



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**HABBÂZÎ'NİN HANEFÎ USÛL
GELENEĞİNDEKİ YERİ VE USULCÜLÜĞÜ**

Doktora Tezi

EYÜP ÖZTÜRK

İZMİR-2022

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HABBÂZÎ'NİN HANEFÎ USÛL
GELENEĞİNDEKİ YERİ VE USULCÜLÜĞÜ

Doktora Tezi

EYÜP ÖZTÜRK

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MEHMET DİRİK

İZMİR – 2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum ‘‘Habbâzî'nin Hanefi Usûl Geleneğindeki Yeri ve Usûlcülüğü’’ adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

04.07.2022

Eyüp ÖZTÜRK

ÖZET

Doktora Tezi

HABBÂZÎ'NİN HANEFÎ USÛL GELENEĞİNDEKİ YERİ VE METODU

Eyüp ÖZTÜRK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Celâleddîn Habbâzî, hicrî yedinci asırda yaşamış Mâverâünnehir bölgesi Hanefî fakihlerindedir. Onun usûle dair kaleme almış olduğu *el-Muğnî* isimli eserinin mukaddimesi bulunmamaktadır. Ancak eserde takip ettiği konu sıralaması ve yazım üslûbuna kısaca göz atıldığında mezkûr telifin Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinden ihtisar edilerek hazırlandığı görülmektedir. Bu bağlamda Habbâzî'nin usûl meselelerini değerlendirme şekli, *el-Muğnî* ve onun kendi şerhi *Şerhu'l-Muğnî* isimli telifleri ile yukarıdaki eserler karşılaştırılarak ortaya konulmuştur. Ayrıca onun Pezdevî ve Serahsî'nin usûlünü ne oranda takip ettiği ve özgün görüşlerinin bulunup bulunmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Habbâzî'nin usûl metodunu ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, sınırlandırılması, kaynak analizi ve ilgili çalışmalar ele alınmıştır. Birinci bölümde Habbâzî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, usûl metodunun temel özellikleri, *el-Muğnî*'deki konuların tertibi, eserdeki üslubu ve konuları değerlendirme şekli ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde ise Habbâzî'nin usûl yaklaşımını ortaya koyabilmek amacıyla *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî*'den şer'î deliller ile lafız ve hüküm konuları seçilmiş; bu bağlamda söz konusu teliflerle Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserleri mukayeseli olarak tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Celâleddîn Habbâzî, Hanefî, Fıkıh Usûlü, Fukahâ Metodu, Mâverâünnehir, Memlûkler.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Method and Place of Khabbazi in The Hanafi Usul Tradition

Eyüp ÖZTÜRK

İzmir Kâtip Çelebi University

Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Jalal Al-Din Khabbazi was a Hanafi fiqh scholar from the Ma Wara'un-Nahr region who lived in the seventh century AH. His work on usul titled *Al-Mughni* includes no introduction. However, when the order of the subjects followed in the work and orthographic style are briefly examined, it is observed that the said writing is prepared by shortening the usul of Pezdevî and Serahsî. In this context, the manner in which Khabbazi assessed matters on usul was revealed by comparing the aforementioned works with the compilations titled *Al-Mughni* and *Sharh al-Mughni*. It will also be tried to determine the degree to which he followed the usul of Pezdevî and Serahsî and whether his unique views are present.

The present study, which aims to reveal the usul method of Khabbazi, consists of an introduction and three sections. In the introduction, the importance and classification of the subject as well as the source analysis and related studies were discussed. In the first section, the life, scholarly persona and works of Khabbazi as well as the main characteristics of the usul method, the collection of the subjects in *al-Mughni*, and his style and subjects in the work were discussed while the second and third sections include the matters of religious evidences and wording and judgment in *Al-Mughni* and *Sharh al-Mughni* order to reveal Khabbazi's approach to usul, and the said works were analyzed by comparing them with the usul works of Pezdevî and Serahsî.

Keywords: Jalal Al-Din Khabbazi, Hanafi, Fiqh Usul, Fuqaha Method, Ma Wara'un-Nahr, Mamluks.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	ix
ÖN SÖZ.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı.....	1
2. Çalışmanın Yöntem ve Çerçevesi.....	2
3. Çalışmanın Kaynakları.....	2
4. Kaynak Analizi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
HABBÂZÎ VE USULDEKİ METODU.....	5
1. Hayatı Eserleri ve İlmî Kişiliği.....	5
1.1. Hayatı.....	5
1.2. Eserleri ve el-Muğnî Üzerine Yazılan Şerhler.....	7
1.3. Yaşadığı Muhit ve İlmî Kişiliği.....	13
1.3.1. Kelâm İlmindeki Yeri.....	17
1.3.1.1. Kelâm-ı nefsi.....	18
1.3.1.2. Nesih	19
1.3.1.3. Teklifi mâ lâ yutâk.....	20
1.3.1.4. Hüsün Kubuh Meselesi.....	21
1.3.1.5. Hissî Fiil-Şer'î Fiil.....	23
1.3.2. Arap Dilindeki Yeri.....	25
2. Habbâzî'nin Usul Metodu.....	27
2.1. Usul-i Fıkıh Telif Yöntemleri.....	27
2.2. Habbâzî Öncesi Hanefî Usul Yazımı.....	29
2.3. el-Muğnî'de Konuların Tertîbi.....	30

2.4. el-Muğni'deki Üslûbu.....	34
2.5. Görüşlerine Başvurduğu Fakihler.....	36
2.6. Kendinden Sonrasına Etkileri.....	37
2.7. Usul Konularını Ele Alış Şekli.....	38
2.7.1. Emir-Nehiy.....	38
2.7.2. Şer'î Hüccetler.....	39
2.7.3. Sünnet.....	42
2.7.4. Lafız Bahisleri.....	46
2.7.5. Mutlak Emrin Gereği.....	47
2.7.6. Fiilde Hissî-Şer'î Ayrımı.....	48
İKİNCİ BÖLÜM.....	51
HABBÂZÎ'NİN USUL ANLAYIŞINDA ŞER'Î DELİLLER.....	51
1. Kitap.....	51
2. Sünnet.....	53
2.1 Mürsel.....	54
2.2. Müsned.....	55
2.2.1. Mütevâtir.....	56
2.2.2. Meşhûr.....	56
2.2.4. Haber-i Vâhid.....	57
2.3. Manevî İnkıtâ.....	58
2.3.1. Rivâyet Sebebiyle İnkıtâ'.....	59
2.3.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ'.....	62
2.4. Haberin Delil Olarak Kabul Edildiği Yerler.....	66
2.4.1. Hukûkullâh.....	66
2.4.2. Şüphe ile Ortadan Kalkan Cezalar.....	67
2.4.3. Hukûku'l-İbâd.....	68
2.4.4. Bir Yönüyle Bağlayıcı Olan Akitler.....	69
2.4.5. Bağlayıcı Olmayan Akitler.....	70
2.5. Rivâyet Yönüyle Râvîler ve Râvînin Rivâyetini Yalanlaması.....	70

3. İcmâ'	75
4. Kıyas	78
4.1. Nasların Ta'îli	79
4.2. Kıyasın Şartları	81
4.3. Kıyasın rüknü	82
4.4. İleti Belirleme Yolları	82
4.5. İstihsan	86
4.6. İletin Tahsisi	89
4.7. Kıyasın Hükümü	90
5. Şer'u Men Kablenâ	91
6. Sahâbe Sözü	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	96
HABBÂZÎ'NİN USUL ANLAYIŞINDA HÜKÜM VE LAFIZLAR	96
1. Hüküm	96
1.1. Şer'î Hükümler (Mahkûm Bîh)	97
1.2. Şer'î Hükümlerin Bağlı Oldukları Şeyler (Vaz'î Hükümler)	98
2. Lafızlar	103
2.1. Vaz' Olunuşu Açısından İfade Türleri: Emir-Nehiy	104
2.1.1. Emir	104
2.1.1.1. Mutlak Emir	107
2.1.1.2. Nehiyden Sonra Emir	108
2.1.1.3. Emrin Tekrarı Gerektirmesi	109
2.1.1.4. Emrin Vakit Açısından Taksimi	112
2.1.1.5. Emirle Vâcip Kılınan Fiilin Hükümü	115
2.1.2. Nehiy	117
2.2. Sîga ve Lügat Bakımından Nazmın Türleri	119
2.2.1. Hâs	119
2.2.2. Âm	121
2.2.3. Müşterek	124

2.2.4. Müevvel.....	126
2.3. Açıklık-Kapalılık Bakımından Lafız.....	127
2.3.1. Açıklık Yönünden.....	127
2.3.1.1. Zâhir.....	127
2.3.1.2. Nas.....	128
2.3.1.3. Müfesser.....	129
2.3.1.4. Muhkem.....	130
2.3.2. Kapalılık Yönünden.....	130
2.3.2.1. Hafî.....	131
2.3.2.2. Müşkil.....	132
2.3.2.3. Mücmel.....	133
2.3.2.4. Müteşâbih.....	134
2.4. Dilde Kullanımı Açısından Lafızlar.....	136
2.4.1. Hakikat-Mecaz.....	136
2.4.2. Sarih-Kinâye.....	139
2.5. Ahkâma Vukufiyet Açısından Nazmın Yönleri.....	141
2.5.1. İbâretü'n-Nas/Nassın İbâresi-İşâretü'n-Nas/Nassın İşâreti.....	141
2.5.2. Delâletü'n-nas.....	143
2.5.3. İktizâü'n-nas/Nassın İktizâsı.....	145
SONUÇ.....	149
KAYNAKÇA.....	152

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DEÜİFD	: <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İHAD	: <i>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</i>
Ktp.	: Kütüphane
nr.	: Numara
OMÜİFD	: <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ö.	: Ölümü, ölüm yılı
r.a.	: Radıyallâhü anh
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallıllâhü aleyhi ve sellem
SBARD	: <i>Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi</i>
SÜİFD	: <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
TALİD	: <i>Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi</i>
Thk:	: Tahkik
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Trc:	: Tercüme
Ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vs.	: Ve sair
Yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

Hanefî usûl eserlerinin teşekkülünün tamamlandığı klasik dönemin hemen sonrasında yaşayan Celaleddîn Habbâzî, h. yedinci asrın önde gelen Hanefî fakihlerindendir. İlk eğitimini doğduğu şehir olan Hucend'de alan Habbâzî, sırasıyla Harizm'de müderrislik, Bağdat Nizamiye medresesinde müdlik yapmıştır. Bu iki yere yapmış olduğu ilim yolculuklarından sonra Dımaşk'a giden Habbâzî el-İzziyye Medresesi'nde bir süre ders okuttuktan sonra baş müderris olmak için devrin en iyi Hanefî fakihi olma şartı aranan Hâtûniyye Medresesi'nde baş müderris olarak görev yapmıştır. Habbâzî, muhtemelen Şam'daki bu görevi esnasında daha sonraki yıllarda medreselerde okutulacak ve temel kaynaklardan biri olarak kabul edilecek olan *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî* isimli eserlerini kaleme almıştır. İtikatta Mâtürîdî olan Habbâzî, kelâm alanında *el-Hâdî* isimli eseri kaleme alarak bu alandaki yetkinliğini, usûl eserlerinde usûl-kelâm ilişkisi bulunan konularda yer yer değinerek göstermiştir.

Yaşadığı devrin önemli fakihlerinden olan Habbâzî'nin usûlcülüğü ve onun usul yazımında takip ettiği metot yeterince çalışılmamıştır. Bu sebeple onun, usûle dair yazmış olduğu *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî* isimli eserleri ekseninde etkilendiği fakihlerin eserleriyle mukayese yaparak usûl yazımında takip ettiği metodu ortaya konulmuştur.

Tez konusunun ve problemlerin belirlenmesi, geliştirilmesi nihayetinde tespitlerimizin kayda alınması sürecinde yardım ve desteğini benden esirgemeyen muhterem danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Dirik'e büyük teşekkür borçluyum. Hoca-talebe ilişkisinin ötesinde göstermiş olduğu samimiyet, hoşgörü ve sabra minnettaram. Çalışmamın olgunlaşmasında büyük emeği bulunan kıymetli hocam Doç. Dr. Ahmet Gökdemir ve Doç. Dr. Hüseyin Okur'a da müteşekkirim. Çalışmamızın hemen başında yaptığım görüşmelerde sonrasında da tez jürimde eleştirileriyle katkı sunan Doç. Dr. Ahmet Aydın ve Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Şenavcu hocalarıma içtenlikle teşekkür ediyorum.

Farklı bilim dallarında olmakla beraber sohbetiyle ve yaptığımız istişarelerle meselelerime farklı açılardan bakabilmeme vesile olan kıymetli ağabeyim Doç. Dr. Nevzat Erkan'a da minnettaram. Metinlerin karşılaştırmalı olarak okunması ve

değerlendirilmesi hususunda fikirlerinden istifade ettiğim kıymetli dostlarım Dr. Öğr. Görevlisi Abdullah Demirci ve Öğr. Gör. Mehmet Gürbüz'e de müteşekkirim.

Son olarak yetişmemde büyük emekleri olan, hayır dualarını sürekli üzerimde hissettiğim muhterem anne ve babama, ilim yolculuğunda bugünlere gelmeme vesile olup üzerimde emeği olan tüm hocalarıma, çalışmalarımı anlayışla karşılayarak bana her konuda destek olan değerli eşime ve çalışma esnasında kendilerine yeterli zaman ayıramadığım göz aydınlığı yavrularım Hayrunnisa, Mahmut ve Zeynep Sare'ye teşekkür ederim.

Gayret bizden muvaffâkiyet yüce Allah'tandır.

Eyüp ÖZTÜRK

İzmir-2022

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Hanefî usûl yazımı tarihinde klasik dönemin hemen sonrasında hicrî yedinci asırda yaşamış olan Celâleddîn Habbâzî (ö. 691/1292) asrın önde gelen Hanefî fakihlerindendir. Memlûkler döneminin sonlarında Şam Hâtûniyye Medresesi'nin baş müderrisi olarak görev yapmış olan Habbâzî'nin usûlde *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî*, fûrû-i fıkıhta *Şerhu'l-Hidâye* ve kelim alanında *el-Hâdî fî usûli'd-dîn* isimli eserleri bulunmaktadır. Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûllerinin muhtasarı olan *el-Muğnî* isimli eser, özellikle kaleme alındığı ilk asırda büyük rağbet görmüş ve üzerine pek çok şerh kaleme alınmıştır. Eserin şârihleri arasında Alaeddîn Ali b. Mansûr el-Kudsî (ö. 746/1345), İbnü't-Türkmânî (ö. 749/1348), İbrahim el-Ayntâbî (ö. 767/1365), Mes'ûd el-Konevî (ö. 770/1369), Sirâceddîn el-Hindî (ö. 773/1304), Mansûr el-Harezmî el-Kâânî (ö. 775/1373), İbnü's-Sâiğ ez-Zümürüdî ve Alâeddin Ali el-Esved (ö. 800/1397) gibi önemli fakihler bulunmaktadır.¹

Habbâzî, gerek Şam'da yetiştirmiş olduğu âlimler gerekse (İznik medresesi müderrisi Alâeddin Ali el-Esved/Kara Hoca gibi) *el-Muğnî*'nin şârihleri aracılığıyla ilk dönem Osmanlı usûl yazımına etki etmiş, mezkûr telifi medreselerde belli bir dönem ders kitabı olarak okutulmuştur.²

Habbâzî'nin usûl metodu ile alakalı bilgi sunan makale tarzında sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte onun Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinden ihtisâr ederek derlediği eserinin yazımında içerik ve sistematik olarak onlarla ne derece benzerlik ve farklılıklarının bulunduğunu, yine kendine özgü birtakım orijinalliklerin, yaşamış olduğu çevre ve dönemin gereği olarak yazımına yön veren etkenlerin bulunup bulunmadığını ortaya çıkarmak önem arz etmektedir.

¹ Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütubi ve'l-fünûn*, II, 1749.

² Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar)*, Arasta Yay., Bursa: 2001, s. 44-47, 343; Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *TALİD*, 216-217, III/5, (2005), s. 215-248.

2. Çalışmanın Yöntem ve Çerçevesi

Habbâzî'nin usûl metodu ile alakalı bilgi sunan makale tarzında sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte gerek yüksek lisans gerekse doktora seviyesinde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple böyle bir araştırma yapmanın gerekliliği düşünülmüştür. Çalışmada Habbâzî'nin usûl anlayışını ortaya koymak için ilk etapta tez içerisinde kısa tanıtımını yaptığımız fîrhâ dair *Şerhu'l-Hidâye*'sinden de faydalanmak murat edilmişti. Ancak Habbâzî'nin bu eseri tamamlayamaması, şerhin belli başlı meselelerle sınırlı olması ve usûl meselelerinin yeterli miktarda olmaması gibi sebeplerle *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî* isimli usûl eserleri ile sınırlandırıldı.

Habbâzî'nin yaşadığı dönemde kaleme alınan Hanefî usûl muhtasarları genel olarak Pezdevî'nin *Usûl*'ünden derlenerek telif edilmiştir. Habbâzî'nin ise içerik olarak Pezdevî'den esinlenmek ile birlikte sistematik olarak genelde Serahsî'yi takip ettiği, yer yer de onları aşarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'sine müracaat ettiği görülmüştür. Bu nedenle onun usûldeki metodunu ortaya koyabilmek adına mezkûr eserlerde fîrhâ usûlünün ana konuları olan şer'î deliller, lafızlar ve hüküm konuları ele alınıp mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.

3. Çalışmanın Kaynakları

Habbâzî'nin Hanefî usûl geleneğindeki yerinin ve usûlde benimsediği metodun ortaya konulmasının hedeflendiği bu çalışmada yararlanılan ana kaynaklar; Mâverâünnehir asıllı Hanefî müelliflerinin eserlerinde içerik olarak esas aldıkları Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*'ü, Habbâzî'nin sistematik olarak esinlendiği Serahsî'nin *Usûl*'ü, Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinin kaynağı mahiyetinde görülen erken dönem Mâverâünnehir Hanefî fakihî Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si, bugüne ulaşan ilk fukahâ metodu usûl eseri olma özelliği taşıyan Cessâs'ın (370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl*'üdür. Bunun dışında Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* isimli eseri üzerine yapılan en meşhur şerh özelliği taşıyan Habbâzî'nin çağdaşlarından Abdülazîz el-Buhârî'nin (730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr*'ı ve bu eser üzerine yazmış olduğu *Keşfü'l-esrâr şerh-u*

usûli'l-Menâr adlı şerhi, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*'i de *el-Muğnî* ile paralel olarak yer yer takip ettiğimiz önemli kaynaklardır.

Yukarıdaki zikrettiğimiz eserler dışında tezimizde müracaat ettiğimiz önemli çağdaş tez ve makale seviyesinde çalışmalarından bazıları şunlardır:

Âmir Yâsin İydân'a ait *en-Nehcü'l-usûliyyü li'l-Îmâm Celâleddîn el-Habbâzî*,

Asım Cüneyd Köksal'a ait *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*,

Hüseyin Okur'a ait *Fıkıh ve Anlambilim*,

Mehmet Boynukalın'a ait *Haneî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Haneî Usûlündeki Yeri*,

Muhammed Ferruh Oruç'a ait, *Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkıh Adlı Eserine Harizmi Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*,

Murteza Bedir'e ait *Fıkıh-Mezhep-Sünnet*,

Tuncay Başoğlu'na ait, *Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı ve Memlûkler Dönemi Haneî Usul Literatürü* bunlardan bazılarıdır.

Bu eserlerin dışında araştırmada çalışmamızla ilgili tez, makale, kitap bölümü, ansiklopedi maddesi ve sempozyum bildirilerinden de istifade edilmiştir.

4. Kaynak Analizi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Habbâzî ile ilgili sınırlı sayıda olmakla birlikte müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilki Mehmet Boynukalın'ın *Haneî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi* isimli seri halindeki üç çalışmasından birisidir. Boynukalın bu üç seride sırasıyla Pezdevî'nin (482/1089) *Usûl*'ü ve Hüsameddîn el-Ahsikesî'nin (644/1247) *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*'i ve Habbâzî'nin *el-Muğnî* adlı eserini usul muhtasarlarının tarihi gelişimi açısından tanıtıcı mahiyette ele almaktadır.

Konumuzla yakından ilgili ikinci çalışma Muhammed Ferruh Oruç'a ait *Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkıh Adlı Eserine Harizmi Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* isimli yüksek lisans tezidir. Çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde eldeki nüshaların tanıtımı ve araştırmanın metodu ile ilgili bilgi verilmektedir. Birinci bölümde eserin kısa tanıtımı ve müellifler

tanıtılmaktadır. İkinci bölümde ise şerhin içerik ve konu şablonu çıkartılıp kaynakları ve el-Harizmî el-Kâânî'nin eserde takip ettiği metot ortaya konmaktadır.

Üçüncü çalışma, Âmir Yâsin İyân'a ait *en-Nehcü'l-usûliyyü li'l-İmâm Celâleddîn el-Habbâzî* isimli makaledir. Çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Habbâzî'nin kısaca hayatı, ikinci ve üçüncü bölümde Habbâzî'nin *el-Muğni*'de takip ettiği metot, dördüncü bölümde usul konularındaki üslubunu Pezdevî ve Serahsî ile herhangi bir mukayese yapılmaksızın belli alt başlıklar altında tanıtıcı mahiyette sunmaktadır. Sonuç kısmında ise ele aldığı konuların değerlendirmesini yaparak eseri sonlandırmaktadır.

Habbâzî ile alakalı yapılmış bir diğer çalışma onun kelim ilmindeki metodunu ortaya koymak üzere Adil Bebek tarafından kaleme alınan *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri* isimli çalışmadır. Müellif bu çalışmada *el-Hâdî* isimli eserinden yola çıkarak Habbâzî'nin kelâmî görüşlerini iki bölüm ve ekte ortaya koymaktadır. Birinci bölümde Habbâzî'nin hayatı ve ilmi kişiliği özlü bir şekilde ele alınmakta, ikinci bölümde kelâmî görüşlerine yer verilmekte ekte ise *el-Hâdî*'nin tenkitli neşri bulunmaktadır.

Bu çalışmalara ek olarak Nurullah Agitoğlu'nun *Haneî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı* isimli çalışması sayılabilir. Sempozyum bildirisi olan çalışmada Habbâzî'nin *el-Muğni*'sinden yola çıkarak onun Sünnet kavramı ve haberin çeşitleri olan mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid'e yaklaşımına özet şekilde değinilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz çalışmalar Habbâzî ile ilgili önemli tespitler sunmakta, konuya farklı açılardan yaklaşarak çeşitli katkılar sunmuştur. Ancak konumuzu yukarıdaki çalışmalardan farklı kılan en önemli husus çalışmamızda Habbâzî'nin *el-Muğni*'de ele aldığı konuları kaynakları mesabesindeki usul müelliflerinin görüşleri ile mukayese yapmamız ve kendinden sonrasına etkisini ele almamızdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ VE USULDEKİ METODU

1. Hayatı Eserleri ve İlmî Kişiliği

1.1. Hayatı

Yaşamış olduğu devrin Hanefî fakihlerinin büyüklerinden olan Habbâzî, h. 629/1232 yılında Mâverâünnehir şehirlerinden Hucend'de³ doğmuştur.⁴ Asıl ismi Ömer b. Muhammed b. Ömer Ebû Muhammed Celâleddîn el-Hucendî el-Habbâzî'dir.⁵ O doğmuş olduğu yere nispetle Hucendî diye anılmış ve ekmeççi anlamına gelen "habbâz" nisbesi ile meşhur olmuştur. Ancak kaynaklarda ekmeççi anlamına gelen "habbâz" ifadesiyle anılmasının gerekçesine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.⁶

Habbâzî, ilk eğitimini memleketi olan Hucend'de almıştır. O, buradaki tahsilinin ardından bir süre müderris olarak Hârizm'de⁷ bulunmuştur. Daha sonra Bağdat'a

³ Tacikistan sınırları içerisinde yer alan Hucend, ülkenin kuzeyinde Seyhun nehrinin kıyısında bulunmaktadır. Hucend'in İslâmlaşması süreci, bölgenin, Emevî halifelerinden Velid b. Abdülmelik zamanında Haccac'ın komutanlarından olan Mühelleb b. Ebû Sufre tarafından feth edilmesiyle başlamıştır. Bölge, daha sonra özellikle Karahanlılar döneminde bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bkz. Rıza Kurtuluş, "Hucend", *DİA*, İstanbul 1998, 18/272-273.

⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı 2003, 15/726; M. Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn*, Beyrut 1393/1974, 2/79. Kaynaklarda doğum yeri genel olarak Hucend geçmekle birlikte Zehebî, Habbâzî'nin h. 614 yılının Recep ayında Halep'te dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Ancak onun, ilk eğitimini Mâverâünnehir bölgesinde alıp sırasıyla Harizm, Bağdat ve Dımaşk'a ilim yolculuğu yapmış olması bu ihtimalin zayıf olduğunu göstermektedir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/726.

⁵ Ebû'l-Fedâ Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Dımeşk 1992, 1/220; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951, 1/787; Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Baskı, I-VIII, 2002, 5/63.

⁶ Biyografi eserlerinde habbâz mesleği ile tanınmasının gerekçesine değinilmediği gibi fırıncılık yaptığına dair bir bilgiye de ulaşılamamıştır. Bu lakapla anılması Habbâzî'nin üst soyundan bu meslekle alakadar olan birilerinden kaynaklı olabilir.

