸ *Te'sîsü'n-nazar* kitabının Debûsî'ye nispeti tartışılan konulardan birisidir. Şükrü Özen, bu kitaba atıf yapılan eserlerde *Te'sîsü'n-nazar* veya *Te'sîsü'n-nezâir* şeklinde olduğunu ancak çoğunlukla *Te'sîsü'n-nezâir* adıyla geçtiğini ifade etmektedir. Hanefî tabakat yazarları da kitabı zaman zaman Debûsî'ye bazen de Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye (373/983) nisbet etmektedir. Ancak Özen kitabın hem üslup açısından hem eserde yer alan atıflar sebebiyle hem de Debûsî ve Semerkandî'nin ilim çevrelerinde yaşamış olan tabakat yazarlarının bu iki alime böyle bir eser izafe etmediğinden yola çıkarak kitabın Debûsî ve Semerkandî'ye ait olmadığını ifade etmektedir. (Şükrü Özen, “Te'sîsü'n-nezâir”, *DİA*, 2011, XXXX/545-547).

²⁴⁹ Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 53.

Debûsî kitapta seksen altı kaide zikretmiştir. Kaidelerin büyük çoğunluğu furû fıkıh kaidesi olmakla birlikte az da olsa usul kaidesi de yer almaktadır. Bundan dolayı *Te'sîsü'n-nazar*, tahrîcî'l-fürû literatürünün en önemli özelliklerinden birisi olan fıkıh usulü ile furû-i fıkıh arasındaki irtibatın gösterilmesi gayesini tam olarak yansıtan bir eser olma özelliğini taşımamaktadır.

Müellif, zaman zaman tercihlerde bulunsa da genel olarak görüşler arasında herhangi birini savunma yoluna gitmemiştir.²⁵⁰ Yer yer tahrîc yoluyla bazı ictehadlar yaptığı da gözlenmektedir.²⁵¹

Debûsî, fıkıh literatüründe kaide yazımının öncülerinden birisi konumundadır ve sonraki dönemlerde yaşamış birçok alime doğrudan ya da dolaylı tesir etmiştir. Bu isimlerin başında İbn Nüceym (970/1563) gelmektedir. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı kitabında fikhî kaideleri bir araya getirmiş olan İbn Nüceym'den Ahmed Cevdet Paşa (v. 1895) Mecelle'yi hazırlarken istifade etmiştir. Dolayısıyla Debûsî'nin mecelleye İbn Nüceym kanalıyla etki ettiğinden bahsedilebilir.²⁵²

Kitap, sekiz bölüm ve bir zeyl olmak üzere toplam dokuz bölümden meydana gelmektedir. Debûsî başlıklara "*el-Kavl fi'l-kısm*" diyerek başlamakta daha sonra "*Kâle'l-fakîh (fakih şöyle dedi)*" sözüyle devam etmektedir. Girişin hemen ardından "*el-Asl (kaide)*" lafzıyla ihtilafın temel kaynağını zikretmekte ve aslın sonunda "*Alâ hâzâ mesâilü (bu kaideye bina edilen ferî hükümler)*" diyerek örnekleri zikretmeye başlamaktadır. Her örneğin başına da "*minhâ*" ibaresini ekleyerek örnekleri birbirinden ayırmaktadır.

Debûsî'nin kitabının ana başlıklarını ve her başlığın altında zikretmiş olduğu asıllardan örnek sunmak kitabın metodunun anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

- 1- Ebû Hanîfe ve Sâhibeyn Arasındaki İhtilaflı Meseleler (22 Asıl)
- 2- Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ile Muhammed'in İhtilaf Ettiği Meseleler (4 Asıl)
- 3- Ebû Hanîfe ve Muhammed ile Ebû Yusuf'un İhtilaf Ettiği Meseleler (3 Asıl)
- 4- Ebû Yusuf ile Muhammed'in İhtilaf Ettiği Meseleler (4 Asıl)
- 5- Üç İmam ile Züfer'in İhtilaf Ettiği Meseleler (8 Asıl)
- 6- Üç İmam ile İmam Mâlik'in İhtilaf Ettiği Meseleler (2 Asıl)

²⁵⁰ Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı*, 45; Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 114.

²⁵¹ Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı*, 46.

²⁵² Ebû'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1946), 7 (dipnot 4).

- 7- İbn Ebî Leylâ ile İhtilaf Edilen Meseleler (5 Asıl)
- 8- İmam Şâfiî ile İhtilaf Edilen Meseleler (26 Asıl)
- 9- Bazı Fürû Meselelerinin Dayanakları (12 Asıl)

Debûsî eserinde bazı kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu fûrû-i fıkıh kitapları olan bu eserlerin az bir kısmını ise usul eserleri oluşturmaktadır. Açıkça atıfta bulunduğu tek usul eseri Kerhî'nin *Usûlü'l-Kerhî* adında günümüze ulaştığı bilinmeyen usul eseridir. Furû görüşleri aktarırken kullanmış olduğu kaynakları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'ye ait *Zâhiru'r-rivâye* eserleri
- 2- Ebû Cafer et-Tahâvî'ye ait *Şerhu Meâni'l-âsâr* adlı eser
- 3- Zeyd b. İlyas'ın el-Münteka'sı ve ondan işittiği meseleler
- 4- Abdullah b. Hasan'ın *Kitâbu's-salât* ve *Şerhu'l-âsâr* adlı eserleri
- 5- Ebû Süleyman'ın Muhammed b. el-Hasan'dan yapmış olduğu rivayetler.²⁵³

Debûsî her ne kadar usulcü kimliği ile meşhur olan bir alim olsa da eserinde fakih kimliği ön plana çıkmaktadır. Kitabında ele almış olduğu kaidelerin kahir ekseriyetinin usul kaidesi değil de furu kaidesi olması da bunun bir tezahürüdür.²⁵⁴ Zira ele aldığı kaidelerden yaklaşık altı tanese usul kaidesi; geriye kalanların tamamı ise fikhî kaidelerdir. Ayrıca eserinin mukaddimesinde telif amacının ihtilaflı fûrû meselelerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak olduğunu söylemesi de bu iddiayı destekler niteliktedir.

Te'sîsü'n-nazar erken dönemde kaleme alınan eserlerden birisi olması sebebiyle fıkıh literatüründe hangi yazım türünün altında değerlendirileceği hususunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar onu hilaf literatürüne dahil kitaplardan biri kabul ederken bazı araştırmacılar tahrîcî'l-fürû edebiyatına ait bir kitap olarak değerlendirmektedir. Ancak kitabın hasmı ilzâm gibi bir amacının olmaması onu hilaf türünde yazılmış kaynakların üslubundan ayıran en temel özelliktir. Diğer taraftan tahrîcî'l-fürû literatürünün fıkıh usulü ile fûrû-i fıkıh arasındaki ilişkiyi ortaya koyma gayesini de tam olarak yansıttığı söylenemez. Zira eserde kullanılan kaidelerin büyük bir kısmı diğer tahrîcî'l-fürû eserlerinden farklı olarak fûrû-i fıkıh kaidelerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla *Te'sîsü'n-nazar*'ın ilk dönem eserlerinden birisi olması ve tam olarak herhangi bir türün özelliklerini

²⁵³ Şuşan, *Tahrîcî'l-fürû' ale'l-usul*, I/291; Özen, *İlm-i Hilâfin Ortaya Çıkışı*, 47-48.

²⁵⁴ Şuşan, *Tahrîcî'l-fürû' ale'l-usul*, I/285.

yansıtmaması onu belirli bir fıkıh yazım türünün altında değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır.

Son olarak Debûsî'nin usul alanında meşhur eseri *Takvîmu'l-edille*'yi yazmış olmasına rağmen *Te'sîsü'n-nazar* gibi sistematigi ve yapısı büyük ölçüde farklı bir kitap kaleme almış olması onun bu kitabı farklı bir konumda tuttuğunu göstermektedir.²⁵⁵ Ancak yukarıda da zikredildiği üzere herhangi bir türün başlangıcı saymak ise pek mümkün görünmemektedir.

3.3.2. Zencânî (656/1258) ve *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl* Adlı Eseri

Tahrîc edebiyatının en önemli ve aynı zamanda bu edebiyata ismini veren eser, Zencânî'nin²⁵⁶ *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl* adlı eseridir. Hicri yedinci yüzyılda yaşamış olan Zencânî fikhın alt dallarının en önemli kitaplarının kaleme alındığı bu dönemde eserini telif etmiştir. Eserin telif tarihine dair, Zencânî'nin mukaddimede Abbasi Halifesi Nâsır-Lidînillah'a (622/1225) yapmış olduğu duadan hareketle halifenin vefatından önce yazdığı anlaşılmakla birlikte kesin bir tarih söylenememektedir.²⁵⁷

Müellif mukaddimede usul ile fûrû arasındaki bağlantının bilinmesinin tefrî' yani usul kaidelerine binâen yeni hükümler elde etme ile mümkün olduğunu ve kendisinden önce herhangi bir kimsenin usul ile fûrû arasındaki irtibatı ortaya koymaya yönelik bir çalışmada bulunmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Ahkâmın çıkarıldığı deliller 'usûl-i fıkıh' olarak isimlendirilmektedir. Daha sonra bildiğin üzere fûrû hükümler bu usuller üzerine bina edilir. İstinbâtın keyfiyetini bilmeyen ve fûrû ve fûrû hükümlerin delilleri –yani usûl-i fikh- arasındaki irtibatı kavrayamayan kişi herhangi bir şekilde tefrî' faaliyetinde bulunamaz. Zira fûrû her ne kadar geniş olursa olsun bilinen

²⁵⁵ Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 56.

²⁵⁶ Ebü'l-Menâkıb Şehâbeddin ez-Zencânî, 577/1177 yılında İran'ın Zencan şehrinde dünyaya geldi. Öğrencilik yıllarına dair pek fazla bilgi bulunmayan Zencânî yaşadığı dönemde “şeyhü's-Şâfiyye, zamanının allâmesi ve ilim denizi” gibi vasıflarla anılmıştır. Çok yönlü bir alim olan Zencânî özellikle fûrû fıkıh, fıkıh usûlü ve hilaf ilimlerindeki derin bilgisiyle adından söz ettirmiştir. Medrese müdriği, müderrislik, kadı naipliği ve kâdilkudâtılık gibi birçok görev aldı. Moğol istilası sırasında 656/1258 yılında öldürüldü. Kaynaklarda birçok eser yazdığı kaydedilmekle birlikte beş eserinin zikrediliyor olması Moğol istilası sırasında eserlerinin kaybolduğunu göstermektedir. Kendisine atfedilen eserleri *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, *Tervihu'l-ervâh fi tehzîbi's-Sihâh*, *Dürerü'l-gurer ve netâicü'l-fiker*, *es-Sihru'l-halâl fi garâ'i bi'l-makâl* ve *Tefsîru'l-Kur'ân*'dir. (Davut İtaş, “Zencânî, Şehâbeddin”, *DİA*, 2013, XXXIV/254-255).

²⁵⁷ İtaş, “Zencânî, Şehâbeddin”, XXXIV/255.

asılları ve sistemli kuralları vardır. Fürûun asıllarını bilmeyen kişi ilmi elde etmiş olmaz.

Geçmiş alimlerden ve mütekaddim fakihlerden bu konu hakkında eser vermeye kimsenin teşebbüs ettiğini görmedim. Bilakis usul alimleri sadece usul kaidelerini ve fürû alimleri ise sadece dağınık halde bulunan fürû meseleleri zikretmekle iktifa etmişler, bu meselelerin asılları ile olan irtibatına değinmemişlerdir. Münâzır tahkik ehlinin bakınca sevinecekleri bir hediye sunmak istedim ve kesin haberi (nebe-i yakîn) ortaya koyacak bir kitap yazdım.²⁵⁸

Zencânî'nin tefrî' konusuna vurgu yapması yedinci yüzyılda mezheplerin kurumsal olarak teşekkül ettiği bir dönemde fikhî faaliyetlere yeni bir alan açma gayesine matuf olduğu söylenebilir.²⁵⁹ Zira hicrî yedinci ve sekizinci yüzyıllar teşekkülünü tamamlayan fıkıh ve usul ilminin alt dallarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Tahrîc literatürü de böyle bir dönemde ortaya çıkmış ancak gelişimi zayıf kalmıştır.

Zencânî, usul ihtilafından doğan ve fürû kitaplarında dağınık halde bulunan meseleleri aynı başlık altında bir araya getirmiştir.²⁶⁰ Böylece Zencânî fikhî istidlal ile uğraşan kimselerin tefrî faaliyetini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan melekeyi elde edeceklerini düşünmüştür. Müellif kitabını fürû-i fıkıh sistematiğine göre kaleme almış ve başlıkları bu sistematiğe uygun bir şekilde seçmiştir. Kitabında ele alacağı meseleler için fürû-i fıkıh konularından bir başlık açan Zencânî bu başlıklar altında kaideleri zikretmiş ve bu kaidelerden meydana gelen ihtilafları ele almıştır. Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl eserinin başlıkları aşağıdaki gibidir:

- 1- Taharet Kitabı
- 2- Namaz Kitabı
- 3- Zekât Kitabı
- 4- Oruç Kitabı
- 5- Hac Kitabı
- 6- Buyû' (Satım Akitleri) Kitabı
- 7- Ribâ (Faiz) Meseleleri
- 8- Rehin Meseleleri
- 9- Vekalet Meseleleri
- 10- İkrâr Meseleleri

²⁵⁸ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû*, 34-35.

²⁵⁹ Okuyucu, "Tahrîcü'l-furu", 122.

²⁶⁰ Okuyucu, "Tahrîcü'l-furu", 119.

- 11- Gasb Kitabı
- 12- İcâre (Kira Akdi) Meseleleri
- 13- Şüf'a Meseleleri
- 14- Me'zûn Meseleleri
- 15- Nezir ve Ehliyyet Meseleleri
- 16- Nikah Kitabı
- 17- Sadâk Meseleleri
- 18- İhtilafu'd-dâreyn Meseleleri
- 19- Talak Meseleleri
- 20- Ric'at Meseleleri
- 21- Nafakât Meseleleri
- 22- Cirâh Kitabı
- 23- Hudûd Kitabı
- 24- Hırsızlık Meseleleri
- 25- Siyer Kitabı
- 26- Eymân Meseleleri
- 27- Akziye Meseleleri
- 28- Şehâdât Meseleleri
- 29- Itk Meseleleri
- 30- Kitâbet Meseleleri

Zencânî öncelikle mesele ya da kitap adını verdiği bölümlerin altında fıkıh ya da usul kaidelerini zikretmekte daha sonra zikredilen kaideye binaen ihtilaf edilen konuları ele almaktadır.²⁶¹ Ancak kitabın başlıklandırılmasında kullanılan spesifik bir form göze çarpmamaktadır. Zira yukarıda da görüldüğü gibi bazı başlıkları kitap kelimesiyle bazı başlıkları da mesâil (meseleler) kelimesiyle oluşturmuştur.

Zencânî, konuyu ele alırken o başlığın altına dahil etmiş olduğu her bir ihtilafı, mesele alt başlığı içerisinde zikretmiş olduğu usul kaidesi çerçevesinde ele almaktadır. Usul kaidesine dair Hanefî ile Şâfî mezhepleri arasındaki ihtilafı verdikten sonra ihtilafa konu olan fûrû-i fıkıh hükümlerini sıralamaya “minhâ” kaydıyla başlamaktadır.

²⁶¹ Bâ Hüseyin, *et-Tahricu inde 'l-fukaha ve 'l-usuliyin*, 122.

Zencânî usul ile fûrû arasındaki ilişkiyi incelediği *Tahrîcû'l-fûrû ale'l-usûl* adlı eserinde hem fıkıh usulü hem de fûrû-i fıkıh kaidelerini kullanmıştır.²⁶² Eserinde altmış fıkıh usulü kaidesi otuz tane de fûrû-i fıkıh kaidesi zikretmiştir.²⁶³ Dolayısıyla eserin isminde yer alan usul ifadesinin sadece fıkıh usulüne dair kaideleri kapsamadığı bilakis fûrû-i fıkıh kaidelerinin de kastedildiği anlaşılmaktadır. Hatta zaman zaman kalamî kaideleri de ele alan Zencânî'nin usul kelimesini kalamî asılları içerecek şekilde geniş bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Zencânî'nin kalam ile fûrû arasındaki bağlantıya değinmiş olması kalamî yönelimlerin fûrûya etkisini göstermesi açısından eserini daha da önemli bir konuma getirmektedir.²⁶⁴

Zencânî eserinde Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafları ele almıştır.²⁶⁵ Genellikle bu iki ekol haricindeki mezheplere yer vermemekle birlikte nadiren de olsa genel yaklaşımının dışına çıktığı da gözlenmektedir.²⁶⁶ Ayrıca müellif genellikle Şâfiî mezhebinin kaidelerine daha önce yer verirken nadiren de olsa konuya Hanefî mezhebinin kaidelerini zikrederek başladığı da olmuştur.²⁶⁷ Zencânî, Şâfiî mezhebine müntesip bir alim olmakla birlikte mezhepsel pozisyonunu ihtilaflara yaklaşımında genellikle gizlemiş, literatürün genel karakteristiğine uygun olarak mezhebini savunan bir üslup takip etmemiştir.²⁶⁸

Sonuç olarak Zencânî'nin *Tahrîcû'l-fûrû ale'l-usûl* kitabı tahrîc literatürü açısından önemli bir konumda yer almaktadır. Zira müellif usul ile fûrû arasındaki ilişkiyi gösterme noktasında çok başarılı bir çalışmaya imza atmıştır.²⁶⁹ Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı istisna tutulacak olursa da usul ile fûrû arasındaki ilişkiyi göstermeye yönelik ilk eserlerden birisi olduğundan ve bu ilişkiyi gösterirken kullandığı güçlü ilmi üsluptan dolayı *Tahrîcû'l-fûrû ale'l-usûl* edebiyata da ismini veren eser olmuştur.

²⁶² Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 58; Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 122; Şuşan, *Tahrîcû'l-fûru' ale'l-usul*, I/312.

²⁶³ Şuşan, *Tahrîcû'l-fûru' ale'l-usul*, I/311.

²⁶⁴ Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kalam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 27.

²⁶⁵ Debûsî kitabında Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilaflara sadece bir bölüm ayırmışken Zencânî kitabının bütün bölümlerini bunun üzerine kurgulamaktadır. Zira Zencânî'nin yaşadığı dönemde bu iki mezhep arasındaki tartışmalar Bağdat'ın akademik çevrelerinde merkezi bir konumda yer almaktaydı. (Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 58).

²⁶⁶ Zencânî, *Tahrîcû'l-fûrû*, 55,105,138. (55. ve 105. sayfalarda Malikî mezhebinin görüşü yer alırken; 138. sayfada Hanefî mezhebinin Mutezile ile aynı görüşü paylaştığı zikredilmektedir.)

²⁶⁷ Zencânî, *Tahrîcû'l-fûrû*, 168,186,215,249.

²⁶⁸ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 129-130.

²⁶⁹ Zencânî, *Tahrîcû'l-fûrû*, 13 (neşreden giriş).

3.3.3. İsnevî (772/1370) ve et-Temhîd fî tahrîcû'l-furû ale'l-usûl Adlı Eseri

Zencânî'den bir asır sonra tahrîcû'l-furû türünde telifte bulunmuş olan İsnevî²⁷⁰ bu türe yeni bir ivme kazandırmaktadır. İsnevî eseriyle tahrîc literatürünü yeniden yorumlamakta ve sadece müntesibi olduğu Şâfiî mezhebi içerisinde vukû bulan ihtilafları ele alan bir eser olarak tasarlanmaktadır. Fıkıh usulü alanında gerek geniş hacimli gerekse muhtasar birçok eser kaleme aldığını bildiren İsnevî daha sonra hem fıkıh usulü kaidelerini ihtiva eden hem de usul kaidelerinden furû hükümleri elde etme (tefrî) yollarını gösteren bir eser yazmaya giriştiğini ifade etmektedir:

Eskiden bu ilimle (fıkıh usulü) ilgilendim. Eserlerimin büyük çoğunluğunu ister mebsût ister mütevassıt isterse de muhtasar olsun bu ilimde verdim....

Sonra usulün çoğu meselesini ve usul ilminin gayesini -usul kaidelerinden hüküm elde etme keyfiyeti- ihtiva eden bir kitap yazmak için istihare yaptım.

Evvelen usul meselesini bütün yönleriyle tashih ederek, derli toplu ve muhtasar bir şekilde zikrettim. Ardından zikretmiş olduğum usul kaidesine binaen elde edilen hükümlerden bir nebze, zikretmediğim meseleler hakkında da fikir yürütülmesi için zikrettim.²⁷¹

Müellif kitabını, usul eserlerinin sistematüğünü baz alarak telif etmiştir. İsnevî, mukaddimedede şerî hüküm hakkında uzun bir girizgâh yapmış daha sonra her birisine "kitâb" ismini verdiği meseleleri işlemeye başlamıştır. et-Temhîd'de konuların başlıklandırılması aşağıdaki sıralamaya göre yapılmıştır:

- 1- Kitap (Kur'an)
- 2- Sünnet
- 3- İcmâ
- 4- Kıyas

²⁷⁰ Tam adı Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî'dir. 704/1305 yılında Mısır'a bağlı İsnâ şehrinde dünyaya gelen İsnevî'nin ilk hocası babasından İslami ilimlerin çeşitli alanlarına (Arapça, fıkıh, ferâiz) ait eserleri okumuştur. Daha sonra Takıyyüddin es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kutbüddin es-Sünbâtî gibi dönemin önde gelen alimlerinden dersler almıştır. Dil ilimleri, Şâfiî fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde dönemin önde gelen alimlerinden oldu. Muhtesiplik ve beytûlmâl vekâleti gibi resmî devlet görevi de yapan İsnevî 772/1370 yılında vefat etmiştir. Telif alanında velûd bir isim olan ve yirmiden fazla eser kaleme alan İsnevî'nin en önemli sayılabilecek eserleri şunlardır: *Nihâyetü's-sül fî şerhi Minhâci'l-vüsûl*, *Zevâ'idü'l-usûl 'alâ Minhâci'l-vüsûl*, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, *el-Kelimâtü'l-mühimme fî mübâşeretihî ehli'z-zimme* ve *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'i'-fikihiyye*. (Saffet Köse, "İsnevî", *DİA*, 2001, XXIII/160-161).