⁷ Hali hazırda Aral gölünün kuzeyinde uzanan topraklara verilen isimdir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA*, İstanbul 1997, 16/217-220.

geçen Habbâzî, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün kurmuş olduğu Nizâmiye Medresesi'nde⁸ bir müddet muîdlik⁹ yapmıştır. Habbâzî Bağdat'tan sonra Dımaşk'a geçmiş, orada devrin en önemli Hanefî fakîhlerinden biri olma şartı aranan el-İzziyye el-Berrâniyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.¹⁰

Bedreddin Aynî, Zehebî'nin, Habbâzî'nin zâhid, müfî, Hanefî olduğunu ve Dımaşk'a geldiğinde onu gördüğünü kendisine söylediğini zikretmektedir. Zehebî'nin doğum yılı olan 673/1274 tarihi dikkate alındığında, Habbâzî'nin Dımaşk'a geliş tarihi 680/1281 veya sonrası olmalıdır. Hac görevini ifa etmek üzere İzziyye'deki görevine ara veren Habbâzî, burada bir yıl mücâvir olarak kalmıştır. Hac dönüşü tekrar Dımaşk'a dönen Habbâzî, hayatının sonuna dek Hatûniye¹¹ medresesinde müderrislik yapmıştır. Zilhicce ayının 25'i 691 (1292) yılında 62 yaşında Dımaşk'ta vefat eden Habbâzî, burada bulunan Sûfiyye Kabristanı'na defnedilmiştir.¹² Bazı kaynaklarda Habbâzî'nin vefat tarihi 671 olarak belirtilmişse de bu veri kabul görmemiştir.¹³

⁸ Sultan Alparslan'ın izniyle onun ve halefi Melikşah'ın döneminde vezir Nizâmülmülk tarafından h. 429 yılında yapımı tamamlanan Bağdat Nizâmiye medresesinin VIII/XIV. yüzyıl sonrası durumu ile alakalı kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2007, 33/188-191.

⁹ Terim olarak "medreselerde müderris yardımcısı" anlamına gelen "muîd" kavramının kaynaklardaki kullanımının başlangıcı olarak Nizâmiye medreselerinin kuruluşu gösterilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Sâmî es-Sakkâr, "Muîd", *DİA*, Ankara 2020, 31/86-87.

¹⁰ Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Nasrullah, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I, 398, nşr. Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, ts., I-II; Ebü'l-Fedâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dârü'l-Fikr, I. Baskı, 1986 I-XV, 13/331.

¹¹ Hâtûniye Medresesi, 532 yılında İmadüddin Zengî'nin eşi, Zümrüd Hatun tarafından İslâm medeniyetinin vakıf eserlerinin ilk örneklerinden olan külliye tarzında inşa edilmiştir. Bkz: Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* I, 423-424, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990; Zehebî, *Târihi'l-İslâm*, 15/726.

¹² Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'-zemân: 'Asr-u selâtini'l-Memâlik*, 3/137, nşr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, I-V, Beyrut 2010; İbnü'l-İmâd, 'Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâr-u İbn Kesîr, I-XI, Dımaşk 1986, 7/730-731.

¹³ Mustafa el-Merâgî Habbâzî'nin vefat tarihini 671 olarak belirtmiş; Kâtip Çelebi, Zirikli ve İbn Kesîr'in de ilgili eserlerinde böyle yazdığını ifade etmiştir. Bkz. Abdullah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, II, 79, nşr. Muhammed Ali Osman, I-II, Kahire: Matbaatu Ensârî's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1366/1947. Ancak *Keşfü'z-zunûn*, *Bidâye* ve *A'lâm*'da Habbâzî'nin vefat tarihi 691 olarak geçmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, II, 2022, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, *Cize: Dâr-u Hecer li't-tibaa*, 1418/1997, 17/646, 655; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002, 2/33-34, 5/63.

Mehmet Boynukalın, Habbâzî'nin vefat tarihinin bazı kaynaklarda 671 olarak belirtilmesindeki etkenin, noktasız olarak yazıldıkları vakit "seb'in" ve "tis'in" kelimelerinin karıştırılabilmesi olarak açıklamıştır.

İslâmî ilimlerde mahir olan Habbâzî'nin fîrû'u fıkhıta *Hidâye* üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Hidâye*,¹⁴ usûlle ilgili *Muğni* ve kelâma dair *el-Hâdî fî usûli'd-dîn* eserleri mevcuttur.¹⁵ Habbâzî'nin kendi yazmış olduğu *Şerhu'l-Muğni* isimli eseri de dâhil *el-Muğni* üzerine pek çok şerh yazılmıştır.

Bazı kaynaklarda Habbâzî'nin Abdülazîz el-Buhârî'den (730/1329) ders okuduğu nakledilmektedir.¹⁶ Habbâzî'nin vefat tarihi olan 691/1292 yılı dikkate alınarak bu verinin olasılığı düşük görülmektedir. Bu durum âdeten mümkün gözükse de aralarındaki yaş farkı dikkate alındığında bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.¹⁷

1.2. Eserleri ve *el-Muğni* Üzerine Yazılan Şerhler

Fıkhın fîrû ve usulü ile kelâm ilmine ait olmak üzere kaynaklarda Habbâzî'ye atfedilen ve günümüze ulaşan dört eser bulunmaktadır. Fîrû-i fıkhıta dair eseri Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si üzerine kaleme aldığı şerhtir. Habbâzî'ye ait bu şerh, *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışmaların ilk örneklerinden olma özelliği taşımaktadır. Müellifin hayatını ele alan kaynakların hemen hemen tümünde *el-Hidâye* üzerine şerh/hâşiye kaleme aldığı zikredilmektedir.¹⁸

Mukaddime kısmında ismine dair herhangi bir kayıt bulunmayan bu eser gerek Habbâzî'nin hayatını ele alan kaynaklar gerekse ulaşabildiğimiz yazma nüshalarda *Şerhu'l-Hidâye*, *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*, *Müşkilâtü'l-Hidâye*, *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*, *Kitâb-ü Celâliyye Hâşiye 'ale'l-Hidâye* gibi farklı isimlerle kaydedilmiştir.¹⁹

Bkz. Mehmet Boynukalın, *Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III)Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri*, s. 592, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2018, s. 589-609.

¹⁴ *Hidâye* üzerine yazmış olduğu bu eseri Muhammed Konevî tamamlamış ve *Tekmiletü'l-fevâid* ismini vermiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 20.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 22.

¹⁶ Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır h.1324, s. 151.

¹⁷ Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151; Habbâzî, *el-Muğni*, nâşirîn girişi, s. 8; Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA*, I, 186, İstanbul 1988. Habbâzî ve Abdülazîz el-Buhârî arasında hoca öğrenci ilişkisi bulunduğu bilgisine yönelik eleştiri ve gerekçeleri için bkz. Boynukalın, *Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi*, s. 590.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 668-669; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2033; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, II, 243; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

¹⁹ Mahmud Rıdvanoğlu, "Habbâzî", *DİA*, İstanbul 1996, 14/343; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, İstanbul 1998, 17/472; Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *TALİD*, 12/23, 2014, s. 279-321.

Kâtip Çelebi *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışmalar arasında Habbâzî'ye ait meşhur bir hâşiyenin olduğunu fakat bu eseri öğrencisi İbnü'r-Rabve Muhammed b. Ahmed el-Konevî'nin (ö. 764/1363) *Tekmiletü'l-Hidâye* ismiyle tamamladığını belirtmektedir.²⁰

el-Hidâye şerhinin mukaddimesinde eseri telif etmesinin sebebi ve izlediği yönetime değinmeyen Habbâzî, selef-i sâlihîn ve Nesefî'ye atıfta bulunarak hamd kelimesinin; sena, şükür rıza ve medih şeklinde dört manada kullanımını aktarmaktadır. Şerh olması hasebiyle eserdeki konu sıralaması ana metne uygunluk arz etmektedir. Habbâzî *el-Hidâye'nin* metninden kısa alıntıları “kavlühû” kelimesiyle atıfta bulunarak şerh etmektedir. Şerh olma özelliği taşımakla birlikte eserde kimi yerde meseleler muhtasar olarak ele alınmış, bu sebepten olsa gerek kimi yazmalarında hâşiye olarak isimlendirilmiştir. Yer yer karşıt görüş sahipleri ve onların görüşlerinin de aktarıldığı eserde meseleler mukayeseli olarak sunulmaktadır. Tam bir fûrû metni özelliği taşıyan bu eserde Habbâzî yer yer usul konularına da temas etmektedir.

Mesela *el-Hidâye* isimli eserine “taharet” bahsi ile giriş yapan Merğînânî abdestin farzlarını açıklamak üzere konuya “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın..*”²¹ âyeti ile başlamaktadır. Bu âyetten yola çıkarak namazın şartlarına özellikle de abdest konusuna değinen Habbâzî, abdesti mûcib kılan illetin ne olduğu konusundaki usûlî tartışmayı mukayeseli olarak şu şekilde ele almaktadır:

“Merğînânî kendisiyle bereketlenmek için Allah'ın kelamı ile kitabına giriş yapmıştır. Bu âyet aynı zamanda îmânın en yüce rûknü ve dinin direği olan namaz ibadetinin şartı olan abdesti beyan etmektedir. Abdest namazın şartıdır ve şartın takdimi gereklidir. Nitekim namaz için temizlik, nikâh akdi için şahitlerin hazır bulunması ve alışveriş akdi için konusu olan malın takdimi de böyledir. Hiçbir surette mükelleften sorumluluğunun düşmemesine itibarla abdest; istikbâl-i

Yazma eserler kütüphanelerinde farklı isimlerle kayıtlı Habbâzî'ye ait *el-Hidâye* şerhinin nüshalarından bazıları şu şekildedir: *Hâşiye 'ale'l-Hidâye* (Nuruosmâniye Yazma Eser Ktp., nr. 34 Nk 1737; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19 Hk 1384); *Hâşiyetü'l-Hidâye* (Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 37 Hk 3463); *Şerhu'l-Hidâye* (Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 10 Hk 684); *Müşkilâtü'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 780), *Hâşiye 'ale'l-Hidâye* (Süleymaniye Ktp., nr. 28 Hk 3415); *Hâşiye 'ale'l-Hidâye fi'l-furû'*, (Millî Kütüphane Ankara/Samsun İl Halk Ktp., nr. 55 Hk 851), *Fevâidü'l-Hidâye*, (Kütahya Vâhidpaşa İl Halk Ktp., nr. 43 Va 114). <http://yazmalar.gov.tr/katalog-tarama>

²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/2033.

²¹ Mâide (5), 6.

kible, setr-i avret, elbise ve mekânın temiz olması gibi namazın diğer şartlarından daha mühimdir.

Meşâyih abdesti mûcib kılan sebebin ne olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Nassın zâhirini dikkate alan Zâhirîler abdesti mûcib kılan sebebin namaza kalkmak olduğu görüşündedir. Yani her namazdan önce abdest almak şarttır. Onların bu görüşü fasittir. Çünkü Allah resûlü bir abdest ile beş vakit namazı eda etmiştir.²² Ehli tard'a göre ise abdesti mûcib kılan sebep hades (abdestsizlik)'tir. Hadesin tekrarı ile abdest de tekrar eder. Bu görüş de fasittir. Çünkü sebep "müsebbebe götüren şey"dir. Abdesti ortadan kaldıran bir durumdan ibaret olan hades nasıl abdestin sebebi olabilir. Bize göre ise abdestin sebebi namazdır. Dolayısıyla âyetin takdiri "Namaza kalkmayı murâd ettiğiniz vakit namaz için... yüzlerinizi yıkayın" şeklindedir. Günlük konuşmalarda kullanıldığı üzere âyetteki bu kullanım iktizâ kabilindedir. Bu da göstermektedir ki abdest ancak namaz için gerekli olur. Bununla birlikte biz abdestli olma halinin devamı durumunda her namaz için abdestin tekrarının doğru olduğunu savunmuyoruz. Çünkü abdest bi nefsihî maksut bir fiil değildir. Maksut olan onun hükmü yani namaz kılmanın mübahlığı durumudur. Namaza başlama anında istikbâl-i kible, setr-i avret gibi şartların yerinde olması durumunda nasıl ki bu eylemlerin yenilenmesi şart koşulmuyorsa abdestli olma halinin devamı durumunda da namaz kılmak için tekrar abdest almak gerekmez. Böylelikle anlattıklarımızdan abdesti mucib kılan sebebin namazın bi zâtihî kendisi olduğu hadesin ise nassın delâleti ile abdestin şartı olduğu sabit oldu."²³

Yukarıda aktarmış olduğumuz abdesti mûcib kılan sebebin ne olduğu hususundaki görüş farklılığı aynı zamanda Habbâzî'nin *el-Muğni*'de kıyas bahsinde illeti belirleme yolları alt başlığında değindiği bir meseledir.²⁴

Habbâzî'nin Kelam ilmine dair *el-Hâdî fî usûli 'd-dîn* adlı eseri bulunmaktadır. Mukaddime kısmında eserin adı ve telif sebebine değinen Habbâzî şunları söylemektedir.

"ilim talebelerinin kelam alanında yazılmış hacimli eserleri okuma noktasındaki üşengeçlik ve ilgisizliklerini görünce Allah'ın yardım ve tevfiğiyle kendisiyle elde edilmek istenen maksadı kapsayacak aynı zamanda

²² Müslim, "Tahâret", 86; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 66.

²³ Habbâzî, *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*, (Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19 Hk 1384), vr. 1b.

²⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Hidâye*, 2/139-140.

anlaşılmayacak derecede kısa ve biktırmayacak derecede uzun olmayan muhtasar bir eser kaleme aldım. Yazmış olduğum bu esere el-Hâdî fî usûli 'd-dîn ismini verdim..”²⁵

El-Hâdî’de ele alınan konular genel olarak; bilgi edinme yolları ve bilgi kaynağı olup olmaması açısından ilham, ülûhiyyet, nübüvvet, âhiret ahvali ve sem‘iyyât bahisleri, hâtıme (îman-devlet başkanlığı-ashâbın fazilet sıralaması) şeklindedir. Habbâzî’nin *el-Hâdî* isimli bu eseri Adil Bebek tarafından tenkitli neşri yapılarak kitap halinde yayınlanmıştır.²⁶

Habbâzî’nin usûl-i fıkha dair ise *el-Muğnî* ve bu eseri üzerine yazmış olduğu şerh bulunmaktadır. Onun usûlde benimsemiş olduğu metot *el-Muğnî*’si ve şerhleri üzerinden ortaya konulacağı için bunun şerhleri üzerinde durulacaktır.

Habbâzî’nin *el-Muğnî*’si yazıldığı dönemden itibaren ilim çevrelerinde belli bir dönem ilgi görmüş, ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. *el-Muğnî* üzerine kaleme alınan şerhler şunlardır:

1. Celâleddîn Ömer Habbâzî’nin *Şerhu 'l-Muğnî*’si: Öncelikli olarak dikkat çeken nokta müellifin kaleme aldığı şerhtir. Onun böyle bir ihtiyacı hissetmesi, muhtemelen ders halkasındaki öğrenciler için muhtasar mahiyetteki *el-Muğnî*’nin kapalı, çözümlenmesi gereken problemlerini gidermek suretiyle, onları belli bir seviyeye ulaştırma hedefine yöneliktir. Bu yönüyle eser *el-Muğnî* üzerine yapılan çalışmaların en önemlisi olarak dikkat çekmektedir. Eser, Muhammed Mazhar Bekâ tarafından Mekke Ümmü’l-Kurâ üniversitesi aracılığıyla neşredilmiştir.²⁷

2. *Şerhu 'l-Muğnî fî usûli 'l-fıkh*: Alâüddîn Ali b. Mansûr el-Kudsî tarafından kaleme alınmıştır. O, Hanefî fakihlerinden olup Kudüs’te Tengiziyye Medresesi’nde müderrislik yapmıştır.²⁸

²⁵ Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, (İstanbul: İFAV Yay., 2006), s. 6.

²⁶ Bkz. Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*.

²⁷ Bkz. Muhammed Mazhar Bekâ, *Şerhu 'l-Muğnî Nâşirîn*, Mekke, 1426/2005, I-II.

²⁸ Ebü'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed b. Râfi‘ (ö. 774/1372), *el-Vefeyât*, nşr. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1402, 2/12; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed elAskalânî, *ed-Dürerü 'l-kâmine fî a'yâni 'l-mieti 's-sâmine*, (Thk: Muhammed Abdülmuîd), Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1392/1972, 4/160,; Katip Çelebi, *Keşfü 'z-zünûn*, 2/1749; Ayrıca bkz: Boynukalın, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî’nin Muğnî’si ve Hanefî Usûlündeki Yeri”, s. 594.

3. Muhammed b. Ahmed b. Osman İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 749/1348) *el-Muğnî* üzerine *el-Kâşifü 'z-Zihnî fî Şerhi'l-Muğnî* adlı şerhi bulunmaktadır. Kıvâmüddîn Mes'ûd b. İbrâhim²⁹ bu şerh üzerine hâşiye kaleme almıştır.³⁰

4. *Fethu'l-mücnî Şerhu'l-Muğnî*: Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm el-'Ayntâbî'ye (ö. 767/1365) aittir. O, Hanefî fakihlerinden olup Dımaşk'ta farklı medreselerde müderrislik yapmıştır. Fıkıh, usûl-i fıkıh ve Arap dili alanlarında yetkin olan 'Ayntâbî birçok eser kaleme almış, fetva görevinde bulunmuş, ayrıca Dımaşk'ta Kadıaskerlik yapmıştır. Kâtip Çelebi *el-Muğnî*'nin şerhlerini sıralarken *Fethu'l-mücnî* adında iki farklı müellife ait iki şerhten bahsetmekte, ancak onun bu tespitinin dalgınlıktan kaynaklandığı düşünülmektedir.³¹

5. *el-Müntehâ fî Şerhi'l-Muğnî*: Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ) Cemâlüddîn Mahmûd b. Sirâcüddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî ed-Dımaşkî'ye (ö. 770/1369) aittir. O, devrin Hanefî fakihlerinden olup Dımaşk'ta Kâdilkudâtlık görevinde bulunmuş, Reyhâniyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, İslâmî ilimlerin farklı alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Hicri 770 yılında³² vefat eden Konevî Dımaşk'ta Sûfiyye Kabristanı'na defnedilmiştir.³³

6. Sirâceddîn Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî el-Gaznevî'nin (ö. 773/1304) *el-Muğnî* üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Muğnî* isimli eseri: Bedruddîn 'Aynî, Hindî'nin bu eserinin, Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si üzerine yapılan en anlaşılır şerh olduğunu ve usûlde ilk bu eseri okuduğunu belirtmektedir.³⁴ Gaznevî devrin Hanefî fakihlerinin ileri gelenlerinden olup Mısır'da kazaskerlik yapmıştır. Kahire'de Hanefî kadılığı yapmıştır. İslâmî ilimlerin birçoğunda eserler ortaya koyan Gaznevî'nin

²⁹ Hanefî fakihlerinden olan Kirmânî'nin asıl adı Kıvâmüddîn Ebü'l-Feth Mes'ûd b. İbrâhim b. Ahmed'dir. H. 748 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 429; İbn Kesir, *Bidâye*, XVIII, 216; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1749.

³⁰ Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, II, 17; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1749; Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1976), *el-A'lâm*, VII, 220.

³¹ Habbâzî, *Muğnî* (Nâşirin girişi), s. 15; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749; İbn Râfi', *Vefeyât*, 2/302; İbn Tağriberdî, Cemalüddîn Yûsuf el-Atabekî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, 1/211-212; Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1987), *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, 1/87, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

³² Kureşî vefat tarihi olarak 771 kaydını düşmüştür. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/157.

³³ İbn Râfi', *Vefeyât*, 2/348-349; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/156-157; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749.

³⁴ Aynî, *Ikdü'l-cümân*, 3/137.

Muzafferuddîn İbnü's-Sââtî'nin *Bedî'u'n-nizâm*'ına yapmış olduğu şerh ile Merğînânî'nin *el-Hidâye* eseri üzerine cedelci bir üslupla telif ettiği *Tevşîh* isimli eser kaleme aldığı şerhlerden bazılarıdır.³⁵

7. Ebû Muhammed Mansûr el-Hârezmî el-Kâânî'ye (ö. 775/1373)³⁶ ait *Şerhu'l-Muğnî* isimli eser:³⁷ Aslen Hârizm'li olan Kâânî, eğitimini tamamladıktan sonra tadrîs, fetva ve telif faaliyetlerinde bulunmuştur. Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si dışında Ahsikesî'nin *el-Müntehab* isimli usul eserine dair de şerhi bulunmaktadır. Kâânî h. 775 tarihinde Mekke'de vefat etmiştir. *el-Muğnî* ile ilgili bilgi aktaran kaynakların tamamında bu şerh zikredilmektedir. Katip Çelebi ve İbn Kutluboğa bu şerhin faydalı, meşhur ve muteber olduğunu ifade etmektedirler.³⁸

Kâânî, eserin mukaddime kısmında *Muğnî*'nin kapalı olan kısımlarının çözülmesi hususunda kendisine yöneltilen istek üzerine, bu şerhi telif ettiğini ifade eder. İçerik olarak *Muğnî*'nin tertibini takip eden Kâânî, metin olan kısımları “kavlühû” ifadesiyle belirtip görüşlerini bazen olduğu şekliyle bazen kendi sözleriyle aktardıktan sonra şerh etmektedir. O, kimi ibareleri detaylı kimilerini ise özlü bir şekilde aktarmakla yetinmektedir. Yer yer mezhebe ve Habbâzî'ye itirazlarda bulunan Kâânî'nin bu özelliği, eserini diğer şerhler arasında ayrıcalıklı kılmaktadır.³⁹

8. İbnü's-Sâîğ ez-Zümürîdî'ye (ö. 776/1375) ait şerh: Asıl adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ali olup İbn Sâîğ ismiyle meşhur

³⁵ Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 2/168-169; Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *es-Sülûk li-ma'rifeti düvelî'l-mülûk*, 4/348-349; İbn Tağriberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Vezâretü's-Sekâfe), 11/120-121; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 223-224; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/42; Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, 2/168-169.

³⁶ Kâtip Çelebi ve Bağdatlı Kâânî'nin vefat tarihini h. 705 olarak vermekte ancak bu bilgi diğer kaynaklara itibarla zayıf gözükmektedir. Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/474-475.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/474-475.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 306; Merâğî, *Fethu'l-mübîn*, 2/193; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/912.

³⁹ Detaylı bilgi için bkz. Merâğî, *Fethu'l-mübîn*, 2/193-194; Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğnî fî usûli'l-fikh Adli Eserine Harizmi Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*, (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2015).

olmuştur.⁴⁰ Kâtib Çelebi dışında Zümürüdü'ye ait böyle bir şerhin bulunduğunu belirten başka bir kaynağa ulaşamamak ile beraber eserin yazması mevcuttur.⁴¹

9. Alâeddin Ali el-Esved'e ait *Şerhu'l-Muğnî* isimli eser: Kara Hoca lakabıyla meşhur olup, Tâcüddîn el-Kerderî'nin vefatından sonra Orhan Gazi tarafından İznik Medresesi'nde görevlendirilmiştir. O, hacimli bir eser olan *el-Muğnî* şerhini h. 787'de tamamlamış; h. 800'de İznik'te vefat etmiştir.⁴²

10. Mustafâ b. Yûsuf b. Murâd el-Mostârî el-Bosnevî'ye (v. 1119/1707) ait *Şerhu'l-Muğnî* isimli eser: Osmanlı dönemi Hanefî fakih ve usûlcülerinden olan Bosnevî, eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. Sonrasında sırasıyla İstanbul ve Mostar'da müderrislik yapmış, vefat edene kadar Mostar müftülüğü görevinde bulunmuştur. Belagat, mantık, usûl, ferâiz vs. alanlarda birçok eseri bulunmaktadır.⁴³

11. *el-Müstağnî fî Şerhi'l-Muğnî*: Muhammed b. Yûsuf el-İsbîrî'ye (ö. 1194/1780) aittir. 1721 yılında Antep'te dünyaya gelen İsbîrî'nin asıl adı Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb'dur. İsbîrî lakabıyla meşhur olmuştur. Mantık, fıkıh ve usûl alanlarında söz sahibi olup bu alanlarda eserleri bulunmaktadır. *el-Muğnî* üzerine yazılan bu şerh tamamlanamamıştır.⁴⁴

1.3. Yaşadığı Muhit ve İlmî Kişiliği

Habbâzî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasının doğuda Moğol batıda ise Haçlı istilasına uğradığı dönemdir. Moğollar miladi 1219 tarihinde Habbâzî'nin mensup olduğu Hârizmşahlar hâkimiyetindeki Hucend ile Semerkand ve Buhara'yı ele geçirip halkını katliamdan geçirmiştir. Cengiz Han'ın yerini alan Moğol büyük hanı Ögeday Han'ın atadığı Mahmut Yalvaç ve oğlu Mesud Bey zamanında Mâverâünnehir bölgesi

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749.

⁴¹ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 987, vr. 279; Ayrıca bkz: Boynukalın, *a.g.e.*, s. 161.

⁴² Hanefî fakihlerindendir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Murteza Bedir, Tâcüşşerîa, *DİA*, İstanbul 2010, 39/360-362; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusû'l ilâ tabakâti'l-fühûl*, II, 377-378; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1749; Taşkoprüzâde, *Şekâiku'n-nûmâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 9; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/316; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 116.

⁴³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1657; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/247; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/443; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/291; Amir Ljubovic, "Eyyûbîzâde Mustafa", *DİA*, İstanbul 1995, 12/33-34.

⁴⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/156; Bağdatlı, *Îzâhu'l-meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, 2/478; *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/342; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/791.

tekrar toparlanmış ve refah seviyesi yükselmiştir. Ancak h. 636/1338-39 yılında başlayan ayaklanma kalabalık bir Moğol ordusu tarafından acımasızca bastırılmıştır.⁴⁵

Miladi 1251 yılında tahta çıkan Mengü Han kardeşi Hülâgû'yu "ilhan" sıfatıyla Irak ve çevresi ile Anadolu'ya tayin etti. H. 656/1258 yılında Bağdat'a giren Hülâgû burayı işgal edip Abbâsî hilafetine son verdi. Bağdattan sonra Suriye istikametine yönelip Halep ve Dımaşk gibi şehirleri ele geçirdi. Ancak Moğolların Dımaşk ve çevresindeki hâkimiyeti çok kısa sürdü. Moğollar ilk defa Muzaffer Kutuz komutasındaki Memlûk ordusu tarafından h. 658/1260 yılında Aynicâlût savaşı ile durduruldu.⁴⁶ Boynukalın'ın da ifade ettiği üzere Habbâzî'nin hangi yıllarda Harizm ve Bağdat'ta olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber bu şehirler Moğol hükümü altında iken ilim tedrisi ile iştilal ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁷

H. 680 yılı civarında Dımaşk'a geldiği bilinen Habbâzî'nin eserlerini verdiği dönem Memlûkler devrine tekabül etmektedir. Mısır, Hicaz ve Bilâdüşşam bölgesinde yaklaşık iki buçuk asır hüküm süren Memlûkler, dönemi itibariyle İslâmî ilimler tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kurulduğu dönemde doğu İslam dünyasının Moğol, batı İslam dünyasının (Endülüs) ise Haçlı istilasına uğraması sebebiyle bu bölgelerde yaşayan pek çok âlim Memlûkler hâkimiyetindeki Kahire ve Dımaşk'a sığınmış ve buralar söz konusu dönemde İslam dünyasının en canlı ilim merkezlerine dönüşmüştür.⁴⁸

Memlûkler selefleri olan Zengî ve Eyyûbîler'in ilmî mirasını üstlenmiş, onlar döneminde yapılan bu manadaki faaliyetlerin boyutunu daha da genişletmiştir. Memlûk devlet ricali vakıflar kurmak suretiyle ilmî faaliyetleri desteklemiş hem doğudan hem batıdan gelen bu âlimlere medreselerde görev vermiştir. Devlet ricali tarafından desteklenen bu medreselere sultanlar tarafından baş müderris tayin edilerek ilim erbabı himaye edilmiş, her bir medrese için bânîleri adına zengin vakıflar tahsis edilmiştir. Kurulan vakıflar vesilesiyle ulema bu medreselerde görev almış, böylece İslâmî ilimler ivme kazanarak sürdürülmüştür.

⁴⁵ Osman Gazi Özgüdenli, "Maveraünnehir", *DİA*, Ankara 2003, 28/179.

⁴⁶ Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, 38/313-314; Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, Ankara 2020, 30/226.

⁴⁷ Bkz: Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğni'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri", s. 595.

⁴⁸ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, Ankara 2004, 29/94.

Genel olarak Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri kimliği ile eğitim veren Memlûk dönemi Dımaşk ve Kahire medreselerinin bazısında tek bazısında birkaç mezhebin fikhî okutuluyordu. Bunun yanısıra tek mezheb üzere eğitim veren medreselerde mukayese yapmak suretiyle diğer mezheplerin fikhî görüşleri de öğretiliyordu. Fıkıh dışında tefsir, kıraat, hadis gibi İslami ilimler ile dil ilimlerinin okutulduğu bu medreseler zengin kütüphanelere sahipti.⁴⁹

Özellikle h. VII. asrın başlarında doğuda ortaya çıkan Moğol istilası sebebiyle Dımaşk ve çevresine gelen Hanefî fakihler bazı Memlûk sultanları tarafından kadılık-müdürrislik vb. görevlere getirilmiş, bunun yanı sıra sadece Hanefî fikhına mahsus medreseler açılarak Hanefî mezhebi bölgede güçlendirilmiştir. Bu uygulama zamanla Mâverâünnehir Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ilgisini çekmiş, pek çok Hanefî fakih kısa süre içerisinde bölgeye göç etmiş ve burayı ilim yurdu haline getirmiştir. Kâsânî (v. 587/1191), Sıbt İbnü'l-Cevzî (v. 654/1256), Hüsâmeddin er-Rûmî (v. 699/1299), Hüsâmeddin es-Sıgnâkî (v. 714/1314), Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), Kıvâmuddîn el-Kâkî (v. 749/1349), Emir Katib el-Etkanî (v. 758/1357), Sirâceddin el-Gaznevî el-Hindî gibi âlimler doğudan (ağırlıklı olarak Mâverâünnehir bölgesi bir kısmı ise Iraklı âlim) Dımaşk ve çevresine göç ederek burayı bir ilim merkezi haline dönüştüren devrin Hanefî fakihlerinin önde gelenlerindedir.⁵⁰

Memlûkler devri âlimleri genel olarak birden fazla ilim dalında yetkinleşmiştir. Yine bu devir eser yazımında zirve kabul edilmektedir. Bu dönemde kaleme alınan eserlerin geneli şerh, hâşiye, ta'likât ve ihtisar tarzındadır. Farklı bölgelerden Memlûk hâkimiyetindeki Dımaşk ve Kahire'ye gelen Hanefî fakihler fûrû-i fıkıhta ağırlıklı olarak *el-Hidâye*, usûl-i fıkıhta ise Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ü ile nadiren Serahsî'nin *Usûl*'ü ve h. VII. asırda telif edilen muhtasarlar üzerine çalışmışlardır.⁵¹

Bu uygulama zamanla Mâverâünnehir Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ilgisini çekmiş, mezkûr ilim adamları kısa süre içerisinde bölgeye göç etmişler ve burayı ilim

⁴⁹ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, 29/94; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, TDV yay., Ankara, 2020, s. 135.

⁵⁰ Bkz: Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV yay., Ankara, 2013, 3. Baskı, s. 84-140; Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis -Kahire 1392-1517-*; Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", s. 61-62, 85-87; "Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", s. 27-28; Şahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefîlerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları*, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021, s. 61-62.

⁵¹ Detaylı bilgi için bkz: Başoğlu, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", s. 55 vd.

yurdu haline getirmişlerdir. Habbâzî de ilmî hayatının kemal yıllarını Şam'da geçirmekle bahsi geçen fakihlerdendir. Nitekim o, yetişmiş olduğu Mâverâünnehir bölgesinin usûl-keîâm geleneğini baş müderris olarak getirildiği Hâtûniyye Medresesi'nde sürdürmüş, bu geleneğin Şam bölgesinde yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁵²

Habbâzî, Memlûkler dönemi medreselerinin merkezi konumunda bulunan Şam'da, müderrislik yapılabilmesi için Hanefî mezhebinin en iyi fakihlerinden olma şartı aranan Hâtûniyye Medresesi'nin baş müderrisi olarak görev yapmış, buradaki ders halkasında pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kaynaklarda Habbâzî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında; meşhur Hanefî mantık âlimi Bedru't-tavîl lakaplı Dâvûd b. Oğulbek er-Rûmî (ö. 715/1315),⁵³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mes'ûd b. Abdurrahmân el-Konevî (ö. 732/1332),⁵⁴ Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî (ö. 733/1333)⁵⁵ ve Hattâb Karahisârî (ö. 717/1317)⁵⁶ gibi meşhur âlimler bulunmaktadır.

⁵² Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdilik*, 1. Baskı, Ankara 2009, s. 123; İsmail Çiftçiöğlü, "Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. yüzyıllar)", *Bilig* 2008, 44/146.

⁵³ Aslen Konyalıdır. İlk eğitimini burada almış, daha sonra Dımaşk'a ilim yolculuğu yapmış, orada Celalüddîn el-Habbâzî'den fıkıh dersleri almıştır. Eğitimi tamamlandıktan sonra otuz yıl kadar burada kalmış ders okutmuş fetva hizmetinde bulunmuştur. O, Dımaşk'tan sonra Halep'e geçmiş ve Kaliciyye ve Tarhaniyye medreselerinde on beş yıl kadar ders vermiş, öğrenci yetiştirmiştir. H. 715 yılında vefat etmiştir. Bkz: el-Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr: Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1993, 2/190; İbn Tağrî Berdî, Cemâlüddîn Yûsuf el-Atabekî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, nşr: Muhammed Emin, el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Âmme, I-VII, Kahire, 5/300; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

⁵⁴ Devrin Hanefî fakihlerinden olup aslen Konyalıdır. Dımaşk'ta Habbâzî'den fıkıh ve usûl dersleri almıştır. İmâm Muhammed'in *Câmi'u'l-kebir* eseri üzerine yazmış olduğu *et-Takrîr* ve keîâm alanında Tahâvî'nin eserine yazmış olduğu *el-Kalâid fî şerhi 'akâidi't-Tahâvî* şerhleri mevcuttur. H. 732 yılı civarında vefat etmiştir. Bkz. İbn Tağrî Berdî, *el-Cevâhir*, 1/330-331; Zirikî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/108; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

⁵⁵ Asıl adı Hibetullah Ahmed b. Muallâ b. Mahmûd Şücâuddîn olup h. 671 yılında Türkmenistan bölgesindeki Taraz şehrinde dünyaya gelmiştir. Kureşî, Türkistânî'nin öğrencisi olduğunu ifade ederek hocasının, ilerleyen yaşına rağmen ezberlerini kendisine dinlettiğini belirtmektedir. Fakih, usûlcü ve dil bilgini olan Türkistânî'nin usûl ve keîâm ilimlerine dair yazmış olduğu *Tabsiratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* ve *Şerhu akîdeti't-Tahâvî* isimli şerhleri eserlerinden bazılarıdır. O, Dımaşk'ta Habbâzî'den fıkıh dersleri almıştır. Zâhiriyye medresesinde müderrislik yapan Türkistânî, 733/1333 yılında buradaki dersi esnasında vefat etmiştir. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/566-567; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1824; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 151.

⁵⁶ Osmanlı devri ilk dönem fakihlerinden Karahisârî kaynaklarda Hattâb b. Ebil-Kâsım şeklinde geçmektedir. Necmüddîn en-Nesefî'nin hilaf ilmine dair yazmış olduğu *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* isimli eserine dair *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye fî'l-hilâfiyât* isimli şerhi bulunmaktadır. O, şerhinin giriş kısmında "hocam, mevlâm Celâlüddîn el-Habbâzî" şeklinde ifadelerle Habbâzî'den övgüyle bahsetmektedir. Bkz Hattâb b. Ebi'l-Kâsım Karahisârî (ö. 717/1317), *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye fî'l-hilâfiyât*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, vr. 5b; ayrıca bkz. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yay., Bursa 2001, s. 58-59. Karahisârî'nin hocası yerine Nesefî'nin eserine şerh

Habbâzî'nin şahsiyeti ile ilgili Bedreddin Aynî'nin sözleri dikkat çekmektedir. Zehebî'nin aktarımıyla Aynî, Habbâzî'yi, Hanefîler'in fikhî meselelerinin hükmünü beyan etmeye ehil bir müftî olduğunu ifade edip, kendisinin dünya malına önem vermeyen zâhid bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

1.3.1. Kelâm İlmindeki Yeri

Fukahâ-Mütekellimîn usûl metodu ayrımı yapılırken, mütekellimînin aksine, fukahâ yönteminin ayırt edici özelliklerinden biri olarak bu usûlde yazılan eserlerin kelâm-felsefe ilimlerinden bağımsız olarak ele alınmış olmaları dikkat çekmektedir.⁵⁸ Ayrıca kelâmî metotla yazılan eserlerde kelâmî meseleler ve bunlara giriş mahiyetindeki mantıkî deliller ayrı birer başlık altında incelenirken; fukahâ yöntemiyle yazılan eserlerde ise genel olarak sadece satır aralarında usûlle bağlantılı olan konulara değinilir.

Orta Asya Hanefî geleneğine mensup Celâleddîn Habbâzî itikatta Mâtürîdî'dir. Fıkıhın usûl ve fûrû' alanlarında olduğu gibi kelâm sahasında da yetkin bir âlim olan Habbâzî *el-Hâdî fî usûli 'd-dîn* adlı eser kaleme almıştır. Habbâzî'nin mensup olduğu geleneğin ayırt edici özelliklerinden biri, itham edildikleri Mu'tezilî yönelime karşı olmalarıdır.⁵⁹ Onlara göre usûl ilmi diğerlerinden bağımsızdır. Bu sebeple de onlar, kelâm ilminin konularından bağımsız sadece usûle mahsus bir eser ortaya koymayı hedeflemişlerdir.⁶⁰ Habbâzî de kelâm ilminde yetkin olmasına rağmen usûl eserine kelâmî konuları dâhil etmemeye özen göstermiş, kelâmî meseleleri bu alana mahsus

yazması dikkat çekmektedir. Bunun gerekçesi, esere ulaşamamış olması, bulunduğu bölgede revaçta olmaması olabilir.

⁵⁷ 'Aynî, *'Ikdü'l-cümân*, 3/137.

⁵⁸ Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, s. 20; George Makdisî, *İbn 'Akîl: Religion and Culture in Classical İslâm*, Edinburgh 1997, s.78-85.

⁵⁹ Köksal Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *DİA*, 42/201-210.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsûl*, 1/4; Hanefî usûlcülerden Semerkandî, Mâtürîdî olmakla birlikte Serahsî ve Pezdevî çizgisindeki kelâm ilminden arındırılmış usûl yazımına eleştiride bulunmakta ve müellifin itikâdının usûl yazımına yansımalarının zaruri bir gereklilik olduğunu ifade etmek üzere şunları söylemektedir: "Fıkıh usûlü kelâm ilminin fer'idir. Fer' asıldan türeyene denilir. Bir şeyden türemeyen onun neslinden değildir. Öyleyse bu alandaki eserlerin, müelliflerinin itikâdına muvâfık olması bir zarûrettir. Fıkıh usûlü sahasındaki tasniflerin çoğu 'usûlü 'd-dîn'de bize muhalif olan Mu'tezile'ye fûrû'da ise bizden farklı düşünen Ehl-i hadîs'e aittir. Dolayısıyla bunlara itimat etmek bizi ya asılda ya da fer'de hataya götürür. Oysa her ikisinden kaçınmak hem aklen hem de şer'an vâciptir." Semerkandî, *Mizân*, s. 1-3; Ayrıca bkz: Köksal, *Fıkıh Usûlüniün Mahiyet ve Gayesi*, s. 24-28.

olarak kaleme almış olduğu *el-Hâdî* isimli eserinde işlemiştir.⁶¹ Bununla birlikte o, usûl konularıyla sıkı irtibatı olan kelâmî meselelere de yeri geldikçe değinmektedir. Habbâzî, bunu yaparken bağlı bulunduğu mezhep ile karşıtları olan Mu‘tezile’nin ilgili konudaki görüşünü aktararak ele alınan hususlara dikkat çekmektedir.⁶² Habbâzî’nin *el-Muğnî*’de değinmiş olduğu kelâmî konular şu şekilde sıralanabilir:

1.3.1.1. Kelâm-ı nefsi

Âmirin, emrettiği fiili murad edip-etmemesi manasına gelen kelâm-ı nefsi konusu, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında görüş farklılığı bulunan meselelerden biridir. Ehl-i sünnet Hanefiler’e göre emir sîgasının geçerli olması için gerekli olan şart, mükellefin (emrin muhatabı kişinin) bu sözün gereğini yerine getirmesidir. Buna göre âmirin bu talebi murâd etmesi ise şart değildir.⁶³ Mu‘tezile’ye göre ise emrin geçerliliği için âmirin ilgili fiilin gerçekleşmesini murâd etmesi gerekmektedir.⁶⁴

Habbâzî, emrin “kişinin kendinden daha aşağı konumda olan birine söylemiş olduğu “yap” sözüdür” şeklinde tanımını yaptıktan sonra emrin gerçekleşmesi için âmirin bu eylemi irade edip-etmemesiyle alakalı tartışmaya değinmekte, mezhebinin görüşünü şu örnekle delillendirmektedir:

*“Bize göre tanımda geçen talebin emir olarak gerçekleşmesi âmirin bu eylemi murâd etmesine bağlı değildir. Şöyle ki efendi, yanındaki kişilere, asiliğini göstermek gâyesiyle, kölesine ‘bana su getir’ dese onun bu talebi emirdir. O, kölesini, emrin gereğinin yerine getirilmemesi durumunda, cezalandırabilir. Mu‘tezile ise bu hususta farklı görüştedir.”*⁶⁵

⁶¹ Habbâzî ve takipçisi olduğu geleneğe mensup usûlcülerin yazmış oldukları eserlerde ele alınan konular genel olarak; bilgi edinme yolları ve bilgi kaynağı olup olmaması açısından ilham, ülûhiyyet, nübüvvet, âhiret ahvali ve sem‘iyyât bahisleri, hâtîme (îman-devlet başkanlığı-ashâbın fazilet sıralaması) şeklindedir. Hüsün-kubuh gibi kelâm ilminin meseleleri bu eserlerde müstakil bir başlık olarak ele alınmamıştır.

⁶² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/4.

⁶³ Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-‘ukûl*, (Thk: Muhammed Zekî Abdilber), Metâbiu’d-Devha, 1984, s. 87-89.

⁶⁴ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*, I, 53, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I-II, Beyrut 1983. Semerkandî, Bağdat okulu ile Neccârîler fırkasının emir sîgasında iradeyi şart koşmadıklarını, gerekçesinin ise Bağdat Mu‘tezilesi’nin ‘irâde’yi Allah’ın sıfatı olarak kabul etmemeleri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Semerkandî, *Mizân*, s. 88.

⁶⁵ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 27; *Şerhu’l-Muğnî*, 1/4.

Mu'tezilenin bu konudaki görüşü âmirin talep ettiği fiili murad etmesi şart olmasıdır. Onların bu bunu şart koşmaları kelâm-ı nefsi'yi kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır.⁶⁶

1.3.1.2. Nesih

Nesih, İslâmî ilimlerin tamamını alakadar eden bir meseledir. Konunun İslâm hukuku ve kelâmla alakası şer'î hüküm olması, bedâ'yı⁶⁷ gerektirip gerektirmemesine yöneliktir.⁶⁸ Kelâm ilminde neshin gerçekleşmesiyle ilgili aranan şartlardan biri de kalp ve fiilden birinin temekkünü meselesidir. Kalbin temekkününden maksat kişinin ilgili emre yakinen inanmasına imkân tanıyacak kadar bir sürenin geçmesi; fiilin temekkününden maksat ise kişinin emredilen fiille bir kere de olsa amel edeceği kadar bir sürenin geçmiş olmasıdır. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre nesih için kalbin temekkünü yeterlidir. Habbâzî de beyân-ı tebdîl olarak adlandırdığı neshin gerçekleşmesi için gerekli olan şartın temekkünü'l-kalb yani kalbin ilgili emre yakinen inanmak olduğunu, Mu'tezile ile olan görüş farklılıklarına dikkat çekerek, şu şekilde ifade etmektedir:

*“Nesih için gerekli olan şart Mu'tezile'nin aksine kalbin temekkünüdür. Fiilin temekkünü ise Miraç gecesini farz kılınan elli vakit namazın -amel edilmeksizin- beş vakte düşürülmesi hadisesinde olduğu üzere şart değildir. Çünkü nesihte aslolan kalbin temekkünüdür. Nitekim Allah Teâlâ bizleri müteşâbih âyetlerle sınamaktadır. Bize düşen ise yalnızca yakinen inanmaktır.”*⁶⁹

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki bu görüş farklılığının kaynağı yine emir konusuyla alakalıdır. Mu'tezileye göre Allah Teâlâ her ne emretmiş ise onun meydana gelmesini de murad etmiştir. Bu sebeple de nesihte aslolan emredilen fiille amel edilmiş olmasıdır. Ehl-i Sünnete göre ise Allah'ın, vücûbiyetini ve meydana gelmesini murad

⁶⁶ Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Thk: Abdürrezzak Afifi), 2/138, Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, Ts., I-II; Mazhar Bekâ, *Muğni Nâşirîn*, s. 27.

⁶⁷ Kelâm ilminde “Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilen “bedâ” teriminin ortaya çıkışı Şii firkalara dayandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul 1992, 5/290-291.

⁶⁸ Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *S.B.E.D.*, XXI, 2006/2, s. 543.

⁶⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/47-48.

etmeyeceği bir şeyi emretmesi elde edilecek genel faideden dolayı caizdir.⁷⁰ Nitekim emrolunan kişi nesihten habersiz olarak kalben inandığı ilgili fiili gerçekleştirmek üzere sebeplere sarılır. Bu durumda da Allah o kişinin herhangi bir amel işlemediğini bildiği halde, imtihan gerçekleşmiş, netice olarak fayda elde edilmiş olur. Örneğin tüm bu mana Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban etmekle emrolunmasında meydana çıkar. Nitekim o, oğlunu kurban etmeye koyulup, emrini tazim üzere Allah'ın hükmüne boyun eğince, kendisinin itaati açığa çıkmış ve hakkında nesih faydalı olmuştur.⁷¹

Habbâzî, nesihte kalbin temekkününün yeterliliğiyle alakalı delillerinin Miraç hadisi⁷² olduğunu belirterek, Allah Râsûlü'nün Miraç gecesi kendisine emrolunan elli vakit namaza sadece kalben inandığını bununla birlikte herhangi bir amel işlemeden neshin gerçekleştiğini ve onun kalben inanmasının ümmeti adına yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Ayrıca o, nesihte amelin derhal yapılmasının sadece ilgili emirden bir yarar elde etmek isteyen kişi için geçerli olduğunu belirtip Allah'ın ise bundan münezze olmasını aklî delille sunmaktadır.⁷⁴

1.3.1.3. Teklifi mâ lâ yutâk

Emir bahsinde me'mûr-u bihin kendisinde aranan şart itibariyle hasen olması konusunu ele alan Habbâzî, ibadetlerin tümünde kudretin şart olduğunu, şâri'in hiçbir kimseyi gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağını belirtmektedir. O, konuyla ilgili, "*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz*"⁷⁵ âyetini delil göstererek aslında kelâmî bir konu olan teklifi mâ lâ yutâk konusuna temas etmektedir.⁷⁶

⁷⁰ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/83; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûlil-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Ts., 3/170.

⁷¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/48-49.

⁷² Buhârî, Salât, 1; Müslim, İmân, 259-263; Habbâzî'nin delil olarak sunmuş olduğu miraç hadisesini Mûtezile inkar etmektedir. Bkz: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/171.

⁷³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/49.

⁷⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/50.

⁷⁵ Bakara (2), 287.

⁷⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/74-75.

1.3.1.4. Hüsün Kubuh Meselesi

Emre konu olan fiilin hasen (iyi), nehye konu olan fiilin ise kubuh (çirkin) olması durumu, kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinin ortak olarak ele aldıkları konulardan birisidir. Habbâzî, emir ve nehye konu olan fiilin iyi ya da kötü oluşlarının salt akılla bilinip bilinemeyeceği hususunu *el-Muğnî*'de detaylı olarak ele almakta, her birini ilgili oldukları emir ve nehyet konusunun alt başlığı olarak ayrı ayrı incelemektedir. Me'mûru bihin özü itibariyle hasen olduğunu belirterek konuya giriş yapan Habbâzî, bu vasfını dikkate alarak; meseleyi, özü itibariyle (hasenün li ma'nen fi nefsihî) ve başka bir şey sebebiyle iyi olan (hasenün li ma'nen fi ğayrihî) olmak üzere iki kısma bunları da kendi aralarında üçe ayırmaktadır.

Özü itibariyle iyi olan me'mûru bih, kendisindeki bu iyilik vasfının düşüp düşmemesine itibarla, Allah'a ve sıfatlarına iman etmek gibi mükelleften asla düşmeyen sorumluluklar, ikrah durumunda düşebilen dil ile ikrâr ve namaz yükümlülükleriyle bir vesile ile bu kısma dâhil olan zekât, hac ve oruç ibadetleri şeklinde üç kısımdır.⁷⁷ Hasen li 'aynihî olan emrin hükmü, vacip olduktan sonra sadece mükellefin edâ etmesi ya da hayız ve nifas gibi aynıyla yükümlülüğü düşüren bir durumun arız olması ile düşüyor olmasıdır.⁷⁸

Başka bir şey sebebiyle hasen addedilen me'mûru bihler ise ya cenaze namazı, cihat ve hadd cezalarının uygulanması örneklerinde olduğu gibi, iyilik manasının me'mûru bihin yerine getirilmesi ile ortaya çıktığı; ya namaz için abdest alma ve Cuma namazı için acele etmede olduğu gibi iyilik anlamının başka bir fiilin uygulanmasından sonra açığa çıkabilmesi şeklinde olur. Bu iki kısmın hükmü ise özü itibariyle güzel olan vasıtanın vacip olmasıyla diğerinin de vacip olması, mükellefiyetten düşmesiyle diğerinin de düşmesidir. Şöyle ki mükelleften beş vakit namaz ya da cuma namazı yükümlülüğünün düşmesi durumunda abdest ve cuma namazı için acele etme vücûbiyeti de düşer.⁷⁹

⁷⁷ Zekât ibadeti zahiren malı zayi etmek olmakla birlikte ihtiyaç sahibi kişinin ihtiyacını giderme gayesiyle verildiği için bu kısma dahil olmuştur. Oruç ve hac ibadetleri de böyledir. Şöyle ki oruç ibadeti zahiren nefsi aç bırakmak hac ibadetine ise meşakkat vardır. Ancak oruç Allah'ın düşmanı olan nefsi kahretme hac ise Allah'ın şiarlarını tazim etme maksadını taşımaktadır. Bkz. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/68-72.

⁷⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/68-72.

⁷⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/71-73.

Fiildeki güzellik sıfatı, mükellefin emredildiği fiile gç yetirebilmesi (kudret) ile açığa çıkması Şeklinde olur. Şöyle ki me'mûru bihin edâsının vücûbu için mükellefin ed edebilme kudretine sahip olması Şarttır. Bu da mutlak (kudret-i mmekkine) ve kâmil (kudreti myessire) olmak üzere iki kısımdır.