²⁷¹ Ebû Muhammed Cemaleddin İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 46.

5- İhtilaf Edilen Deliller

6- Teâdül ve Tercîh

7- İchihad ve İftâ

İsnevî, Zencânî'den farklı olarak eserinde mezhepler arası bir metot takip etmemiş; Şâfiî mezhebi içerisindeki ihtilafların ele alındığı bir tahrîcî'l-fürû eseri kaleme almıştır. Müellif kaideleri ele alırken zikretmiş olduğu ferî hükümleri üç kategori olarak derlediğini ifade etmektedir:

- a. Şâfiî alimlerin kaideye uygun olan görüşleri
- b. Şâfiî alimlerin kaideye muhalif olan görüşleri
- c. Şâfiî alimlerden nakledilen bir görüşün olmadığı, müellifin kaideye uygun olarak tahrîc yaptığı ferî hükümler.²⁷²

İsnevî eserinin başlıklarına “kitâb” adını vermektedir. Kitâbları ise “bâb” başlığını verdiği alt başlıklara ayırmakta; bâbları da “fasıl” olarak ifade ettiği bölümler şeklinde ele almaktadır. İsnevî yazım tarzı olarak konu başlığından hemen sonra “mesele” adını verdiği alt başlıkları zikretme metodunu benimsemektedir. Her bir “mesele”de Şâfiî mezhebine müntesip imamların konu hakkındaki ihtilaflarını ele almakta, ihtilaf edilen mevzuyu işleyip tarafların görüşlerini ortaya koyduktan sonra “Bunu anladıysan bu meseleye terettüp eden fûrû hükümlerden bazıları şunlardır”²⁷³ diyerek ihtilafa bina edilen fûrû hükümlere örnekler vermeye başlamaktadır. Birinci örnekten sonra zikrettiği örneklerin başında “minhâ” kaydı yer almaktadır.

İsnevî, eserinde usulcî kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Bu durumu kitabın başlıklarında da görmek mümkündür. Zira kitabın başlıklarının neredeyse fıkıh usulü kitabının başlıklarıyla aynı olduğu görülmektedir. Literatürün önemli eserlerinden birisi olan Zencânî'nin *Tahrîcî'l-fürû* adlı eseri ise yukarıda da bahsedildiği üzere fûrû-i fıkıh kitapları esas alınarak telif edilmiştir. Dolayısıyla İsnevî eserinin tertibi ve eserinde usulcî kimliğinin baskın olması açısından Zencânî'den farklı bir noktada yer almaktadır.

İsnevî fikhî meseleleri zaman zaman çok geniş bir biçimde ele almakta, bazen sayfalarca süren bu süreçte hükmün sıhhatini tartışmaktadır. Bu durum zaman zaman

²⁷² İsnevî, *et-Temhîd*, 46.

²⁷³ إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة

müellifin kitabının yazılış amacı olan ferî meseleleri asıllarına irca ettirme faaliyetinin dışına çıktığı izlenimi vermektedir.²⁷⁴

et-Temhîd'de yer alan konu başlıklarından hacmi en geniş olanın –eserin yaklaşık yüzde atmışını oluşturan- Kur'an ile ilgili bahislerin yer aldığı bölüm olduğu görülmektedir. İsnevî'de göze çarpan bir diğer husus da yazımın odak noktası mezhep içi ihtilafların ele alınmasıdır. Ayrıca müellifin mukaddime de belirttiği üzere ele almış olduğu bütün ferî meseleler Şâfiî mezhebi içerisinde ifade edilmiş görüşlerden ibaret olmayıp kaidenin mucebince kendisinin tahrîc ettiği meseleler de vardır.²⁷⁵ Tahrîc yöntemiyle elde etmiş olduğu ferî meseleleri zikretmiş olmasının sebebi aynı zamanda kitabın yazılış amacını –fıkıh usulü kaidelerinden hüküm elde etme- tatbik etmek olduğu varsayılabılır.

İsnevî mezhep içi ihtilafların incelendiği eserlerin Şâfiî mezhebi haricinde de yapılmasına dair bir çağrıda bulunmaktadır.²⁷⁶ İsnevî'nin diğer mezhep alimlerine yapmış olduğu bu çağrı çok geçmeden yankı bulmuş yaklaşık yarım asır sonra Hanbelî bir alim olan İbnü'l-Lahhâm ve yaklaşık iki asır sonra da Hanefî alimlerden Timurtâşî eserlerini kaleme almışlardır.

3.3.4. İbnü'l-Lahhâm (803/1401) ve *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yete'alleku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye* Adlı Eseri

İbnü'l-Lahhâm²⁷⁷, İsnevî'den yaklaşık otuz sene sonra eserini kaleme almıştır. Mukaddimedede fıkıh usulünün fûrû-i fıkıh ile kelam ilmi arasında bir noktada durduğunu ifade eden müellif usul ilminin faydasının birincisi hükümleri el elde etme ikincisi ilimle iştiğal eden ilim ehlinin araştırmalarını güçlendirmek olmak üzere iki

²⁷⁴ İsnevî, *et-Temhîd*, 36 (neşredenin girişi); Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 159.

²⁷⁵ İsnevî, *et-Temhîd*, 46.

²⁷⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, 47.

²⁷⁷ Tam adı Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'li ed-Dımeşkî'dir. 750/1349 yılında Ba'lebek'te dünyaya gelen İbnü'l-Lahhâm babası vefat ettiğinden dolayı dayısının himayesinde büyümüş ve dayısının yönlendirmesi ile ilim ile meşgul olmaya başlamıştır. Dımaşk'ta Zeynüddin İbn Receb ve Şehâbeddin ez-Zühri'den fıkıh ve fıkıh usulü dersleri almıştır. Bir süre kâdıkudât naipliği ve Emeviyye Camii'nde vaizlik yapmış ancak ilimle daha fazla meşgul olmak istediği için bu görevlerini bırakıp devlet görevi tekliflerini geri çevirmiştir. Bu tarihten sonra vefat ettiği 803/1401 yılına kadar tedris ve telif ile meşgul olmuştur. Kaleme aldığı eserler kaynaklarda şu şekilde zikredilmektedir: *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'alleku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh* ve *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye min fetâvâ şeyhi'l-İslân İbn Teymiyye*. (M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbnü'l-Lahhâm", *DİA*, 2000, XXI/118-119).

yönüne vurgu yapmaktadır. Kitabın telif sebebi ise usul kaideleri ile bu kaidelere bina edilen ferî ihtilaflara işaret etmektir. İbnü'l-Lahhâm bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Usûlî kaideleri ve faideleri anlatacağım ve her bir kaideden sonra o kaide ile alakalı olan ferî hükümleri ele alacağım bir kitap telifi için istihare yaptım.”²⁷⁸

İbnü'l-Lahhâm mukaddimede de zikrettiği üzere kitabında hem usûlî yönü olan hem de fûrû-i fıkıh alanına ait olan toplam altmış altı kaide zikretmektedir. Kaideleri işlerken Hanbelî mezhebi içerisindeki ihtilaflara yer verirken; çoğu zaman diğer mezheplerin de görüşlerine yer vermektedir.²⁷⁹ Ancak kaidelere örnek olarak zikretmiş olduğu ferî meselelerde Hanbelî mezhebinin etkisi ciddi bir biçimde görülmektedir.²⁸⁰

İbnü'l-Lahhâm eserinde toplam altmış altı tane kaideyi incelemektedir. Her bir kaideyi konu başlığı olarak ele almış, başlıkları sıra sayıları şeklinde belirlemiştir (kaide bir, kaide iki, kaide üç... gibi).²⁸¹ Eserin konu tertibinde ne Zencânî'nin *et-Tahrîc*'inde olduğu gibi fûrû-i fıkıh sistematiği ne de İsnevî'de olduğu gibi fıkıh usulü sistematiği takip edilmiştir. Müellifin konuları ele alış biçimi açısından lîteatürdeki diğer eserlere göre orijinal bir üslup benimsemiş olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Lahhâm kaidenin sıra numarasını zikrettikten sonra (kaide 4 gibi) kaideyi soru cümlesi²⁸² ya da önerme²⁸³ şeklinde kurmaktadır. Daha sonra kaide etrafında şekillenen tartışmalara değinen müellif, tartışmaları ele aldıktan sonra kaideye binaen elde edilen ferî meseleleri ele almaktadır. Ferî meselelerden önce İsnevî'ye benzer bir şekilde genellikle “eğer bu (kaide) anlaşıldıysa konuyla alakalı meseleler”²⁸⁴ diyerek örnekleri zikretmeye başlamaktadır.

Müellifin incelemiş olduğu kaidelerin büyük çoğunluğunun usul kaidesi olduğu görülmektedir.²⁸⁵ Dolayısıyla İsnevî'de olduğu gibi İbnü'l-Lahhâm da eserinde usulcî kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar İbnü'l-Lahhâm kitabında İsnevî'den

²⁷⁸ Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Abbas İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1994), 16.

²⁷⁹ Şuşan, *Tahrîcü'l-fûru' ale'l-usul*, I/320.

²⁸⁰ Şuşan, *Tahrîcü'l-fûru' ale'l-usul*, I/321.

²⁸¹ İbnü'l-Lahhâm'ın eserinde incelediği kaidelerden bazıları şunlardır: Mükellefiyetin şartı olarak akıl ve hitabın anlıyor olmak, unutan kimsenin teklifle mükellef olmaması, farzın ve vacibin şeran eş anlamlı kelimeler olması, vacibin yerine getirilebilmesi için gerekli olan şeylerin hükmü, butlan ve fesadın müteradif olması, atif harfî olan “fâ”dan (ف) sonra gelen kısmın önce gelen kısmın hükmüne dahil olması vd.

²⁸² “Bayılan kimse mükellef midir yoksa değil midir?” (İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid*, 57.)

²⁸³ “Gayrimüslimler icmaen imana muhataptırlar.” (İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid*, 76.)

²⁸⁴ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid*, 33,87,158.

²⁸⁵ Bâ Hüseyin, *et-Tahrîcu inde'l-fukaha ve'l-usuliyin*, 166.

bahsetmese de kitabının üslubu İsnevî'den etkilendiğini göstermektedir. Ancak İbnü'l-Lahhâm kaideleri teorik olarak incelerken sık sık diğer mezheplerin görüşlerine yer vermesiyle İsnevî'den ayrılmaktadır.

3.3.5. Timurtâşî (1007/1599) ve el-Vüsûl ilâ kavâ'idi'l-usûl fî tahrîci'l-fürû ale'l-usûl Adlı Eseri

Hanefî mezhebinin önemli ve velûd isimlerinden birisi olan Timurtâşî²⁸⁶ kitabını İsnevî'nin kitabını temel alarak yazdığını ve onun üslubunu takip ettiğini belirtmektedir. Zira müellifin de belirttiğine göre Hanefî mezhebi içerisinde İsnevî'nin telif tarzında kaleme alınmış herhangi bir eser yoktur.²⁸⁷ İsnevî ise kitabını fıkıh usulü ilminin gayesini göstermek amacıyla kitabını telif etmiş ve usul ilminin gayesinin ise usulî kaidelerden hüküm elde etmek olduğunu ifade etmiştir.

Timurtâşî konuları ele alırken sadece Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımını ele almamış, Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında bir mukayese hedeflemiştir. Zaten Timurtâşî'nin İsnevî'den ayrıldığı en önemli nokta da burasıdır. İsnevî ise yukarıda belirtildiği gibi yalnızca Şâfiî mezhebi içerisindeki ihtilafları incelemiştir. Timurtâşî bazen usul kaidelerini Hanefî mezhebine göre ele almış, örnek olarak da Şâfiî mezhebinin fûrû görüşünü zikretmiş; bazen de tam tersini yapmıştır. Özellikle kaidelere verilen fûrû örneklerinde İsnevî'den yapmış olduğu alıntılar büyük bir yekûn tutmaktadır.²⁸⁸

Timurtâşî, eserin konularını fıkıh usulü sistematiğine göre tertip etmektedir. *el-Vusûl* yedi ana bölümden meydana gelmektedir:

a. Kitap

²⁸⁶ Tam adı Şihâbüddin Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî'dir. Hangi yılda doğduğu yıl bilinmemekle birlikte kaynaklarda Gazze'de doğduğu kaydedilmektedir. Zeynüddin İbn Nüceym ve Kınalızâde Ali Efendi gibi alimlerden dersler aldı. Hayatı boyunca tedris ve iftâ ile meşgul oldu. Birçok eser kaleme alan Timurtâşî 1007/1599 yılında vefat etti. *Tenvîrü'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr, Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebâr, mu'înu'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müstefî, Fetâva't-Timurtâşî, el-Vüsûl ilâ kavâ'idi'l-usûl* önemli eserleri arasında zikredilebilir. (Özel, "Timurtâşî", 188) (Ahmet Özel, "Timurtâşî Muhammed b. Abdillâh", *DİA*, 2012, XXXI/188; Osman Güman - Ayşe Sezer, "Osmanlı Hukuk Tarihinde Öncü Bir İsim: Timurtâşî Üzerine Biyografik Bir İnceleme", *Bilimname* 37/1 (2019), 863.)

²⁸⁷ Muhammed b. Abdillâh Hatîb Timurtâşî, *Dirase ve Tahkiku Kitâbi'l-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl fî tahrîci'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Gassan Dibak (Dımaşk: Câmiatu Dımaşk, 2004), 3-4.

²⁸⁸ Timurtâşî, *Kitâbü'l-Vüsûl*, 59 (neşreden giriş).

- b. Sünnet
- c. İcma
- d. Kıyas
- e. İctihad-Fetva
- f. Ehliyet Arızaları
- g. Muhtelif Meseleler

Timurtâşî eserinde toplam 137 kaide incelemektedir. Bu kaidelerin büyük çoğunluğunun usûl-i fıkıh ile ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Timurtâşî'nin eserinde -kitabı fıkıh usulüne göre tertip ettiği de göz önünde bulundurulduğunda-usulcü yönünün ağır bastığı söylenebilir.²⁸⁹

Timurtâşî her ne kadar Hanefî bir fakih ise de bazı noktalarda Şâfiî mezhebinin görüşünün daha doğru olduğunu ve Hanefî mezhebinde de hükmün Şâfiî mezhebindeki gibi olması gerektiğini belirtiyor:

- a. Müddeinin, müdde aleyh hakkında iddia etmiş olduğu borçtan müdde aleyhin borcu kabul etmeden istisna yapması borcu kabul ettiği anlamına gelir mi gelmez mi konusunda: “Hükmün bizim mezhebimizde de böyle olması gerekir. Ancak meşâyihimizden bu minvalde nakledilen herhangi bir nakil bulamadım. İlim hükemanın boynuna emanettir” demiştir.²⁹⁰
- b. Vasiyyet konusunda İsnevî'den yapmış olduğu nakilden sonra “Vasiyyet konusunda hükmün Şâfiî fakihlerin söylediği gibi olması lazım” ifadesini kullanmıştır.²⁹¹
- c. Adetten yapılan istisna konusunda yine İsnevî'den yapmış olduğu alıntidan sonra “Mezhebimizde hükmün (İsnevî'nin) zikrettiği gibi olması gerekir” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁹²

²⁸⁹ Ahmad, *Structural Interrelations of Theory and Practice*, 71.

²⁹⁰ Timurtâşî, *Kitâbü'l-Vüsûl*, 77.

²⁹¹ Timurtâşî, *Kitâbü'l-Vüsûl*, 84.

²⁹² Timurtâşî, *Kitâbü'l-Vüsûl*, 225.

3.3.6. Değerlendirme

Tahrîcî'l-fürû literatürünün, fikhın iki temel alanının (fikh usulü ve fûrû-i fikh) gelişimini tamamladıktan ve önemli eserlerinin kaleme alındıktan sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Her ne kadar fikhın diğer alt dalları (kavâid-i külliye, furûk vs gibi) kadar ilgi gören bir tür olmasa da bazı ortak özellikleri olan bir literatür oluşturacak düzeyde eserler yazılmıştır.

Tahrîcî'l-fürû literatürünün en önemli ortak özelliği fikh usulü ilminin ferî meseleleri elde ederken nasıl kullanıldığına ortaya konmayı hedeflemesidir. Yani tahrîcî'l-fürû, fikh usulü ve fûrû-i fikh arasında bir yazım türü olarak ortaya çıkmıştır. Temel olarak usul kaidelerinden fûrû hükümlerin nasıl elde edileceğinden bahseden bu eserler yöntem, üslup ve sistematikleri açısından birbirinden ayrılırlar.

Tahrîcî'l-fürû literatürü içerisinde eser vermiş olan alimlerden bazıları kitaplarını fikh usulü eserlerinin sistematüğını baz alarak bazıları da fûrû-i fikh eserlerinin sistematüğını baz alarak oluşturmuşlardır. İsnevî ve Timurtâşî fikh usulü sistematüğını takip ederken; Zencânî fûrû-i fikh eserlerinin temel yapısını göz önünde bulundurarak eserini kaleme almıştır. Eserlerinin sistematüğı açısından Debûsî ve İbnü'l-Lahhâm'ın farklı bir konumda yer aldıkları söylenebilir. Debûsî ağırlıklı olarak Hanefî mezhebinin ilk nesli arasında ihtilaflı olan meselelere yer verirken; İbnü'l-Lahhâm kaideleri alt alta sıralama yoluna gitmektedir. Dolayısıyla Debûsî ve İbnü'l-Lahhâm'ın kitaplarını farklı bir üslupla telif ettikleri görülmektedir.

Tahrîcî'l-fürû eserleri metotları itibariyle de farklılık arz etmektedir. Bazı eserlerde mezhepler arası bir mukayese metodu izlenirken; bazı eserler sadece bir mezhebin içerisindeki ihtilafları incelemektedir. Zencânî ve Timurtâşî metot olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bir mukayese yaparken İsnevî sadece Şâfiî fakihleri arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. Debûsî kitabının büyük bir bölümünü Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasındaki ihtilaflara ayırmıştır. İbnü'l-Lahhâm kaidelerin işlenmesinde konu ile alakalı farklı mezheplerin görüşlerine yer verirken; örnek olarak zikrettiği ferî meselelerde ise ağırlıklı olarak Hanbelî mezhebinin birikimini kullanmaktadır.

Sonuç olarak tahrîcî'l-fürû çerçevesinde oluşmuş olan literatür ortak bir üslup, metot ve sistematüğe sahip değildir. Dolayısıyla hem bu alandaki eser sayısının çok olmaması

hem de ortak bir yazım türünün geliştirilememiş olması tahrîcî'l-fürû literatürünün fikhın bir alt yazım türü olarak kabul edilmesini zorlaştırmakla birlikte fikh usulü ile fûrû-i fikh arasındaki ilişkiyi gösterme gibi ortak bir gaye ile kaleme alınmış olmaları bu eserlerin müstakil bir literatür olarak kabul edilebilmesine olanak sağlamaktadır.

BÖLÜM IV

MİFTÂHU'L-VÜSÛL İNCELEMESİ

4.1. Miftâhu'l-vüsûl Hakkında Genel Bilgiler

Eserin tam adı *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl*'dür.²⁹³ Ancak kaynaklarda eser hakkında farklı isimlere de yer verilmektedir. Kitabın yukarıda zikredilen isminde yer alan ilâ (إلى) harf-i ceri bazı eserlerde fi (في) harf-i ceri olarak da geçmektedir. Böylece kitabın ismi *Miftâhu'l-vüsûl fî binâi'l-fürû ale'l-usûl* olarak yer almaktadır.²⁹⁴ Tinbüktî, Makkarî, Merâğî, Hucevî ve Mahlûf gibi müellifler ise kitabın ismini *el-Miftâh fî usûli'l-fikh* olarak zikretmektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla kaynaklarda kitabın ismine dair bazı farklılıklar görülmektedir. Kaynaklarda görülen bu ihtilafların en önemli sebebi ise Tilimsânî'nin Miftâhu'l-vüsûl'ünde eserin ismine dair herhangi bir ifadenin yer almamasıdır.²⁹⁶

Tilimsânî, bu muhtasar eseri ilmî ve ahlaki şahsiyetini çok takdir ettiği Merînî Sultanı Ebû İnân'a ithaf etmekte ve bu vesilesiyle Ebû İnân'ın ilgisini çekmeyi amaçlamaktadır.²⁹⁷ Kitabın ferağ kaydında yer alan 29 Cemâziyelâhir 754 tarihi²⁹⁸ göz önünde bulundurulduğunda eseri, Ebû İnân'ın 753/1352 yılında Tilimsân şehrini fethettikten sonra yazmaya başladığı söylenebilir. Ebû İnân, Tilimsân'ın fethiyle birlikte Kuzey Afrika'da birliği sağlamış ve sarayda bir ilim meclisi kurmuştur. Bu ilim meclisine davet ettiği isimlerden birisi de Tilimsânî idi. Dolayısıyla kitabın Ebû İnân'a ithaf edilmesi ve Tilimsânî'nin Ebû İnân ile münasebetlerinin Tilimsân'ın

²⁹³ İbn Meryem, *el-Bustân*, 245; Cilali, *Târîhü'l-Cezâiri'l-âm*, II/208; Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-sekâfe*, II/69; Nüveyhiz, *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezair*, 187.

²⁹⁴ Abdullah b. Muhammed b. Yusuf Tilimsânî, *Menakibü't-Tilimsâniyyîn* (Cezair: Darü'l-Va'y, 2018), 165; *el-Mevsâatü'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye*, VII/158; Bencheneb, "al-Sharif al-Tilimsani", IX/346.

²⁹⁵ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihac*, 432; Makkarî, *Nefhü't-tib*, V/272; Merâğî, *el-Fethü'l-mübîn*, II/183; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, IV/80; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234; Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/234.