Birincisi, beden olsun ml olsun fark etmez, mükellefin emredilen fiili ed edebilmesi (vcb'l-ed) için sahip olduğu asgari gücü gösteren kudrettir. Nitekim suya ulaŐma imknının ya da aciziyet durumunda abdestin gerekli olmaması, namazı kılabilecek gücün bulunmaması durumunda namazın edâsının mükellefin durumuna göre oturarak, uzanarak veya im ile kılınması, yine mükellefin istitat Şartına haiz olmaması durumunda hac ibadetinin vcbiyetinin kalkması ve kişinin nisap miktarı mala sahip olmaması durumunda üzerinden zekât ibadetinin vcbiyetinin kalkması örneklerinin her biri kudret-i mmekkinenin bulunmamasına bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁸⁰ Kudret-i mmekkine ise her emrin ifası için Şart olmakla beraber vcbun devamlılığı için Şart değildir. Mesela Şahitlik nikahın gerçekleşmesi için in'ikd Şartı olmakla beraber devamlılığı için gerekli değildir.⁸¹

kincisi ise kudret-i myessire olup me'mûru bihi ed ederken Allah'ın bir lütfu olarak kudret-i mmekkineye göre bir derece daha fazla olan kudret anlamına gelmektedir. Kudretin bu çeşidinin kudret-i mmekkineden farkı onda kudret, mükellefiyet için sadece me'mûru bihin ed edebilmesi adına başlangıçta Şart iken bu kısımda ise teklifin devamlılığı için Şarttır. Ayrıca kudret-i mmekkine vacibin sıfatını deđiŐtirmezken kudret-i myessire vacibin sıfatını deđiŐtirip mükellefe kolaylık sağlama özelliğine sahiptir. Şöyle ki vücubiyet kudreti myessire olmaksızın devam edecek olsa kolaylık yerine zorluk olur. Bu sebeple nisabın helak olması durumunda zekât, Őr ve haraç sorumlulukları düşer. Çünkü kudret-i myessire zekâtın vücûb Şartıdır. Yine kudret-i myessirenin kolaylık vasfının gereği olarak mükellef, malının tamamından değil de sadece nm nitelikte olanlarından zekât ile sorumlu tutulmaktadır.⁸²

⁸⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/77-81.

⁸¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/73-74.

⁸² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/73-74.

1.3.1.5. Hissî Fiil-Şer‘î Fiil

Nehiy bahsinde ele alınan konulardan birisi de hüsün-kubuh meselesinin bir uzantısı olarak incelenen hissî-şer‘î fiil taksimidir. İlk olarak Debûsî’de görülen bu tasnif sayesinde fiillerdeki hüsün-kubuh derecesi ortaya konmaktadır. Burada irdelenen husus, nehyin kendisiyle alakalı olduğu fiildeki kabihliğin kendisinden kaynaklı bir özellik sebebiyle mi yoksa harici bir sebepten ötürü mü olduğudur. Buradaki hissî fiilden maksat, gerçekleşmesi sadece duyularla söz konusu olup şeriatin dikkate aldığı rükün ve şartlara bağlı olmamasıdır. Şer‘î fiilden maksat ise gerçekleşmesi hissî duyularla birlikte şeriatin dikkate aldığı rükün ve şartlara bağlı olan fiillerdir.⁸³

Pezdevî ve Serahsî’nin usûllerinde de kabul gören Debûsî’nin hissî-şer‘î şeklindeki bu ayrımını Habbâzî de benimsemiş; tanım yapmaksızın örnekler üzerinden hissî-şer‘î fiilleri açıklayarak, bunları, kapsamış oldukları kabihlik sıfatına göre taksimlendirmiştir.⁸⁴

Nehyin vârid olduğu konu hissî fiil kategorisinde ise aksine delil bulunmadığı müddetçe bizatihi çirkin (kabîh li ‘aynihî) kapsamında değerlendirilir. Mesela zina, adam öldürme ve içki içme gibi yasaklar hissî fiillerden olup kabîh li ‘aynihî/bizatihi çirkin kategorisinde yer alır. Adet halindeki cinsel ilişki ve günah işleme kastıyla yapılan yolculuk durumları ise yasağın gerekçesinin farklı bir durum olduğuna dair delil bulunması sebebiyle li ğayrihî/dolaylı kabîh olarak değerlendirilir.⁸⁵ Nehyin gerçekleştiği hissî fiille alakalı konunun kabîh li ‘aynihî olduğunun aksine delil, “*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki! O, bir sıkıntıdır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.*”⁸⁶ âyetidir. Âyette, kişinin adet halindeki eşine yaklaşmasının yasak olmasının gerekçesi olarak ‘eziyet verme’ durumu gösterilmektedir. Eziyet verme durumu ise cinsi münasebetten harici bir durumdur. Bu sebeple adet halindeki eşiyile

⁸³ Asım Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer‘î Fiil Ayrımı”, *SUIFD*, 2010/1, 21/10.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, 54; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/360; Serahsî, *Usûl*, 1/65; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/108-109.

⁸⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/108-109.

⁸⁶ Bakara (2), 222.

cinsi münasebette bulunma hissi bir fiil olmakla beraber, yasağın gerekçesi olan eziyet verme durumu kabîh li ‘aynihî olduğunun aksine delil bulunduğu için li ğayrihî kabîh olarak değerlendirilir. Kabîh li ğayrihî olduğu için mehir ve muhsanlık gibi hükümlerin gerçekleşmesi sebebiyle bu durumdaki cinsel ilişki aslı itibariyle meşru olmakla beraber vasfen fasit olarak değerlendirilir.⁸⁷

Nehyin gerçekleştiği konunun şer‘î fiil olması durumu, aksine delil olmadığı sürece li ğayrihî kabîh kategorisinde değerlendirilir. Buna örnek ise fâsid bey‘dir. Şöyle ki şer‘î fiil kategorisinde değerlendirilen alışveriş, aslı itibariyle meşru olmakla beraber şer‘î bir fiil olduğu için kendisinde birtakım şartlar aranmaktadır. Zira akdin gerektirmediği fazlalık ya da şartın koşulması durumlarında akit, fâsid ve kabîh li ğayrihî olarak değerlendirilir. Vasfı itibariyle fâsid olan bu alışveriş türünün aslen meşru olması sebebiyle üzerine hüküm bina edilebilmekte, kabz durumunda kişi bu akitle mala sahip olabilmektedir. Hakkında nehiy vârid olan şer‘î fiilin kabîh li ğayrihî olduğunun aksine bir delil bulunması durumunda ise kabîh li ‘aynihî olur. Buna örnek ise temlike elverişli olmaması sebebiyle hür kişinin ya da hayvanın sperminin satılması⁸⁸ işleminin geçersiz olup bizâtihi haram olmasıdır.⁸⁹

Habbâzî, hissî-şer‘î fiil taksiminde muhalif görüş olarak İmâm Şâfî‘yi zikretmektedir. Ona göre gerek şer‘î gerek hissî olsun nehyin kendisiyle alakalı olduğu fiillerin tamamı aksine bir delil bulunmadığı sürece kabîh li ‘aynihî kategorisinde değerlendirilir. Buna göre Hanefîler ile Şâfîîler arasındaki temel fark, Hanefîler’de yasağa konu olan fiil, şer‘î olması durumunda aksine delil bulunmadığı sürece kabîh li ğayrihî olarak değerlendirilirken; Şâfîîler’de aksine delil bulunmadığı sürece her iki tür fiil de kabîh li ‘aynihîdir.⁹⁰

87 Habbâzî, Şerhu’l-Muğnî, 1/108-109.

88 Konu ile alakalı rivayet şu şekildedir: Said İbnu'l-Müseyyeb derdi ki: "Hayvanda riba yoktur. Hz. Peygamber (s.a.s) hayvan satışını üç hususta yasakladı: el-Mezamin, el-Melakih ve Habelu'l-habele. Mezamin: Dişi devenin karnındaki yavru demektir. Melakih: Erkek devenin belinde bulunan (ve dişiyi dölleyen) şey demektir. Habelu'l-habele: "Hamile develerin hamile kalması) yani, dişi develerin karnındaki ceninin doğuracağı yavrunun satımı. (İmam Mâlik, hadiste geçen bu ifadeleri yukarıdaki olduğu üzere açıklamıştır. Muvatta, Büyü, 63, (2,654).

89 Habbâzî, Şerhu’l-Muğnî, 1/110.

90 Habbâzî, Şerhu’l-Muğnî, 1/109.

Netice olarak kelâma dair müstakil eseri ve usûl eserinde ilgili yerlerde kelâmî meselelere değinmesi fikhın fûrû‘ ve usûlüne hâkim olan Habbâzî’nin kelâm alandaki yetkinliğini göstermektedir.

1.3.2. Arap Dilindeki Yeri

Kur’ân’ın indirildiği dil olması sebebiyle fikhî hükümlere etkisi kaçınılmaz olan Arapça ile fikh usûlü ilminin sıkı bir bağı vardır. Bu sebeple usûl ilmiyle işğal eden fakihlerin bu dilin kurallarını çok iyi bilmesi gerekmektedir. Nitekim usûl âlimleri bir takım Kur’ân lafızları ile Arap dilinin yapısına mahsus olarak müstakil birer anlam ifade eden harflerin (hurûfü’l-meânî) ifade ettikleri anlamdan kaynaklı aynı lafızdan farklı hükümlere ulaşmışlardır. Bu harfler cer, şart ve atf harfleri olmak üzere üç kısımdır. Bu özellikleri sebebiyle kimi usûl müellifleri eserlerinde bu harfleri müstakil başlık altında ele almışlardır. Sistematik olarak eserinde Pezdevî-Serahsî çizgisini takip eden Habbâzî, eserinde lafızlar ve hurûfü’l-me‘ânî⁹¹ konuları ile alakalı müstakil birer bölüm ayırmış, bununla birlikte onlardan farklı olarak hurûfü’l-meânî konusunu eserinin son kısmında incelemiştir. Ayrıca o, umûm bildiren lafızları sîga ve lügat açısından kısımlara ayırıp Arap dili açısından detaylı olarak örneklendirmiştir.⁹²

Habbâzî’nin “hurûfü’l-me‘ânî” bahsinde ele aldığı harfler ve anlamları şu şekildedir:

الواو : Atf harfleri içerisinde en çok kullanılan harf vâv’dır. Bu harf, cem‘i mutlak için kullanılıp mukârenet⁹³ ve tertip için değildir. Habbâzî’nin, görüşünün doğruluğuna lügat âlimlerini de referans olarak gösterip onlara atıfta bulunması dile olan hakimiyetinin göstergesidir.⁹⁴

الفاء : Habbâzî’ye göre bu harf vasl (iki cümlenin arasını birleştirmek) ve ta‘kîb (gecikme olmaksızın mâtufun, mâtufun ‘aleyhin hemen peşine gelmesi) için kullanılır.

⁹¹ Habbâzî, harfler bahsinin başlığını *Hurûfü’l-meânî* diye isimlendirmesinin gerekçesini, bu harflerin, bağlı oldukları fiillerin anlamlarını isimlere ulaştırmaları sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/410.

⁹² Örnekler için bkz. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/185 vd.

⁹³ Bu terim, mâtûf ve mâtûfun aleyhin zaman açısından eşit olmalarını ifade eder. Bkz: Leknevî, *Nûru’l-envâr fî Şerhi’l-Menâr*, 1/388.

⁹⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 407.

Bundan dolayı kişinin eşine “إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق” (Şu eve ve şu eve girersen boşsun) derse talakın gerçekleşmesi için kadının zaman açısından arada bir fasıla olmaksızın ikinci eve girmesi gerekir. Şayet ikinci eve girme işi gecikmeli olursa şart gerçekleşmeyeceği için talak meydana gelmez. “بعت منك هذا العبد بكذا” (Şu köleyi sana şu kadar fiyata sattım) dese diğeri de “فهو حر” (Öyle ise o hürdür) şeklinde cevap verse cevabın başındaki ف harfi sebebiyle müşterinin cevabı kabul olarak değerlendirilir. Şayet müşteri cevabını yalın olarak “هو حر” (O hürdür) şeklinde, ya da başına و harfi ilave ederek حر وهو deseydi alışveriş geçerli olmazdı.⁹⁵

ثم : Habbâzî'ye göre bu edat da tıpkı ف gibi atıf içindir. Fakat aralarındaki fark ثم nin terâhî için olmasıdır. O, bu edatın ifade ettiği terâhî anlamının hükümde mi lafızda mı olduğuyla alakalı mezhep içi görüş farklılığını fūrû-i fıkıhtan örnekler sunarak aktarır.⁹⁶

بل : Kendinden sonraki cümleyi ispat öncekini ise iptal etmek için kullanılmaktadır. Habbâzî, bu atıf harfiyle ilgili görüşlerinin, hatayı düzeltme anlamından dolayı ihbarî cümlelerde kullanılmasına yönelik olduğunu belirtir. Mesela kişi “كنت طلقتم أمس واحدة لا بل ثنتين” (Dün bir defa boşamıştım bilakis iki defa boşamıştım) dese iki talak gerçekleşir.⁹⁷

لاكن : Bu edat nefiyden sonra istidrâk (önceki sözden kaynaklanan vehmi gidermek) için kullanılmaktadır. Bunun örneği ise “ما جاءني زيد لآكن عمرو” (Bana Zeyd gelmedi. Bilakis Amr geldi) cümlesidir.⁹⁸

أو : Zikredilen iki isim veya fiil arasına girip birisini kapsamak içindir.⁹⁹ Edatın bu şekildeki kullanımı konulmuş olduğu asıl anlamıdır.¹⁰⁰ Bu durumda söz konusu ifade ihbârî cümlede kullanılırsa şek, ibtidâî ya da inşâî cümlede kullanılırsa ibâha veya tahyîr anlamına gelir. Bu ifadenin şek anlamında kullanılmasına örnek “رأيت زيدا”

⁹⁵ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 411-412.

⁹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/428-429.

⁹⁷ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 414.

⁹⁸ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 415.

⁹⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/433.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/213.

أو (Zeyd'i ya da Amr'ı gördüm) cümlesindeki kullanımınıdır. Bu cümledeki أو edatı, sözün sahibinin kastının, Zeyd ve Amr'dan sadece birini gördüğünü fakat bundan şüpheye olduğunu göstermektedir. Bu edatın ibâha ve tahyîr için kullanımına örnek ise kişinin vekiline, “بع هذا العبد أو هذا العبد” (Şu köleyi ya da şu köleyi sat) sözü ile hastasına ilaç tavsiye eden doktorun “كل هذا أو هذا” (Şunu veya şunu ye) demesi gibidir. Birinci örnekteki أو edatı iki köleden sadece birini satmasını ifade etmek üzere tahyir için kullanılmıştır. İkinci cümledeki أو ise ibaha için olup hastanın iki gıdanın birini almasını bununla birlikte diğersinin de sağlığına uygun olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

Bazen أو edatı, birinin isim birinin fiil olması ya da birinin mâzî birinin muzârî olması vb. sebeplerle cümleler arasında atfın mümkün olmaması durumunda حتى veya ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم“ (Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip) âyetindeki أو edatı atıf olarak kullanılamaz. Çünkü muzârî fiil olan “يتوب” ile “ليس” veya “شيء” kelimeleri arasında atıf için aranan uygunluk bulunmamaktadır.¹⁰²

حتى : Bu atıf harfi gaye ifade eder. Bu da öncesinin devamlılık sonrasının ise sonuca delalet etmesi durumunda gerçekleşir. Bunun örneği, “حتى مطلع الفجر” (*Tan yerinin ağarmasına kadar*)¹⁰³ âyetidir.¹⁰⁴

Habbâzî, *el-Muğni* eserinde atıf harfleri dışında في, إلى, من, على, ب, gibi bazı harf-i cerler, kaseem harfleri, istisnâ ve şart edatlarına değinmektedir.¹⁰⁵

2. Habbâzî'nin Usul Metodu

2.1. Usul-i Fıkıh Telif Yöntemleri

Habbâzî'nin eserinde takip etmiş olduğu yöntemi ortaya koyabilmek için öncelikle fıkıh usûlü telif yöntemlerine genel olarak değinmek gerekmektedir.

¹⁰¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/436-438.

¹⁰² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/439-440.

¹⁰³ Kadr (97), 5.

¹⁰⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/442.

¹⁰⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/461-473.

H. II. asırda yazımına başlanan fıkıh usûlü devam eden süreçte katlanarak gelişim göstermiş ve bu bağlamda farklı usûl yöntemleri ortaya çıkmıştır. Çoğunlukla Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerle Eş‘ârî ve Mu‘tezilîler’in, fer‘î meseleleri dikkate almaksızın kâidelerden yola çıkarak tûmdengelim metoduyla yazmış oldukları usûl eserlerindeki yöntem; bu metotla eser yazanların çoğunluğunun amelde Şâfiî olmaları sebebiyle “Şâfiî”, temayüz ettikleri alanın kelâm ilmi olmasına nispetle de “Mütekellimîn” yöntemi olarak adlandırılmıştır. Bâkillânî’nin (ö. 403/1012) *et-Takrîb ve’l-İrşâd fî Tertîbi Turûki’l-İctihâd*’ı, Kâdî Abdülcebbar’ın *el-Umed*’i, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin bu eser üzerine şerh olarak yazdığı *el-Mu‘temed*’i, Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) *el-Luma*’sı, Ğazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sı, Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü ve Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1391) *el-Bahrü’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*’ı bu metotla yazılmış önemli usûl eserleridir.¹⁰⁶

Fer‘î meselelerden yola çıkarak tümevarım metoduyla usûl kaidelerinin oluşturulduğu eserlerdeki yöntem ise bu metotla yazan usûlcülerin çoğunluğunun Hanefîler olmaları sebebiyle “Hanefiyye (Fukahâ)” yöntemi olarak adlandırılmıştır. Hanefîleri bu metotla usul yazmaya sevk eden baş etken, birçok fikhî mesele, furû-i fıkha dair hüküm ve ictihâdlar arasında dağınık halde mevcut bazı genel kurallar dışında kendilerine mezhep imamlarından varis kalmış derli toplu usûl kurallarının bulunmuyor olmasıdır. Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî’nin (ö. 333/944) *Meâhizu’ş-Şerâi*’i, Ebû’l-Hasen el-Kerhî’nin (ö. 340/951) *Risâle fî’l-Usûl*’ü, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî’nin (ö. 370/980) *el-Füsûl fî’l-usûl*’ü, Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille*’si, Pezdevî’nin *Kenzü’l-Vüsûl ilâ Ma‘rifeti’l-Usûl*’ü, Serahsî’nin *Usûlü’l-fıkh*’ı, Ebû Bekr Muhammed es-Semerkindî’nin (ö. 539/1144) *Mîzânü’l-Usûl*’ü ve Ebûl-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) *el-Menâr*’ı Hanefiyye yöntemiyle yazılmış önemli usûl eserlerindedir.

Devam eden süreçte bu iki yönetime alternatif olarak iki yöntemin de özelliklerini içinde barındıran her iki mezhebe mensup usûlcülerin eserlerinde ele aldıkları üçüncü bir telif metodu ortaya çıkmış ve buna “memzûc (karma)” yöntem denilmiştir.¹⁰⁷

¹⁰⁶ İbn Hâldûn, *Mukaddime*, 2/201; Ayrıca bkz: Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yay., 2010), s. 13-19; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 19-21.

¹⁰⁷ Memzûc metodun ortaya çıkmasındaki temel gerekçeler için bkz. Uğur, Seyit Mehmet, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metod Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimnâme*, 2019, 38/689-724.

Takrîbî olarak h. VII. asır itibariyle yazımına rastlanan bu yöntemin özelliği Fukaha ve Mütakellimîn metodunu birleştirerek fer'î meselelerin çözümünde uygulamaktır. Yunus Apaydın usulcülerin bu metodla yazmalarındaki nedenin usul yazımındaki tek düzeliği gidererek belli bir özgünlük kazandırmak ve önceki dönemlere nazaran uygulama açısından hayatın pek çok alanında yaklaşmış bulunan mezhepleri teorik olarak da bir araya getirmek olduğu kanaatindedir.¹⁰⁸ İbnü's-Sâatî'nin *Bedîu'n-nizâm*'ı bu metodla yazılmış olan usul eserlerinin ilk örneklerindendir. İbnü's-Sâatî bu eserini iki farklı metotla yazılmış olan Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ü ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını bir araya getirmek suretiyle kaleme almıştır.

Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eseri de bu metodla yazılan eserlerdendir. Sadruşşerîa bu eserini Fukaha yöntemi ile kaleme alınan Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl*'ünü esas alıp Mütakellimîn yöntemi ile yazılan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü ile İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ında işlenen konulardan da yararlanarak yazmak suretiyle bu iki metodu mezc etmiş yani bir araya getirmiştir. Sadrüşşerîa daha sonra bu eserini *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* ismiyle şerh etmiştir. Kendisinden sonra pekçok müellif *et-Tenkîh* üzerine şerh, haşiye ve ta'lik türü eser kaleme almıştır. Bunlar arasında en meşhur olanı Sa'deddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1389) *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki'k-Tenkîh* adlı eseridir. İbn Hümmâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-uşûl*'ü, Molla Fenârî'nin *Füsûlü'l-bedâyi*'i, Tâceddin İbnü'sSübkî'nin (ö. 771/1370) Cem'u'l-cevâmi'i ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl* adlı eseri de bu metodla yazılan önemli eserlerdendir.¹⁰⁹

2.2. Habbâzî Öncesi Hanefî Usul Yazımı

Habbâzî h. VII. asrın önde gelen Hanefî usûlcülerindendir. Onun Hanefî usûl yazımındaki yerini belirleyebilmek, eserini yazarken faydalanmış olduğu kaynakları

¹⁰⁸ Bkz: Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 20-21.

¹⁰⁹ İbn Hâldûn, *Mukaddime*, 2/201-202; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 18-19; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 22-23.

tespit edebilmek ve bu sayede karşılaştırma yapabilmek için kendinden önceki mezhep içi usûl yazımını genel hatlarıyla bütüncül olarak ortaya koymak gerekir.

Dağınık haldeki konuların bir araya getirilerek kitap haline getirilmesini ifade eden tedvin faaliyeti ile ilgili genel kanaat İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı risâlesinin fıkıh usûlü alanında yazılan ilk kapsamlı eser olduğudur.¹¹⁰ Bu anlamıyla fıkıh usûlü tedvin faaliyetinin h. II. asırda İmam Şâfiî ile başladığı söylenilebilir.

Hanefî mezhebinde tedvin faaliyeti ilk olarak furû-i fıkıhta başlamıştır. Fıkıh usûlü yazımının başlangıcı ise h. IV. asrın ikinci yarısına dayandırılmaktadır.¹¹¹ Usûl konularının genelini ele alındığı ilk kapsamlı eser Ebûbekir el-Cessas'ın¹¹² (ö. 370/981) *el-Füsûl*'üdür. Bundan sonra, kendisinden sonra yazılan usûl eserlerinin en önemli kaynağı olma özelliğini taşıyan Ebû Zeyd Abdullah Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si gelmektedir. Bu eserlerin akabinde içerik ve yazım üslûplarındaki ustalıkları sebebiyle kendilerinden sonrasına kaynaklık eden h. V. yüzyıl usûlcüleri Serahsî'nin *Usûl*'ü ile Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*'ü göze çarpmaktadır.¹¹³

2.3. *el-Muğnî*'de Konuların Tertibi

Müellifin, eserinde hangi usûl meselelerini ele aldığı, incelediği konuların sistematığı ve konuları alt-üst başlık şeklinde sınıflandırması gibi hususlar; muhtevasını oluştururken onun hangi kaynaktan faydalandığını, özgün bir içerik oluşturup oluşturmadığını, belli bir kaynağı takip edip ilave birtakım yenilikler getirip

¹¹⁰ İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed; *Mukaddime*, thk: Abdullah Muhammed Derviş, Dâru'l-Belhî, Dimaşk 2004, 2/201.

¹¹¹ Cessâs öncesi yazılan, cüz'î meselelerin ele alındığı birtakım risâlelerin bulunduğu bilinse de Hanefî mezhebinde ilk hacimli eser Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eseridir. H. IV. asır öncesi yazılan eserlerle alakalı genel kanaat bunların usûlün sınırlı konularını ele aldığı ya da usûl kategorisi kapsamında değerlendirilmediğidir. Bkz: Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" *DİA*, İstanbul 2012, 42/205.

¹¹² Asıl ismi Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî olup Cessâs lakabıyla tanınmıştır. H. 305 yılında Rey'de doğmuştur. Bağdat'ta dönemin en önemli Hanefî fakihî Ebû'l-Hasan el-Kerhî'den ders almıştır. *Ahkâmü'l-Kur'an*, *Usûlü'l-fikh*, *Şerh-u Muhtasarı Tahâvî* eserlerinden bazılarıdır. H. 370 yılında 65 yaşında vefat etmiştir. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 258; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/72; Zehebî, *Siyer-i A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/340-341; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 1/96; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/84-85.

¹¹³ Abdullâh Mustafa el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*, 1/9; Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, 42/203.

getirmediğini veya farklı usûl yöntemlerini bir araya getirip memzûc metot uygulayıp uygulamadığını tespit edebilme açısından önem arz etmektedir.

Bağdat Hanefîler'inden Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eseri, Ebû Hanîfe'den kendi zamanına kadarki Bağdat muhîtinin mezhep içi fikhî mirasını içermesi sebebiyle, sonrasında yazılan fukahâ usûl edebiyatının ana kavramlarının ve temel meselelerinin oluşumunda tayin edici rol üstlenmiştir. H. V. asır Hanefî fakihlerinden Debûsî, Cessâs'ın bölgesel olan bu mirasını derleyerek Buhara ekolüne kazandırmıştır.¹¹⁴ Debûsî gerek sistematik gerekse içerik açısından usûl yazımını zenginleştirerek kendisinden sonraki fukahâ metoduyla yazılan eserlere katkı sağlamıştır.¹¹⁵ Debûsî sonrasında fukahâ yöntemiyle usûl telif eden müelliflerin, eserlerinin sistematiklerini oluştururken dikkate aldıkları iki klasik eser Pezdevî ve Serahsî'nin usûlleridir.¹¹⁶

Habbâzî, *el-Muğnî* adlı eserini klasik dönemin hemen sonrasında fukahâ metodu ile muhtasar olarak telif etmiştir. *el-Muğnî* şârihlerinden Sirâceddin el-Hindî; *el-Muğnî*'nin, Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinin özeti olduğunu söylemektedir. Ona göre bu eser, küllî/usûlî maksatları ve cüz'î/fer'î örnekleri kapsayan, talebelerin hedefleri için yol gösterici ve usûl-i fıkıh kâidelerinin özetine ulaştıran bir özelliğe sahiptir.¹¹⁷

Sirâceddin el-Hindî'nin yukarıdaki tespitlerine ilaveten Habbâzî'nin konu sıralamasında ve usûl yazımında takip ettiği çizgiyi ya da varsa özgünlüğünü ortaya koyabilmek için *el-Muğnî* ile Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerindeki konu başlıklarının karşılaştırmasını yapmak gerekmektedir.

Habbâzî, *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserlerinde konuları başlıklandırırken sırasıyla üst başlık (bâb) ve alt başlık (fasıl) şeklinde ikili yöntem kullanmıştır. Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinde ise istisnâî birkaç başlık hariç konuların sıralamasında fasıl şeklinde tekli yöntem kullanılmıştır. *el-Muğnî*'deki konu tertibi Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerindeki sıralamayla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

¹¹⁴ Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî", *DİA*, İstanbul 2007, 34/264-266.

¹¹⁵ Asım Cüneyd Köksal, "*Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*", İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 153.

¹¹⁶ Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, İstanbul 2009, 36/544-547.

¹¹⁷ Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. İshâk el-Hindî el-Gaznevî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 1-2.

Pezdevî'nin *Usûl*'deki sistematîği; mukaddime, Kitab, sîga ve lûgat bakımından lafızlar (hâs -emir-nehîy-, âm, müşterek, müevvel), açıklık ve kapalılık bakımından lafızlar, kullanım bakımından lafızlar, hurûfî'l-meânî, maksadı tespit yolları bakımından lafızlar, lafız kategorilerinin hükümleri, esbâbü'ş-şerâî', muâraza, beyan ve nesih, Hz. Peygamber'in fiilleri, Şer'u men kablenâ, icmâ', kıyas-istihsan, icihad, illetin tahsisi, Münâkaza-tercih-mümânaa, sebep-illet-şart-alamet, aklın beyanı ve ehliyet şeklindedir.

Serahsî'nin sistematîği; emir, nehiy, esbâbü'ş-şerâî', azimet ve ruhsat, farz, vacip, Sünnet, fazilet, ruhsat, nazım yönleri, hâs, 'âmm, müşterek, müevvel. beyan yönleri, kullanım açısından lafızlar, ahkâma vukûfiyet açısından nazım yönleri, hurûfî'l-meânî, mümânaa-kalb-aks, Kitab, mütevâtir, icmâ', haber-i vâhid, muâraza, beyân, beyânü't-takrîr, beyânü't-tefsîr, beyânü't-tağyîr, beyânü'z-zarûrat, nesih, Hz. Peygamberin fiilleri, şer'u men kablenâ, kıyas-istihsan, sebep-illet-şart-alamet, ehliyet şeklindedir.

el-Muğnî'de ise üst-alt başlık şeklindeki konu sıralaması genel olarak şu şekildedir:

Emir, nehiy, esbâbü'ş-şerâî', azimet ve ruhsat, farz, vacip, Sünnet, fazilet, ruhsat, nazım yönleri, hâs, 'âmm, müşterek, müevvel. Beyan yönleri; zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbihdir. Kullanım açısından lafızlar; hakikat, mecaz, sarîh, kinayedir. Ahkâma vukûfiyet açısından nazım yönleri; ibâretü'n-nâs, işâretü'n-nâs, delâletü'n-nâs, iktizâü'n-nâstır. Şer'î hüccetler; kitap, sünnet, muâraza, beyân, beyânü't-takrîr, beyânü't-tefsîr, beyânü't-tağyîr, beyânü'z-zarûrat, beyânü't-tebdîl/zaruret, icmâ', kıyâstır. Şer'î hükümler; (mahkûmün bih) şer'î hükümlerin kendisiyle alakalı olduğu şeyler; hakime ihtiyaç duymayan hüküm, sebep, şart, illet, ehliyet, vücûb ehliyeti, edâ ehliyeti, ehliyet ârızaları, semâvî ârızalar, mükteseb ârızalar ve hurûfî'l-meânî'dir.

Yukarıda mukayeseli olarak sunmuş olduğumuz eserlerin konu sıralamaları incelendiğinde Habbâzî'nin konuları tasnif ederken büyük ölçüde Serahsî'nin *el-Usûl*'ünü dikkate aldığı bununla birlikte bazı konularda Debûsî ve Pezdevî'yi takip ettiği görülmektedir. Şöyle ki Habbâzî ve Serahsî eserlerine emir-nehîy konusuyla giriş yapmakta; emir-nehîy bahsini müstakil olarak inceledikten sonra esbâbü'ş-şerâî',

azîmet-ruhsat, farz, vacip, sünnet, fazilet terimlerini ele almaktadırlar.¹¹⁸ Onlar, emir-nehîy konusunun ardından elfâz bahisleri ve onları takiben deliller üst başlığı altında Kitap, Sünnet, Sünnetin türevleri, icmâ‘ ve kıyâs konularını sırasıyla detaylı olarak işlemektedirler.¹¹⁹

Habbâzî’nin niçin emir-nehîy konusunu eserinin merkezine aldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte *Muğnî* şârihlerinden Hârezmî, Habbâzî’nin emir-nehîy bahsini eserinin merkezine almasının gerekçesini şöyle açıklar:

*“Habbâzî, önemli gördüğü için eserine emir-nehîy konularıyla başladı. Çünkü emir ve nehîy konuları teklifin konusunu oluşturmaktadır. Bu kitap da sahîh-fâsidlikle helal-haramlık açısından mükellefin fiillerini ele almak üzere yazılmıştır. Sonra o, emir konusunu nehîyin önüne aldı. Burada emirle talep edilen şey varlık, nehîyle talep edilen şey ise yokluktur. Varlığın gerektiricisi olan emir ise yokluğun gerektiricisi olan nehîyden önceliklidir. Bu sebeptir ki emir konusunun öncelik hakkı vardır. Ya da genellikle emir konusu müfred nehîy konusu ise mürekkebdir. Müfred ise tabii olarak öncelik hakkı olduğu için vaz‘an takdim olunmuştur. Veyahutta şu sebeple olabilir ki nehîyin mücebinin beyanı emrin mücebinin beyanına bağlıdır ki zaruri olarak emir konusu öne alınmıştır.”*¹²⁰

Habbâzî’nin içerik hususunda dikkate aldığı Serahsî, isabetli olanın esere emir-nehîy konusuyla başlamak olduğunu ifade edip, buna gerekçe olarak da şer‘î hükümlerin ancak emir ve nehîyin bilinmesiyle kavranabileceğini belirtir.¹²¹ Onun eserine emir-nehîy konusuyla başlaması ve müstakil bir başlık altında ele almasında usûl-i fıkhnın emir-nehîy biçiminde beliren şer‘î hükümleri sağlamaya yönelik fonksiyonunu ön plana çıkarma amacı taşıdığı söylenebilir.¹²² Eserine deliller konusuyla başlayan Pezdevî ise emir-nehîy konusunu lafızlar bahsinin alt başlığı olarak ele aldığı hâssın içerisinde işlemektedir. Debûsi’ye gelince o, eserine hüccet

¹¹⁸ Azîmet-ruhsat, farz, vacip vb. kavramlar usûlün ahkâm kısmıyla alakalı olduğu halde Serahsî ve Habbâzî bunları emir-nehîy konusunun altında işlemişlerdir. Ayrıca bkz. Mehmet Boynukalın, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi”, 31/597.

¹¹⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 80-92; Serahsî, *Usûl*, 1/100-124.

¹²⁰ el-Hârizmî el-Kâânî, Müeyyedüddîn Ebû Muhammed Mansûr b. Ahmed b. Yezid, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 19-20.

¹²¹ Serahsî, *Usûl*, 1/11.

¹²² Köksal, “*Fıkhnın Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*”, s. 162.

çeşitleri ile başlamış, emir-nehiy bahsini mûcib hüccetlerden sonra müstakil olarak lafız bahislerinin altında işlemiştir.¹²³

Büyük oranda Pezdevî ve Serahsî'nin çizgisini takip eden Habbâzî, usûlde kullanılan harfler konusunda bu çizginin dışına çıkıp ilgili konuyu eserinin sonunda ehliyet arızalarından sonra işlemektedir. Serahsî ve Pezdevî ise harfler konusunu lafızlar bahsinin altında ele almaktadırlar. Habbâzî'nin bu konuyu eserinin sonuna alması¹²⁴ harfleri, usûlün aslî konuları arasında görmemesinden kaynaklanıyor olabilir.

2.4. *el-Muğnî*'deki Üslûbu

Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si, fukahâ metoduyla kaleme alınmış olup Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinin özeti mahiyetindedir. *el-Muğnî* üzerine gerek kendisi gerekse kendisinden sonra birçok âlim şerh kaleme almış; eser, belli dönemlerde rağbet görmüş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Habbâzî, *el-Muğnî* ve *Şerhu 'l-Muğnî*'de meseleleri açıklarken genellikle ilgili kavramın lügat ve ıstılah tanımını yapmaksızın konuya giriş yapar.¹²⁵ O, kimi meseleleri açıklarken lügat anlamına değinmeden ıstılâhî tanımla yetinir.¹²⁶ Bazı yerlerde ise kavramın terimsel anlamıyla birlikte lügat manalarına da değinir.¹²⁷ Habbâzî, mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü açıklarken genellikle kendi fikrini belirtmeksizin aktarım yaparak “bize göre, ashâbımıza göre” (لنا-عندنا)،¹²⁸ “meşâyihimize göre” (مشايخنا)،¹²⁹ ifadelerini kullanır. O, mezhep içi farklı ekollerin görüşlerini verirken detaya girmez. Şöyle ki Habbâzî, eserinin muhtasar olması sebebiyle Pezdevî ve Serahsî'nin değinmiş olduğu mezhep içi görüş farklılığına

¹²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 36.

¹²⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 407-435.

¹²⁵ O, girişte, icmâ ile ilgili herhangi bir tanım yapmaksızın icmâin hükmü ve delili ile konuyu izah etmektedir. Onun tanıma yer vermemesinin gerekçesi okuyucu kitlenin konuya aşikar olması ve tanımın meşhur olması olabilir. Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî* s. 273.

¹²⁶ O, kitap, mütevâtir, meşhur, âhad gibi konuların sadece ıstılâhî tanımları ile yetinmektedir. Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 185, 285-286.

¹²⁷ Habbâzî, azîmet, kıyas gibi meselelerin lügat anlamından yola çıkarak terim anlamını vermektedir. Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 83, 285.

¹²⁸ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 27-28, *Şerhu 'l-Muğnî*, 2/98.

¹²⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 273.

temas etmeksizin racih olan görüşü aktarmakla yetinir. Mesela o, haber-i vâhidin meşhur sünnete aykırı olması ile ilgili olarak yaş hurmanın kuru hurma karşılığında değişimine dair rivâyeti aktarmakta ve aslen Ebû Hanîfe'nin "eşyâ-i sitte hadisine aykırı olduğu gerekçesi ile amel edilemeyeceği" görüşünü hüküm olarak belirtip İmâmeyn ile olan görüş farklılığına değinmemektedir.¹³⁰

Aslen Mâverâünnehirli olan Habbâzî'nin Irak Hanefileri'nin muhalefetinden bahsetmesi, mezhep içi farklı ekollerin bulunduğunu göstermektedir. O, Şâfiîler'in görüşünü serdederken "Şâfiî ashabına göre" (لأصحاب الشافعي),¹³¹ Mûtezile'nin görüşünü aktarırken de "Mu'tezile'nin hilafına" (خلافًا للمعتزلة),¹³² ifadesini kullanıp; usûldeki bir meseleyi fûru'dan örnekler getirerek delillendirir. Bunu yaparken de Ebû Hanîfe ile öğrencileri İmâm Muhammed, Ebû Yûsuf ve kısmen de İmâm Züfer'in görüşlerine isimlerini zikrederek başvurur. Habbâzî, Hanefî mezhebinin önde gelenleri ile İmâm Şâfiî'nin görüşlerini sıklıkla karşılaştırıp;¹³³ İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) görüşlerine nadiren yer verir. O, bunların dışındaki muhaliflerin görüşlerini aktarırken genellikle isimlerini zikretmez ve "bazılarına göre-bazıları dedi ki-denildi ki" (عند البعض-قال) (بعضهم-قيل) vb. ifadeleri kullanır. Habbâzî, muhaliflerin görüşlerini aktarırken de nezaketle münakaşa üslûbuna başvurur. Nitekim o, mezhep büyüklerinin, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin isimlerini zikrederken saygı ifadesi olarak "rahimehullah"¹³⁴ tabirini kullanır.

el-Muğnî'de konular fukahâ metodu ile ele alındığı için Habbâzî, usûl meselelerini işlerken mezhebi müdafaya koyulur. Bunun neticesinde sık sık mezhep imâmalarının fûrû' ile alakalı görüşlerini dayanak yaparak Şâfiî mezhebinin özellikle de İmâm Şâfiî'nin görüşlerini karşıt görüş olarak sunar ve görüşlerinin zayıflığını ortaya koymak adına aklî ve naklî deliller getirir. Mesela o, vaz'î hükümlerden olan alamet konusunu kısımlara ayırdıktan sonra öncelikle karşıt görüş olarak İmâm

¹³⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/332.

¹³¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 28.

¹³² Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 27.

¹³³ Ebû Süleyman, Hanefî usûlcülerinin eserlerinde sıklıkla kendi mezhep imamları ile İmâm Şâfiî'nin görüşünü karşılaştırmalarının; İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sindeki usûl metoduna mukabil olarak kendi imamlarının metodunu oluşturma gayesiyle olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû Süleyman Abdülvehhâb b. İbrâhim, *el-Fikrû'l-usûlî*, Cidde 1984, s. 451-455; Adem Yığın, "Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *M.Ü.İ.F.D.*, 2003, c. XXIV, s. 79.

¹³⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 56, 59, 70, 71, 73.

Şâfiî'nin meseleye dair yaklaşımını detaylı şekilde aktarır; sonrasında her bir argümanına karşı mezhebinin görüşünü savunmak üzere cevap verir.¹³⁵

Habbâzî, eserinde Serahsî'nin görüşünü birkaç yerde zikreder ve onu, ismiyle birlikte övgü ifadesi olarak "el-imâmü'l-ecel" lakabı ile anar.¹³⁶ O, Ebû Bekir el-Cessâs'tan kimi yerde *er-Râzî*, kimi yerde ise *el-Cessâs* ismiyle bahseder.¹³⁷ Ayrıca kaynakları olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerinde İmâm Mâtürîdî'ye dair herhangi bir görüşe rastlanmazken; Habbâzî, *el-Muğnî*'de bir yerde İmâm Mâtürîdî'ye atıfta bulunur.¹³⁸ Aynı zamanda Mâtürîdî olan Habbâzî, eserinde yer yer karşıt görüş olarak Mu'tezilenin delillerini sunmaktadır.¹³⁹

2.5. Görüşlerine Başvurduğu Fakihler

Habbâzî, *el-Muğnî* ve kendisine ait şerhinde pek çok âlimin isimlerini anarak görüşlerine yer vermektedir. Tespit edildiği kadarıyla onun görüşlerine en fazla başvurduğu kişi Ebû Hanîfe'dir. O, İmâm Muhammed ile Ebû Yûsuf'un görüşlerine de sıklıkla başvurmakta; Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775), Hasan b. Ziyad (ö. 204/819), İsa b. Eban (ö. 221/836), Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930)¹⁴⁰, Ebû Mansûr el-Mâturîdî,¹⁴¹ Ebü'l-Hasen el-Kerhî, Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060?),¹⁴² Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî fakihlerinin görüşlerinden de istifade etmektedir. Habbâzî, bazen de İmâm Mâlik'in görüşünü aktarmaktadır.¹⁴³ Onun mukayese yapmak üzere karşıt görüş olarak görüşüne en fazla başvurduğu kişi İmâm Şâfiî'dir. O, yer yer isim vermeksizin Şâfiî ashâbının görüşlerini aktarır. Habbâzî,

¹³⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/291-293.

¹³⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/349.

¹³⁷ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 185, 193.

¹³⁸ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 390.

¹³⁹ Mesela emir konusuna istilâhî tanım ile giriş yapıp konuyla alakalı tartışmalara değinir. Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 27.

¹⁴⁰ Asıl ismi Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdaî olup h. IV. asır Bağdat Hanefîlerinin önde gelenlerindedir. Öğrencileri arasında Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Amr Ahmed b. Ahmed et-Taberî ve Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Süfyân ed-Debbâs gibi Hanefî fakihler bulunmaktadır. Bkz: Kallek, Cengiz, "Ebû Saîd el-Berdaî", *DİA*, İstanbul, 1996, 10/219-220.

¹⁴¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 390.

¹⁴² Detaylı bilgi için bkz: Âmir Yâsin, İydân, *en-Nehcü'l-usûliyyü li'l-İmâm Celâlüddîn el-Habbâzî*, Câmîat-ü Bağdâd, Irak 2018, s. 728-834.

¹⁴³ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 422.

Arap dili ile istiḥâdda bulunacağı vakit ise Kûfe ve Basra ehlinin kimi zaman da Ferrâ gibi dil bilginlerinin görüşlerini aktarır.

2.6. Kendinden Sonrasına Etkileri

Kendinden önceki hâkim Hanefî usûl geleneğini ustaca ihtisar etmesi, eserine ilaveten fûrû-i fikha dair şerhinin de bulunması gibi sebeplerle Habbâzî'nin *el-Muğnî* isimli eseri özellikle Osmanlı dönemi fakihlerince benimsenmiş ve temel kaynak olarak kabul görmüştür. Alâüddîn Ali el-Kudsî, Muhammed el-Kirmânî, İbnü't-Türkmânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Halebî, İbnü's-Sirâc el-Konevî, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer el-Gaznevî el-Hindî, Müeyyedüddîn Ebû Muhammed Mansûr el-Hârizmî el-Kaânî, İbnü's-Sâiğ/Muhammed ez-Zümürüdî, Muhammed el-Hârizmî, Alâüddîn Ali el-Esved (Kara Hoca), Eyyübîzâde el-Mostârî, Muhammed b. Yûsuf el-Gazzâlî el-Halebî gibi birçok müellif *el-Muğnî* üzerine şerh/hâşiye türü eserler kaleme almıştır.

İslâm tarihinde yapmış olduğu tahlillerle en çok tanınan âlimler arasında yer alan ve *el-Mukaddime* adlı eseriyle ün yapmış olan İbn Haldûn (ö. 808/1406) Mısır'da Mâlikî baş kadılığı görevinde bulunduğu dönemde Ezher Camii'nde kurmuş olduğu ders halkasında usûl eseri olarak Habbâzî'nin *el-Muğnî*'sinden de aktarımlarda bulunmuştur.¹⁴⁴

Osmanlı'da ilk şeyhülislâm kabul edilen meşhur âlim Molla Fenârî (ö. 834/1431) usûl-i fikha dair yazmış olduğu *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'* isimli eserinin mukaddimesinde istifade ettiği kaynakları zikretmektedir. Bu kaynaklar arasında Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkindî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcülerinin eserleri yanısıra Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si de bulunmaktadır.¹⁴⁵ Yine Bâyezid devri fakihlerinden İbn Melek,¹⁴⁶

¹⁴⁴ Sehâvî, Şemsüddîn b. Abdurrahmân, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut 1966, 4/149; Necmettin Kızılkaya, "İslam Hukuk Tarihini İbn Haldûn Üzerinden Okumak: İbn Haldûn'un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri", *İkinci Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, İstanbul 2009, s. 744.

¹⁴⁵ Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâyi'*, thk: Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 1/8-9.

¹⁴⁶ Asıl ismi İzzeddin Abdüllatif'dir. Farsçada dindar ve fazilet sahibi anlamında kullanılan Firişte lakabı babası için kullanılmaktadır. Babasına nispetle firişte kelimesinin Türkçe karşılığı olarak İbn Melek lakabıyla meşhur olmuştur. Bkz: Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 1/30; Baktır, Mustafa, "İbn Melek", İstanbul: *DİA*, 1999, 20/175-176.

Nesefî'nin *Menâr* isimli eserine yazmış olduğu şerhte Pezdevî, Serahsî gibi Hanefî usûl müellifleriyle birlikte Habbâzî'ye de yer yer atıfta bulunmaktadır.

Habbâzî'nin yetiştirmiş olduğu öğrenciler arasında Dâvûd b. Oğulbek (Dâvûd er-Rûmî), Abdurrahmân el-Konevî, Şücâüddîn et-Türkistânî ve Karahisârî gibi tanınmış âlimler bulunmaktadır. Habbâzî, rahle-i tadrîsâtından geçen bu âlimler vasıtasıyla Osmanlı ilk dönem usûl düşüncesine etki etmiştir. Öyle ki Habbâzî'nin *el-Muğni*'si Osmanlı medreselerinin usûl literatüründe yer bulmuş ve uzun bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁴⁷

2.7. Usul Konularını Ele Alış Şekli

2.7.1. Emir-Nehiy

Fıkıh usûlü müellifleri eserlerinde ele aldıkları meseleleri genelde merkeze aldıkları bir konu etrafında şekillendirirler. Mesela Habbâzî öncesi Hanefî usûl müelliflerinden Debûsî, *Takvîm*'in merkezine *hüccet* kavramını alarak şer'î hüccetlerin aslı bağlamında *hüccet* kavramı ile eserine giriş yapmaktadır.¹⁴⁸ Pezdevî, şer'î delillerin aslı olan *Kitap* konusuyla¹⁴⁹ Serahsî ise *emir* bahsi ile eserine başlangıç yapmakta diğer konuları bu konu etrafında şekillendirmektedir.¹⁵⁰

Habbâzî, öncesindeki müelliflerin konu tercihleri ile alakalı farklılıkta Serahsî'yi dikkate alarak *emir* bahsini eserinin girişinde ele almaktadır. Onların eserlerine *emir-nehiy* konularıyla giriş yapmalarının gerekçesinin bu bahislerin teklifin konusunu oluşturması, eserin de helallik-haramlık bakımından mükellefîn fiillerini ele almak üzere yazılacak olması düşünülmektedir.¹⁵¹ Serahsî ve Habbâzî'nin *emir-nehiy* bahislerini eserlerinin girişinde müstakil olarak ele almalarına karşılık Pezdevî, bu iki başlığı hâs lafzın kısımları altında değerlendirmiş ve bu sayede dörtlü taksim ile *emir-nehiy* konuları arasında kuvvetli bir bağ oluşturmuştur. Konu bütünlüğü açısından

147 Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984, s. 51; Cici, Recep, *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, s. 217.

148 Bkz: Debûsî, *Takvîm*, s. 13.

149 Pezdevî, *Usûl*, Thk: Sâid Bektaş, Dâru's-Sirâc, Medine, 2016, s. 9.

150 Serahsî, *Usûl*, 1/11.

151 Harezmi, *Şerhu'l-Muğni*, s. 19-20.

bakıldığında da Pezdevî'nin daha sistemli olduğu, Habbâzî ve Serahsî'nin eserlerindeki konu dağılımının ise nispeten dağınıklık arz ettiği görülmektedir.¹⁵²

2.7.2. Şer'î Hüccetler

Habbâzî, *el-Hucecû'ş-şer'iyye* başlığı altında şer'î hükümlerin kaynağı olan icmâli delil ile eş anlamlı olarak kullanılan hüccet kavramını ele almaktadır. Hüccetin ıstılâh manasını vermeksizin konuya giriş yapan Habbâzî'ye göre şer'î deliller; Kitab, Sünnet ve icmâ' olmak üzere üçtür. Bu üç delili şeriatın asılları olarak nitelendiren Habbâzî'ye göre, dördüncü asıl kıyâs delilidir. Zira kıyâs, aslî olmakla birlikte Kitab, Sünnet ve icmâ'dan birinden türetilmiş (müstenbât) bir delildir.¹⁵³ Habbâzî'nin, kıyâsı ilk üç delile göre tali bir asıl olarak konumlandırması; kıyasın ilk üç delile göre fer'î bir konumda olması veya yeni bir hüküm meydana getirmeyip sadece var olan hükmü izhâr etmesinden kaynaklanabilir.¹⁵⁴

Habbâzî, şer'î hüccetleri mûcib/kesin bilgi ifade eden ve mücevviz/kesin bilgi ifade etmeyen olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu şekildeki hüccet taksiminden kasıt birinci kısma dâhil olanlarda aksinin caiz olmaması ikinci kısma dâhil olanlarda ise aksi ile amel etmek caiz olmakla birlikte zann-ı gâlibin kendisiyle olmasıdır.¹⁵⁵ O, kesin bilgi ifade eden hüccetleri sırasıyla; Kitab, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Sünneti, mütevâtir haber ve icmâ' olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Allah Resûlü'nün haberi, kesin ilim bildiren hüccetlerin kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Şöyle ki gerek Kitab gerek mütevâtir haber gerekse senedine itibarla icmâ' yalnızca Allah Resûlü'nden işitmekle bilinmektedir.¹⁵⁶ Kesin bilgi ifade etmeyen hüccetler de aynı

152 Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân Disiplinler Arası Araştırmalar Dergisi*, XXXIII, 2012, s. 107.

153 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/313. Ayrıca Habbâzî kıyâs delilinin aslî delillerden üretildiğine dair örnekler verir. Örneğin o, kıyâsın Kitap delilinden üretildiğinin misali bağlamında, "adetli günlerinde eşlerinize yaklaşmayın" âyetindeki yasağın illetinin, eziyet olduğunu; bu illetin kadınla arkadan ilişkiye girmede de bulunduğunu zikreder. Yine o, Sünnetten kıyâsa delil sadedinde, eşya-i sitte (ribâ) hadisinde zikredilen altı şeye cins ve kadir birliği yoluyla illet birliğinin uygulanması ve kireç, demir vs. şeylerin bu yolla yasak kapsamına alınmasını ifade eder. İcmâ' delilinden türetilen kıyâsa ise cüz'iyet ve ba'zıyyet illeti yoluyla haramlıktan helalliğe geçirilmesini örnek gösterir.