²⁹⁶ Kitabın Tilimsânî'ye aidiyeti konusunda tarih ve tabakat eserlerinin ittifak içerisinde olduğu söylenebilir. Zira herhangi bir eserde Miftâhu'l-vüsûl'ün bir başkasına ait olduğu iddiası dile getirilmemiş, eserlerin tamamında Miftâhu'l-vüsûl'ün Tilimsânî'ye ait olduğu ifade edilmektedir.

²⁹⁷ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, 296-297.

²⁹⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, 756-757.

fethiyle başladığı düşünülürken kitabını 753/1352 tarihinden itibaren yazmaya başladığı söylenebilir.

Tahrîcü'l-fürû edebiyatında yer alan diğer eserlerin aksine *Miftâhu'l-vüsûl*'de Tilimsânî'nin kitabını neden telif ettiğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Tilimsânî eserini Ebû İnân'a ithaf kısmından hemen sonra doğrudan konuları ele almaya başlamıştır. Bu durum Tilimsânî'nin eserini tam olarak neden telif ettiğine dair kesin bir varmayı zorlaştırmaktadır. Yine de eserin telif nedenine dair dönemim ilmî ve siyasi ortamını esas alınarak bazı iddialarda bulunmak mümkündür.

Sultan Ebû İnân, Tilimsânî'yi fethettikten sonra Fas'taki sarayında bir ilim meclisi oluşturmuş ve Kuzey Afrika'nın önde gelen ilim adamlarını bu meclise davet etmişti. Tilimsânî bu meclisin önemli üyelerinden birisi olmakla birlikte kendisinin o meclis içerisinde bulunmasını istemeyen bazı kimseler de olmuştur. Bunlar Ebû İnân'a giderek Tilimsânî'nin ilminin zayıf olduğunu söylemişler ve sultan da bunun üzerine Tilimsânî'nin ilmî seviyesini görmek için yanına çağırıp bazı fıkhi sorular sorduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bu bilgiler ışığında Tilimsânî'nin kendini ispatlamak için bu eseri kaleme alıp Ebû İnân'a ithaf ettiği söylenebilir. Zira Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*'de klasik fıkıh telif geleneğinin dışına çıkarak üç mezhep arasında mukayese yapan bir eser kaleme almıştır. Böylece Tilimsânî, Mâlikî mezhebi bir yana diğer mezheplerin doktrinlerine de vakıf olduğunu göstermiştir.

4.2. Miftâhu'l-vüsûl'ün Etkisi

Tilimsânî'nin tahrîcü'l-fürû çerçevesinde yazdığı *Miftâhu'l-vüsûl*, telif edildikten sonra büyük ilgi görmüş ve Kuzey Afrika'da Mâlikî fıkıh tedrisinde okutulan eserler arasına girmiştir. Fıkıh usulü kurallarının hem Mâlikî mezhebi çerçevesinde hem de Şâfiî ve Hanefî mezhepleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınması kitabın ilgi görmesinin başlıca nedenlerinden birisi olarak gösterilebilir. Kuzey Afrika ilim çevreleri tarafından ilgi görmesi sebebiyle *Miftâhu'l-vüsûl*, nazm haline getirilmiş ve üzerine şerh yazılmış bir eserdir.

Miftâhu'l-vüsûl birden fazla defa tahkik edilip basılmıştır. Abdülvehhab Abdüllatif²⁹⁹, Mahmûd Kummî³⁰⁰ ve Muhammed Ali Ferkûs gibi isimler eserin önemli muhakkikleri arasındadır. Bunlar arasında Muhammed Ali Ferkûs'un tahkiki ve girişindeki dirase kısmı önemli bir çalışmadır.³⁰¹

Miftâhu'l-vüsûl, yukarıda ifade edildiği gibi ilim çevrelerinin teveccühüne mazhar olmuş ve üzerine çalışmalar yapılmıştır. İslam ilim geleneğinde, büyük ilgi gören eserlerin manzum hale getirilmesi yaygın bir uygulamadır. *Miftâhu'l-vüsûl* de kaleme alındığı günden itibaren ilgi gören bir eser olduğu için nazma da konu olmuştur:

1- Abdullah b. Muhammed b. Osman eFülâtî, *Elfıyyetü'l-usûl ve binâi'l-fürû aleyhâ*³⁰²

2- Ebû Abdillâh Veledü'l-İmam b. Abdülcelîl el-Moritânî eş-Şinkîtî, *Nazmu Miftâhu'l-vüsûl*³⁰³

Son olarak *Miftâhu'l-vüsûl* üzerine şerh çalışması da yapılmıştır. Sûsî'nin *Şerhu Miftâhi'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl* ismiyle kaleme alınmış olan şerh, kitabın tek şerhidir.³⁰⁴

4.3. Konu Tertibi

Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*'ü yukarıda ifade edildiği üzere Fas'ta geçirdiği yıllarda kaleme almıştır. Dolayısıyla Tilimsânî'nin bu eserini ilim hayatının olgunluk döneminde telif ettiğini söylemek mümkündür. Eserinin yapısı, konuların taksimi, kullandığı dil ve kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda Tilimsânî'nin önemli bir ilmî müktesebata sahip olduğu görülmektedir. Özellikle akli ilimlere olan vukufu konuların tertibinde kendini açıkça hissettirmektedir.

²⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).

³⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl fi'l-ilmî'l-usûl*, thk. Mahmud Kummî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.).

³⁰¹ Bu tez çerçevesinde temel olarak Muhammed Ali Ferkûs'un yapmış olduğu tahkik kullanılmıştır.

³⁰² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, (neşreden giriş), 285.

³⁰³ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, (neşreden giriş), 286.

³⁰⁴ Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî Sûsî, *Şerhu Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433).

Tilimsânî –aşağıda da görüleceği üzere- *Miftâhu'l-vüsûl*'ü fûrû değil fıkıh usulü sistematîğine göre telif etmiştir. Eserini fıkıh usulünün de merkezinde yer alan delil ve etrafında şekillenen yapıyı esas alarak oluşturmuştur.

4.3.1. Bizâtihî Delil

Tilimsânî *Miftâhu'l-vüsûl*'e, herhangi bir meselenin hükmünü istidlal etmek isteyen kişinin iki cins³⁰⁵ delili bilmesi gerektiğini vurgulayarak giriş yapmaktadır: Bizâtihî delil³⁰⁶ ve delil işlevi gören kaynaklar³⁰⁷. Bizâtihî deliller de kendi içerisinde iki kısımdır: Bizâtihî asıl³⁰⁸ ve asıl sebebiyle hüküm ifade eden deliller^{309,310}.

4.3.1.1. Bizâtihî Asıl

Bizâtihî asıl olan deliller kendi içerisinde naklî asıl³¹¹ ve aklî asıl³¹² olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Naklî asılın delil olarak kabul edilebilmesi için dört şartı ihtiva etmesi gerekmektedir:

- 1- Senedi sahih olmalı,
- 2- İstenilen hükme delaleti açık olmalı
- 3- Delalet ettiği hüküm geçerliliğini koruyor olmalı
- 4- Kendisine muarız olan bütün delillere tercih ediliyor olmalıdır.³¹³

³⁰⁵ Tilimsânî'nin eserinde konuları taksim ederken kullandığı ifadeler değiştirilmeden bu bölümde kullanılacaktır.

³⁰⁶ دليل بنفسه

³⁰⁷ متضمن للدليل

³⁰⁸ أصل بنفسه

³⁰⁹ لازم عن أصل

³¹⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, 297.

³¹¹ أصل نقلي

³¹² أصل عقلي

³¹³ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, 298.

4.3.1.1.1. Sened

Müellif, naklî aslın delil olarak kabul edilebilmesi için zikretmiş olduğu şartların her biri için bâb adı altında başlıklar açmıştır. Bu bağlamda birinci bâb sened hakkında olup bu bölümde mütevâtir³¹⁴ ve âhâd³¹⁵ haber konuları fasıl adıyla farklı başlıklar altında ele alınmıştır.³¹⁶

Tevâtür iki kısma ayrılmaktadır: Ku’ran ayetlerinin tevatürü ve hadis metinlerinin tevatürü. Bir metnin ayet olarak kabul edilebilmesi için mütevatir olması gerekmektedir.³¹⁷ Kur’an’ın tevatürü başlığında tilaveti neshedilen ayetlerin hükme delaleti ve meşhur kıraatlerden hüküm istinbat edilmesi meseleleri tartışılmaktadır.³¹⁸ Birinci mesele bağlamında Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında ihtilafı olan süt akrabalığı doğuran emzirmenin asgari miktarına dair tartışma ele alınmıştır. Şâfiîler süt akrabalığına sebebiyet veren emzirmenin asgari miktarını beş defa olarak ifade etmekte ve bu görüşlerini tilaveten nesh olsa da hükmen nesh olmadığını iddia ettikleri bir ayete dayandırmaktadırlar. Müellif ise Mâlikîlerin Kur’an’dan olan bir ayetin mutlak surette mütevatir olması gerektiğini şart koştuklarını ve bu sebeple Şâfiîlerin görüşünü kabul etmediklerini ifade etmektedir.³¹⁹ Tilimsânî, tevatür seviyesine ulaşmamış meşhur kıraatlerden hüküm elde edilemeyeceği konusunda yemin kefareti olan üç gün orucun nasıl edileceği meselesine yer vermektedir. Müellif, Hanefîlerin İbn Mes‘ûd kıraatine göre kefarete orucunu üç gün peşpeşe tutması gerektiği hükmüne kail olduklarını; Mâlikîlerin ise İbn Mes‘ûd kıraatinin tevatür derecesine ulaşmadığı için bu görüşe karşı çıktıklarını ifade etmektedir.³²⁰ Zira müellif bir metnin ayet sayılabilmesi ve hüküm istinbatında bulunulabilmesi için mütevatir olması gerektiğini söylemektedir.

Sünnetin hüküm istidlal edilmeye uygun olması için mütevatir olması şartı aranmamaktadır. Dolayısıyla hüküm elde etme söz konusu olduğunda haber-i vahid ile de istidlal etmek mümkün olmaktadır. Tilimsânî sünnetin tevatürü bağlamında

³¹⁴ Müellif, mütevatir haberi “yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun haberi” olarak tanımlamaktadır. (Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 299.)

³¹⁵ Müellif, âhâd haberi “mütevatir seviyesine ulaşmayan haber” olarak tanımlamaktadır. (Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 299.)

³¹⁶ Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 299-300.

³¹⁷ Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 301.

³¹⁸ Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 301-306.

³¹⁹ Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 301-303.

³²⁰ Tilimsânî, *Miftahu’l-vüsûl*, 303-304.

Kur'an'ın ifade ettiği hükmü sünnetin kaldırıp kaldıramayacağı tartışmasını gündeme getirmektedir. Müellif, Kur'an'ın hükmünü değiştirebilmesi için sünnetin Kur'an kadar güçlü olması gerektiğini yani mütevatir olması gerektiğini ifade etmektedir.³²¹

İkinci fasılda haber-i vahidi ele alan Tilimsânî, haber-i vahidin senedine yöneltilen itirazların *icmâlî* ve *tafsîlî* olmak üzere iki başlık altında toplanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.³²² Haber-i vahidlerin icmâlî olarak yani genel itibariyle kabul edilip edilmediği hususuna değinen müellif, Mâlikîlerin ve Şâfiîlerin haber-i vahidi mutlak olarak kabul ettiklerini ifade etmekte ve amel etmenin öncelikli olmasından hareketle hakkında haber-i vahid olan bir meselede rivayete ilişkin olmayan akli ve kıyasi gerekçelerle haber-i vahidin terk edilemeyeceğini ifade etmektedir.³²³

Haber-i vahidin senedine dair itirazlar ravinin kendisine ve isnada yönelik olmaktadır. Bu bağlamda haber-i vahidin, ravinin makbul olması ve isnadın muttasıl olması gibi iki temel kabul şartı vardır. Makbul bir ravi olabilmek ise kişinin adaletine (dindarlığı) ve zabtına (ezber gücü) bağlıdır.³²⁴ Müellif öncelikle ravinin makbul olması için gerekli iki şartı ayrı ayrı başlıklar altında incelemiş daha sonra senedin muttasıl olması bahsine geçmiştir.

Senedin muttasıl³²⁵ olması, haber-i vahid ile amel edilebilmesi için gerekli şartlardan ikincisidir. Senedin muttasıl olmasını engelleyen üç durum olabilir:

- 1- Senedinde İnkıtâ: İki ravi arasında bulunan başka bir ravinin hazfedilmiş olması.
- 2- İrsâl: Sahâbî dışındaki birinin sahâbîyi zikretmeksizin hadisi Hz. Peygamber'den (sav) rivayet etmesi.
- 3- Vakf: Senedin Hz. Peygamber'e (sav) ulaşmadığı hadistir.³²⁶

³²¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 306.

³²² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 311.

³²³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 317.

³²⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 322.

³²⁵ "Senedinin başından sonuna kadar her râvinin hocasından semâ veya başka bir muteber öğrenme yoluyla alıp rivayet ettiği hadis." (Abdullah Aydın, "Muttasıl", *DİA*, 2006, XXXI/405).

³²⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 348-349.

4.3.1.1.2. Aslın Hükme Delaleti

Naklî asıl ile amel edilebilmesi için zikredilen şartlardan ikincisi aslın hükme delaletinin açık olmasıdır. Aslın hükme delaletinin açık olması ise metnin yapısına göre değişmektedir. Metin; kavî (söz), fiil ve takrîr olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

4.3.1.1.2.1. Metin

Birincisi kısım olan söz, hükme iki yolla delalet etmektedir.³²⁷

1- Mantûk Yoluyla Delalet

2- Mefhûm Yoluyla Delalet³²⁸

4.3.1.1.2.1.1. Mantûkun Delaleti

Naklî asıl, mantûk yoluyla ya hükme ya da hükmün müteallakına³²⁹ delalet eder. Hükme delalet yolları üç tanedir: emir, nehiy ve tahyîr. Müellif, hükme delalet yollarını ayrı ayrı başlıklar halinde ele almaktadır.

4.3.1.1.2.1.1.1. Emir

Emir, istilâ yoluyla bir fiilin yapılmasına delalet eden sözdür ve “افعل” kalıbı emre delalet için en fazla kullanılan kalıptır.³³⁰ Emire delalet eden kalıplar on beş anlamda

³²⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 367.

³²⁸ “Lafzın sözde zikri geçenin (mantûk bih) hükmünü göstermesine “delâletü'l-mantûk” veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyen (meskût anh) hükmünü göstermesine de “delâletü'l-mefhûm” veya kısaca mefhûm adı verilir.” (Ferhat Koca, “Mefhum”, *DİA*, 2003, XXXIII/350).

³²⁹ Mükellef (mahkûm aleyh), fiil (mahkûm fih), fiilin kendisiyle yapıldığı şey (abdest almak için gerekli olan su gibi) ve fiilin gerçekleşme zaman veya mekanı hükmün müteallaklarıdır. (Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 368.)

³³⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 369.

kullanılmakta olup talep, izin, tehdit, dua ve temenni en çok kullanılan anlamlardandır.³³¹

Tilimsânî, emir ile ilgili on beş meseleyi incelemekte ve bu meseleleri ele almadan önce tahrirden sonra gelen emrin delaletini konu edinmektedir. Tahrirden sonra gelen emrin hem izne hem de talebe delalet ettiği durumların olduğunu ifade eden müellif alimlerin çoğunun tahrirden sonra gelen emrin izne delalet ettiğini ve çoğunluğun görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.³³² Emir ile alakalı ele aldığı meseleler ise şunlardır:

- 1- Karinelerden arındırılmış mutlak emrin delaleti.³³³
- 2- Emrin mübadereye (emredilen şeyin ilk anda yapılması) delaleti.³³⁴
- 3- Emrin tekrara delaleti.³³⁵
- 4- Müvessa bir vakte bağlanan bir emrin vaktin başlangıcına mı yoksa sonuna mı taalluk edeceği meselesi.³³⁶
- 5- Mükelleflerin bir kısmının yapmasıyla sakıt olan fiilden başlangıçta bütün mükellefler sorumlu tutulup bazısının fiili yapmasıyla mı diğerlerinden sorumluluğun düştüğü yoksa başlangıçta mükelleflerin hepsinin değil de bir kısmının mı sorumlu olduğu meselesi.³³⁷
- 6- Birden fazla şeyin emredildiği durumlarda emrin memûr bihin hepsine mi yoksa belirli olmayan birisine mi delalet ettiği meselesi.³³⁸
- 7- Emredilen fiil yapıldığı takdirde mükelleften sorumluluğun düşüp düşmediği meselesi.³³⁹
- 8- Belirli bir vakitte yapılması emredilen fiil o vakitte yapılmadığı takdirde kazası gerekir mi yoksa gerekmez mi?³⁴⁰

³³¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 370-371.

³³² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 372-374.

³³³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 375-379.

³³⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 379-383.

³³⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 383-388.

³³⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 388-392.

³³⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 392-394.

³³⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 394-397.

³³⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 397-400.

³⁴⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 400-403.

9- Bir fiilin emri o fiilin yapılabilmesi için gerekli olan vesilelerin yerine getirilmesini de zorunlu kılar mı?³⁴¹

10- Bir fiilin emredilmesi zıddının yasaklandığı anlamına gelir mi?³⁴²

4.3.1.1.2.1.1.2. Nehiy

Hükme delalet yollarından ikincisi nehiydir. Nehiy, istilâ yoluyla bir fiilin yapılmamasına delalet eden sözdür ve “لا تفعل” sigası en çok kullanılan kalıbdır.³⁴³ Bu kalıp yasaklama, dua ve ümitsizlik gibi anlamlara gelmektedir.³⁴⁴ Müellif nehiy konusunda ise iki meseleye yer vermiştir:

1- Nehiy kalıbı fiilin haram mı yoksa mekruh mu olduğunu bildirir?³⁴⁵

2- Nehiy kalıbı nehyedilen fiilin fesadını ifade eder mi etmez mi?³⁴⁶

4.3.1.1.2.1.1.3. Tahyîr

Hükme delalet yollarından üçüncüsü tahyîrdir. Tahyîr bir fiilin yapılıp yapılmaması hususunda mükellefi serbest bırakmak anlamına gelmektedir. Ancak hüküm koyucu fiilin yapılıp yapılmamasını aynı ölçüde değerlendirmeyebilir. Bu noktaya dikkat çeken müellif, her ne kadar seferinin oruç tutup tutmama konusunda muhayyer olsa da oruç tutmasının efdal olduğu meselesini gündeme getirmektedir.³⁴⁷

4.3.1.1.2.1.1.4. Hükümün Müteallakına Delalet

Naklî aslın hükümün müteallakına delaleti ise şu şekilde olmaktadır: Lafız sadece tek bir manaya delalet ediyorsa *nas*; lafzın iki manası var ve bu iki manadan herhangi birisi

³⁴¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 404-406.

³⁴² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 407-411.

³⁴³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 412.

³⁴⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 412-413.

³⁴⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 415-418.

³⁴⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 418-424.

³⁴⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 425.

tercih edilemiyorsa *mücmel*; lafzın iki manasından birisi tercih ediliyor ve tercih edilme sebebi lafzın kendisi ise *zahir*; lafzın iki manasından birisi lafızdan munfasıl (ayrı) bir karine sebebiyle tercih ediliyorsa *müevvel* olmaktadır.³⁴⁸

Nas, lafzın bir manasının olması ve bu manaya delaletinin açık olması anlamına gelmektedir. Müellif, köpeğin su içtiği kabın “Herhangi birinizin kabından köpek su içtiği takdirde kabı yedi defa yıkayın” hadisine binaen yedi kere yıkanması gerektiğini söylemektedir.³⁴⁹ Zira hadiste yer alan yedi ifadesi hükme açık bir şekilde ve sadece bir manaya delalet etmektedir.³⁵⁰

Mücmel, iki manası olan ve herhangi bir manası tercih edilemeyen lafızdır. Mücmel lafızların hükme delaletleri kapalı olup bu kapalılık giderildiği takdirde lafız mücmel olmaktan çıkacağı için hükme delaleti açık hale gelecektir. Tilimsânî, mücmel konusunu icmal sebepleri, iki manadan birini tercih etmeyi gerektirecek karineler ve usulcülerin mücmel olup olmadıkları hususunda ihtilaf ettikleri lafızlar olmak üzere üç başlık altında ele almaktadır.³⁵¹

Lafız ya müfred ya da terkip (başka bir kelime ile söz öbeği oluşturması) halinde olur. Her iki kısımda da lafız üç farklı sebep ile mücmel hale gelir. Dolayısıyla lafzın mücmel olmasının altı farklı sebebi bulunmaktadır:

- 1- Kelimenin bizatihi kendisinde olan icmal.³⁵²
- 2- Kelimenin çekimi sebebiyle icmal.³⁵³
- 3- Kelimenin yapısı ve harflerin noktalarından kaynaklanan icmal.³⁵⁴
- 4- Kelimelerin bir araya gelip anlamı kapalı bir yapı oluşturması sebebiyle icmal.³⁵⁵

³⁴⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 427-428.

³⁴⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 429.

³⁵⁰ Müellif aslında burada Hanefîlerin köpeğin içtiği kap üç kere yıkanır görüşüne karşı çıkmaktadır. Ancak burada Hanefîler yedi lafzının delaletine karşı çıkmamakta hadisin ravisi olan Ebû Hüreyre'nin yedi olarak rivayet etmesine rağmen kendisinin üç defa yıkamasını dayanak olarak göstermektedirler. (Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 429-430).

³⁵¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 438.

³⁵² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 439-442.

³⁵³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 442-443.

³⁵⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 444-446.

³⁵⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 447-448.

5- Birden fazla kelimedenden oluşan yapının iki anlama gelme ihtimalinden kaynaklanan icmal.³⁵⁶

6- Hükümleri aynı iki fiilin ayrı ayrı zikredilmesinden kaynaklanan icmal.³⁵⁷

Mücmel kelimenin sahip olduğu iki anlamdan birisi tercih edilebilir. Bu anlamın tercihi bazı karinelerin tespiti sayesinde olmaktadır. Bu durumda mücmel lafzın hükme delaletindeki kapalılık ortadan kalkar ve anlamı açık bir lafız haline gelir. İcmal sebebini ortadan kaldıran karineler üç kısma ayrılmaktadır:

1- Lafzi Karineler:³⁵⁸

2- Lafzın Bağlamından Anlaşılan Karineler:³⁵⁹

3- Haricî Karineler: Mücmel lafzın bulunduğu söz öbeği haricinde kapalılığın giderilmesini sağlayan karinelerdir. Harici karineler de kendi içerisinde üç kısma ayrılmaktadır:

a- Nas³⁶⁰

b- Kıyas³⁶¹

c- Amel³⁶²

Müellif, yukarıda mücmel ile alakalı zikredilen iki başlığa ek olarak usulcülerin mücmel olup olmadığı hususunda ihtilaf ettikleri altı meseleyi ayrı bir başlık altında ele almaktadır:

1- Fıkhi hükümlerin nesnelere bizzat kendilerine izafe edilmesi lafzı mücmel yapar mı yapmaz mı?³⁶³

2- Kelamın anlaşılması takdir edilecek olan bir lafza bağlı olması.³⁶⁴

3- Şeri hakikatlerin başına gelen olumsuzluk edatı.³⁶⁵

³⁵⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 448-450.

³⁵⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 450-452.

³⁵⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 453-454.

³⁵⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 454-456.

³⁶⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 456-458.

³⁶¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 458.

³⁶² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 459-460.

³⁶³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 461-463.

³⁶⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 463.

³⁶⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 464-466.

4- Lafzın iki farklı manaya gelip birinci ihtimalde sadece bir mana ikinci ihtimalde ise iki mana ifade etmesi.³⁶⁶

5- Lafzın hem şerî hem de sözlük anlamının anlaşılması.³⁶⁷

6- Lafzın her şerî hem de sözlük anlamında kullanılıyor olması.³⁶⁸

Zahir, iki manası olan ve iki manadan birisinin lafzın yapısı sebebiyle tercih edilebildiği lafızdır. Sahip olduğu iki manadan birisi tercih edilebildiği için delaleti açıktır.³⁶⁹ *Zahir* bir kelimenin yapısı itibariyle delaletinin açık olmasının sekiz sebebi vardır:

1- Lafzın hem hakiki hem de mecazi anlamının anlaşılma imkanının olduğu yerde hakikat anlamı mecaz anlamına tercih edilir.³⁷⁰

2- Kelimeler yapısı itibariyle müfred bir anlam için kullanılır. Eğer kelimenin iki veya daha fazla anlamı varsa (müşterek) hakikat manası tespit edilir diğer manaları mecaz kabul edilerek hakikat manasına göre hüküm verilir.³⁷¹

3- Arapça lafızlarda aslolan müteradif olmamalarıdır. Eğer iki kelime birbirinin eş anlamlısı olmadan anlaşılabilmesi mümkünse eş anlamlı kabul edilmeyip farklı anlamlara sahip olduğuna hükmedilir.³⁷²

4- Lafzın herhangi bir takdire ihtiyaç duyulmadan anlaşılması ve bir lafzın takdirsiz anlaşıldığı durumlarda takdir yapmamak asıldır.³⁷³

5- Lafzın başka bir yapının tekidi olmaması (te'sis) asıldır. Eğer bir lafız başka bir lafzın tekidi yapılmaksızın bir anlam ifade ediyorsa tek başına anlamı olduğunun kabul edilmesi ve ona göre hüküm verilmesi asıldır.³⁷⁴

³⁶⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 466.

³⁶⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 467-468.

³⁶⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 469.

³⁶⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 470.

³⁷⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 471-478.

³⁷¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 478-479.

³⁷² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 480-482.

³⁷³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 482-483.

³⁷⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 483-485.

6- Lafızların takdim ve tehir yapılmaksızın olduğu hal üzere anlaşılmaları asıldır. Dolayısıyla bir cümle içerisindeki yapıların yerlerini değiştirmeden o cümleyi anlamlandırmak asıldır.³⁷⁵

7- Eğer lafız anlam olarak altına giren her bir ferdi kapsıyorsa yani umum ifade eden bir lafız ise umum manasını esas almak asıldır.³⁷⁶

8- Lafzın mutlak manasının anlaşılmasında bir mani yok ise mukayyed manasına göre hüküm verilmez.³⁷⁷

Naklî aslın hükmün müteallakına delalet yollarının sonuncusu *müevvel* lafızdır. Müevvel, iki manası olan ve bu iki manasından birisinin harici bir karine sebebiyle tercih edilmesi mümkün olan lafızdır. Müevvel lafzın delaleti açık olmakla birlikte zahir lafzın delaleti kadar güçlü değildir.³⁷⁸ Müevvel lafzın tevil yolları zahir lafzın açıklık sebeplerinde olduğu gibi sekizdir:

1- Kelimenin hakikat manası yerine mecaz manasına hamledilmesi.³⁷⁹

2- Lafzın müşterek bir yapıya sahip olmasının tespiti.³⁸⁰

3- Lafız yapısı itibariyle takdirine ihtiyaç duyuyorsa lafzın anlaşılmasını sağlayacak kadar takdir yapılması.³⁸¹

4- Hüküm, lafzın müteradif olarak anlaşılmasına bağlı ise lafzın müteradif olarak tevil edilmesi.³⁸²

5- Lafzın tekid olarak kabul edilmesi.³⁸³

6- Lafızda takdim ve tehir yapılması.³⁸⁴

7- Lafzı, umum manasına değil husus manasına tevil etmek.³⁸⁵

8- Lafzı, mutlak manasına değil mukayyed manasına tevil etmek.³⁸⁶

³⁷⁵ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 485-486.

³⁷⁶ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 486-512.

³⁷⁷ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 513-514.

³⁷⁸ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 515.

³⁷⁹ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 515-519.

³⁸⁰ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 519-523.

³⁸¹ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 523-524.

³⁸² Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 524-525.

³⁸³ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 526-527.

³⁸⁴ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 528-529.

³⁸⁵ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 529-541.

³⁸⁶ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 541-549.

4.3.1.1.2.1.2. Mefhumun Delaleti

Aslın hükme delaletinin açık olması yukarıda zikredildiği üzere metnin (söz, fiil ve takrîr) yapısına göre değişmektedir. Sözün hükme delaleti ise ya mantuk yoluyla ya da mefhum yoluyla olmaktadır. Mefhum yoluyla hükme delalet iki kısma ayrılmaktadır: mefhûm-ı muhalefet ve mefhûm-ı muvâfakat.³⁸⁷

4.3.1.1.2.1.2.1. Mefhûm-ı Muvâfakat

Mefhûm-ı muvâfakat, lafızda zikredilmeyenin lafızda zikredilenden daha kuvvetli bir şekilde hükme delalet etmesi. Buna “fahve'l-hitâb” da denilir.³⁸⁸ “Onlara öf deme”³⁸⁹ ayeti kişinin anne ve babasına öf demesini yasaklamıştır. Dolayısıyla her ne kadar ayette zikredilmese de dövme eylemi, yasaklanmış olan öf deme eyleminden daha şiddetli olduğu için evleviyetle haram hükmünü almaktadır.³⁹⁰

Mefhûm-ı muvâfakat yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi celî (açık) olabilirken bazı durumlarda hafî (kapalı) de olabilmektedir.³⁹¹ “Uyuyakalan ve unutan kimse namazını kaza etsin” hadisi bu iki grup kimsenin aslında mesul olmadığını ifade etmektedir. Mesul olmayan kimselerin kılmadıkları namazı kaza etmeleri gerekli ise bilerek namazı terk eden kimsenin kılmadığı namazı kaza etmesi evleviyetle gereklidir.³⁹² Bu durumda mefhûm-ı muvâfakat hafî olmakta ve celî olana göre daha fazla inceleme gerektirmektedir.

4.3.1.1.2.1.2.2. Mefhûm-ı Muhalefet

Mefhûm-ı muhâlefet, lafızda zikredilen hükmün tersini lafızda zikredilmeyene vermek olarak tanımlanmaktadır. Mefhûm-ı muhâlefete “delîlü'l-hitâb” da denmektedir.

³⁸⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 552.

³⁸⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 552.

³⁸⁹ el-İsrâ 17/23

³⁹⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 553.

³⁹¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 553.

³⁹² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 554.

Mefhûm-ı muhâlefeti Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin çoğu kabul etmekteyken; Hanefî fakihlerinin ekseriyeti kabul etmemektedir.³⁹³

Mefhûm-ı muhâlefeti her ne kadar Mâlikî ve Şâfiî usulcülerin çoğu kabul ediyor olsalar da bazı şartları bulundurması gerektiğini de söylemektedirler:

- 1- Hükümün şeri sınırı aşmaması gerekmektedir.³⁹⁴
- 2- Belirli bir soruya cevaben söylenmemiş olacak.³⁹⁵
- 3- Lafzın nasta zikredilen hükmü yüceltmek ya da yermek için kullanılmaması gerekmektedir.³⁹⁶
- 4- Mantuk yoluyla zikredilen hükümde işkal olmayacak.³⁹⁷
- 5- Hüküm koyucu hükmü belli bir sınır çizmek için koymamış olacak.³⁹⁸

Yukarıda zikredilen şartları ihtiva eden mefhûm-ı muhâlefet kendi içerisinde yedi kısma ayrılmaktadır:

- 1- Mefhûm-ı sıfat³⁹⁹
- 2- Mefhûm-ı şart⁴⁰⁰
- 3- Mefhûm-ı gaye⁴⁰¹
- 4- Mefhûm-ı adet⁴⁰²
- 5- Mefhûm-ı zaman⁴⁰³
- 6- Mefhûm-ı mekan⁴⁰⁴
- 7- Mefhûm-ı lakab⁴⁰⁵

³⁹³ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 555-556.

³⁹⁴ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 556-557.

³⁹⁵ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 557-558.

³⁹⁶ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 558-559.

³⁹⁷ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 559.

³⁹⁸ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 560-561.

³⁹⁹ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 561-562.

⁴⁰⁰ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 562-563.

⁴⁰¹ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 563-564.

⁴⁰² Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 564-565.

⁴⁰³ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 565-566.

⁴⁰⁴ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 566.

⁴⁰⁵ Tilimsânî, *Miftahu 'l-vüsûl*, 566-567.

4.3.1.1.2.2. Fiil

Naklî asıl ile amel edilebilmesinin gerekli olan şartlardan ikincisi yukarıda zikredildiği üzere aslın hükme delaletinin açık olmasıdır. Delaletin açıklığı ise metin olarak mevcut bulunan aslın yapısına göre değişmekte ve metin kavlı (söz), fiil ve takrîr olarak üç kısımda ele alınmaktadır. Metnin söz ile ilgili olan kısmına ait meseleler yukarıda ele alınmış ve metnin ikinci kısmı olan fiil konusu incelemeye tabi tutulmuştur.

Müellifin *fiil* derken Hz. Peygamber'in (sav) fiillerini kastetmektedir. Zira kelimelerde ortaya konduğu üzere peygamberlerin ismet sıfatları vardır ve sahip oldukları bu ismet sıfatı sebebiyle fiilleri delil olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir peygamberin özellikle de Hz. Peygamber'in (sav) gerçekleştirmiş olduğu bir eylemin masiyet olmadığı ve dolayısıyla hüküm istidlalinde dayanak olarak kabul edilebileceği söylenebilir.⁴⁰⁶

Hz. Peygamber'in (sav) fiillerinin hükmü hakkında fakihler ve usulcüler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Müellif farklı görüşlerin varlığını ifade etmekte ancak en meşhur görüş olan Hz. Peygamber'in (sav) fiillerinin vücup ifade ettiğini zikretmekle birlikte fiillerin yapıma sebeplerine göre hükümlerinin değiştiğini belirtmektedir: Eğer Hz. Peygamber (sav) bir fiili Allah'a yakınlaşmak için yapıyorsa hüküm mendup; Allah'a yakınlaşmak için yapmıyorsa hüküm mübah olmaktadır.⁴⁰⁷ Hz. Peygamber'in (sav) mutlak olarak fiilleri her ne kadar hüküm koyma noktasında delil teşkil ediyor olsa da fiilin bazı şartları ihtiva etmesi gerekmektedir:

1- Fiil; yemek, içmek, uyumak vs. gibi fitri olan bir eylem olmamalıdır.⁴⁰⁸

2- Fiil, Hz. Peygamber'e (sav) özel olarak ortaya konmuş –teheccüd namazının farziyeti gibi- bir hüküm olmamalıdır.⁴⁰⁹

3- Önceden var olan bir hükmün beyanı konumunda olmamalıdır. Zira böyle bir durumda fiil önceden var olan hükme tabi kabul edilip onun hükmünü alır.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 569.

⁴⁰⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 570-571.

⁴⁰⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 571.

⁴⁰⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 572.

⁴¹⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 573.

4- Hükümü önceden bilinen bir durumda Hz. Peygamber'in (sav) fiili o hükme tabi olur.⁴¹¹

Müellif fiil bahsine son olarak Hz. Peygamber'in (sav) terk ettiği/yapmadığı eylemlerin hükmü meselesine yer vermektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (sav) bir eylemi yapması o fiilin haram olmadığını gösterdiği gibi bir eylemi terk etmesi vacip olmadığını göstermektedir. Pişmiş et yedikten sonra abdest alınıp alınmayacağı tartışmasına dair "Hz. Peygamber (sav) bir parça koyun eti yedi ve (abdest almadan) namaz kıldı" rivayetinde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (sav) abdest almaması pişmiş et yiyen kimsenin abdest almasının vacip olmadığını göstermektedir.⁴¹²

4.3.1.1.2.3. Takrîr

Metnin üç kısmından sonuncusu olan takrîr Hz. Peygamber'in (sav) muttali olduğu bir olay karşısında herhangi bir şey söylemeksizin o eylemi onaylaması anlamına gelmektedir. Takrîrin delil değeri Hz. Peygamber'in (sav) hata veya meşru olmayan bir eylem karşısında sükut edip onaylamasının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır.⁴¹³ Hz. Peygamber'in (sav) takrîrleri her ne kadar delil değeri taşıyor olsa da amel edilebilmesi için iki şartı içermesi gerekmektedir:

1- Hz. Peygamber (sav) fiil hakkında bilgi sahibi olmalı ve meşruiyetini reddetmek için imkanı olmalı.

2- Hz. Peygamber'in (sav) daha önce hükmünü beyan etmediği bir fiil olmalıdır. Böyle bir durumda fiilin meşru olmadığını ifade etme zorunluluğu ortadan kalkmaktadır.⁴¹⁴

Yukarıda zikredilen şartları barındıran takrîr, delil değeri taşımakta ve iki kısma ayrılmaktadır: hükmün takrîri ve fiilin takrîri. Hz. Peygamber'in (sav) bir mesele hakkında ifade edilen hüküm karşısında sükut etmesi o hükmün meşruiyetine delalet etmekte ve delil olarak kabul edilmektedir.⁴¹⁵ Fiilin takrîri ise üç kısma ayrılmaktadır:

416

⁴¹¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 574.

⁴¹² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 580-581.

⁴¹³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 584.

⁴¹⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 584-585.

⁴¹⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 585-588.

⁴¹⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 588-592.

- 1- Hz. Peygamber'in (sav) yanında meydana gelen fiil.
- 2- Hz. Peygamber (sav) zamanında vuku bulan meşhur fiil.
- 3- Hz. Peygamber (sav) zamanında vuku bulan ancak meşhur olmayan gizli fiil.

4.3.1.1.3. Aslın Hükme Delaletinin Devam Etmesi

Naklî aslın kabul edilme şartlarından üçüncüsü aslın ifade ettiği hükmün geçerliliğini devam ettiriyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle hükmün mensuh olmaması gerekmektedir. Aslın ifade ettiği hükmün geçerliliğini koruması başlığında nesih konusunu giriş ve üç mesele halinde ele alınmaktadır.⁴¹⁷

Giriş bölümünde neshin tanımı, konu etrafındaki teorik tartışmalar ve teorik tartışmaların pratik yansımaları tartışılmaktadır. Nesih “şeri bir hükmün kaldırılıp daha sonra yerine başka bir şerî hüküm getirilmesi” diye tanımlanmaktadır. Zayıf bir görüş olarak da “şerî hükmün süresinin sona ermesi” tanımına yer verilmektedir.⁴¹⁸

Neshin kabul edilebilmesi için bazı şartların bulunması gerekmektedir:

- 1- Nesh eden nassın mensuh olan nassın daha güçlü olmasıdır. Zira güçsüz olan bir şeyin kendisinden daha güçlü olanın hükmünü iptal etmesi mümkün değildir.⁴¹⁹
- 2- Mensuh olan hüküm şeri bir delil olmasıdır.⁴²⁰
- 3- Nasih de şeri bir delil olmasıdır.⁴²¹
- 4- Nesh eden delil, mensuh olan hükümden zaman olarak daha sonra gelmelidir.⁴²²

Neshin tanımı ve teorik olarak kabul edilmesi hakkındaki tartışmalar ele alındıktan sonra konu ile alakalı üç meseleye değinilmektedir:

⁴¹⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 593.

⁴¹⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 593.

⁴¹⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 594.

⁴²⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 595.

⁴²¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 595.

⁴²² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 596.

1- Mutlak nassa yapılan ziyadelerin nesh olup olmadıkları meselesi. Bu türden ziyadeler Mâlikî ve Şâfiî usulcüler tarafından nesih olarak kabul edilmezken; Hanefî usulcüler nesih kabul etmektedir.⁴²³

2- Nassın mantûku mensuh olduğu takdirde mefhumunun da mensuh sayılıp sayılmayacağı meselesi.⁴²⁴

3- Herhangi bir hükmün nesh edildiğinin kesin bilinip bilinmemesi meselesi.⁴²⁵

4.3.1.1.4. Aslın Racih Olması

Naklî aslın kabul edilme şartlarından dördüncüsü ve sonuncusu, kabul edilen hükmü içeren aslın diğer asıllara tercih edilebiliyor olması gerekmektedir. Aslın tercihi ise ya isnadı yönünden ya da metni yönünden olmaktadır.⁴²⁶ Hem senedin hem de metnin tercih edilmesinin belli başlı sebepleri vardır.

4.3.1.1.4.1. Senedin Tercih Sebepleri

Senedin tercih sebepleri on tanedir:

1- Birbirine muarız iki rivayetin ravilerinden birisinin yaşça büyük olması.⁴²⁷

2- Ravilerden birinin rivayete konu olan hadise ya da hüküm hakkında daha bilgili olması.⁴²⁸

3- Rivayete konu olan hadiseye ya da hükme ravinin tanıklık etmiş olması.⁴²⁹

4- Ravinin rivayetin konusu olan hadisenin faili konumunda olması.⁴³⁰

5- Ravilerden birinin Hz. Peygamber'in (sav) yanında daha fazla bulunmuş olması.⁴³¹

⁴²³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 596-600.

⁴²⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 600-603.

⁴²⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 604-618.

⁴²⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 621.

⁴²⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 621-623.

⁴²⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 623-624.

⁴²⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 624-625.

⁴³⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 626.

⁴³¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 626-628.

6- İki haberden birinin diğerine göre daha fazla ravisinin bulunması.⁴³²

7- Ravilerden birinin Hz. Peygamber'e (sav) daha yakın olması.⁴³³

8- Ravilerden birinin rivayeti Hz. Peygamber'den (sav) herhangi bir engel olmaksızın duymuş olması.⁴³⁴

9- Ravilerden birisinin rivayetlerinin değişiklik göstermiyor oluşu.⁴³⁵

10- Nesih ihtimali düşük olacağından ötürü ravilerden birinin diğerine göre daha sonra Müslüman olması.⁴³⁶

4.3.1.1.4.2. Metnin Tercih Sebepleri

Rivayetin metninden kaynaklanan tercih sebepleri de on tanedir:

1) Metinlerden birisi kavil (söz) diğeri fiil olduğunda kavil fiile tercih edilir.⁴³⁷

2) Rivayetlerden birisi mantukuyla diğeri mefhumuyla hükme delalet ettiğinde mantukuyla delalet eden mefhumuyla delalet eden hükme tercih edilir.⁴³⁸

3) Amacı hüküm ifade etmek olan rivayet amacı hüküm ifade etmeyene tercih edilir.⁴³⁹

4-5) Metinlerden birisinin bir sebebe binaen rivayet edildiği ve diğerinin ise bir sebebe binaen rivayet edilmediği durumlarda sebebe binaen rivayet edilen metin o sebebin gerçekleştiği durumda tercih edilirken; sebep gerçekleşmediği durumlarda ikincisi tercih edilir.⁴⁴⁰

6-7) Zahir olan metin müevvel metne tercih edilir ancak tevilin delili zahirden güçlü ise müevvel anlamı tercih edilir.⁴⁴¹

⁴³² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 628-630.

⁴³³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 630-631.

⁴³⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 631-632.

⁴³⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 633-634.

⁴³⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 634-636.

⁴³⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 637-638.

⁴³⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 638-639.

⁴³⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 639-641.

⁴⁴⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 641-643.

⁴⁴¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 643.

8) Metinlerden birisi bir hükmü ortaya koyuyor (ispat); diğer o hükmü ortadan kaldırıyorsa (nefy) hükmü ortaya koyan metin tercih edilir.⁴⁴²

9) Rivayetlerden birisi sorumluluğu kaldırıyor diğeri sorumluluk yüklüyorsa sorumluluğu kaldıran rivayet tercih edilir. Zira aslolan berâat-i zimmettir.⁴⁴³

10) İhtiyat ifade eden rivayet tercih edilir.⁴⁴⁴

Müellif, kitabın başında bizâtihi delili bizâtihi asıl ve asıl sebebiyle delil kabul edilenler olarak iki kısma ayırmış, bizâtihi aslı da asl-ı naklî ve asl-ı aklî olarak iki bölümde inceleyeceğini ifade etmiştir. Aklî asıl ile kastettiği delil istishâbdır. İstishâb ise aklî ve hissî bir işin olduğu hal üzere kalması olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴⁴⁵

4.3.1.2. Asıl Sebebiyle Delil

Asıl sebebiyle kabul edilen delil ya asılla aynı hükme ya aslın zıddı bir hükme ya da aslın ne aynı ne de zıddı bir hükme delalet eder. Aynı hükme delalet ediyorsa iki aynı şeyin bir araya gelmesinin imkansız olmasından dolayı bu iki hükmün mahallinin farklı olması gerekmektedir. Eğer mahal farklı olursa buna “kıyas-ı tard” denilir. Eğer hüküm aslın hükmünün zıddı ise iki zıd şeyin bir araya gelmesinin mümkün olmamasından ötürü mahallerinin farklı olması gerekmektedir. Buna “kıyas-ı aks” denilir. Eğer hüküm aslın hükmünün ne aynı ne de zıddı ise buna “istidlâl” denir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla asıl sebebiyle hüküm kaynağı kabul edilen delil; kıyas-ı tard, kıyas-ı aks ve istidlâl olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

4.3.1.2.1. Kıyas-ı Tard

Kıyas-ı tard, “aralarındaki ortak illet sebebiyle hükmü bilinmeyi hükmü bilinene ilhak etmektir” anlamında kullanılan bir terimdir. Hükmü bilinene *asıl* ve hükmü bilinmeyene *fer‘* denmektedir.⁴⁴⁷

⁴⁴² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 643-644.