154 Harezmi, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 327.

155 Debûsî, *Takvîm*, s. 17.

156 Serahsî, *Usûl*, 1/279; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 183.

şekilde tahsise uğramış âmm lafız, müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyâs olmak üzere dört kısımdır.¹⁵⁷

Şer‘î delillerin mûcib-mücevviz şeklindeki tasnifinin kaynağı Debûsî’dir. O, şer‘î delilleri mûcib ve mücevviz olmak üzere iki kısma ayırmakta, her birini sırasıyla detaylı bir şekilde ayrı ayrı başlıklandırarak incelemektedir.¹⁵⁸ Serahsî’nin taksimi de Debûsî ile aynıdır. Ancak o mûcib delilleri; Kitab, Hz. Peygamber’den (s.a.s) işitilen Sünnet, mütevâtir haber ve icmâ‘ şeklinde sıralamakta, ancak mücevviz delillerin neler olduğuna değinmemektedir.¹⁵⁹ Bu farklılıkta konu sıralamasındaki âdetinin dışına çıkan Habbâzî, Serahsî’nin dikkate almadığı bu kısmı, kaynağı olan Debûsî’nin *Takvîm*’inden gidermekte, sonrasında konuyu Pezdevî’nin yazım üslûbunu dikkate alarak işlemektedir.¹⁶⁰

Habbâzî, Pezdevî ve Serahsî’nin usûllerinde olduğu üzere şer‘î delillerin ilki olarak ele aldığı Kitab’ın tanımını yaptıktan sonra onun mahiyetiyle alakalı bir mesele olan i‘câzını lafız-mana bütünlüğü açısından ele almaktadır. Konunun usûl eserlerinde ele alınmasının ana nedeni namazda Farsça kıraatin cevazına dair Ebû Hanîfe’ye atfedilen görüştür. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasındaki görüş farklılığı fûrû-i fıkıh eserlerinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İmâmeyn’e göre sadece zaruret durumunda namazda kıraatin Farsça olarak icrası caiz iken Ebû Hanîfe’nin sonradan rücû ettiği görüşe göre zaruret olsun ya da olmasın sadece namaz ibadetine mahsus olarak Farsça kıraatte beis yoktur. Ebû Hanîfe’nin benimsediği son görüş ise İmâmeyn ile aynıdır.¹⁶¹

Cessâs ve Debûsî’nin eserlerinde değinilmeyen Kur’ân’ın i‘câzı meselesinin ilk olarak Serahsî ve Pezdevî’nin usûllerinde ele alındığı görülmektedir. Pezdevî’ye göre, Hanefî fakihlerinin tamamının benimsediği görüş, kitabın nazım ve manadan müteşekkil olduğudur. Kendilerine göre bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin sahih olan görüşüdür. Ancak sadece namaz ibadetine mahsus olarak Ebû Hanîfe, nazm-ı lâzımî bir rûkûn olarak görmemiş, ikrah durumunda dil ile tasdik düşmesinde olduğu üzere

¹⁵⁷ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 183.

¹⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 19, 168.

¹⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/279.

¹⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/279; Boynukalın, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi”, s. 598-599.

¹⁶¹ Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut: ‘Alemü'l-Kütüb, 1990, 1/39.

bu ibadette de nazımın ruhsat olarak düşebileceğine cevaz vermiştir.¹⁶² Serahsî ise İmâmeyn'in yukarıda aktardığımız görüşlerini açıklamak üzere “bana göre İmâmeyn'in maksadı, mananın ancak nazım sayesinde i'câz özelliğini elde edeceğini söylemek değildir” diyerek mananın i'câz özelliğinin tam olduğunu madde halinde delillendirmektedir. O, buradan yola çıkarak Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kıraate cevaz vermesinin gerekçesinin de Kur'ân'ın manasındaki i'câzın tamlığı olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Buna göre Pezdevî ve Serahsî'nin her ikisi de Kur'ân'ın i'câz özelliğinin nazım ve manasında olduğu görüşünde hemfikirdirler. Ancak her ikisi de Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü ortaya koymayı hedefledikleri için yöntemleri farklılık arz etmektedir. Şöyle ki Pezdevî, İmâmeyn'in görüşünü merkeze alarak Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını açıklamakta, Serahsî ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü ortaya koyduktan sonra İmâmeyn'in görüşünü bu doğrultuda te'vil etmeye çalışmaktadır.¹⁶⁴

Habbâzî, mezhep imamları arasındaki bu farklılık çerçevesinde, konuyu Serahsî'nin görüşü doğrultusunda temellendirmektedir. O, Kur'ân'ın mucizliğinin manası yönünden tam olduğunu yani Arap ve Acem'i kapsayacak şekilde gerçekleştiğini ifade ederek mezhepte en sahih görüşün bu olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁵ Çünkü Kur'ân'ın inkarcısına karşı bir hüccet olabilmesi için meydan okumanın Arap olsun Acem olsun herkesi kapsamaması gerekir. Nitekim Arap olmayan kişiye sadece nazm olarak meydan okunması durumunda bu kişi İmriü'l-Kays'ın şiirinin benzerini getirmekten de aciz kalır. Öyleyse inkarcı kişinin ancak kendi dilinde onun bir

¹⁶² Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

¹⁶³ Serahsî, *Usûl*, 1/281-282.

¹⁶⁴ Serahsî ve Pezdevî'nin görüşleriyle alakalı detaylı bilgi için bkz: Kaşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 1999, c. I, sy. III, s. 190-196; “Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. XI, sy: 22, s. 211-227.

¹⁶⁵ Bu bağlamda namazda nazımın gerekli olup olmadığı konusu geçmişten bugüne dek tartışma konusu olmuştur. Kur'ân sûrelerini iyi belleyememiş kişilerin bilhassa namazda kendi dillerinde ibadet etmeleri hususu Türkiye'de özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında gündem olmuştur. Bkz: Hidayet Aydar, “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Cumhuriyet Dönemi-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XV, 2007, s. 72-107. Diyanet İşleri Başkanlığı da bu konuyu farklı tarihlerde gündemine almış, namazda kıraatin Arapça olarak okunmasında Kitap, Sünnet ve icmâ' bulunduğunu dolayısıyla namazda kıraatin Türkçe olarak ifâ edilmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Bkz: <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/145/namazda-surelerin-turkce-tercumesi-okunabilir-mi>

benzerini getirmekten aciz kalması ile i'câz gerçekleşmiş olur.¹⁶⁶ Nitekim Ebû Hanife de namazın cevazı için nazmı gerekli görmemektedir.¹⁶⁷

el-Muğnî şârihlerinden Harizmî, mezhepte kabul edilen görüşün delillerini aktardıktan sonra Kur'ân'ın mucizliğinin sadece manasında olmadığını belirterek bu meselede mütekellimînin görüşünün daha doğru olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Kur'ân'ın icazı sadece manasında olsaydı, aciz bırakma sadece Kur'an ile sınırlı olmaz, buna bazı hadisler de ilave edilirdi. Halbuki mucizliğin sadece Kur'ân'a mahsus olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır. Bu konuda hak olan, Kur'ân'ın i'câzının (Hanefî'lerin benimsediği üzere) sadece nazmı değil, hem nazım hem de manasında olduğunu benimseyen mütekellimînin görüşüdür.”*¹⁶⁸

Kur'ân'ın i'câzının tam olarak manasında gerçekleştiğini söyleyen Habbâzî'nin, görüşüne delil olarak Ebû Hanîfe'nin namazda nazmı gerekli görmemesini getirmesinden anlaşılıyor ki; o, i'câz açısından nazmı -namaz ibadetine mahsus olarak- manaya göre lâzımî bir rükün olarak görmemektedir. Bununla birlikte konunun furû' fıkha dair bir mesele olmasından olsa gerek o, kişinin zaruri ya da ihtiyari olarak namazda kıraati Arapça dışında bir dilde telaffuz etmesinin hükmünün ne olduğuna temas etmemektedir.¹⁶⁹

2.7.3. Sünnet

Mâverâünnehir Hanefî usûl eserlerinde Sünnet bahsinin ele alınışı öncesinde yazılanlara itibarla daha kapsamlı olup, bunda Pezdevî'nin etkisi görülmektedir. Mesela klasik dönem sonrası usûl müelliflerinden Nesefî, Sünnet bahsinin konu tertibinde Pezdevî'nin tasnifini dikkate alarak konuyu dört başlıkta ele almaktadır.

¹⁶⁶ Kur'ân'ın mu'cizliği onun en öne çıkan özelliklerindedir. Nitekim bir benzerinin getirilmesi hususunda birçok âyette tüm insanlığa meydan okumalar mevcuttur. Şu âyetler bunlardan biridir. “Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kafirler için hazırlanmıştır.” Bakara (2), 23-24; Yûnus (10), 37-38; Hûd (11), 13; İsrâ, (17), 88; Tûr (52), 33-34.

¹⁶⁷ Sadru'ş-Şerîa, Ebû Hanîfe'nin namazda nazmın gerekli olmadığı görüşünden rücu ettiğini söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Sa'düddîn Mes'ûd et-Taftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tevzîh*, Mektebet-ü Sabîh, Mısır, ts., I, 53; Ayrıca *Şerhu'l-Muğnî*'nin muhakkiki Muhammed Mazhar Bekâ, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün sadece namaza has olduğunu, hayızlı ve cünüp kişinin mushafa dokunmasının haramlığının aynen geçerliliği düşüncesindedir. Nazmın indirildiğini inkar eden ise kafir olur. Bkz: *Şerhu'l-Muğnî Nâşirîn*, 1/317.

¹⁶⁸ Harizmî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 332.

¹⁶⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 186; *Şerhu'l-Muğnî*, 1/317-318.

Bunlar sırasıyla; ittisâl, inkitâ‘, haberin delil olduğu yerler ve haberin kendisi şeklindedir.¹⁷⁰ Ahsikesî ise hüccet taksiminde Pezdevî’yi takip etmekle beraber Sünneti müsned ve mürsel şeklindeki ikili bir tasnife tabi tuttuktan sonra, müsnedi de mütevâtir-meşhûr-âhad şeklinde üç alt başlığa ayırıp geriye kalan meseleleri âhad başlığının altında değerlendirmektedir.¹⁷¹

Kendi döneminde yazılan usûl eserlerine kıyâsla Habbâzî’nin *el-Muğni*’sinde, Sünnet konusunun tasnifi farklılık arz etmekte, Pezdevî ya da Serahsî’nin aksine Ahsikesî’nin taksiminin dikkate alındığı görülmektedir. Habbâzî, Sünneti, müsned ve mürsel şeklinde bir ayrıma tabi tutarak Serahsî’nin tertibinin dışına çıkıp Ahsikesî’yi takip etmektedir.¹⁷² Normalde konu tasnifinde Serahsî’nin metodunun dışına çıkacaksa, Debûsî’nin *Takvîm*’ine başvuran Habbâzî, Sünnet bahsinin taksiminde Ahsikesî’yi takip etmektedir. Bunun yanında kendi döneminde yazılan muhtasar eserlere nazaran Sünnet bahsinin *el-Muğni*’de daha detaylı ele alındığı görülmektedir.

Habbâzî, şer‘î delillerin asıllarından olan Sünneti, mürsel ve müsned olarak iki kısımda ele almaktadır. O, mürsel hadisi kendinden önceki Mâverâünnehir Hanefî usûl müelliflerinin adeti üzere dört kısma ayırmaktadır. Yine o, üçüncü kısımda herhangi bir asır şartı olmaksızın adalet sahibi râvîlerin mürsel rivâyetlerinin değerini ele almaktadır. Hanefî usûlcülerinden Ebü’l-Hasen el-Kerhî’ye göre ilk üç asırda yaşamış adalet sahibi râvîlerin mürseline kıyâsla bu kişinin mürselinin de makbul olması gerekir. Nitekim onların mürsellerinin kabulünün gerekçesi/illeti olarak aranan adalet ve zabt sıfatı tüm asırları kapsamaktadır. Dolayısıyla da aralarında fark gözetilmemelidir. İsbâ b. Ebân ise fisk ve yalan gibi hasletlerin yaygınlaşmasını gerekçe göstererek tahammülü’l-‘ilm şartı aramaktadır. Buna göre, o, insanlar arasında kendisinden ilim alınmasıyla meşhur olanların dışındaki kimselerin, mürsel ya da müsned olsun fark etmez, yapmış oldukları rivâyeti mutlak olarak kabul etmektedir. Kendisinden ilim alınmasına dair bir şöhreti olmayan sadece rivâyette bulunan kimselerin ise müsned kategorisindeki haberleri geçerlidir. Mürselleri ise ilim

¹⁷⁰ Pezdevî, *Usûl*, s. 352; Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/4.

¹⁷¹ Ahsikesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, Kivâmüddîn el-İtkânî’nin *et-Tebyîn* isimli eseriyle birlikte, (Thk: Sâbir Nasr Mustafa Osman, (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şüûni’l-İslâmiyye, 1999, 1/68-71.

¹⁷² Habbâzî, *el-Muğni*, s. 189. Detaylı bilgi için bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 228.

hususunda şöhret sahibi olan râvîye sunularak geçerlilik kazanabilir.¹⁷³ Pezdevî yukarıda aktarılan mezhep içi görüş farklılığını iki tarafın delilini de sunarak aktarmakta, fakat herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Serahsî ise farklı iki görüşü aktardıktan sonra bunlara ilave olarak zikrettiği en sahih görüşün Ebû Bekir er-Râzî'ye ait olduğunu belirterek tercihte bulunmamaktadır. Râzî'ye göre, Allah Resûlü, ilk üç asırda yaşayanların doğru ve hayırlı kimseler olduklarına şahitlik etmiş, sonraki asırlarda ise yalanın yayılacağını bildirmiştir. Buna göre ilk üç asır sonrasında yaşayanların mürsel rivâyetleri sadece adalet sahibi râvîlerden aktarımda bulunduğu biliniyorsa makbuldür.¹⁷⁴

Habbâzî, mürsel hadisin bu kısmıyla alakalı mezhep içi görüş farklılığını Serahsî'nin yöntemiyle ihtisar ederek sunmakta; ancak Serahsî, “bana göre sahih olan, bu görüştür” şeklinde tercihte bulunurken Habbâzî, Pezdevî'nin usûlünde olduğu üzere herhangi bir görüş bildirmeyip sükut etmektedir.¹⁷⁵ Habbâzî, müsned hadisi ise mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üç kısımda ele almıştır. Buna göre mütevâtir tanımının kendinden önceki Mâverâünnehir usûlcülerle mukayese edilmesi önem arz etmektedir. İlk olarak mütevâtir kelimesinin sözlük anlamına değinen Debûsî'nin tanımı, “sayılarının çokluğu sebebiyle âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun sana naklettiği haber”¹⁷⁶ şeklindedir. Debûsî'de olduğu üzere sözlük anlamıyla konuya giriş yapan Serahsî, mütevâtiri, “sayılarının fazlalığı ve mekânlarının farklılığı sebebiyle yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haber”¹⁷⁷ olarak tanımlamaktadır. Pezdevî'nin tanımı ise “âdetleri sayılamayacak kadar fazla olmaları, adalet sahibi olmaları ve ikamet mekanlarının farklı olması sebebiyle yalan üzere birleşmeleri düşünülemez bir topluluğun Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar muttasıl bir senetle rivâyet etmiş olduğu haber”¹⁷⁸ şeklindedir.

¹⁷³ Serahsî, *Usûl*, 1/363; Pezdevî, *Usûl*, s. 393; Buhârî, *Keşf*, 3/5; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/323.

¹⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/363.

¹⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/363; Habbâzî, *el-Muğni*, 1/323-324.

¹⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 22.

¹⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/282.

¹⁷⁸ Pezdevî, *Usûl*, s. 353.

Yukarıda aktardığımız Hanefî usûlcülerine ait mütevâtir tanımları benzerlik göstermekle birlikte kullandıkları bazı kayıtlar açısından söz konusu tariflerin aralarında farklılık bulunmaktadır. Mesela Debûsî'nin tanımında “mekanların farklılığı” kaydı geçmemektedir. Yine Pezdevî'nin zikrettiği “adalet”¹⁷⁹ kaydı Serahsî'nin tanımında yer almamaktadır. Yukarıda aktarılan tanımlara ve “adalet” kaydındaki farklılığa bakıldığında Habbâzî'nin hemen hemen aynı lafızları kullanarak Pezdevî'yi benimsediği görülmektedir.¹⁸⁰

Meşhur hadisin hücciyeti ile alakalı olarak Cessâs¹⁸¹ ve Îsâ b. Ebân'ın¹⁸² mezhep içi görüş farklılığını aktaran Habbâzî, kendilerine göre sahih olan görüşü belirterek tercihte bulunmaktadır. Cessâs'a göre meşhur haber mütevâtirin iki kısmından biridir. Onun bu görüşünden anlaşılmaktadır ki meşhur haberi inkâr eden tekfir olunur. Çünkü mütevâtir haber zaruri ilim gerektirir. Îsâ b. Ebân'a göre ise meşhur haberi inkâr eden sapkınlıkla itham edilir, lakin tekfir olunmaz. Habbâzî bu görüşlerden ikincisini tercih etmekte, kendilerine göre sahih olanın Îsâ b. Ebân'ın görüşü olduğunu belirtmektedir. Îsâ b. Ebân'a göre meşhur haberin amel cihetinden kesin ilim bildiren mütevâtir gibi kabul edilmesi selefîn şهادeti dolayısıyladır. Bu özelliği sebebiyle de meşhur haberle Kitab'a ziyadede bulunulur ki bu da nesihtir. Örneğin recm, mest üzerine mesh ve yemin kefareti orucunun peş peşe tutulması ile alakalı hadisler meşhur kategorisindedir ve bunlarla Kitab'a ziyadede bulunulmuştur. Bununla birlikte asıl itibariyle âhad haber kategorisinde olduğu için meşhur haber şüphe barındırır ve kesin ilim bildirmez.¹⁸³

¹⁷⁹ Nurullah Agitoğlu, mütevâtirin tanımında “adalet” kaydının zikredilmesinin Habbâzî'ye mahsus olduğunu, bu kaydın ne usûlcüler ne de muhaddislerin tanımlarında rağbet görmediğini belirtmektedir. Halbuki bu kayıt Pezdevî'nin usûlünde de görülmektedir. Bkz. Pezdevî, *Usûl*, s. 353; Nurullah Agitoğlu, “Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı”, *VII. Sosyal Bilimler Kongresi*, Prag, 2017.

¹⁸⁰ Pezdevî, *Usûl*, 353; Serahsî, *Usûl*, 1/282-283. Serahsî, tanımında adalet şartını, misalde ise Kur'an'ın naklini zikretmemektedir.

¹⁸¹ Devrinin Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden olup asıl adı Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî'dir. O, fikhî eğitimini Bağdat'ta Kerhî'den almıştır. H. 370 yılında vefat etmiştir.

¹⁸² İmam Muhammed'in öğrencilerinden olup Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerindedir. H. 221'de vefat etmiştir.

¹⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1/292-293; Pezdevî, *Usûl*, s. 357-359; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/326-327.

2.7.4. Lafız Bahisleri

Fukahâ metoduyla yazılan usûl eserlerinden bugüne ulaşan kaynaklardan ilki olan Cessâs'ın usûl eserindeki lafız bahisleri; âmm, nass, müşterek şeklinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Debûsî, lafız bahislerini dörtlü taksime tabi tutarak sistematik bir şekle kavuşturmuş, kendisinden sonra kısmî birtakım geliştirmelerle birlikte bu dörtlü taksim kabul görmüştür.¹⁸⁴ Debûsî sırasıyla; müsemmaları ve hükmünün miktarını kapsaması açısından lafızların adları,¹⁸⁵ fukahâ arasında kullanılan isimlerden manaları açıklık bakımından değişen zâhir isimleri,¹⁸⁶ kelâmın kullanım türlerinin kısımları¹⁸⁷ ile kıyâs ve re'yle değil de zâhir nassla sâbit olan hükümler¹⁸⁸ şeklinde taksim etmiştir.

Serahsî ve Pezdevî, genel olarak Debûsî'nin dörtlü taksimini benimsemişlerdir. Pezdevî, Debûsî'den farklı olarak lafızlar bahsini, asli delilleri açıkladıktan sonra Kitab konusunun alt başlıklarından biri olarak ve hâs lafızlar içerisinde inceleyerek bu sistematığı daha düzenli bir hale kavuşturmuştur. Ayrıca o, lafızları sırasıyla sîga ve lügat itibarıyla nazmın vecihleri, imkân dahilinde murâd ve mânâyâ vukûfiyet vecihlerinin bilinmesi, nazmın kullanım vecihleri ve mütekellimin murâdı ile kelâmın manasına vukûfiyet açısından lafzın vecihleri şeklinde dört kısma ayırır.¹⁸⁹ O, sonrasında bu dört kısmın öğrenilmesi durumunda bilinmesi gereken beşinci bir kısmı ilave etmektedir. Bu kısımda geride sıralamış olduğu dört kısmın içerisinde yer alan terimlerin her birinin türetilmiş olduğu kaynağı, usûlde kullanıldığı anlamı, tearuz durumunda hangisinin önceleneceğiyle hükümlerini ele almaktadır.¹⁹⁰

Serahsî bu dörtlü taksimi; müsemmâ ve hükümlerini kapsamasına itibarla hitap sîgasının isimleri,¹⁹¹ fukahânın kullanımına itibarla hitâb sîgasının isim ve

¹⁸⁴ Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-füsûl fi'l-üsûl*, (nşr: Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1414/1994, 1/43; Debûsî, *Takvîm*, s. 94. Ayrıca bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), s. 13.

¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 94.

¹⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 116-117.

¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 119.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîm*, s.130.

¹⁸⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/26-27-28.

¹⁹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/28-29.

¹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 1/124.

hükümleri,¹⁹² hakikat ve mecaz¹⁹³ ile sarih ve kinâyenin beyanı¹⁹⁴ (bu kısmı iki ayrı başlık altında değerlendirmektedir) ile kıyâs ve re'y ile değil de nassın zâhiri ile sabit olan hükümler¹⁹⁵ şeklinde sıralamaktadır.

Habbâzî, metot olarak Debûsî'nin kaynaklık ettiği bu dörtlü taksimi takip etmektedir. O, sıralama olarak ise Serahsî'nin yöntemini benimseyerek emir-nehîy konusunu eserinin girişinde müstakil olarak inceledikten sonra dörtlü taksimi sırasıyla; sîga ve lügat bakımından nazmın vecihleri,¹⁹⁶ beyanın vecihleri,¹⁹⁷ nazmın kullanım vecihleri¹⁹⁸ ve nazmın ahkâmına vukûfiyetin vecihleri¹⁹⁹ şeklinde ele almaktadır.

Habbâzî ve Serahsî'nin emir-nehîy bahislerini eserlerinin girişinde müstakil olarak ele almalarına karşılık Pezdevî bu iki başlığı hâs lafzın kısımları altında değerlendirmiş ve bu sayede dörtlü taksim ile aralarında kuvvetli bir bağ oluşturmuştur.²⁰⁰

2.7.5. Mutlak Emrin Gereği

Habbâzî öncesi Hanefî metoduyla yazılan usûl eserlerinde vakitle kayıtlanmış olan emir sîgası için genel olarak üçlü bir taksim gözetilmiştir. Vakitle kayıtlanan emri Debûsî; müvessa', mi'yâr/mudayyak ve müşkil şeklinde taksime tabi tutmuştur. Pezdevî ve Serahsî ise Debûsî'nin "müvessâ'" olarak ele aldığı mukayyed vaktin ilk kısmını "zarf" olarak isimlendirmiştir. Serahsî, isimlendirmede bir tercihte bulunmakla birlikte Debûsî'nin yöntemini takip ederek; zarf, mi'yâr ve müşkil şeklinde üçlü bir taksimi tercih etmiştir.²⁰¹

¹⁹² Serahsî, *Usûl*, 1/124.

¹⁹³ Serahsî, *Usûl*, 1/170.

¹⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/187.

¹⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

¹⁹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/153.

¹⁹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/205.

¹⁹⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/216.

¹⁹⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/249.

²⁰⁰ Osman, Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân Disiplinler Arası Araştırmalar Dergisi*, XXXIII, 2012, s. 107.

²⁰¹ Debûsî, *Usûl*, s. 67; Buhârî, *Keşf*, 1/213-248; Serahsî, *Usûl*, 1/30. Vakitle kayıtlanmış olan emrin taksimi ile alakalı detaylı bilgi için bkz: Mehmet Ümütlü, "Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin veya Me'mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)", *Marife*, 2019/1, 123-139.

Pezdevî bu üçlü taksime ilave olarak “yalnızca mi‘yâr olan vakit” şeklinde dördüncü bir kısmı ilave etmiştir.²⁰² Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî’nin bu kısmı müstakil olarak ele almasının gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Çünkü bu kısım bir yönüyle muvakkat bir yönüyle de mutlak vakitlere benzemektedir. Günün yalnızca gündüz kısmında eda edilebilmesi sebebiyle mutlak vakitlidir. Geceleyin ifa edilecek olsa şer‘an itibar olunmaz. Zekât ibadeti ise mutlak vakitli bir ibadet olması sebebiyle gece vakti de eda edilebilir. Bu kısmın mutlak vakte benzerliği ise Ramazan orucu gibi belirli bir zamanla kayıtlanmış olmaması, edâ edilmediği zaman kazaya kalmamasıdır. Bilakis ne vakit yerine getirirse edâ edilmiş olmasıdır. İmâm Pezdevî de muvakkat emre benzeyen yönünü tercih ederek konuyu bu kısımda ele almıştır.”²⁰³

Pezdevî’nin müstakil olarak ele aldığı bu kısmı; Serahsî, mi‘yâr vakit içerisinde ele almaktadır. Serahsî, bu kısma örnek olarak kefarete ve kaza oruçlarını göstermektedir. Bu nitelikteki vakit, aynı cins ibadetlerden yalnızca birinin yapılmasına elverişli olması sebebiyle mi‘yâr niteliklidir. Ancak vakit bu tür ibadetler için vücûb sebebi değildir.²⁰⁴ Konuyu muhtasar olarak ele alan Debûsî ise vaktin sadece mi‘yâr olmasına değinmemektedir.²⁰⁵

Habbâzî, muvakkat emrin taksiminde Debûsî ve onun takipçisi Serahsî’nin tasnifini benimseyerek konuyu üç kısımda ele almaktadır. Pezdevî’nin ilave etmiş olduğu dördüncü kısma gelince o, konuyu, Serahsî’de olduğu şekliyle ikinci kısmın içerisinde ele almayarak sükut etmiştir.

2.7.6. Fiilde Hissî-Şer‘î Ayrımı

Hissî-şer‘î fiil taksimi, hüsün-kubûh meselesinin bir uzantısı olarak nehye konu olan fiilin kabihlik derecesini ortaya koymak üzere ele alınmaktadır. İlk olarak Debûsî’de görülen bu ayırım,²⁰⁶ kendisinden sonra yazılan Hanefî usûl yazımında

²⁰² Buhârî, *Keşf*, 1/247.

²⁰³ Buhârî, *Keşf*, 1/247.

²⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/42.

²⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 67-76.

²⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 52.

genel olarak benimsenmiştir. Buna göre sadece duyuşal varlığı ile meydana gelen ve meydana gelişinde hukukun zorunlu kıldığı herhangi bir şart ya da rükünün aranmadığı fiiller hissî, duyuşal varlığı ile meydana gelmekle birlikte hukukun zorunlu kıldığı rükün ve şartların dikkate alındığı fiiller ise şer‘î olarak isimlendirilmektedir.²⁰⁷

Serahsî, nehye konu olan fiillerin sadece duyularla idrak edilen ve geçerliliği için herhangi bir şart aranmayan türü için hissiyye tabirini kullanmaktadır. O, bağlayıcılığı hukukun onayına ve gerekli kıldığı rükün ve şartların yerine getirilmesine bağlı olan türü için ise akitler ile ibadetleri iki kısma ayırmaktadır. Serahsî, akitlerle alakalı fiilleri *el-’ukûdü’l-hükmiyye*, ibadetlerle alakalı fiilleri ise *el-’ibâdâtü’ş-şer’iyye* şeklinde sınıflandırmaktadır.²⁰⁸

Pezdevî, nehye konu olan fiilleri iki kısımda ele almakta, birinci kısmı “el-efâlü’l-hissiyye” olarak isimlendirip bu kısma zinâ, adam öldürme ve içki içme yasaklarını örnek göstermektedir. İkinci kısmı ise Serahsî’den farklı olarak ibadetlerle akitleri kapsayacak şekilde “et-tasarrufâtü’ş-şer’iyye” terimini kullanmaktadır. O, bu kısma namaz, oruç gibi ibadet ile bey‘ ve icâre akdi gibi alışverişe dair yasakları örnek göstermekte; sonrasında bu iki kısmın, kabihliğin hangi türüne dahil olacağına ve bu konuda İmâm Şâfiî ile olan görüş farklılığı ile bunun hükme etkisine değinmektedir.²⁰⁹

Habbâzî ise nehye konu olan fiilin kabihliği ile alakalı bu meseleyi Pezdevî’nin metodu ile iki kısımda ele alarak incelemektedir. Fiilleri ilk olarak “ef‘âl-i hissiyye” ve “ef‘âl-i şer‘iyye” şeklinde iki kısma ayıran Habbâzî, Pezdevî’de olduğu gibi ibadet ve akitleri tek çatı altında değerlendirmekte, her birine fûrû-i fıkhıtan örnekler getirmektedir. Hissî-şer‘î fiil taksiminde Şâfiîler’le olan görüş farklılıklarına, onların görüşlerini delilleriyle aktararak, değinen Habbâzî; bu farklılıktan kaynaklanan mukadder sualleri cevaplandırarak konuyu sonlandırmaktadır.²¹⁰ Buna göre;

1. Zina, adam öldürme ve içki içme gibi yasaklar hissî fiillere örnek olup aksine delil bulunmadığı müddetçe kabih li ‘aynihî nehiy olarak değerlendirilir.

²⁰⁷ Buhârî, *Keşf*, 1/257. Detaylı bilgi için bkz: Köksal, *Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer‘î Fiil Ayrımı*, s. 10.

²⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/86.

²⁰⁹ Buhârî, *Keşf*, 1/257.

²¹⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/108-109.

2. Bey-‘i fâsid gibi şer‘î nitelikteki yasak fiiller, aksine delil bulunmadığı sürece kabih li ğayrihî olarak değerlendirilir.²¹¹

²¹¹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/109.

İKİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ'NİN USUL ANLAYIŞINDA ŞER'Î DELİLLER

1. Kitap

Usûl-i fıkıhta Kur'ân-ı Kerîm, İslâm hukukunun en temel kaynağıdır. Bu sebeple de basamak olarak şer'î delillerin ilk sırasında yer alır ve kitap kavramı ile hükümlerin kaynağı olmasına itibarla Kur'ân kastedilir. Gerek fukahâ gerekse mütekellimîn metodu ile telif edilen usûl eserlerinde kitap konusu şer'î delillerin kaynağı olarak ilk sırada işlenmektedir.²¹²

Habbâzî, kitab'ın terim anlamını vererek konuya giriş yapmaktadır. O kitab'ı, “Resûl'e (s.a.s) indirilen, mushaflarda yazılı olan, mütevâtir bir nakille hiçbir şüphe olmaksızın bize kadar ulaştırılan Kur'ân” şeklinde tanımlamaktadır.²¹³ Aşağıda görüleceği üzere Habbâzî'nin, yapmış olduğu “kitap” tanımında Pezdevî'yi takip ettiği görülmektedir.²¹⁴ Bu tanımdan “Kur'ân” kaydı ile anlamı gereği okunan her şey anlaşılabilir için önceki semavî kitaplar da bu tarife dahil olabilir. Dolayısıyla o, diğer semavî kitaplardan farkını ortaya koymak maksadıyla ihtirâzî bir kayıt olarak *منزل على الرسول/resûle indirilen* kaydını getirmiş ve bu sayede diğer semavî kitaplar tanımın dışında bırakılmıştır. Tanımda geçen “المكتوب في المصاحف”/mushaflarda yazılı olan kaydıyla indirilmiş olmakla birlikte mushaflarda yazılı olmayanlar,²¹⁵ mütevâtir olma kaydı ile de Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd gibi zâtların tek başlarına rivâyet

²¹² Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *DİA*, Ankara 2002, 26/122.

²¹³ Habbâzî, *Muğni*, s. 185; *Şerhu'l-Muğni*, 1/315.

²¹⁴ Pezdevî'nin Kitap tanımı için bkz. Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

²¹⁵ Vahyi gayr-i metlûv diye adlandırılan mushaflarda yazılı olmayıp da hükmü baki olan kısmın örneklerinden biri, الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله “Yaşlı erkek ve kadın zina ettiklerinde Allah'tan bir ceza olarak onları mutlaka recm edin” rivâyetidir. Konuyla ilgili bkz: Müslim, *Hudûd*, 4.

ettikleriyle âhâd yolla bugüne ulaşanlar tanımın dışına çıkarılmıştır.²¹⁶ Habbâzî, tanımda zikrettiği *şüphe taşımaksızın* kaydına vurgu yapmakta ve İbn Mes'ûd'un tek başına kaldığı şâz rivâyetle kıraatte bulunan kişinin namazının, meşhûr seviyesine ulaşsa da tevâtür şartını taşımaması sebebiyle şüphe barındırdığı için geçerli olmayacağını belirtmektedir.²¹⁷

Habbâzî'ye kaynaklık eden Maverâünnehir Hanefî usûlcülerinin kitap tanımları detay sayılabilecek farklılıklar dışında genel olarak benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki Debûsî'nin tanımı, "Mushafın iki kapağı arasında mütevâtir bir nakille meşhur yedi harf üzere bizlere kadar ulaştırılan şey" şeklindedir.²¹⁸ Ona göre, tevâtür derecesine ulaşmayan haberler mertebetü'l-a'yân derecesinde olamayacakları için şüphe barındırırlar. Bu sebeple de yakîn ilim ifade edemezler.²¹⁹ Serahsî ise kitab'ı, "Hz. Peygamber'e (s.a.s) indirilen, mütevâtir bir nakille bize kadar yedi harf üzere nakledilen, mushaflarda yazılı olan kitabın adıdır" şeklinde tarif eder.²²⁰ Serahsî'nin yapmış olduğu tanımın Debûsî'den farkı "Hz. Peygamber'e indirilmesi" benzerliği ise "yedi harf üzere" olması kaydıyla ilgilidir.²²¹ Pezdevî'nin tanımına gelince onun tarifi, "Resûle indirilen, mushaflarda yazılı olan, Nebî'den (s.a.s) mütevâtir bir nakille şüpheyeye mahal bırakmaksızın naklolunan Kur'an" şeklindedir.²²²

Habbâzî, kitab'ın tanımında zikredilen mushaflarda yazılı olma kaydından kaynaklı olarak besmele ile alakalı muhaliflerinden gelebilecek sorulara cevap mahiyetinde üç meseleye değinmektedir. Bunlardan ilki, Hanefîler'in besmeleyi Kur'an'dan bir âyet saymadıkları, dolayısıyla da tanımın efrâdını câmi' olamayacağı şeklindeki itirazdır. Bu iddianın yersiz olduğu görüşünde olan Habbâzî, konuyla ilgili, Hanefî usûlcüsü Cessâs'ın görüşünü referans olarak sunmaktadır. Cessâs'a göre, mezhepte sahih olan görüş, Hz. Peygamber'in mushaflara âyet dışında hiçbir ifadenin yazılmamasıyla alakalı emri²²³ bulunmasına rağmen bismelenin vahiy kalemle

²¹⁶ Hârizmî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 329.

²¹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*; 1/315; Serahsî, *Usûl*, 1/279.

²¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 20.

²¹⁹ Debûsî, a.g.e, s. 20.

²²⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/279.

²²¹ Serahsî, a.g.e, 1/280.

²²² Pezdevî, *Usûl*, s. 95.

²²³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 10/550.

yazılması, yani onun Kur'ân'dan bir âyet olduğunun göstergesidir. Buna göre besmele, Kur'ân'dan bir âyet olmakla birlikte herhangi bir sûrenin ilk veya son âyeti olmayıp sûrelerin arasını ayırmak için indirilmiştir. Bundan dolayı da sûre başlarına tek başına yazılmıştır.²²⁴

Besmeleyle ilgili ikinci mesele, besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olması durumunda kıraatin cehrî olduğu rekatlarda onun da sesli olarak getirilmesinin gerekliliğine dair muhaliflerden gelecek itirazdır. Habbâzî'ye göre besmelenin namazda aşikare okunmamasının gerekçesi mahiyetiyle alakalı bir durum değildir. Dört rekatlı namazlarda Fâtihâ'nın sessiz okunması nasıl ki âyet olup olmaması ile alakalı değilse bunun gerekçesi de farklıdır. Sessiz okunma durumu, besmelenin, Fâtihâ'dan bir âyet olmadığını göstermek içindir.

Konuyla alakalı üçüncü mesele ise muhaliflerin, Ebû Hanife'nin görüşünü dikkate alarak, “besmele Kur'an'dan bir âyet ise neden kendisi ile namazı edâsı için gerekli olan kıraat şartı yeterli olmuyor” şeklindeki itirazlarıdır. Ebû Hanife'nin sadece besmele ile namazın edâsının yeterli olmamasına dair görüşü, onun tam bir âyet olduğu hususunda görüş farklılığının şüpheye sebebiyet vermesindedir. Şüphe ile de farziyeti kat'î olan kıraat düşmeyeceği için besmele yeterli olmaz. Bundan dolayı hayızlı ve cünüp kişinin kıraat niyetiyle besmeleyi okumalarındaki yasaklık hali kalkmaz.²²⁵

2. Sünnet

Şer'î delillerin aslî kaynaklarından olan Sünnet, İslâm hukuk usûlünde kitap delilinden sonra ikinci sırada ele alınmaktadır. Sünnet kavramını “dinde gidilen yol” olarak tanımlayan Habbâzî, bu ifadenin, bazen sahâbe kavlini de kapsayacak şekilde kullanılacağını belirterek Şâfiîler'le olan görüş farklılığına temas etmektedir. Ona göre Sünnet'in hükmü, farz ve vacip olmaksızın kişinin yerine getirmekle sorumlu tutulmasıdır. Ayrıca Sünnet, bayram namazı ve ezan gibi uygulanması hidayet terk edilmesi dalalet olan ve uygulanması hidayet olup terk edilmesi dalalet addedilmeyen olmak üzere iki nevidir.²²⁶

²²⁴ Habbâzî, *Muğni*, s. 186.

²²⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/316.

²²⁶ Habbâzî, *Muğni*, s. 85-86.

Habbâzî sünneti; mürsel²²⁷ ve müsned²²⁸ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O, müsned haberi; mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üç kısımda ele almıştır. Habbâzî, mürsel haberi de farklı açılardan tasnif etmekte, son olarak adalet ve zabt bakımından râvîde aranan şart vb. hususlarla konuyu nihayete erdirmektedir.

2.1 Mürsel

Mürsel hadisi; sahâbenin, iki ve üçüncü asır râvîlerinin, asır şartı olmaksızın adalet sahibi râvînin rivâyet ettiği ve senedinin bir yönü ile muttasıl diğer bir yönü ile de munkatı‘ olduğu hadis şeklinde dört kısımda ele alan Habbâzî, bunların her birini ayrı ayrı ele alıp incelemektedir.

Habbâzî’ye göre Sahâbe mürseli makbuldür ve Hz. Peygamber’den (s.a.s) işitilmiş gibi addedilir. Kabulü icmâ ile sabit olduğu için de tercih açısından (haberi vâhid olan) müsned hadisten daha kuvvetlidir. Nitekim râvî, mürsel hadisi aktarıken direkt olarak Allah Rasûlü’nden aktarımda bulunur. Müsned hadisin râvîsi ise yüklenmiş olduğu rivâyeti işitmiş olduğu kişiye isnatta bulunarak aktarmaktadır. Yine müsned hadiste râvî, işittiği kişiyi şahit gösterirken; mürselde Allah Resûlü’nü şahit tutmaktadır.²²⁹ Bahrululûm el-Leknevî (ö. 1225/1810),²³⁰ sahâbe mürselinin değeri ile alakalı bu ifadenin mübalağadan ibaret olduğunu ifade etmektedir.²³¹

Habbâzî, bu başlık altında; “Sahâbe mürselini haber-i vâhid olan müsnele tercih eden Hanefîler’in, meşhur hadislerle nesih/kitaba ziyadede buldukları gibi burada da bunun caiz olması gerekmez mi” şeklinde gelebilecek mukadder bir soruya cevap vermektedir. Ona göre, sahâbe mürseline tanınan bu ayrıcalık icthad ile sabittir. Delili

²²⁷ Usûlcülerin ıstılahında mürsel, “Allah Resûlü’nden işitmeyen bir kişinin ‘nebî şöyle dedi’ şeklinde rivâyette bulunması” olarak tanımlanmaktadır. Neseî, *Keşfü’l-menâr*, 2/25.

²²⁸ Müsned hadis, “Sened zinciri Allah Resûlü’ne kadar muttasıl olan rivâyet” şeklinde tanımlanmaktadır.

²²⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 1/320, 322; Buhârî, *Keşf*, 3/4-5.

²³⁰ Asıl adı, Ebû’l-‘Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî olan Bahrululûm, Hindistanlı Hanefî âlimlerindedir. O, fıkıh usûlü ve mantık ilimleri olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı alanlarında yetkindir. Detaylı bilgi için bkz. Yurdagür, Metin, “Bahrululûm el-Leknevî”, *DİA*, İstanbul 1991, 4/518-519.

²³¹ Bahrululûm, *Fevâtihu’r-rahâmût fî Şerhi Müsellemi’s-sübût*, 2/174. Ayrıca bkz: Mazhar Bekâ, *Şerhu’l-Muğnî Nâşiri*, 1/320.

ictihad olduğu için de nass ile sâbit olan meşhûr hadise kıyâs edilerek, neshe cevaz verilemez.²³²

Habbâzî'nin mürsel hadis bahsinde ele aldığı ikinci kısım; iki ve üçüncü asırdaki râvîlerin mürselidir. Onun ifadesine göre mürselin bu türü kendisinin de dâhil olduğu Hanefîler'e göre makbul hadis kategorisindedir.²³³ Habbâzî, bu kısımda Şâfiîler'le olan görüş farklılıklarına temas etmek üzere İmâm Şâfiî'nin görüşünü aktarmaktadır. İmâm Şâfiî, bu asırlardaki râvîlerin rivâyetlerinin hüccet olması için ilgili rivâyetin senedinin başka bir yönden muttasıl olmasını şart koşar. O, buna örnek olarak da Said b. Müseyyeb'i gösterir ve onun, mürsel olarak yapmış olduğu rivâyetlerin tamamının müsned olduğunu tespit ettiğini söyler.²³⁴

Üçüncü kısım, mutlak olarak her asırda yaşayan adalet sahibi râvînin mürseli olup bunun geçerliliği tartışmalıdır. Habbâzî, bu kişinin mürselinin hüccet değeri ile alakalı mezhep içi farklı görüşleri aktarmakla yetinmektedir. Dördüncü kısım ise hadisin senedinin bir yönüyle muttasıl bir yönüyle de munkatı' olmasıdır. Mesela "Veli olmaksızın nikah geçersizdir"²³⁵ hadisi buna örnektir. Rivâyetin İsrâîl b. Yûnus kanalıyla gelen tariki müsned iken, Şu'be kanalıyla gelen tariki ise mürseldir. Habbâzî, mürselin bu kısmında Ehl-i hadisin görüş farklılığına değinmektedir. Ehl-i hadisten bazıları bu özellikteki rivâyetin bir yönüyle kopuk olması sebebiyle ittisalın düştüğü görüşündedir. Onlara göre rivâyetin isnâdı râvînin tadilinin, irsâli ise cerhinin göstergesidir. Cerh ve ta'dil bir araya geldiklerinde ise cerh üstün gelir. Çoğunluk Ehl-i hadise göre ise bir yönüyle muttasıl olması rivâyetin ittisali için yeterli bir durumdur. Çünkü bu durum adalet ve zabt hususunda râvînin güvenilir olduğunun kanıtıdır.²³⁶

2.2. Müsned

Habbâzî, rivâyetin ittisali bağlamında müsned başlığı altında Sünneti "mütevâtir", "meşhur" ve "âhad" olmak üzere üç kısımda incelemektedir.

²³² Serahsî, *Usûl*, 1/361; Buhârî, *Keşf*, 3/5; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 189; *Şerhu'l-Muğnî*, 1/320-321.

²³³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/320.

²³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 359-360; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/123; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/320.

²³⁵ Buhârî, "Nikâh", 36.

²³⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/361; Buhârî, *Keşf*, 3/7; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/324; Molla Civen, *Nûru'l-envâr*, 2/25-26.

2.2.1. Mütevâtir

Habbâzî mütevâtir hadisi, “Adetleri sayılamayacak kadar fazla olmaları, adalet sahibi olmaları ve ikamet mekanlarının farklı olması sebebiyle yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyecek bir topluluğun Hz. Peygamber’e (s.a.s) kadar muttasıl bir senetle rivâyet etmiş olduğu haber” şeklinde tanımlamaktadır.²³⁷

Habbâzî’nin yapmış olduğu tanım göstermektedir ki mütevâtir bir rivâyetin şüphe ihtimali taşımaması için râvîlerin her birinin âdil olması, adetlerinin bilinmeyecek kadar çok olması ve farklı yerlerde ikamet etmiş olmaları gerekir. Habbâzî, mütevâtire örnek olarak Kur’ân, beş vakit namaz, rekatların sayısı, zekâtın miktarı vb. hususların naklini zikretmekte, gerçekleşmesi için haberi rivâyet edenlerin sayısının bilinmeyecek kadar çok olmasını gerekli görmektedir.²³⁸ O, belli bir sayıya ulaşmış olmayı ise şart şart koşmamaktadır.²³⁹ Habbâzî’ye göre mütevâtir haber zarûrî ilim gerektirir ve mütevâtiri inkar eden kişinin durumu; dinini, dünyasını anne-babasını, amca ve kardeşini, emerken ki çocukluğunu inkar eden kişi gibidir.²⁴⁰

2.2.2. Meşhûr

Habbâzî, meşhûr haberi, “Aslında âhâd haber kategorisindeyken sonradan yaygınlık kazanan ve yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluk tarafından nakledilen haber” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre meşhûr haberin yaygınlık kazandığı dönem h. II. ve sonraki asırlar olup bu haberi rivâyet eden topluluk güvenilirdir, yalanla itham olunmaz. Onların bu şahitlikleri ve tasdikleri sebebiyle âhâd kategorisindeki bu haber mütevâtir menzilesine ulaşır.²⁴¹

Habbâzî, âhâd bir haberin meşhur kategorisine çıkabilmesi için “ikinci asır ve sonrası” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade her ne kadar sonraki asırlar açısından bir sınırlamanın olmadığı şeklinde anlaşılmaya sebebiyet verse de üçüncü asır sonrasının tanımının dışında tutulduğunun bilinmesi gerekir. Çünkü âhâd haberin üçüncü asır

²³⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/324-325.

²³⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/324.

²³⁹ Mütevâtire belli bir sayı şartı arayanlar için bkz: Serahsî, *Usûl*, 1/282-283; Âmidî, *İhkâm*, 2/25.

²⁴⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/325.

²⁴¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/326.

sonrasında şöhret kazanmasının bir geçerliliği yoktur. Nitekim âhâd haberlerin tamamı üçüncü asır sonrasında şöhret kazanmış, lakin mütevâtir kategorisinde değerlendirilmemiştir. İlk tabakada âhâd olması sebebiyle meşhûr hadis şüphe barındırır, bu sebeple de yakîn ilim ifade etmez.²⁴²

2.2.4. Haber-i Vâhid

Habbâzî, haber-i vâhid'i "meşhur ve mütevâtir seviyesine ulaşmaksızın bir, iki ve daha fazla kişinin rivâyet ettiği haber" şeklinde tarif etmektedir.²⁴³ Haber-i vâhid'in hükmüne dair din²⁴⁴ ve dünya işlerinde kendisiyle amelin gerekliliği olduğunu belirten Habbâzî, delil olarak kitap ve sünnete ilaveten aklî-zarûrî deliller getirmektedir. Buna kitaptan delil, "(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar"²⁴⁵ âyetidir. O, âyette geçen fırka/"فِرْقَةٌ" kelimesinin üç ve yukarısı için kullanıldığını, firkadan ayrılanların da tâife/"طَائِفَةٌ" olarak nitelendirilip bunların bir veya iki kişi olacağını açıklamaktadır. Habbâzî, bu görüşünü desteklemek üzere "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin..."²⁴⁶ âyetinin sebebi nüzûlünde "طائفتان" kelimesi ile kastedilen anlamın iki kişi olduğunun söylendiğini ifade etmektedir.²⁴⁷

Sünnetten delil, Hz. Peygamber'in (s.a.s) tek kişinin getirdiği haberi kabul etmesidir. Mesela o, hediyeyi kabul ederek Berîre'yi (r.a) tasdik etmiştir.²⁴⁸ Ayrıca Allah Resûlü tebliğ görevini yerine getirirken her kabile ve kapıyı dolaşmamış, kimi zaman elçi ve mektup göndermiştir. Dolayısıyla denilebilir ki haber-i vâhid delil

²⁴² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368.

²⁴³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/327.

²⁴⁴ Kabir azabı, ru'yetullah gibi hadisler haber-i vâhid olup ahiret ahkamıyla alakalıdır. Konuyla ilgili bkz. Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, s. 360; Kâsım b. Kutluboğa, *Tahrîcû Ehâdis-i Usûli'l-Pezdevî (Usûlü Pezdevî ile birlikte)*, thk: Said Bekdaş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Medine: Dâru's-Sirâc, Beyrut 2014, s. 360-361.

²⁴⁵ Tevbe (9), 122.

²⁴⁶ Hucurât (49), 9.

²⁴⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/327; Debûsî, *Takvîm*, s.170-171; Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Mu'cemü'l-furûku'l-luğaviyye*, Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Baskı, s. 334.

²⁴⁸ Buhârî, *Zekat*, 62.

olmasaydı tebliğde kusurlu davranıldığı iddiasına sebebiyet verirdi.²⁴⁹ Haber-i vâhidin geçerliliğine dair akli delil ise şahitlikte sayının şart koşulmasıdır. Çünkü iddianın zıttı inkardır. Kişi şahit getirdiği vakit doğruluk yönü ağır basar, bununla beraber asıl şahitlik ona engel olur. Çünkü aslolan berâeti zimmettir. Bu sebeple de ikinci bir şahit getirmek gerekir ki kuvvetli bir delille haklılığı sabit olsun.²⁵⁰

Haber-i vâhid hüküm olarak zannı gâlib ifade etmektedir. Zannı gâlib ise her ne kadar yakınî ilim ifade etmese de râvînin adil olması durumunda kendisi ile ameli gerekli kılmaktadır.²⁵¹

Haber-i vâhidin ilke olarak geçerli bir delil olduğu hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Ancak bu tür haberle amel edilebilmesi için hangi şartları taşıması gerektiği hususunda görüş farklılığı bulunmaktadır. Genel olarak lafzî inkıtâ‘ gibi benzer şartlar aranmakla birlikte Hanefî hukukçuları sadece kendilerine mahsus olarak, haberde manevî inkıtâin bulunmaması durumunu şart olarak ileri sürmüşlerdir. Onların böyle bir şartı aramalarının gerekçesi haber-i vâhidin hükmüyle ilgili “Kendisiyle amelin gerekli olduğu” şeklindeki görüşleridir. Şöyle ki bu, “Kitab’a aykırı gibi gözükten haberlerle de amel mi edeceksiniz” şeklinde gelebilecek itiraza cevap niteliğindedir.²⁵² Lafzî inkıtâ‘ ile Hanefî usûlcülerin kastettikleri, hadis usûlünde munkatâ‘ olarak nitelendirilen; munkatâ‘ mu‘dal, müdelles ve muallak terimleridir. Habbâzî de haber-i vâhidin delil olarak kabul edilme şartlarını lafzî ve manevî inkıtâ‘ olarak nitelemektedir. Lafzî inkıtâ‘ın mürsel hadis bölümünde zikretmiş olduğu dört kısımdan ibaret olduğunu belirten Habbâzî, bu başlık altında sadece manevî inkıtâ‘ı ele almaktadır.