⁴⁴³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 645-646.

⁴⁴⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 646.

⁴⁴⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 647.

⁴⁴⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 651.

⁴⁴⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 652.

Kıyas-ı tardın dört rükünü bulunmaktadır: asıl, fer‘, illet ve hüküm. Kıyas işleminde kullanılabilmesi için bu rükünlerden her birinin bazı şartları taşıması gerekmektedir. Aslın kıyas işleminde dayanak noktası kabul edilebilmesi için beş şartı içermelidir:

1- Asılda bulunan hükmün sabit olmalıdır. Zira ferde bulunan hüküm asılda bulunan hükmün bir dalı olduğundan aslın hükmü sabit olmadığı takdirde kıyas işleminde kullanılamaz.⁴⁴⁸

2- Aslın hükmü mensuh olmamalıdır. Aslın hükmü mensuh olduğu takdirde o hükme bina edilen illetin dayanağı geçersiz olacağından kıyas faaliyetinde kullanılamaz.⁴⁴⁹

3- Aslın ihtiva ettiği hüküm asla mahsus olmamalıdır. Asla mahsus olan hüküm fer‘ için kıyas edilebilecek bir dayanak olamayacağından dolayı asıl üzerine kıyas yapılacak bir delil olmaktan çıkacaktır.⁴⁵⁰

4- Kıyas yapılacak olan asıl başka bir aslın fer‘i olmamalıdır.⁴⁵¹

5- Üzerinde ittifak edilen hükmün illeti iki vasıftan mürekkep olmamalıdır.⁴⁵²

Kıyas-ı tardın rükünlerinden ikincisi illettir. İletinin kabulünün bazı şartları bulunmaktadır:

1- Hüküm-i vücûdînin illet-i vücûdî ve hüküm-i ademînin illet-i ademî ile talili caizdir. Ancak hüküm-i vücûdînin illet-i ademî ile talilinde ihtilaf edilmiştir.⁴⁵³

2- Hükümün illet olarak kabul edilecek olan vasıf açık (zahir) olmalıdır; kapalı (hafî) olmamalıdır.⁴⁵⁴

3- İletinin vasfı istikrarlı (munzabit) olmalıdır; durumdan duruma ve kişiden kişiye göre değişken (muzdarib) bir vasıf olmamalıdır.⁴⁵⁵

4- İletinin muttarid (iletinin vasfı her bulunduğu hükümün bulunmasının zorunluluğu) olması gerektiği hususunda ihtilaf edilmiştir.⁴⁵⁶

⁴⁴⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 654-655.

⁴⁴⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 655-657.

⁴⁵⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 657-668.

⁴⁵¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 668-671.

⁴⁵² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 671-673.

⁴⁵³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 673-677.

⁴⁵⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 677-679.

⁴⁵⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 679-680.

⁴⁵⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 680-683.

5- İletin munakis (illet her bulunmadığında hükmün de ortadan kalkması) olmasında usulcüler ihtilaf etmişlerdir.⁴⁵⁷

6- İletin ta'diye (geçişkenlik) özelliğinin olup olmaması hususunda ihtilaf vardır.⁴⁵⁸

Fer', kıyas-ı tardın üçüncü rüknüdür. Kıyas işleminde aslın hükmünün kendisine verilebilmesi için usulcüler bazı şartlar koşmuşlardır:

1- İletin fer'de bulunması gerekmektedir. Zira fer'de hükmün sabit olması sebebiyle yapılan kıyas illet fer'de bulunmadığı takdirde geçersiz olacaktır.⁴⁵⁹

2- Fer'in hükmü aslın hükmünden önce gelmemelidir. Eğer fer'in hükmü önce gelirse aslın hükmü sonra geleceğinden dolayı illet fer'in hükmünden sonra tespit edilmiş olacak.⁴⁶⁰

3- Fer'in hükmü umum ya da husus ifade etmemelidir.⁴⁶¹

4- Fer'in mevzusu ile aslın mevzusu birbirine zıt olmamalıdır.⁴⁶²

Kıyas-ı tardın dördüncü rüknü hükümdür. Kıyasta kullanılacak olan hükmün şeri bir hüküm olması gerekmektedir. Çünkü kıyas şeri bir delildir. Dolayısıyla dil konuları şeri meseleler olmadığı için kıyas yapılamaz.⁴⁶³ Ayrıca kesin bilgi istenen meseleleri kıyasın zanni bilgi ifade etmesi sebebiyle kıyas yaparak hükme bağlamak da uygun değildir.⁴⁶⁴

4.3.1.2.2. Kıyas-ı Aks

Asıl sebebiyle hüküm kaynağı kabul edilen delilin üç kısma ayrıldığı yukarıda zikredilmişti. İkinci delil kıyas-ı akstir. Kıyas-ı aks, aslın hükmünün zıddının ferde sabit olduğunu ortaya koymaktır.⁴⁶⁵

⁴⁵⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 683-685.

⁴⁵⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 685-687.

⁴⁵⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 709.

⁴⁶⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 710.

⁴⁶¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 710-711.

⁴⁶² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 711-712.

⁴⁶³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 713-714.

⁴⁶⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 714-715.

⁴⁶⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 731-733.

4.3.1.2.3. İstidlal

Üçüncü delil ise istidlaldır.⁴⁶⁶ Fer‘in hükmü aslın hükmünün ne benzere ne de zıddı ise buna istidlal denir.⁴⁶⁷

4.3.2. Delil Manası İçeren Kaynaklar

Fıkıh ilminde istidlal yapmak isteyen kimsenin bizâtihi delil ve delil manası barındıran kaynakları bilmesi gerekmektedir. Buraya kadar olan bölümde bizatihi delil olan kaynaklar ele alındı. Delil manası barındıran kaynaklar ise icma ve sahâbî kavli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunların delil manasını ihtiva etmesi ümmetin ve özellikle sahâbîlerin herhangi bir şeri delil olmaksızın hüküm istinbatında bulunmalarının mümkün olmadığından kaynaklanmaktadır.

İcma, alimlerin ittifakıyla (cumhûru‘l-ulema) şeri bir delildir. İcma dışında bir görüş beyan etmek ise orta yolun dışına çıkmak anlamına geleceğinden ötürü makbul değildir. Bu girizgâhtan sonra icmaya dair bazı meseleler zikredilmektedir:

- 1- Sahabilerden birisi sahabilerden oluşan bir topluluk içerisinde bir görüş zikredip de diğer kimseler sükut ettiği takdirde icma oluşmuş kabul edilir mi?⁴⁶⁸
- 2- Bir sahabi haricindeki bütün sahabenin bir görüş hakkında birlik etmiş olması icma sayılır mı?⁴⁶⁹
- 3- Tabiin alimleri sahabenin iki farklı görüşünden birisi hakkında icma ettiği takdirde bu durum icma olarak kabul edilebilir mi?⁴⁷⁰
- 4- Medine ehlinin icması İmam Mâlik’e göre delil kabul edilmektedir. Ancak bu icmaya muhalefet edildiğinde icma olarak kabul edilecek mi?⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 734.

⁴⁶⁷ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 651.

⁴⁶⁸ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 745-747.

⁴⁶⁹ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 748-750.

⁴⁷⁰ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 750-751.

⁴⁷¹ Tilimsânî, *Miftahu‘l-vüsûl*, 752-753.

4.4. Miftâhu'l-vüsûl'ün Kaynakları

Tilimsânî, Miftâhu'l-vüsûl'de Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin usul görüşlerini ve usulün fûrûya yansımalarını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Konunun bu kadar geniş olması kullandığı kaynakların yelpazesinin de geniş olduğunu göstermektedir. Ancak Tilimsânî'nin eserinde atıf yaptığı kitapların sayısı konunun genişliğine rağmen eser sayısı yok denecek kadar azdır. Bu durum eserin kaynakları konusunda genel bir çerçevenin çizilmesini zorlaştırmakla birlikte atıf yaptığı isimler kaynakların tespiti imkanını kısmi olsa da vermektedir. Bu bölümde Tilimsânî'nin atıf yaptığı eserlere ve isimlere kısa biyografileriyle birlikte yer verilecektir.

1) *İbn Habîb* (406/1016):⁴⁷² Tam adı Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'dir. 174 (790) senesinde dünyaya gelmiştir. Kurtuba'nın Ziyâd b. Abdurrahman (193/808-809), Îsâ b. Dînâr (212/828) gibi önde gelen alimlerinden dersler almıştır. Daha sonra ilim tahsili için Medine ve Mısır'a gitmiş ve önemli alimlerden dersler almıştır. Abdurrahman b. Kasım'ın (191/806) öğrencilerinden Mutarrif b. Abdullah ve İbnü'l-Mâcişûn (212/827) ders aldığı alimlerden bazılarıdır. Daha sonra Endülüs'e geri dönen İbn Habîb, Mâlikî mezhebinin Endülüs coğrafyasında yerleşmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca belâgat, şiir, tıp ve astronomi gibi farklı ilim dallarında da alim kabul edilen İbn Habîb telifatı çok olan bir müelliftir. *el-Vâzıha fi's-sünen ve'l-fıkh*, *Kitâbu'l-ferâiz*, *Kitâbu't-târîh*, *Muhtasar fi't-tıb* eserlerinin başlıcalarıdır.⁴⁷³

2) *İbnü'l-Kâsım* (191/806):⁴⁷⁴ Tam adı Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kasım el-Utakî el-Mısırî'dir. 128/746'da Filistin'de doğmuştur. Daha sonra ailesiyle birlikte Kahire'ye göç etmiş ve hayatının büyük bir bölümünü burada burada geçirmiş olan İbnü'l-Kâsım, ilk eğitimini Kahire'de Ebû Hâlid el-Lahmî, Ebû Yahyâ el-Cumahî gibi önde gelen alimlerden almıştır. Daha sonra Medine'ye gelerek İmam Mâlik'in yanında yirmi sene öğrencilik yapmış ve sonrasında Leys b. Sa'd, Nâfi' b. Abdurrahman ve İbnü'l-Mâcişûn gibi dönemin önemli ilmi şahsiyetlerinden eğitim almıştır. 191/806 senesinde vefat eden İbnü'l-Kâsım, İmam Mâlik'in en önemli talebelerinden birisiydi ve İmam Mâlik'in görüşlerinin sonraki nesillere aktarımında çok önemli bir rol oynamıştır. Ders aldığı alimlerin ehl-i hadise meylî olmasına rağmen İbnü'l-Kâsım ehl-i reye daha

⁴⁷² Miftâhu'l-vüsûl'de İbn Habîb'e üç yerde atıf yapılmaktadır. (Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 316,402,472.)

⁴⁷³ Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, 1999, XIX/510-513.

⁴⁷⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 342,395,398,496,699.

yakındı. Her ne kadar İmam Mâlik'in talebesi ve en önemli takipçilerinden birisi olsa da birçok konuda hocasına muhalefet etmiş ve farklı görüş beyan etmiştir. Mâlikî mezhebi açısından önemli bir konumda yer alan İbnü'l-Kâsım mezheb birikiminin aktarımının yanında mezhebin Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılmasında etkili bir rol oynamıştır. Mâlikî mezhebinin en önemli kaynaklarından birisi olan *el-Müdevvene*, İbnü'l-Kâsım'ın rivayet ve görüşlerini toplayan bir eserdir.⁴⁷⁵

3) *İbnü'l-Mâcişûn* (212/827):⁴⁷⁶ Tam adı Ebû Mervân Abdümelik b. Abdülaziz el-Kureşî et-Teymî el-Medenî olan İbnü'l-Mâcişûn, İmam Mâlik'in en önde gelen talebelerinden birisidir. İbnü'l-Mâcişûn; İmam Mâlik, İbn Kinâne, Muhammed b. Dînâr gibi önde gelen alimlerden öğrenim görmüştür. Kendisinden ise Sahnûn, İbn Habîb es-Sülemî ve İbnü'l-Mevvâz gibi Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihleri fıkıh eğitimi almışlardır. Vefat tarihi 212/827 olan İbnü'l-Mâcişûn, İmam Mâlik'in fıkıh anlayışının sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Mâlikî mezhebinin önemli eserleri arasında yer alan İbn Habîb'in *el-Vâdîha*'sı, İbn Rüşd el-Cedd'in *el-Beyân ve't-tahsîl'i* ve Venşerîsî'nin *el-Mi'yâru'l-mu'rib*'inde İbnü'l-Mâcişûn'un görüşlerine sık sık yer verilmiştir.⁴⁷⁷

4) *İbn Abdülhakem* (214/829):⁴⁷⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülhakem el-Mâlikî 150/767 yılında dünyaya gelmiştir. İskenderiyeli olan İbn Abdülhakem ilim tahsili için Hicaz, Irak, Yemen gibi İslam dünyasının farklı beldelerine öğrenim görmek için yolculuklar yapmıştır. İmam Mâlik, Eşheb, İbnü'l-Kâsım ve İbn Vehb gibi önemli fakihlerden fıkıh dersleri almıştır. Öğrencileri arasında İbn Habîb, İbnü'l-Mevvâz, Sahnûn b. Saîd ve Hârûn b. İshâh el-Hemedânî gibi isimler bulunmaktadır. 214/829 tarihinde vefat eden İbn Abdülhakem, Mâlikî mezhebinin önemli eserlerinden birisi olan *el-Muhtasaru'l-kebîr fi'l-fikh* eserini kaleme almıştır. Bu eserinden başka fıkıh alanına dair *el-Muhtasaru'l-evsat*, *el-Muhtasaru's-sagîr* ve *el-Mesâil ve ecvibetühâ* gibi eserler telif etmiştir.⁴⁷⁹

5) *Ebû Abdullah el-Basrî* (369/979-80):⁴⁸⁰ Basralı bir alim olan Ebû Abdullah'ın tam adı el-Hüseyn b. Ali b. İbrahim el-Basrî el-Kâğadî'dir. Doğum yılına dair farklı

⁴⁷⁵ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Abdullah", *DİA*, 1999, XIX/103-104; Joseph Schacht, "Ibn al-Kâsım", *El² (İng.)* (Brill, ts.), III/817.

⁴⁷⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 512.

⁴⁷⁷ H. Mehmet Günay, "İbnü'l-Mâcişûn", *DİA*, 2000, XXI/122-123.

⁴⁷⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 748.

⁴⁷⁹ Köse, "DİA", XIX/276.

⁴⁸⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 669.

rivayetler olmakla birlikte 311/923 yılında doğmuş olma ihtimali daha yüksektir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve İbn Hallâd gibi dönemin Mutezile mezhebine mensup önemli alimlerinden kelam dersleri; Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden birisi olan Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den fıkıh dersleri almıştır. Ebû Abdullah hem tedris hem de telif faaliyetlerine önem vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr gibi birçok kimse derslerine katılmış ve kendisinden istifade etmişlerdir. Hem kelam hem de fıkıh alanında birçok eser kaleme almış olmasına rağmen eserleri günümüze ulaşmamıştır. *Nakzu kelâmi'r-Râvendî, Nakzu kitâbi'r-Râzî, Şerhu Muhtasari Ebi'l-Hasan el-Kerhî, Kitâbu cevâzi's-salâti bi'l-Fârisiyye* telif ettiği eserlerinden bazılarıdır.⁴⁸¹

6) *Ebû Bekir Ebherî (375/986)*:⁴⁸² Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah et-Temîmî el-Ebherî'dir. 290/903 yılında dünyaya gelen Ebherî eğitim hayatına Bağdat'ta başlamıştır. Yusuf el-Kâdî, Tayâlisî, İbn Bükeyr gibi dönemin önemli alimlerinden fıkıh dersleri almıştır. İbn Ebû Arûbe, Begavî, Mervezî ve İbn Ebû Dâvûd gibi isimlerden hadis dinlemiş; kendisinden de Dârekutnî, Bâkılânî, el-Kalaî, İbrahim b. Mahled gibi isimler hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Ayrıca el-Kazvînî, İbnü'l-Kassâr, İbn Huveymendâd gibi isimler Ebherî'den ders almışlardır. Ebherî, Mâlikî mezhebi için önemli bir isim olup mezhebin Irak'ta yayılmasını sağlamıştır. Birçok ilim dalında alim olarak kabul edilen Ebherî döneminde mezhep imamı olarak kabul edilmiş, 375/986 yılında vefat etmiştir. *Şerhu'l-Muhtasari'l-kebîr fi'l-fikh ve el-Fevâ'idü'l-müntekâtü'l-garâ'ibü'l-hisân* günümüze ulaşan eserleridir.⁴⁸³

7) *Ebu'l-Hüseyn er-Rab'î el-Lahmî (478/1085)*⁴⁸⁴: Zamanının en önemli fakihlerinden kabul edilen Lahmî döneminin önemli isimlerinden fıkıh dersleri almıştır. Ders aldığı alimler arasında İbn Muhriz, Süyûrî, Tûnusî gibi isimler bulunmaktadır. Lahmî'den de İmam Mâzirî, Ebu'l-Fazl b. en-Nahvî, Ebû Yahya b. ed-Dâbit gibi isimler fıkıh dersleri almıştır. 478/1085 yılında Tunus'un Safakes şehrinde vefat etmiştir.⁴⁸⁵

8) *Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (328/940)*⁴⁸⁶

9) *el-Bâkılânî (403/1013)*⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, 1994, X/84-85.

⁴⁸² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 377, 547.

⁴⁸³ Muhammed Süveysî, "Ebherî, Ebû Bekir", *DİA*, 1994, XX/74-75.

⁴⁸⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 704.

⁴⁸⁵ Mahluf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/117.

⁴⁸⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 440, 453.

⁴⁸⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 594.

10) *İbn Hazm (456/1064)*⁴⁸⁸

11) *Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027)*⁴⁸⁹

12) *Ebû Yûsuf (182/798)*⁴⁹⁰

13) *Ebû Zeyd Debûsî (430/1039)*⁴⁹¹

14) *Müdevvene*⁴⁹²: Sahnûn'un (240/854) Mâlikî mezhebinin temel kitapları olarak adlandırılan "ümmehât" arasında sayılan kitabı.⁴⁹³

4.5. Miftâhu'l-vüsûl'ün Üslup Özellikleri

Miftâhu'l-vüsûl, tahrîcü'l-fürû edebiyatı içerisinde telif edilmiş eserlerden birçok açıdan farklı bir üsluba sahiptir. Öncelikle tahrîcü'l-fürû eserleri içerisinde en geniş çerçevede mukayese yapan kitap olma özelliğini taşımaktadır. Zira tahrîcü'l-fürû literatürü içerisinde ya aynı mezhebe mensup fakihlerin ihtilaflarına ya da iki mezhep arasındaki ihtilaflara yer verilmekte iken Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*'de Malîkî, Hanefî ve Şâfiî olmak üzere üç mezhep arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. Ayrıca her ne kadar fıkıh usulü eserlerinin sistematîğini benimsemiş olsa da daha özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Tilimsânî eserinde genel olarak Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. Ancak bu genel tavrın dışına çıkıp Hanbelî, Zâhirî gibi diğer mezheplere atıf yaptığı da görülmektedir. Ayrıca yer yer "muhalif" kelimesini kullanan müellif bununda çoğunluğun karşısında yer alan ve genellikle azınlık tarafından dile getirilen görüşleri kastetmekle birlikte bu genel tavrının dışına çıktığı da olmuştur. Genellikle konuları ele alırken mezhep isimlerini kullanan Tilimsânî bazen bir fakihin ismini nadiren de olsa bir kitabın ismine atıf yaparak zikrettiği meseleler vardır. Görüşüne yer verdiği mezhepleri zikrederken farklı kelimeler kullanması müellifin dikkat çeken bir diğer tavrıdır. Aşağıda müellifin hem mezhep

⁴⁸⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 619.

⁴⁸⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 414.

⁴⁹⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 409.

⁴⁹¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 701.

⁴⁹² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 338.

⁴⁹³ Ali Hakan Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", *DİA*, 2006, XXXI/470-473.

isimlerini kullanışı hem de farklı ifadelerle neyi kastettiğine dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır:

1) *Mâlikî mezhebine yapılan atıflar*: Tilimsânî, Mâlikî mezhebine mensup bir alimdir. Dolayısıyla *Miftâhu'l-vüsûl*'de en fazla Mâlikî mezhebine atıf yapmaktadır. Ayrıca Tilimsânî'nin Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen İmam Mâlik'e doğrudan herhangi bir atıf yapmaması kitabın dikkat çeken bir diğer noktadır. Müellif, Mâlikî mezhebine “ashâbunâ⁴⁹⁴, ashâbunâ el-mağribiyyûn⁴⁹⁵, ashâbunâ el-meşârika⁴⁹⁶, indenâ⁴⁹⁷ ve mâlikiyye⁴⁹⁸” gibi isimlerle atıf yapmaktadır.

2) *Şâfiî mezhebine yapılan atıflar*: Şâfiî mezhebi *Miftâhu'l-vüsûl*'de yer verilen bir diğer mezheptir. Müellif Şâfiî mezhebine “Ashâbu'sh-Şâfiî⁴⁹⁹, Şâfi'iyye⁵⁰⁰” ifadeleriyle atıfta bulunmaktadır. Ayrıca eserde doğrudan İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer verildiği de görülmektedir.⁵⁰¹

3) *Hanefî mezhebine yapılan atıflar*: *Miftâhu'l-vüsûl*'de hem kaide hem de ferî meselelere dair ihtilaflarda temel olarak görüşlerine yer verilen mezheplerden bir diğeri Hanefî mezhebidir. Hanefî mezhebi eserde çoğunlukla “Hanefiyye⁵⁰², Ashâbu Ebî Hanîfe⁵⁰³” gibi isimlerle yer almaktadır. Ayrıca Tilimsânî eserde Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe ve öğrencisi Ebû Yusuf'a atıfta bulunmakta; ancak herhangi bir eser adı zikretmemektedir.⁵⁰⁴ Müellif kimi zaman ise “muhalif” kelimesini Hanefî mezhebini kastederek kullanmaktadır.⁵⁰⁵

4) *Hanbelî mezhebine yapılan atıflar*: Yukarıda da bahsedildiği üzere müellif eserinde temel olarak üç mezhep arasındaki ihtilafa yer vermekte dolayısıyla Hanbelî mezhebine *Miftâhu'l-vüsûl*'de ele alınan ihtilaflarda genel olarak yer verilmemektedir.

⁴⁹⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 303, 312, 520, 602, 703.

⁴⁹⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 342.

⁴⁹⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 343.

⁴⁹⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 314, 317, 322, 330.

⁴⁹⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 419, 519, 663, 696.

⁴⁹⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 301, 315, 320, 434, 504.

⁵⁰⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 388, 506, 509, 681, 719.

⁵⁰¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 380, 382, 481, 564.

⁵⁰² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 347, 419, 441, 516, 601.

⁵⁰³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 317, 324, 475, 609, 711.

⁵⁰⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 336, 380, 409, 542.

⁵⁰⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 313.

Ancak müellif bu genel tavrın dışına çıkarak dört yerde Hanbelî mezhebinin görüşünü aktarmaktadır.⁵⁰⁶

5) *Miftâhu'l-vüsûl* her ne kadar üç mezhep arasındaki ihtilafların ele alındığı bir eser de olsa bu genel tavrın dışına çıkılıp yer yer diğer mezheplere de yer verildiği görülmektedir. Çok nadir de olsa kelimelerden birisi olan Mutezile'nin görüşleri nakledilmektedir. Müellif, Mutezile mezhebini bir yerde açıktan zikretmiş⁵⁰⁷ bir yerde de üstü kapalı bir kullanım tercih etmiştir.⁵⁰⁸ Ancak Mutezile mezhebinin görüşlerini zikrettiği yerlerde diğer mezheplerden farklı olarak tavrını ortaya koymuş ve bu görüşlerin karşısında yer aldığını ima etmiştir.

6) *Miftâhu'l-vüsûl*'de nadiren de olsa görüşlerine yer verilen mezheplerden bir diğeri de Zâhirî mezhebidir. Eserde bu mezhep "Ehl-i Zâhir"⁵⁰⁹ ismiyle iki kere, "Zâhiriyye"⁵¹⁰ ismiyle bir kere geçmekte ve bir kere de mezhebin kurucusu İbn Hazm'ın görüşüne yer verilmektedir.⁵¹¹

7) Müellifin kullandığı ve anlaşılması en zor olan kelime "muhalif" kelimesidir. Tilimsânî bu ifadeyle farklı kişi veya mezhepleri ifade edebilmektedir. Bazı yerlerde herhangi bir atf olmaksızın zikrediliyor olması kelimenin anlaşılmasını zorlaştırmakla birlikte bazen bağlamdan bazen de inceleme sonunda kastettiği kişi veya gruplar ortaya çıkmaktadır. Tilimsânî bu kelimeyi bazen Mâlikî mezhebine mensup fakihlerin kendi aralarındaki ihtilaflarında bir tarafı belirtmek için⁵¹² bazı yerlerde Hanefî mezhebini⁵¹³ ve bazen de Şîîleri⁵¹⁴ kastederek kullanmaktadır.

4.6. *Miftâhu'l-vüsûl*'ün Tahrîcû'l-fürû Literatüründeki Yeri

Miftâhu'l-vüsûl, tahrîcû'l-fürû eserleri arasında hem sistematikteki özgünlüğü hem de üç mezhep arasında mukayese yapıyor olması sebebiyle önemli bir yerde

⁵⁰⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 451, 567, 604, 668.

⁵⁰⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 669.

⁵⁰⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 405.

⁵⁰⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 565, 603.

⁵¹⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 566.

⁵¹¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 619.

⁵¹² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 525.

⁵¹³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 435.

⁵¹⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 308.

durmaktadır. *Miftâhu'l-vüsûl*'ün tahrîcü'l-fürû literatüründeki eserlerle mukayesesi eserin durduğu yeri tespit etme açısından önem arz etmektedir.

4.6.1. Miftâhu'l-vüsûl ve Te'sîsü'n-nazar Mukayesesi

Tahrîcü'l-fürû literatürünün ilk örneği Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* adlı eseridir. *Te'sîsü'n-nazar*'ın hem erken dönem eseri hem de fikhın alt dallarının tam olarak teşekkül etmediği bir dönemde ortaya çıkmış olması sebebiyle tam manasıyla tahrîcü'l-fürû literatürünün özelliklerini yansıttığı söylenemez. Dolayısıyla bu eserle mukayeseye her ne kadar ihtiyaç yok ise de bu literatürün başlangıcının *Te'sîsü'n-nazar*'a dayandırılması sebebiyle literatür değerlendirilmesi başlığında *Miftâhu'l-vüsûl* ile karşılaştırmasına yer verilecektir. İki eserin ortak oldukları ve ayrıştıkları noktalar şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Debûsî eserini fakihlerin ihtilafı çerçevesinde oluşturmuştur. Başka bir deyişle *Te'sîsü'n-nazar*'da bireysel olarak fakihlerin (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Züfer, İmam Mâlik, İbn Ebî Leylâ ve İmam Şâfiî) ihtilaflarına yer verilmekte, mezhep karşılaştırılması yapılmamaktadır. Tilimsânî ise mezhep karşılaştırmasını ön planda tutmuş, bireysel olarak fakihlerin görüşlerine nadiren başvurmuştur. Diğer bir ifadeyle Tilimsânî çoğunlukla fakihlerin görüşlerine şahsi olarak yer vermemiş mezhep vurgusunu korumuştur.
- 2) *Te'sîsü'n-nazar*'da işlenen kaidelerin büyük çoğunluğunun fûrû-i fikh kaideleri olduğu görülmektedir. Fikh usulü ile fûrû-i fikh arasındaki ilişkiyi göstermek üzere ortaya çıkmış olan tahrîcü'l-fürû literatürü içersinde ise çoğunlukla usul kaidelerinin ele alındığı görülmektedir. Eserinde usul kaidelerine yer veren Tilimsânî bu açıdan da Debûsî'den ayrılmaktadır.⁵¹⁵
- 3) Debûsî eserini telif ederken ne fikh usulü ne de fûrû-i fikh sistematiğini benimsemekte yukarıda da zikredildiği üzere bireysel olarak fakihlerin ihtilaflarını başlık adı olarak belirlemektedir (Ebû Hanîfe ve Sâhibeyn Arasındaki İhtilaf Meseleleri gibi). Tilimsânî ise yukarıda da belirtildiği üzere eserinde konuları fikh

⁵¹⁵ *Te'sîsü'n-nazar*'ın tahrîcü'l-fürû literatüründeki diğer eserlerden ayrıldığı en önemli nokta eserde yer alan kaidelerin çoğunlukla fûrû-i fikh kaideleri olması. Dolayısıyla bu yönüyle *Te'sîsü'n-nazar* kavaid-i külliye eserlerine; yapmış olduğu mukayese ile de tahrîcü'l-fürû eserlerine benzemektedir.

usulünün temel konusu olan delil merkezli bir tasnife tabi tutmuştur. Dolayısıyla Debûsî fakih yönüyle ön plana çıkarken; Tilimsânî ise usulcü yönüyle ön plana çıkmaktadır.

4.6.2. Miftâhu'l-vüsûl ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl Mukayesesi

Zencânî'nin (656/1258) *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*'ü edebiyatın başlangıcı kabul edilen eser olmasından dolayı en önemli tahrîcü'l-fürû eserlerinden birisidir. *Miftâhu'l-vüsûl* ile karşılaştırıldığında sistematik ve üslup açısından hem ayrıldığı hem de kesiştiği noktalar bulunmaktadır:

- 1) Öncelikle Zencânî konuları tertip ederken başlıkları fûrû-i fıkıh sistematüğını baz almıştır. Tilimsânî ise konu tertibini fıkıh usulü konularına göre yapmaktadır. Dolayısıyla Zencânî eserinde fakih kimliğı ile ön plana çıkarken Tilimsânî usulcü kimliğı ile ön plana çıkmaktadır.
- 2) Kaideler çerçevesinde oluşan ihtilafları ele alırken hangi mezheplerin görüşlerine yer verileceğı meselesi iki müellif arasındaki üslup farklarından birisidir. Zencânî kitabında Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflara yer vermekte iken Tilimsânî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında vaki olan ihtilafları ele almaktadır. Tilimsânî ve Zencânî, karşılaştırmanın sınırları açısından birbirinden ayrılmakta ancak her iki müellif de ihtilafları mezhepsel düzeyde ele almaları açısından benzemektedirler.
- 3) Her iki müellif de mensubu oldukları mezhepleri savunma amacıyla eserlerini kaleme almamışlardır. Her iki müellifin de tarafsız tavrı eserlerinin genelinde görülmektedir.

4.6.3. Miftâhu'l-vüsûl ve et-Temhîd Mukayesesi

Tilimsânî ile aynı dönemde yaşamış olan İsnevî (772/1370) tahrîcü'l-fürû eseri kaleme alan önemli müelliflerden birisidir. İsnevî, tahrîcü'l-fürû literatürü içerisinde kendisinden sonraki kitapları etkileyen ikinci isimdir. Zira kendisinden sonra eser telif etmiş olan İbnü'l-Lahhâm ve Timurtâşî telif metotları itibariyle İsnevî'den

etkilenmişlerdir. Tilimsânî ve İsnævî'nin eserleri karşılaştırıldığında farklılıklar ve ortak noktalar gözlenmektedir:

1) İsnævî eserini fıkıh usulü sistematîği üzere telif etmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî ile telif tarzı açısından ortak bir sistematîğe sahiptirler. Her iki müellif de eserlerini telif ederken delili merkeze alarak hareket etmişlerdir. Ancak Tilimsânî sistematîği açısından daha farklı bir yol izlemektedir. İsnævî fıkıh usulünün temel konularının her birini (Kitap, sünnet, icma, kıyas vs) bir başlık olarak ele alırken; Tilimsânî konuların tertibi açısından –delil merkeze almakla birlikte- daha farklı bir metot takip etmiş, fıkıh usulü kitaplarının genel sistematîği dışında bir yol izlemiştir.

2) İsnævî, mezhep-içi ihtilafları ele alırken; Tilimsânî, mezhepler arası bir mukayese amacı gütmektedir. Başka bir ifadeyle İsnævî, Şâfiî mezhebi fakihleri arasında vuku bulan ihtilafları ele almaktadır. Buna mukabil yukarıda da ifade edildiği üzere Tilimsânî eserinde üç mezhebin ihtilafına yer vermektedir.

3) Tilimsânî eserinde lafız bahislerine çok fazla yer verirken İsnævî eserinde lafız bahislerine çok fazla değinmemektedir. Zira İsnævî'nin kaleme almış olduğu *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fikhiyye* adlı eserinde fıkıh usulü ile nahiv ilmi arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Dolayısıyla İsnævî lafız bahislerini ayrı bir kitapta incelemekte, *et-Temhîd*'de bu bahislere yer vermemektedir.

4) Tilimsânî ile İsnævî arasındaki bir diğer fark da eserlerin üslup açısından belli bir metodu takip edip etmedikleridir. İsnævî'nin konuları ele alırken belli bir metodu takip etmektedir. Kaideleri ele alırken kullandığı ifadelerde, kaidelerden fûrû meselelere geçerken ve örnek verdiği ferî meseleleri incelerken kullandığı ifadelerde bir üslup birliği ön plana çıkmaktadır. Buna mukabil Tilimsânî ise *Miftâhu'l-vüsûl*'de üslup olarak her ne kadar belli bir tarzı benimsemiş olsa da İsnævî kadar standart bir yapı takip etmemektedir.

4.6.4. Miftâhu'l-vüsûl ve el-Kavâid Mukayesesi

Tahrîcü'l-fürû literatürü içerisinde eser kaleme alan tek Hanbelî fakih İbnü'l-Lahhâm'dır. İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâid* adlı eserini fûrû-i fıkıh ile kelam arasında bir

noktada durduğunu söylediği fıkıh usulü ilminin kaidelerini ve bu kaideler çerçevesinde oluşan ihtilafları ele almaktadır. Tahrîcü'l-fürû literatürünün Hanbelî mezhebi temel alınarak yazılan tek tahrîcü'l-fürû kitabı olan *el-Kavâid* üslubu, sistematîği ve yapısı itibariyle diğer kitaplardan farklı bir noktada durmakla birlikte İsnevî'nin etkisinden söz edilebilir. Zira İbnü'l-Lahhâm'ın eserinde takip ettiği üslup İsnevî'nin tarzına yakınlık arz etmektedir.

Miftâhu'l-vüsûl ile *el-Kavâid* arasında ise bazı benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır:

1) Tilimsânî eserini oluştururken fıkıh usulü sistematîğini benimsemekte, delil çerçevesinde eserini oluşturmaktadır. İbnü'l-Lahhâm ise eserinde ne fûrû-i fıkıh ne de fıkıh usulünün sistematîğini benimsemektedir. İbnü'l-Lahhâm, kitabında altmış altı kaide zikretmekte ve her bir kaideyi kitabın başlığı olarak tasarlamaktadır. Dolayısıyla her iki eser benimsemiş oldukları sistematikleri itibariyle birbirinden farklılaşmaktadırlar.

2) İbnü'l-Lahhâm kaideleri ele alırken temel olarak Hanbelî mezhebi içerisindeki ihtilaflara yer vermekte ve çoğunlukla diğer mezheplerin görüşlerine de değinmektedir. Kaidelerde yer alan mukayese vurgusu itibariyle Tilimsânî ile paralel bir metot takip ettikleri görülmektedir.

3) Kaidelere bina edilen ferî meseleler hususunda da farklı metotlar takip ettikleri görülmektedir. İbnü'l-Lahhâm her ne kadar kaideleri ele alırken genel olarak mezhepler arası mukayese metodunu izlese de kaidere vermiş olduğu ferî örneklerde Hanbelî mezhebi etkisi görülmektedir. Tilimsânî ise kaidelerde izlemiş olduğu mezhepler arası mukayese metodunu kaidelere örnek olarak zikretmiş olduğu ferî meselelere de yansıtılmaktadır. Hem kaidelerde hem de ferî meselelerde mezhepler arası mukayese yolunu benimsemektedir.

4) İbnü'l-Lahhâm açıktan ifade etmese de eserinde takip ettiği üslup itibariyle İsnevî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Lahhâm konuları ele alırken kullanmış olduğu ifadelerde daha standart bir yapı takip etmektedir. Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl*'ünde ise kitabın geneline hakim bir üslup göze çarpmamakta ve ifadeler değişiklik göstermektedir.

5) Tilimsânî ve İbnü'l-Lahhâm'ın eserlerinde çoğunlukla usul kaidelerine yer verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla her iki müellif de edebiyatın genel tavrına uygun olarak eserlerini telif etmişlerdir.

4.6.5. Miftâhu'l-vüsûl ve el-Vüsûl Mukayesesi

Hanefî mezhebi fakihlerinden tahrîcû'l-fürû literatürü içerisinde eser veren tek alim – Debûsî istisna edilecek olursa- Timurtâşî'dir. Timurtâşî, İsnevî'nin diğer mezhep mensuplarına yapmış olduğu çağrıya karşılık vermiş ve *el-Vüsûl ilâ kavâ'idü'l-usûl* adlı eserini kaleme almıştır. İsnevî'nin üslubunu büyük ölçüde devam ettiren Timurtâşî, Tilimsânî ile ayrıştığı ve ortak olduğu noktalar bulunmaktadır:

1) Timurtâşî eserinde İsnevî'den farklı olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. Dolayısıyla *el-Vüsûl* mevzusu açısından *et-Temhîd*'den daha geniştir ve mezhepler arası bir mukayese yapmaktadır. Tilimsânî de mezhepler arası bir mukayese yapmakla birlikte mevzusu itibariyle Timurtâşî'den geniş bir alanda eserini telif etmiştir.

2) Timurtâşî eserini fıkıh usulü sistematiğine göre oluşturmuştur. Kitap, sünnet, icma, kıyas, icthad-fetva, ehliyet arızaları ve muhtelif meseleler olmak üzere yedi ana başlığı inceleyen Timurtâşî yerleşik fıkıh usulü sistematiğini takip ettiği söylenebilir. Tilimsânî ise kitabında her ne kadar fıkıh usulü sistematiğini benimsemiş olsa da konuların tertibinde farklı bir yöntem takip ettiği görülmektedir. Delil merkezli bir tasnif benimseyen Tilimsânî usul sistematiğini benimsemiş noktasında Timurtâşî ile ortak olsa da Timurtâşî'den farklı bir yapıda eserini kaleme almıştır.

3) İsnevî'nin Timurtâşî'ye bir diğer etkisi de üslubun belirgin bir şekilde standardize edilmiş olmasıdır. İsnevî'den etkilenen bir diğer isim olan İbnü'l-Lahhâm gibi Timurtâşî'nin de üslubunun daha standart bir yapı arz ettiği gözlenmektedir. Bunun bir sonucu olarak kitap içerisinde yer alan konular arasındaki geçişler daha belirgin bir hale gelmektedir. Tilimsânî'nin ise *Miftâhu'l-vüsûl*'de Timurtâşî kadar standart bir üslup takip ettiği söylenemez.

Sonuç olarak *Miftâhu'l-vüsûl* tahrîcû'l-fürû eserleri içerisinde üslubu, sistematiği ve mevzusu itibariyle farklı bir konumda yer almaktadır. Bu bağlamda *Miftâhu'l-vüsûl*

edebiyat içerisindeki en geniş karşılaştırma yapan eserdir. Bir diğer nokta ise eserin sistematığıdır. Eserde her ne kadar fıkıh usulü sistematığı benimsenmiş olsa da standart bir usul kitabından farklı bir şema halinde konular ele alınmaktadır. Ayrıca müellifin mensubu olduğu mezhebi savunucu bir üslup kullanmamış olması *Miftâhu'l-vüsûl*'ün ve diğer tahrîcî'l-fürû eserlerinin önemli özelliklerinden birisidir.

4.7. Miftâhu'l-vüsûl'de Takip Edilen Yöntem

Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*'ü kaleme alırken eserde takip edeceği yonteme dair bir açıklama yapmamıştır. Ancak eser incelendiğinde her ne kadar standart bir yöntem takip edilmediği görülse de yöntemi ile ilgili bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu bölümde *Miftâhu'l-vüsûl*'de kaidelerin nasıl ele alındığı, mezhepler arasındaki ihtilafa değinilip değinilmediği, kaideleri zikrederken müellifin tercihte bulunup bulunmadığı, kaidelerden ihtilaf edilen ferî meselelere geçişte hangi ifadelerin kullanıldığı, ferî meselelerde mezhepler arası ihtilafları nasıl yansıttığı, ferî meselelerde mezhep içi ihtilaflara da yer verip vermediği ve müellifin taraflar arasında tercihte bulunup bulunmadığı meseleleri örneklerle zikredilerek ele alınacaktır.

4.7.1. Kaidelerin Ele Alınışı

Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl*'de kaideleri ele alırken tek bir yöntem izlemediği görülmektedir. Çoğunlukla kaideler çerçevesinde var olan mezhepler arası ihtilafa değinmeden genel kuralı veren müellif, kimi zaman mezheplerin kaideler etrafında şekillenen tartışmalarına kimi zaman da sadece bir mezhebin görüşüne yer vermektedir.

Örnek 1: “Emredilen şeyin yapılması (mükellef üzerinden) sorumluluğu kaldırır mı kaldırmaz mı? Bil ki usulcüler, mükellefin emredilen fiili yapması sonucunda onu sorumluluktan kurtarır mı (iczâ) hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu hususta iki farklı görüş vardır. Bu kaideye fakihler birçok ferî mesele bina etmişlerdir. Bu meselelerden birisi şudur: Su ve toprak bulamayan birisi namaz vakti girdiğinde biz bu kişinin İbnü'l-Kâsım ve Eşheb'in görüşüne binaen namazı kılması gerektiğini söylüyoruz. Namazı kıldıktan sonra su veya toprak bulduğu takdirde bu kişinin namazı kaza etmesi

gerekir mi yoksa kaza etmesi gerekmez mi? İbnü'l-Kâsım bu kişinin namazı kaza etmesi gerektiğini ifade ederken; Eşheb kaza etmesinin gerekli olmadığını söylemektedir. Çünkü Eşheb su ve toprak bulamayan mükellefin namazın edası ile sorumlu olduktan ve bu emri yerine getirdikten sonra mükelleften sorumluluğun kalktığını söylemektedir. Zira emir aynı zamanda sorumluluğun ortadan kalkmasını (iczâ) ve sorumluluğun ortadan kalkması da kazanın düşmesini gerektirir.”⁵¹⁶

Örnek 2: “Bil ki eğer lafız ifade ettiği cinste şayi (kapsayıcı) bir anlam taşıyorsa buna mutlak denir ve mutlak olan lafızda aslolan itlakı üzere kalmasıdır. Bunun misali Hanefîlerin yeminlerde ‘... veya bir köle azadı’ (el-Mâide 5/89) ayetini ve zihârda ‘... bir köle azat etmek’ (el-Mücâdele 58/3) ayetini delil göstererek keffaretin kafir bir köle azadıyla da yerine getirilebileceğini söylemektedirler. Mâlikî ve Şâfiîler ise Allah Teala’nın adam öldürme keffaretinde de söylediği gibi müslüman bir kölenin azat edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Hanefîler buna şöyle cevap vermişlerdir: Bu durum (yemin ve zihâr keffaretinde müslüman kölenin azadını şart koşmak) mutlak lafzın takyididir. Mutlak lafızda aslolan ise itlakı üzere kalmasıdır.”⁵¹⁷

Örnek 3: “Bil ki lafızlarda aslolan eş anlamlı (müteradif) olması değil birbirinden farklı farklı anlamlara sahip (mütebâyin) olmasıdır. Ashâbımızın (Mâlikî fakihleri) toprağın üstündeki her şeyle teyemmüm almanın caiz olduğunu söylemesi bu kaidenin misalidir. Çünkü Allah Teala ‘... temiz bir toprakla (صعيد) teyemmüm alın, yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin’ (en-Nisâ 4/43) buyurmaktadır. Ayette geçen sa’îd (صعيد) kelimesi yükselmek manasına gelen su’ûd (صعود) kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla bu kelime yer üstündeki her şeyi kapsayan geniş anlamlı bir kelimedir. Şâfiîler ise bu kelimenin toprak (تراب) kelimesiyle eş anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Sıhah müellifi de bu kelimenin toprak anlamına geldiğini ifade etmiş ve İmam Şâfiî -ki dil alimlerinden birisidir- bu kelimenin toprak anlamına geldiğini ifade etmektedir.”⁵¹⁸

Tilimsânî’nin, genellikle kaideler etrafında dönen ihtilaflara yer vermediği yukarıdaki örneklerde de görülmektedir. Ancak zaman zaman bu genel tavrın dışına çıkıp mezheplerin kaide hakkındaki ihtilaflarına da yer vermektedir.

⁵¹⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 397-399.

⁵¹⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 513-514.

⁵¹⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 480-481.

Örnek 1: “Kitabın kitapla, sünnetin sünnetle, sünnetin kitapla, kitabın mütevatir sünnetle tahsisi caizdir. Bu konuda cumhur ulema ittifak etmişlerdir. Kitabın haber-i vahid ile tahsisine gelince çoğunluk mutlak olarak bu türden bir tahsisi iki delil arasında cem‘ yapmak anlamına geldiği için kabul etmektedir. Hanefilerden ise tahkik ehli olan usulcüler kitabın kendisinden daha zayıf bir delil ile tahsisini uygun görmekteirler ve dolayısıyla kitabın haber-i vahid ile tahsisi caiz olmaktadır.”⁵¹⁹

Örnek 2: “Mefhûm-ı muhâlefete gelince o, lafzın mantûkundan zikredilmeyen hükmün mantûkun hükmünün zıddı olduğunun anlaşılmasıdır. Buna ‘delîlü’l-hitâb’ da denmektedir. Usulcüler mefhûm-ı muhâlefet hususunda ihtilaf etmişlerdir: Ashâbımız (Mâlikî usulcüler) ve ashâb-ı Şâfiî, mefhûm-ı muhâlefeti delil olarak kabul ederken; Hanefilerin çoğunluğu ise delil olarak kabul etmemektedir.”⁵²⁰

Örnek 3: “Nas üzerine ziyade bize ve Şâfiîlere göre nesih olarak kabul edilmezken; Hanefilere göre nesih olarak kabul edilmektedir. Ashâbımız nas üzerine yapılan ziyadenin herhangi bir hükmü ortadan kaldırmadığını ve dolayısıyla da nasih olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir.”⁵²¹

Sonuç olarak Tilimsânî usul kaidelerini işlerken çoğu zaman mezheplerin görüşlerine ve bunların mukayesesine yer vermemektedir. Ancak yer yer bu genel yapının dışına çıkan müellif ihtilaflara yer vermektedir. Ayrıca ihtilaflara yer verdiği kaidelerde de tarafsız tutumunu korumaya çalıştığı görülmektedir.

4.7.2. Ferî Meselelerin Ele Alınışı

Tilimsânî ferî meseleleri kaidelerin aksine mukayeseli bir şekilde ele almaktadır. Ancak her bir meselede üç mezhebin ihtilafını ele almamakta genellikle iki mezhebin ihtilafına yer vermektedir. Ancak müellif kimi zaman kaidelere örnek olarak zikrettiği ferî meselelerde sadece bir mezhebin görüşüne yer vermektedir. Temelde üç mezhebin (Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî) mukayesesine yer veren müellif zaman zaman diğer mezheplerin de görüşlerine değinmektedir.

⁵¹⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 534-535.

⁵²⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 555-556.

⁵²¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 596.

Müellif her bir kaideye örnek olarak zikrettiği ferî meselelerde üç mezhebin görüşlerine yer vermemekte ve ihtilaf eden tarafları her seferinde değiştirmektedir. Ayrıca tarafların ihtilafına yer verdikten sonra zaman zaman taraflardan birisinin ihtilaf ettiği mezhebe karşı verdiği cevaba değinmektedir.

1) Mâlikî ve Hanefî Mezheplerinin İhtilafı

Örnek 1: “Lafzın mücmel olma sebeplerinden ilki lafzın müşterek olmasıdır. Bu konunun misali ashâbımızın ‘Boşanan kadınlar üç hayız/temizlik dönemi beklesinler’ (el-Bakara 1/228) ayetinde yer alan iddeti üç temizlik dönemi olarak istidlalleridir. Zira kur’ (قرء) kelimesi sözlükte temizlik demektir. ... Hanefîler ise bu kelimenin ‘Hayız dönemlerinde (قرء) namazı terk edin’ hadisine binaen hayız anlamına gelme ihtimalinin olduğunu söylemişlerdir. Zira kelimenin hadisteki anlamı hayız dönemidir, temizlik dönemi değildir.”⁵²²

Örnek 2: “Uslucüler hakikat-i şerîyye hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur, hakikat-i şerîyyenin vaki olabileceğini söylemişler ve istikra ile de bu durumu ispatlamışlardır. Eğer namaz (صلاة), zekat (زكاة), oruç (صيام) ve hac (حج) kelimelerine baktığımızda şerî ibadetler anlamına geldiğini görürüz. Dolayısıyla hakikat-i şerîyyenin varlığı sabittir. Örneği, ashâbımızın ihramlı olan kişinin evlenmesinin mümkün olmadığına ‘İhramlı olan kişi evlenemez (لا يَنْكِح) ve evlendirilemez (لا يُنْكَح)’ hadisini delil olarak göstermeleridir. Ashâb-ı Ebî Hanîfe ise nikah kelimesi ile cinsel münasebetin kastedilmiş olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ‘nikah’ kelimesinden kastedilenin cinsel münasebet olduğu anlaşılınca bu haber cinsel münasebetin haram oluşuna delalet eder; nikah akdinin haram oluşuna değil.”⁵²³

Örnek 3: “Nas üzerine ziyade bize ve Şâfiîlere göre nesih olarak kabul edilmezken; Hanefîlere göre nesih olarak kabul edilmektedir. Ashâbımız nas üzerine yapılan ziyadenin herhangi bir hükmü ortadan kaldırmadığını ve dolayısıyla da nasih olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Kaide iki örnekle daha iyi anlaşılacaktır. Birinci örnek: Namazda Fatiha suresini okumak ‘Fatiha suresini okumayanın namazı yoktur’ ve ‘Fatiha suresi okunmayan her namaz nakıstır’ hadislerine binaen bize göre vaciptir. ... Hanefîlere göre ise namazda mutlak olarak Kuran’dan bir şeyler okumak vaciptir. Zira Allah Teala ‘Kolayınıza geleni okuyun’ (el-Müzzemmil 73/20)

⁵²² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 439-440.

⁵²³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 474-475.

buyurmuştur. Fatiha suresini şart koşmak ise nassa ziyadede bulunmaktır. ... Eğer bu ziyade vacip olarak kabul edilecek olursa Kuran ile sabit olan mutlak lafızlar nesh edilmiş olur. Bu ziyadeleri ihtiva eden haberler haber-i vahiddir ve haber-i vahidler Kuran'ı nesh edemezler. Çünkü zanni olan katî olanı nesh edemez.”⁵²⁴

2) Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerinin İhtilafı

Örnek 1: “Bil ki lafızlarda aslolan eş anlamlı (müteradif) olması değil birbirinden farklı farklı anlamlara sahip (mütebâyin) olmasıdır. Ashâbımızın (Mâlikî fakihleri) toprağın üstündeki her şeyle teyemmüm almanın caiz olduğunu söylemesi bu kaidenin misalidir. Çünkü Allah Teala ‘... temiz bir toprakla (صعيد) teyemmüm alın, yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin’ (en-Nisâ 4/43) buyurmaktadır. Ayette geçen sa’ûd (صعيد) kelimesi yükselmek manasına gelen su’ûd (صعود) kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla bu kelime yer üstündeki her şeyi kapsayan geniş anlamlı bir kelimedir. Şâfiîler ise bu kelimenin toprak (تراب) kelimesiyle eş anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Sıhah müellifi de bu kelimenin toprak anlamına geldiğini ifade etmiş ve İmam Şâfiî -ki dil alimlerinden birisidir- bu kelimenin toprak anlamına geldiğini ifade etmektedir.”⁵²⁵

Örnek 2: “Tevil yollarından beşincisi te’kîddir. Örneği, ashâbımızın ‘Başlarınızı (برؤوسكم) meshedin’ (el-Mâide 5/6) ayetini delil göstererek başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini istidlal etmeleridir. Eğer ayette ب harf-i ceri zikredilmeseydi başın tamamını mesh etmek gerekecekti. Harf-i cerli lafız da aynı manayı ifade etmektedir. Çünkü ب harf-i ceri başın tamamının mesh edilmesi anlamını vermektedir. Zira harf-i cer burada ta’mîm manası ifade etmiyor olsaydı teyemmüm ayetinde ‘Başlarınızı (برؤوسكم) meshedin’ (en-Nisâ 4/6) yer alan mesh etmek fiilinin de başın tamamını kapsamaması gerekirdi. Şâfiîler ve onların görüşünü benimseyenler ise eğer ayette ta’mîm vacip olsaydı ب harf-i cerinin bir manası olmaması gerekirdi. Dolayısıyla harf-i cerin varlığı ve yokluğu eşit olurdu. Eğer burada te’kîd manası ifade ediyor derseniz de bunun aslolanın hilafına bir durum olduğunu söyleriz.”⁵²⁶

Örnek 3: “Kıyasa konu olan ferin şartlarından dördüncüsü aslın konusu ile ferin konusunun birbirinden farklı olmaması lazım. Bey akdinin nikaha ya da nikahın bey

⁵²⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 596-599.

⁵²⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 480-481.

⁵²⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 526-527.

akdine kıyas edilmesi gibi. Çünkü bey akdinde aslolan ölçüm ve pazarlığa mebni iken nikah asalet ve kolaylaştırmaya mebnidir. Şâfiîler zimmette sabit olan sıfatları belli olmayan bir köle üzerine yapılan bey akdinin fasid olduğundan dolayı aynı şekilde sıfatları belli olmayan bir köle üzerine gerçekleştirilen nikah akdinin de fasit olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu akitlerde semen olarak neyin verileceği bilinmemektedir. Bu bilinmemelik de bey akdinde icma ile fesat sebebi sayılmaktadır. Ashâbımız ise bey akdinin tartışma ve ölçüm üzerine mebni olduğunu ve bey akdinde semenin bilinmemesi akdi bozduğunu ancak nikah akdinin asalet ve kolaylaştırmak üzere mebni olduğunu ve mehirden maksadın bey akdindeki semen olmadığını söylemektedirler. Bundan dolayı Allah Teala mehri hediye (نحلة) olarak isimlendirmektedir.⁵²⁷ Dolayısıyla mehir hibe akdi gibi olmakta ve hibe edilecek şeyin bilinmiyor oluşu akde zarar vermemektedir.”⁵²⁸

3) Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinin İhtilafı

Örnek 1: Müellif geniş bir vakte konu olan emrin vaktin başına mı, sonuna mı yoksa vaktin belli bir kısmına tealluk edip etmemesi hususunda Hanefiler ve Şâfiîler arasında meydana gelen vaktin başında namazını kılmış olan çocuğun vakit çıkmadan bülüğa ermesi meselesindeki ihtilafa yer vermektedir: “Şâfiîler, çocuğun kıldığı namazın emri yerine getirdiğini ifade etmektedirler. Çünkü emrin vücûbu vaktin başına tealluk etmektedir. Çocuk da emrin vücûbundan sonra namazı kıldığı için vakit çıktıktan sonra namazı iade etmemesi gerektiği gibi vaktin sonunda da namazı iade etmesi gerekmemektedir. Hanefiler ise emri yerine getirmediğini söylemektedirler. Zira emrin vücûbu onlara göre vaktin sonuna tealluk etmektedir. Bülüğa erdiği zaman emrin vacip olduğu vakte yetiştiği için namazı kılması gerekmektedir.”⁵²⁹

Örnek 2: Müellif bir emrin yerine getirilebilmesi için gerekli olan şeyin de emre konu olup olmadığı hususunda şu ihtilafa yer vermektedir: “Alimler abdest için suyun emredilmesi hususunda ihtilaf ettiler. Şâfiîler abdest için suyun talebini zorunlu görürken; Hanefiler zorunlu görmezler. Bu hususta mezhebimizde fakihler arasında ihtilaf vardır. Suyun talep edilmesini vacip olarak olarak görenler abdestin vacip olduğunu ve abdest emrinin yerine getirebilmek için su aramanın gerekli olduğunu

⁵²⁷ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً (en-Nisâ 4/4)

⁵²⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 711-712.

⁵²⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 390-391.

söylemekte; dolayısıyla su aramak da vacip hale gelmektedir. Zira vacibin yerine getirilebilmesi için gerekli olan şey de vaciptir.”⁵³⁰

Örnek 3: “Kafir bir topluluk müslümanların mallarını zorla ele geçirirse Şâfiîler mallar üzerinde mülkiyet haklarının olmadığını söylemektedirler. Hanefîler ise mülkiyetlerine sahip olduğunu; ashâbımız ise mülkiyet şüphesi olduğunu hakikatte malların mülkiyetlerine sahip olmadığını söylemektedirler.”⁵³¹

4) Mâlikî Mezhebinin Hanbelî Mezhebiyle İhtilafı

Örnek 1: “Ashâbımızın abdest esnasında sadece sarığa ya da sadece başı meshetmeyi ‘Efendimiz (sav) saçını ve sarığını mesh etti’ hadisine binaen caiz görmemesidir. Eğer sadece saç mesh etmek ya da sadece sarığı mesh etmek yeterli olsaydı Efendimiz (sav) bunlardan birisini mesh etmekle yetinirdi. Ahmed b. Hanbel’ın ashâbı ve bu meselede biz muhalif olanlar ise bunun tek bir abdestte mümkün olduğunu ancak iki abdestin de ihtimal dahilinde olabileceğini söylemişlerdir. Yani abdest aldığı bir vakit sadece başını diğer bir vakit de sarığını mesh etmiş olabilir. Dolayısıyla sarık ya da başı mesh etmekten birisi ile yetinilemeyeceğine dair bir delil bulunmamaktadır. Ashâbımız ise cevap olarak hadisin ravisinin Mugîre b. Şu‘be olduğunu ve onun tek bir abdestten bahsettiğini söylemişlerdir.”⁵³²

Örnek 2: “Ashâbımızdan bazı kimselerin ölü hayvanın derisini tabakladıktan sonra kullanmanın ‘Tabaklanan her deri temiz sayılır’ hadisine binaen caiz görmüşlerdir. Hanbelîler ise ‘Size ölü hayvanın cildini kullanma izni vermiştim ancak bundan sonra ölü hayvanların derisinden ve sinirinden faydalanmayın’ hadisine binaen ölü hayvanların derisinin tabaklandıktan sonra kullanılabilmesine dair hükmün nesh edildiğini söylemektedirler.”⁵³³

5) Mâlikî Mezhebinin Zâhirî Mezhebiyle İhtilafı

Örnek 1: “Mefhûm-ı muhalefetin örneği ashâbımızın ‘Birinize ölüm yaklaştığı vakit eğer mal bırakacaksa anne-babasına ve akrabalarına vasiyette bulunması farz kılınmıştır’ (el-Bakara 1/180) ayetini delil göstererek kişinin yakını olmayan kimselere vasiyette bulunmasının farz olmadığını söylemişlerdir. Bu ayetin mefhûm-ı muhalefeti

⁵³⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 405-406.

⁵³¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 718-719.

⁵³² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 450-452.

⁵³³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 604.

anne-baba ve akrabalar dışında kalan kimselere vasiyetin farz olmadığıdır. Ehl-i zâhir bu ayetin ‘Mirasçıya vasiyet etmek yoktur’ hadisiyle nesh edildiğini söylemektedirler. Ashâbımız ise buna ayetin delalet açısından mantûk ve mefhûm olmak üzere iki yönünün olduğunu ve bunlardan bir tanesinin nesh edilmesi diğerinin de nesh edilmesini gerektirmez cevabını vermektedir.”⁵³⁴

6) Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerinin Hanefî Mezhebiyle İhtilafı

Örnek 1: “Bil ki eğer lafız ifade ettiği cinsten şayi bir anlam taşıyorsa buna mutlak denir ve mutlak olan lafızda aslolan itlak üzere kalmasıdır. Bunun misali Hanefîlerin yeminlerde ‘... veya bir köle azadı’ (el-Mâide 5/89) ayetini ve zihârda ‘... bir köle azat etmek’ (el-Mücâdele 58/3) ayetini delil göstererek keffaretin kafir bir köle azadıyla da yerine getirilebileceğini söylemektedirler. Mâlikî ve Şâfiîler ise Allah Teala’nın adam öldürme keffaretinde de söylediği gibi müslüman bir kölenin azat edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Hanefîler buna şöyle cevap vermişlerdir: Bu durum (yemin ve zihâr keffaretinde müslüman kölenin azadını şart koşturmak) mutlak lafzın takyididir. Mutlak lafızda aslolan ise itlak üzere kalmasıdır.”⁵³⁵

Örnek 2: “Mâlikîler ve Şâfiîler abdestin teyemmüme benzediğini ileri sürerek niyeti abdestin şartlarından saymışlardır. Hanefîler ise abdestin necaseti gidermeye daha fazla benzediğinden ötürü niyeti abdestin şartlarından saymamışlardır.”⁵³⁶

Örnek 3: “Şâfiîler ve bu görüşü benimseyen Mâlikîler abdestte tertibin vacip olduğunu söylemişlerdir. Zira abdest bir ibadettir ve hadesin vaki olması abdesti bozmaktadır. Dolayısıyla hadesin vaki olması namazı bozduğu gibi abdesti de bozmaktadır. Hanefîler ve bazı Mâlikîler hades vasfının asılda (namaz) mevcut olduğunu kabul etmediklerini söylemektedir. Hades bize göre namazı bozmamaktadır. Hades abdesti bozduğu için abdestin bozulmasıyla namaz bozulmaktadır.”⁵³⁷

7) Mâlikî ve Hanefî Mezheplerinin Şâfiî Mezhebiyle İhtilafı

Örnek 1: “Hanefîler ve ashâbımızdan bazıları ‘... mümin bir kadın kendini Peygamber’e hibe ederse...’ (el-Ahzâb 33/50) ayetine binaen hibe (هبة) lafzıyla nikah akdi yapılmasını caiz görmektedirler. Zira hibe lafzıyla nikah akdi yapmak

⁵³⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 602-603.

⁵³⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 513-514.

⁵³⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 707.

⁵³⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 724.

Efendimiz’e (sav) meşru kılınması ümmetinin de hibe lafzıyla nikah akdi yapmasını meşru hale getirmektedir. Şâfiîler ise ayetin devamında ‘Diğer müminlere değil sana mahsustur’ ifadesine binaen hibe lafzıyla nikah akdini gerçekleştirmenin Efendimiz’e (sav) mahsus bir durum olduğunu söylemektedirler.”⁵³⁸

Örnek 2: “Şâfiîler ve Mâlikîlerden İbn Habîb meclis muhayyerliğini ‘Bey akdini gerçekleştiren taraflar (متبايعان) ayrılmadıkça muhayyerdirler’ hadisine binaen meşru görmektedirler. Ashâbımız ve ashâb-ı Ebî Hanîfe ise hadiste geçen taraflardan maksat pazarlık yapan (متساومان) kimselerdir. Pazarlık yapan kimselerin ayrılması da anlaşma yoluyla olmaktadır. Yani taraflar anlaşmadıkları müddetçe pazarlık esnasında muhayyerdirler. Pazarlığı bitirip anlaştiklarında akit her iki taraf için de bağlayıcı hale gelmektedir.”⁵³⁹

Örnek 3: “Şâfiîler ‘Allah’ın başladığı ile başlayın’ hadisine binaen abdestte tertibin vacip olduğunu söylemektedirler. Zira hadiste geçen mâ (ما) ism-i mevsûlü umum ifade eden lafızlardandır. Dolayısıyla bu lafzın kapsamına abdest de girmektedir. Önce yüzü yıkayıp sonra sırasıyla diğer uzuvları yıkamak vaciptir. Bizden bu görüşe muhalif olanlar ve Hanefiler ise bu hadisin özel bir sebep için varid olduğunu söylemişlerdir. Sahabîler, Efendimiz’e (sav) ‘Safa ve Merve Allah’ın nişanelerindedir’ (el-Bakara 1/158) ayeti nazil olduğunda ‘Hangisinden başlayalım yâ Rasûlallah?’ diye sormuşlar. Efendimiz (sav) de cevabında ‘Allah’ın başladığından başlayın’ demiştir. Dolayısıyla umum ifade eden bir lafız özel bir sebep dolayısıyla beyan edilmişse sadece o sebep için geçerli olur.”⁵⁴⁰

8) Sadece Mâlikî Mezhebinin Görüşüne Yer Verilmesi

Örnek 1: “Şart anlamına gelen eyyü (أي) kelimesi umum ifade eder. Ashâbımızın hür, akıllı ve bulûğa ermiş bir kadının velisinin izni olmadan kendi başına kıydığı nikahın batıl oluşunu örnek olarak zikretmektedirler. Zira Efendimiz (sav) ‘Velisinin izni olmadan evlenen her kadının nikah akdi batıldır’ buyurmuşlardır.”⁵⁴¹

Örnek 2: “Müfred veya cemi bir kelimeye dahil olan elif-lâm (ال) umum ifade eder. Bazıları hem müfred hem de cemi kelimeye dahil ifade etmeyeceğini söylemektedir. Bir diğer grup usulcüler de müfred kelimeye dahil ifade etmeyeceğini ancak cemi

⁵³⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 454-455.

⁵³⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 472-473.

⁵⁴⁰ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 539-541.

⁵⁴¹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 494-495.

kelimede umum ifade edeceğini söylemektedirler. Örneği ashâbımızın av köpeğinin satışının caiz olmadığını söylemesidir. Zira Efendimiz (sav) ‘Köpeğin (الكلب) semeni haramdır’ buyurmuşlardır. Hadiste ifade edilen köpek kelimesi başında elif-lâm olduğu için umum ifade etmektedir.”⁵⁴²

Örnek 3: “كل ve جميع lafızları bir isme dahil olduklarında umum ifade ederler. Ashâbımızın ‘Sarhoş eden her içecek haramdır’ hadisine binaen nebîzin haram oluşunu söylemeleri gibi.”⁵⁴³

9) Sadece Şâfiî Mezhebinin Görüşüne Yer Verilmesi

Örnek 1: “Şâfiîler ‘Ettiğiniz yeminlerin keffâreti işte budur’ (el-Mâide 5/89 ayetine binaen yemîn-i gamûs için de keffâretin gerekli olduğunu söylemişlerdir. Zira yemin lafzının umumuna yemîn-i gamûs da dahildir.”⁵⁴⁴

Örnek 2: “Şâfiîler ‘Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır’ hadisini delil göstererek unutarak yiyen ve içen kimsenin kaza etmesinin gerekli olmadığını söylemişlerdir. Zira unutma ve hatanın bizatihi kendilerinin kalkması mümkün olmadığı için lafzın doğru olabilmesi için takdir yapmak gerekmektedir. Yapılacak takdir de belirli bir kelime olmadığı için lafzın anlaşılabilir her bir ifade ile takdir yapılması mümkündür. Kaza kelimesinin takdiri de yapılabilmektedir.”⁵⁴⁵

Örnek 3: “Şâfiîler kasten adam öldürme suçunda keffâretin gerekli olduğunu söylemişlerdir. Zira hatâen öldürme suçunda keffâret gerekiyorsa kasten adam öldürme suçunda evleviyetle keffâret gerekmektedir.”⁵⁴⁶

10) Sadece Hanefî Mezhebinin Görüşüne Yer Verilmesi

Örnek 1: “Kurbet manası barındırmayan Efendimiz’in (sav) fiilleri o fiilin caiz olduğuna delalet etmektedir. Hanefîler ihramlı olan kimsenin nikah akdi yapmasını ‘Efendimiz’in (sav) ihramlı iken Meymûne ile evlendi’ haberine binaen caiz görmektedirler. Zira Efendimiz (sav) için mübah olan bir fiil bizim için de mübah olmaktadır.”⁵⁴⁷

⁵⁴² Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 499-501.

⁵⁴³ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 501-502.

⁵⁴⁴ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 504.

⁵⁴⁵ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 506-507.

⁵⁴⁶ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 554-555.

⁵⁴⁷ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 578-579.

Örnek 2: “Hanefiler yaşı küçük dul olan kadının velisi olan kişinin onu nikahlayabileceğini söylemektedirler. Zira küçük olmak sahip olduğu mallarda velayeti gerektirdiği gibi nikahlama hususunda da velayeti gerektirmektedir. Ayrıca küçüklüğün kendisi icma ile velayetin dahil olduğu her durumda illettir.”⁵⁴⁸

Örnek 3: “Hanefiler kusma ve burun kanamasını diğer abdesti bozan pisliklere kıyas ederek bu iki durumda abdest alınması gerektiğini söylemektedirler. Daha sonra kusma ve burun kanamasının abdesti gerektirdiği hükmünü ‘Kusan ve burnu kanayan kimsenin abdest alması gerekir’ hadisiyle de açıklamışlardır.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 702.

⁵⁴⁹ Tilimsânî, *Miftahu'l-vüsûl*, 711.

BÖLÜM V

SONUÇ

Tahrîcî'l-fürû edebiyatı hicrî yedinci yüzyılda ortaya çıkmış fıkıhın bir alt yazım türüdür. Zencânî'nin fîrû-ı fıkıh ve fıkıh usulü arasındaki irtibatı ortaya koymak amacıyla kaleme almış olduğu eseriyle ortaya çıkan bu edebiyat daha sonra farklı mezheplere mensup alimler tarafından devam ettirilmiştir. Her ne kadar hilaf, kavaid, furûk gibi gelişimini tamamlayamadığı söylenebilirse de ortak bir amacın ve üslubun olması bir fıkıh yazım türü olarak kabul edilmesini sağlamaktadır.

Farklı mezheplerden fakihlerin eser kaleme aldığı tahrîcî'l-fürû edebiyatının dikkat çeken eserlerinden birisi Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl* adlı eseridir. Mâlikî mezhebine mensup bir fakih tarafından kaleme alınan tek tahrîcî'l-fürû eseridir. Döneminin en önde gelen alimlerinden birisi olan Tilimsânî, İslam ilim geleneğinde birçok önemli ilim adamının yetişmesine katkıda bulunmuş bir alim olması rağmen hakkında pek fazla çalışma yapılmamıştır. *Miftâhu'l-vüsûl*, Tilimsânî'nin hem akli ilimlere hem de nakli ilimlere olan vukufiyeti ve hayatının son döneminde yazmış olması göz önünde bulundurulduğunda önemli bir eser olarak kabul edilmektedir.

Miftâhu'l-vüsûl'ün sahip olduğu bazı özellikler diğeri tahrîcî'l-fürû eserlerinden farklı bir konumda yer almasını sağlamıştır. Özellikle Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında mukayese yapması en önemli özelliklerindendir. Eserin sistematik olarak fıkıh usulünün delil merkezli yaklaşımını farklı bir açıdan tertip edilmesi eserin başka bir özelliğidir. Ayrıca hem kaideler hem de ferî meseleler ele alınırken tarafsız bir tutum sergileniyor olması *Miftâh*'ın öne çıkan hususiyetlerindendir.

Tahrîcî'l-fürû edebiyatının özellikle son dönemlerde gündeme gelmesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. İslami ilimlerin kriz dönemine girdiği ve bu krizden kurtuluşun fıkıh usulünün yeniden işlevsel hale getirilmesiyle mümkün olacağı görüşü özellikle Mısır merkezli fıkıh yazımının temel iddiasıydı. Bu yazım tarzı daha sonra birçok Müslüman ilim adamını etkilemiştir. Temel olarak klasik dönem fıkıh usulü yazıcılığının gereksiz lafzi tartışmalara odaklandığını ve meseleleri gereksiz yere

uzattığını ve bunun sonucunda da fıkıh usulünün işlevsiz kaldığını ifade etmektedir. Lafzi tartışmaların çıkarılması ve meselelerin daha veciz bir şekilde ele alınmasıyla fıkıh usulünün işlevsel hale getireleceği öngörülmektedir.

İslam dünyasında yer alan bu tartışmaların yanı sıra Batı akademisinde fūrū-ı fıkıh ile fıkıh usulü arasında bir çatışmanın olduğu iddiaları gündeme gelmekteydi. Fıkıh usulünün idealize edilmiş teorik bir yapı arz ettiğini varsayımını dile getiren bu söylem fūrū-ı fıkıhın fıkıh usulü ile bir çatışma halinde olduğunu ileri sürmekteydi.

Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı bu bağlamda gündeme gelmiş ve üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. Zira tahrîcū'l-fūrū edebiyatının fıkıh usulüne yeni bir ivme kazandırmak isteyen Müslüman ilim adamları ve Batı'da çatışma fikrine karşı çıkan kimseler için teorik bir zemin sunduğu düşünülmekteydi. Tahrîcū'l-fūrū hem fıkıh usulü kaidelerinin uygulamasını gösteren hem de fıkıh usulü ile fūrū-ı fıkıh arasındaki bağlantıyı gösteren bir edebiyat olarak ele alındı.

Miftâhu'l-vüsûl çerçevesinde bu iddialar ve tahrîcū'l-fūrū edebiyatına yüklenen anlamlar ele alındığında şunları söylemek mümkündür:

1- Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı fıkıh usulüne yeniden işlev kazandırmak yani temel kaynaklara geri dönüp oradan hüküm istinbatında bulunmak isteyen kimseler için bir temel teşkil etmemektedir. Zira tahrîcū'l-fūrū edebiyatı içerisinde yer alan eserler kurucu ictihadı ele almamakta mezhep içerisinde var olan fūrū hükümlerinin usul kaideleri ile olan irtibatını sağlamaktadır.

2- Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı özellikle Batı akademisinde dile getirilen çatışma iddialarına karşı teorik bir zemin teşkil edebilir. Bu edebiyat içerisinde yer alan eserler fūrū hükümlerin dayandığı usulü göstermesi açısından çatışma varsayımlarına cevap niteliği taşıdığı söylenebilir.

3- Tahrîcū'l-fūrū edebiyatı incelendiğinde büyük ölçüde mezhep içerisinde oluşmuş olan ferî hükümlerin dayanaklarını mezhep içi veya mezhepler arası mukayese yoluyla ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla tahrîcū'l-fūrū edebiyatı yeniden ictihadın bir zemini olmaktan öte *uygulamalı fıkıh usulü* eserleri olma özelliği daha fazla ön plana çıkmaktadır. Özellikle *Miftâhu'l-vüsûl*'de uygulama yönünün ön plana çıktığı ve ne temel kaynaklardan ne de yeni karşılaşılan bir mesele hakkında tefrî yapıldığı görülmektedir.

REFERANSLAR

- Ahmad, Ahmad Atif. *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law : a Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*. Leiden : Brill, 2006.
- Ahmed, Rume. *Narratives of Islamic Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Akgündüz, Ahmet. “Debûsî”. *DİA*. IX/66-67, 1994.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914.
- Apaydın, H Yunus. “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 9-28.
- Aslan, Mehmet Selim. “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”. *İslâmî Araştırmalar* 15/2 (2014), 108-135.
- Avcı, Casim. “Şeyh”. *DİA*. XXXIX/49, 2010.
- Aydınlı, Abdullah. “Muttasıl”. *DİA*. XXXI/405, 2006.
- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *el-Furûkü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye : mukavvematuhâ-şurûtuhat-neş'etuhâ-tetavvuruhâ-dirase nazariyye-vasfiyye-târihiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014.
- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usuliyân: dirâse nazariyye tatbikiyye te'siliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef et-Tücîbî. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Baktır, Mustafa. “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*- 12/34 (2008), 203-210.
- Baktır, Mustafa. “Kaide”. *DİA*. C. XXIV, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. “Tahrîc”. *DİA*. XXXIX/420-422, 2010.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. Ensar neşriyat, 2004.

- Bedir, Murteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Bedir, Murteza. “Takvîmü’l-edille”. *DİA* XXXIX/ (2010), 493-494.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Kur’ân Hükümleri ve Modern Hukuk: Mevzuat İçtihatlar Tatbikat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1963.
- Bencheneb, H. “al-Sharif al-Tilimsani”. *El² (İng.)*. C. IX. Encyclopaedia of Islam. Brill, 1997.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir: Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asılları*, 1948.
- Bû Aziz, Yahyâ. *A’lâmü’l-fıkr ve’s-sekâfe fi’l-Cezâiri’l-mahrûse*. Beyrut : Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Calder, Norman. “Al-Nawawi’s Typology of Muftis and Its Significance for a General Theory of Islamic Law”. *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 137-164.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.
- Ceran, İsmail. “Merîniler”. *DİA*. XXIX/192-199, 2004.
- Cilali, Abdurrahman b Muhammed. *Târîhü’l-Cezâiri’l-âm*. Menşûratü Dâri’l-Mektebeti’l-Hayât, 1384.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago, 1969.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Rûknü’l-İslâm Abdullah b. Yusuf. *el-Cem’ ve’l-fark*. Beyrut : Dârü’l-Cil, 2004.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. Devha (Doha): Câmiatu Katar, 1978.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “el-Müdevvenetü’l-Kübrâ”. *DİA*. XXXI/470-473, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”. *DİA*. XXXXI/165-167, 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Te’sîsü’n-nazar fi’htilâfi’l-eimme*. thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî. Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.
- Dimaşkî, Ebü’l-Fazl Müslim b. Ali. *el-Furûkü’l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1992.

- Donaldson, William J. *Sharecropping in the Yemen: A Study of Islamic Theory, Custom and Pragmatism*. Brill, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kafî. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Baskı., 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Usulde İctihad Mümkün mü?” II. *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul 25-27 Nisan 1997*.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Efgânî, Ebû Ömer Seyyid Habib el-Medeni. *el-Furûkü'l-fikhiyye inde'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye: cem'an ve diraseten*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.
- Eyyüp Said, Kaya. “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2001.
- Fâsî, Ebu Zekeriyâ Yahya b Ahmed es-Serrâc el-. *Fehresetü'l-İmâm el-Hâfız Ebi Zekeriyâ Yahya b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî*. Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1324.
- Gölcük, Şerafettin. “Ebû Abdullah el-Basrî”. *DİA*. X/84-85, 1994.
- Görgün, Tahsin. “İbn Habîb es-Sülemî”. *DİA*. XIX/510-513, 1999.
- Güman, Osman - Sezer, Ayşe. “Osmanlı Hukuk Tarihinde Öncü Bir İsim: Timurtaş Üzerine Biyografik Bir İnceleme”. *Bilimname* 37/1 (2019).
- Günay, H. Mehmet. “İbnü'l-Mâcişûn”. *DİA*. XXI/122-123, 2000.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan es-Seâlibî el-Filâlî. *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. Fas: Matbaatü'l-Belediyye, 1345.
- Hafnâvî, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Ta'rîfü'l-halef bi-ricâli's-selef*. Cezair: Matbaatü Piyer Funtâna eş-Şarkiyye, 1324.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Hallaq, Wael B. “Usûl al-Fiqh: Beyond Tradition”. *Journal of Islamic Studies* 3/2 (1992), 172-202.

- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hammîş, Abdülhak - Mahfuz, Bû Kürâ' b. Sâid. *Mevsûatu terâcimi ulemâi'l-Cezâir: ulemâu Tilimsân ve Tevât*. Cezair: Dâru Zemure, 2011.
- Hudârî, Muhammed b. Afîfi el-Bâcûrî. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefâ Ali el-Bağdadi. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. Dârülbeyzâ : Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve rihletuhû garben ve şarken*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1979.
- İbn Kunfüz, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasen Kustantînî. *el-Vefeyât*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbn Meryem, Muhammed b. Ahmed. *el-Bustân fi zikri'l-evliyâ ve'l-ulemâ bi-Tilimsân*. Cezair: el-Matbatü's-Se'âlebiyye, 1336.
- İbnü'l-Kadi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Muhammed Miknasi. *Dürretü'l-hicâl fi esmâi'r-ricâl*. Kahire: Dârü't-Türas, 1971.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Abbas. *el-Kavâid*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1994.
- İltaş, Davut. "Zencânî, Şehâbeddin". *DİA*. C. XXXIV, 2013.
- İltaş, Davut. "Zencânî'nin 'Tahrîcü'l-fürû'ale'l-usûl'İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilimname* V/12 (Şubat 2007), 67-109.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin. *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kara, Mustafa. "İbn Abbâd er-Rundî". *DİA*. XIX/266-267, 1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris. *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928.
- Kerâbisî, Ebü'l-Muzaffer Cemaleddin. *el-Furûk li'l-Kerâbisî*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1982.

- Kevserî, Muhammed Zahid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Humus: Ratib Hakimi, 1388.
- Kızılkaya, Necmettin. “Hanefî Furû-ı Fıkıh Eserlerinde Fıkîhî Kâidelerin Uygulama Alanına Bir Örnek Olarak Bedâi’u’s-Sanâi’”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 79-98.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar: Furûk Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Koca, Ferhat. “Mefhum”. *DİA*. XXXIII/350-353, 2003.
- Köse, Saffet. “İbn Abdülhakem, Abdullah”. *DİA*. XIX/276, 1999.
- Köse, Saffet. “İsnevî”. *DİA*. C. XXIII, 2001.
- Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebühâ, 1349.
- Makkarî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Kavâid*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, ts.
- Makkari, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ahmed. *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib ve zikru veziriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*. Beyrut : Dâru Sadır, 1968.
- Mardin, Ebü'l-Ula. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1946.
- Merâgî, Abdullah Mustafa. *el-Fethü'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyûn*. Matbaatü Ensârî's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366.
- Merçil, Erdoğan. “Abdülvâdîler”. *DİA*. I/276-277, 1988.
- Muhammed Bekir İsmail, Habib. “İlmü Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl”. *Mecelletü Câmitü Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi's-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 45 (2008).
- Nedvi, Ali Ahmed. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu a'lâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nüveyhizi's-Sekafiyye, 1980.
- Okuyucu, Nail. “Tahrîcü'l-furu ale'l-usul Edebiyatı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 113-136.
- Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”. *DİA*. XXXI/410-412, 2006.
- Özel, Ahmet. “Timurtâşî Muhammed b. Abdullah”. *DİA*. XXXXI/188-189, 2012.

- Özen, Şükrü. “Furûk”. *DİA*. XIII/223-227, 1996.
- Özen, Şükrü. “İbn Kunfüz”. *DİA*. XX/143-144, 1999.
- Özen, Şükrü. “İbnü'l-Kâsım”. *DİA*. XXI/103-104, 2000.
- Özen, Şükrü. “İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsu'n-Nazar Adlı Eseri”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Özen, Şükrü. “Te'sîsü'n-nezâir”. *DİA*. C. XXXX, 2011.
- Powers, David S. *Hukuk, Toplum ve Kültür*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Râhûnî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Musa. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Müntehe's-sul*. Dubai: Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979.
- Razûk, Muhammed. “Hafsiler”. *DİA*. XV/125-128, 1997.
- Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ”. *DİA*. XXXVIII/373-375, 2010.
- Saçaklızade, Mehmed b. Ebubekir. *Tertîbü'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988.
- Sâmurrî, Ebu Abdullah Mu'zamüddin. *Kitabü'l-furûk alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1997.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- Schacht, Joseph. “İbn al-Kâsım”. *El² (İng.)*. III/817. Brill, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Mervezî. *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh, Cüz'-i Evvel: Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî. *Şerhu Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû ale'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Süveysî, Muhammed. “Ebherî, Ebû Bekir”. *DİA*. XX/74-75, 1994.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *el-Eşbah ve'n-nezâir fî kavâidi ve fîrû'i fikhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1971.
- Şahin, Şamil. "Menhecü Tahrîci'l-fürû ale'l-usûl". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 185-224.
- Şa'lân, Abdurrahman b. Abdullah. *el-Furûk inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ: dirâse te'sîliyye*. Riyad: Darü't-Tedmuriyye, 2015.
- Şerîf, Yusuf Huzâ' eş-. *el-Furûkü'l-fikhiyye beyne'l-mesâili'l-fer'iyye fî'l-vakf ve'l-hibe ve'l-lukata ve'l-lakît : dirâse mukârene*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014.
- Şuşan, Ebû Firas Osman b. Muhammed Ahdar. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usul: dirâse, târihiyye ve menhecîyye ve tatbikiyye*. Riyad: Daru Taybe, 1998.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf. *Miftahu'l-vüsûl ila binâi'l-fürû ale'l-usul*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf. *Miftahu'l-vüsûl ila binâi'l-fürû ale'l-usul*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf. *Miftâhu'l-vüsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Mahmud Kummî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah Hatîb. *Dirase ve Tahkiku Kitâbi'l-Vüsûl ilâ kavâidi'l-usûl fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Gassan Dibak. Dımaşk: Câmîiatu Dımaşk, 2004.
- Tinbüktî, Ahmed Baba et-. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc*. Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2. Baskı., 2000.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *DİA*. XIX/538-543, 1999.
- Urmevî, Taceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-. *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usuli'l-fikh*. Bingazi: Câmîiatu Karyunus, 1994.

- Veşerîsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmiü'l-Mağrib an Fetâvâ Ehl-i İfrîkiyye ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*. Neşru Vezâreti'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1981.
- Weiss, Bernard G. *Studies in Islamic Legal Theory*. Brill, 2002.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: The University of Georgia Press, 1998.
- Wolfhart, Heinrichs. "Hukuku Yapılandırmak: Furûk Literatürü Üzerine Mülâhazalar". çev. Necmettin Kızılkaya. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 235-246.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/1 (2001), 49-75.
- Yaman, Ahmet. "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla 'Tahrîcü'l-Furû' Kavramı Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* XXXII/4 (1996), 51-61.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İbn Abdüsselâm el-Hevvârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIX/287-288, 1999.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İbnü'l-Lahhâm". *DİA*. C. XXI, 2000.
- Yiğit, İsmail. *Endülüs (Gırnata Sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam Devletleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şehâbeddin Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-furû ale'l-usul*. Dımaşk: Câmîatu Dımaşk Külliyyetü's-Şeria, 2. Baskı., 1962.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd: el-medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1967.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Bağdat: Mektebetü'l-Kuds, 1985.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- el-Mevsâatü'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye*. I-XXX Cilt. Riyad: Müessesetü'l-Ameli'l-Mevsûa, 1999.
- İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mevsâatu a'lami'l-ulemâ ve'l-üdebâ el-Arab ve'l-Müslimîn: Biladi-Sevri*. el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO]: Dârü'l-Cîl, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad: Mustafa Karapınar

İletişim Bilgileri: mustafa.karapinar@ihu.edu.tr

Eğitim:

2008 – 2012	Lise, Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi
2012 – 2017	Lisans, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
2012 – 2017	İlimler ve Sanatlar Merkezi, İlim Yayma Cemiyeti
2017 - ...	Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri

İş Deneyimi:

2017-... İbn Haldun Üniversitesi, Onur Programı