2.3. Manevî İnkıtâ

Manevî inkıtâ‘ sened açısından müsned olan hadislerdeki anlam kopukluğu için kullanılan bir kavramdır. Bu kopukluk da ya “haberinin kendisinden daha kuvvetli bir delille çakışması” ya da “râvîdeki kusur” şeklinde meydana gelir.

²⁴⁹ Pezdevî, *Usûl*, s. 360; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/328.

²⁵⁰ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/328.

²⁵¹ Pezdevî, *Usûl*, s. 360; Habbâzî, *a.g.e.*, 1/328.

²⁵² Hindî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 148 vd.

2.3.1. Rivâyet Sebebiyle İnkıtâ‘

Rivâyetten kaynaklı inkıtâ‘dan kasıt haberin kendisinden daha kuvvetli bir delille çakışmasıdır. Bu da haber-i vahidin; kitaba aykırı olmaması, meşhûr sünnete aykırı olmaması, umûmu'l-belvâda vârid olmaması ile sahâbenin onunla ihticâc etmemiş olması şeklinde dört maddede gerçekleşmektedir.²⁵³

aa. Kitaba Muhalif Olmaması

Habbâzî, Fâtıma b. Kays'tan, Hz. Peygamber'in (s.a.s) kendisine nafaka ve süknâ hakkı vermediği şeklinde rivâyet edilen haberin; “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun...*”²⁵⁴ âyetine muhalif olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu âyet “imkânınız nispetinde onlara infakta bulunun” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu haberin içermiş olduğu hüküm ile amel edilemez.²⁵⁵

Yine bir şahit ve yeminle hüküm verileceğine dair haber kitaba muhaliftir.²⁵⁶ Şöyle ki Allah Teâlâ şahitlikle ilgili âyette ilk olarak “*şahit getirin*” diyerek mücmel bir ifade kullanmıştır. Devamında ise mücmeli “*(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği, eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. ...*”²⁵⁷ ifadesiyle tefsir etmiştir. Mücmel lafız ise tefsir olunduğunda âyetin kapsamına aldığı her şey beyan edilmiş olur.²⁵⁸ Âyetin kapsamına aldığı şeylerin sınırı net olarak belirlendiğine göre bir şahit ve yeminle hüküm verileceğine dair haberle amel etmek nassa ziyade yapmak anlamına gelir ki haber-i vâhid ile nassa ziyade Hanefiler'e göre nesih olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir haber ile kitabın neshi ise caiz değildir.²⁵⁹

²⁵³ Pezdevî, *Usûl*, s. 393-394; Serahsî, *Usûl*, 1/364; Habbâzî, *Şerhu 'l-Muğnî*, 1/329.

²⁵⁴ Talâk (65), 6.

²⁵⁵ Habbâzî, *Şerhu 'l-Muğnî*, 1/329-330.

²⁵⁶ İbn Abbas'ın (r.a) rivâyet ettiğine göre Allah Rasûlü bir şahit ve yemin ile hüküm vermiştir. Bkz: Ebû Dâvûd, *Akzıye*, 21.

²⁵⁷ Bakara (2), 282.

²⁵⁸ Habbâzî, *Şerhu 'l-Muğnî*, 1/330.

²⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, 1/365.

Habbâzî, “Erkeklik uzvuna dokunan kişinin abdest alması”²⁶⁰ ile alakalı rivâyet edilen haberin de kitaba muhalif olduğu görüşündedir. Ona göre “*Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır...*”²⁶¹ âyeti ile Allah Teâlâ su ile temizlenmeyi sevenleri övmüştür. Şayet erkeklik uzvuna dokunmak hades olsaydı istincâ (su ile temizlenme işlemi) temizlik değil kirlilik olurdu.²⁶² Musarrât hadisi²⁶³ de kitaba muhalif haberler arasında yer almaktadır. Habbâzî’ye göre bu haber, “*Size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin)...*”²⁶⁴ âyetine muhaliftir. Nitekim bu âyetin beyânı; düşmanlığın tazmini misliyle yani mislî mallarda mislî, kıyemî mallarda ise kıymeti (nakdî değeri) ile olması şeklindedir.²⁶⁵

bb. Meşhur Sünnete Muhalif olmaması

Haber-i vâhidle amel edilebilmesi için gerekli olan bir diğer kriter meşhur sünnete arz edilmesidir. Şayet aykırı ise manevî inkitâ‘ gerekçesi ile bu tür haberle amel olunmaz. Habbâzî, bu hususu örneklerle açıklar. Ona göre Sa‘d b. Ebî Vakkâs’ın rivâyet etmiş olduğu “*Allah Resûlüne yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımı soruldu. Çevresindekilere, Yaş/taze hurma kurduğunda eksilir mi? diye sordu, “evet” cevabını alınca da bu tür satımı yasakladı.*”²⁶⁶ şeklindeki haber kendinden daha meşhur olan “*Hurma ile hurma, misli misline değiştirilir...*” şeklinde meşhûr olan ‘eşyâ-i sitte’²⁶⁷ hadisine aykırıdır. Çünkü “تمر” ismi hurmanın şekli oluşurken ki adıdır. Oluşumu sırasında üzerinde meydana gelen değişimlerden dolayı ise ismi

²⁶⁰ Tirmizî, *Sünen*, 85.

²⁶¹ Tevbe (9), 108.

²⁶² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/330-331. Abdülaziz Buhârî de bu görüşü kuvvetlendirmek sadedinde istincânın su ile yapıldığını bunun ise ancak abdest azalarına dokunmakla mümkün olacağını söylemektedir. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/11.

²⁶³ “*Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Bu haliyle razı olursa hayvanı kendisinde tutar (sözleşme olduğu şekilde kalır). Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ‘ hurma verir.*” Buhârî, “Büyü”, 64; Müslim, “Büyü”, 11.

²⁶⁴ Bakara Sûresi (2), 194.

²⁶⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, I, 331. Serahsî, bu haberin özel bir duruma binaen söylenmiş olabileceği ihtimalinden bahseder. Şöyle ki o, kitap ve sünnete muhalif olmakla beraber, kişinin koyunu sütü bol iken satın aldığı, fasid şart taşıması sebebiyle Hz. Peygamber’in (s.a.s) bu hayvanı sağmış olduğu sütü ile birlikte iade etmesini emrettiğini lakin müşterinin bunu içtiğini bu sebeple de Hz. Peygamber’in (s.a.s) sulh yoluna gittiğini ve müşterinin süt yerine bir sa‘ hurma vermesini takdir ettiğini, râvînin ise bu hadiseyi genel bir hüküm olarak algılayıp, Hz. Peygamber’in (s.a.s) bunu gerekli gördüğünü zannettiğini ifade etmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma‘rifet, Beyrut 1993, 13/41.

²⁶⁶ Nesâî, “Büyü”, 28.

²⁶⁷ Müslim, “Müsâkât”, 81; Tirmizî, “Büyü”, 23.

değişmez. Nitekim insan da böyledir. Ömrünün farklı merhalelerinde meydana gelen değişiklikler de onun “insan” diye isimlendirilmesiyle çelişmez. Dolayısıyla, hurma yaş olsun kuru olsun fark etmez her haliyle “تمر” diye adlandırılır.²⁶⁸

“تمر” (kuru hurma) kelimesinin örfte “رطب” (yaş hurma)’yı kapsamına alıp almayacağı ile alakalı görüşlerin dayanağı olan bu haber ekseninde Ebû Hanife ve İmâmeyn arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.²⁶⁹

Netice itibariyle bakılacak olursa mezhep içerisindeki genel kanaat eşyâ-i sitte hadisi ile amel edileceğidir. Bununla birlikte Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın rivâyet etmiş olduğu haberin hükmüyle ilgili görüş farklılığı bulunmaktadır. Habbâzî, bu hususta Ebû Hanife ile aynı düşünmektedir. Habbâzî, yaş olsun kuru olsun her haliyle hurmanın “تمر” diye adlandırıldığını, dolayısıyla bunun “رطب” ismini de kapsamına alacağını ifade etmektedir. Bu sebeple de Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın rivâyet etmiş olduğu haber kendisinden daha meşhur olan habere aykırı olduğu için kendisiyle amel edilmez.²⁷⁰

cc. Haberin Umûmü’l-Belvâ Olan Bir Durum Karşısında Şâz Kalmaması

Umûmü’l-belvâdan kasıt toplumun genelini ilgilendiren, yaygınlığı sebebiyle mükellefin kendisinden sakınması çok güç olan bu sebeple de herkesin bilmek durumunda kalacağı konulardır.²⁷¹ Habbâzî’ye göre haber-i vâhidin toplumun gözünden kaçması mümkün olmayan hususlar karşısında şâz olmaması gerekir. Aksi takdirde haber-i vâhid manen munkatı’ sayılır. Mesela “Hz. Peygamber namazda besmeleyi cehrî olarak okuyordu” haberi umûmü’l-belvâ olan bir hususta vârid olduğu için reddedilir. Yine rükûda ellerin kaldırılması hakkındaki haber de umûmü’l-belva karşısında şâz durumunda olduğu görüşündedir. Bu haber sahîh olsaydı dinin emrine gösterdikleri ihtimam sebebiyle insanlar arasında meşhur olurdu. Hakkında istişhâdın bulunmaması da bu haberin sabit olmadığını göstermektedir. Yine gökyüzünde

²⁶⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/332.

²⁶⁹ Ebû Hanife’ye göre “تمر” (kuru hurma) ismi “رطب” (yaş hurma) kelimesini de kapsamaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise “الرطب بالتمر” haberinin koymuş olduğu hüküm bâkî olup geçerliliğini korumaktadır ve “التمر بالتمر” hadisi kapsamında değerlendirilemez. Nitekim örfte göre kuru hurma yemeyeceğine yemin eden bir kimse yaş hurma yerse yeminini bozmuş olmaz. Detaylı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 199.

²⁷⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/332.

²⁷¹ Mustafa Baktır, “Umûmü’l-Belvâ”, *DİA*, İstanbul 2012, 42/155-156.

herhangi bir illet (bulut vs.) bulunmadığı halde toplum içerisinde sadece bir kişinin Ramazan hilalini gördüğüne dair şahitliği de kabul edilmez. Çünkü insanlar bakış, manzara vs. hususlarda eşittirler. Bir kişinin böyle bir durumda tek başına kalması yanlış gördüğüne ya da yalan söylediğine delildir.²⁷²

dd. Sahâbenin Haber-i Vâhidle Ameli Terk Etmiş Olmaması

Habbâzî'ye göre, haberle alakalı sahâbe arasında görüş ayrılığı bulunmuş ve onlar bu haberi hüccet olarak sunmaktan geri durmuşlarsa amel edilmez. Bu sebeple reddolunan haberlere örnek, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen “*Talak erkeklere iddet kadınlara göredir*”²⁷³ ve “*Yetimlerin mallarında hayrı gözetiniz ki zekât onu tüketmesin*”²⁷⁴ hadisleridir. Talak iddetinde erkek ve kadından hangisinin durumunun dikkate alınacağı ve çocuğun malında zekatın gerekip gerekmediği hususlarında Sahâbe arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığına rağmen onlar bu haberleri delil olarak sunmamışlardır. Şayet karşı tarafa delil olarak bu haberler sunulsaydı, ihtilaf ortadan kalkardı. Sahâbeden hiçbirinin bu haberleri dikkate almaması her iki rivâyetin manen munkatı‘ ve mensûh olduğunu göstermektedir.²⁷⁵

2.3.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ‘

Habbâzî, haber ile amelin gerekli olması için rivâyette olduğu üzere râvîde de dört şartın bulunmasını gerekli görmektedir. Râvîde aranan bu dört şart; İslâm, adalet, akıl ve zabt'tır. Bu şartlardan herhangi birinde kusur olması durumunda râvînin haberi manen munkatı‘ olarak değerlendirilir.²⁷⁶

1. Müslüman Olmak

İslâm'ı “Allah'ı isim ve sıfatlarıyla ikrâr etmektir” şeklinde tanımlayan Habbâzî, meseleyi zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Kişinin Müslüman bir toplum içerisinde doğup onların adeti üzere yetişmesi ve dili ile kelime-

²⁷² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/333.

²⁷³ Kâsım b. Kutluboğa “et-Talâku bi'r-ricâli ve'l-'iddetü bi'n-nisâ” şeklindeki bu rivâyetin aslına ulaşılamadığını belirtmektedir. İbn Kutluboğa, *Tahrîcu ehâdisi'l-Pezdevî*, s. 400. Bununla birlikte İmâm Mâlik, Saîd b. Müseyyeb'den “et-Talâku li'r-ricâli ve'l-'iddetü li'n-nisâ” şeklinde bir söz rivayet etmektedir. Bkz. İmâm Mâlik, *Muvatta*, XXIX, Talak 70.

²⁷⁴ Tirmizî, *Zekat*, 15.

²⁷⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/333.

²⁷⁶ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/336.

i şhadeti getirmesi İslâm'ın zâhirî yönüdür. Bâtınî yönü ise imanın şartlarıyla ahkâm ve şeriatının nitelenmesinin istenerek râvînin imtihan edilmesidir. Kulluk yönünün bilinmesinin en uygun yolu budur. Allah Teâlâ'nın “*Onları imtihan edin*”²⁷⁷ sözü de kulluk yönünün bilinebilmesi için râvînin sınava tabi tutulabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte aynı âyetin devamındaki “*Allah onların imanını en iyi bilendir*” ifadesi hakikî manada kişinin imanının olup olmadığının bilinemeyeceğini bildirmektedir. Öyle ki kişi Allah'ı, onun sıfatlarını vs. bilip de iman etmeyebilir. Bu durumda kişinin hakikaten imanının olduğuna bir delil olması için sınava çekilmesi ve cemaatle namaz kıldığıının bilinmesi bâtını gösteren bir şart olarak yeterlidir. Habbâzî, kişinin bâtınının göstergesi olarak cemaatle namaza devam etmesinin bilinmesi gerektiğine delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s) “*Cemaatle namazı adet edindiğini gördüğünüz kişinin imanına şahitlik edin*”²⁷⁸ ve “*Namazımızı kılan, kiblemize yönelen, kestiklerimizden yiyen kişinin imanına şahitlik edin*”²⁷⁹ hadislerini göstermektedir.²⁸⁰

2. Adalet

Habbâzî, adalet kelimesinin terim anlamının “doğru yolda istikamet üzere olmak” olduğunu ifade ettikten sonra bu kelimeyi, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Zâhir adalet, aklın ve dinin zâhiri ile sabit olup çocuk ve bunakta bulunur. Bu kısımda kişi akli ve dini hassasiyeti sayesinde günahlardan sakınır. Ancak hevânın varlığından dolayı zâhir adalet yeterli görülmez. Çünkü o kişiyi haktan ayırabilir. Bâtın adaletin ise tam olarak bir tanımını bulunmaz. Bu çeşit adalet, Allah'ın takdir ve dilemesi doğrultusunda değişiklik arz eder. Bu da dinin ve aklın hevâyâ üstün gelmesiyle olur.²⁸¹ Habbâzî, büyük günah işleyen kişinin adalet vasfını kaybedeceğini ve yalanla itham edileceği görüşünü aktarmaktadır. Küçük günah işleyen kişinin ise bunda ısrar etmediği müddetçe adalet vasfını yitirmeyeceğini ifade eder.²⁸²

²⁷⁷ Mümtehin (60), 10.

²⁷⁸ Tirmizî, *İmân*, 8; İbn Mâce, *Mesâcid*, 19.

²⁷⁹ Buhârî, *Salât*, 28.

²⁸⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/336-337.

²⁸¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/338.

²⁸² Habbâzî, *a.g.e.*, 1/338-339.

3. Akıl

Habbâzî'ye göre akıl, hissiyatın kaybolduğu yerde kalbin istenilen şeyi tefekkür ederek kendisiyle gördüğü bir nurdur. Aklın kemale ermiş olmasının belirtisi, kişinin din ve dünya işlerindeki yaptıkları ile terk ettiklerinde, hayrına olacak tasarruflarında ortaya çıkar.

Habbâzî, akılı kâmil ve kâsır olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre akıl, kişide varlığının başlangıcında yani ergenlikten önce eksik olduğuna dair belirtiler taşıması sebebiyle kâsırdır. Zaman aşımı ve tecrübe ile çocuğun itidâle (ergenliğe) ulaşması hali ise kâmildir. Her şeyden mutlak olarak zikredilen bir lafız o şeyin kemâl/yetkin durumu ile yorumlanır. Dolayısıyla mutlak olarak akıl şart koşulduğunda kâmil akıl kastedilir. Aklın kemâle ermişliği, hükmün vücûbu ve sorumluluğun söz konusu olması için şart koşulmuştur. Yine bir afet/hastalık olmaması durumundaki ergenlik, aklın kemale ermiş olmasının alameti olarak kolaylık olsun diye aranmaktadır.²⁸³

Netice olarak Habbâzî akılı, sorumluluğun söz konusu olması için şart koşmuştur. Şöyle ki akıl, kişide ilk varoluşunda eksiktir. Bir şey mutlak olarak zikredildiğinde kemal noktası esas alındığından hadis tahammülü için şart koşulan akılda da kemal ve olgunluğa erme durumu esas alınmıştır. Ancak aklın olgunluğa ermiş olması soyut ve belirsiz bir durum olduğu için, somut ve ölçülebilir bir belirtiyeye bağlı kılındı ki bu da bir engel ve hastalık olmaması kaydıyla ergenliğe erme olayıdır. Böylece sorumluluk için belli ve somut bir kıstas kabul edilmiş ve kolaylık sağlanmış olur.

Habbâzî, bulûğ öncesi temyiz çağında olan çocuğun haberinin (sorumluluktan kaynaklanacak zararı def etmek için) şer'î hüküm bakımından geçerli olmayacağı görüşündedir. Ona göre bu durum sözleşmeden kaynaklanacak zararı ortadan kaldırmak için bulûğ öncesi mümeyyiz çocuğa dünyevi işlerinde vekil tayin etmeye yetki verilmemesi gibidir. Onun şer'î hükümlerle alakalı haberleri de bağlayıcılık bakımından hüccet teşkil etmez. Haberi tahammülünde (dinleyip yüklenmesinde)

²⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1/347-348; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/339.

sakinca olmamakla beraber onu eda etmesi de (başkasına aktarması) bu dönemde geçerli değildir.²⁸⁴

4. Zabt

Habbâzî'ye göre söz işitildiği vakit bilginin oluşması ve bilgi oluştuktan sonra konuşma esnasında ezberin oluşması şeklinde zabtın iki yönü vardır. Şöyle ki kişi sözü işitse fakat anlamını bilmeseyse ya da işitip anladıktan sonra ezberinde şüpheye düşse zabt gerçekleşmemiş olur.

Habbâzî'ye göre zabt, kelamı gereği gibi işitip anlamak, tüm gayretle onu ezberlemek ve başkasına aktarıncaya kadar korumaktır. Zabt iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi metni lügat manasıyla zabt etmek, ikincisi ise lügat anlamına ilave olarak metnin fikhî ve şer'î anlamını da katmaktır. Ayrıca bunlardan birincisi özel ikincisi ise genel bir yoldur. Şartın tam olması için her ikisinin de gerçekleşmesi gerekir. Çünkü mana ile nakil caiz olmakla birlikte râvî fakih değilse aktardığı şeyin fikhî anlamında ve şer'î hükmünde bozukluk meydana gelir. Bu sebeple de yaratılıştan aşırı gaflet sahibi olan veya aşırı müsamahakâr olan kişinin rivâyeti hüccet olarak kabul edilmez. Çünkü bu kişi zahiren zabt şartını tamamlamış olmaz. Şuna da değinmek gerekir ki selef, rivâyetler arasında muaraza olması durumunda fakih olan râvînin rivâyetini diğerlerine tercih etmiştir.²⁸⁵

Habbâzî, “Manasını bilmeksizin kişinin Kur’ân’ı nakletmesi sahîh/geçerli oluyor da fakih olmayan kişinin haber-i vâhidi mana ile nakletmesi neden caiz olmasın” şeklinde gelebilecek itiraza şöyle cevap vermektedir:

“Zabtı olmayan kişi Kur’ân’ı nakle ehil değildir. Çünkü böyle bir kişinin nazmı tahrif etmesi kaçınılmazdır. Allah Teâlâ da “Kur’ân’ı biz indirdik, onu koruyacak da biziz” diyerek onu bozmak isteyenlerin tahrifinden koruyacağını vaat etmiştir. Bu nass sayesinde inkarcılar, Kur’ân’ı tahriften ümitlerini kesmişlerdir. Bu sebeple onu nakledecek kişinin manasını bilmeseyse dahi zâhiren yani lafzen aktarmasını doğru bulduk. Çünkü Kur’ân’ın mucizliği için aslolan nazımdır. Zira cünüp ve hayızlının

²⁸⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/340. Nitekim İbn Abbas, İbn Zübeyr ve Numan b. Beşîr gibi sahâbelerin (r.a.) hadis tahammülleri bülûğ öncesi temyiz yaşta gerçekleşmiştir. Bkz. Bahrülulûm, *Fevâtiḥ*, 2/138-139.

²⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/348-349; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/341.

kıraatinin haramlığı ve namazın geçerliliği için kıraatin şart oluşu hükümleri nazım ile alakalıdır. Haberlerde ise durum farklıdır. Şöyle ki haberlerin nazmı muciz değildir. Bu sebeple haberlerin nazmı üzerine hüküm bina edilmez. Mana yeterlidir. Dolayısıyla haberlerde zabtın tam olarak gerçekleşmiş olması râvînin kastedilen manaya vakıf olmasıyla gerçekleşir.”²⁸⁶

2.4. Haberin Delil Olarak Kabul Edildiği Yerler

Habbâzî, manevî inkitâ‘la alakalı rivâyet ile râvîde aranan şartları zikrettikten sonra haber-i vâhidin hüccet kabul edileceği beş kısmı örnekleriyle incelemektedir. Bunlar sırasıyla ceza hariç sırf Allah hakkı olan, sırf Allah hakkı olup da ceza olan, kul hakkı olup da bağlayıcı olan, kul hakkı olup bir yönüyle bağlayıcı bir yönüyle bağlayıcı olmayan ve kul hakkı olup da bağlayıcı olmayan akitler şeklindedir.²⁸⁷

Hanefî kaynaklarında haber-i vâhidin hüccet olarak kabul edildiği yerlerin sayısı ve sıralamaları farklı ele alınmış olmakla birlikte kaynaklarda bunların ele alınışı arasında büyük benzerlik bulunmaktadır.²⁸⁸ Habbâzî’nin bu hususta Pezdevî’yi takip ettiği görülmektedir. Aralarındaki tek fark Pezdevî bağlayıcı olmayan akitlerle alakalı olan haber-i vâhidi dördüncü sırada ele alırken, Habbâzî, bunu beşinci sırada incelemektedir.

2.4.1. Hukûkullâh

Habbâzî’ye göre adalet sahibi râvînin aktardığı haber-i vâhid ceza dışında sırf Allah hakkının galip geldiği hususlarda olursa adet ve herhangi bir şehadet lafzı

²⁸⁶ Habbâzî, Ebû Hanife ve İmâm Muhammed’in, kitabın içindekileri tam manasıyla bilmemesi durumunda şahidin şehadetinin geçerli olmayacağı, şeklindeki görüşlerini dayanak olarak aktarmaktadır. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/341-342.

²⁸⁷ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/341.

²⁸⁸ Debûsî, haber-i vâhidin hüccet olduğu yerleri fûrû‘u’-d-dîni, hukûku’l-‘ibâd, muâmelât ve başkalarının hakkının karıştığı durumlar olmak üzere dört kısımda inceler. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 177. Serahsî, fûrû‘u’-d-dîni, kul hakkı olup da bağlayıcı olan, kul hakkı olup da bağlayıcı olmayan ve bir yönüyle bağlayıcı bir yönüyle de bağlayıcı olmayan muâmelât akitleri olmak üzere dört kısımda inceler. Bkz: Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/333-338. Pezdevî ise ceza hariç sırf Allah hakkı olan, sırf Allah hakkı olup da ceza olan, kul hakkı olup da bağlayıcı olan, kul hakkı olup da bağlayıcı olmayan ve kul hakkı olup bir yönüyle bağlayıcı bir yönüyle bağlayıcı olmayan muâmelât akitleri olmak üzere beş kısımda ele alır. Bkz: Pezdevî, *Usûl*, 408.

aranmaksızın hüccet teşkil eder. Mesela havanın kapalı olduğu bir günde Ramazan hilaliyle alakalı haber veren adalet sahibi tek kişinin haberi hüccet kabul edilir ve râvî sayısı ve şahitlik lafzı şartı aranmaz. Çünkü bu haber orucun edâsıyla alakalı bir durum olduğu için kendisinde Allah hakkı galiptir.²⁸⁹

Keşfü'l-esrâr sahibi Buhârî de bu kısma örnek olarak Hz. Âişe'nin (r.a) tek başına rivâyet ettiği “İki sünnet yeri karşılaştığında gusletmek gerekir”²⁹⁰ hadisini göstermektedir. Sahâbe bu haberi kabul etmiş, adet şartı aramamıştır. Halbuki daha öncesinde “Su (gusül) ancak sudan (menin gelmesi ile) gerekli olur” hadisi ile amel ediyorlardı.²⁹¹ Sonrasında ise onlar, Hz. Âişe'nin rivâyetiyle amel etmişlerdir.²⁹²

2.4.2. Şüphe ile Ortadan Kalkan Cezalar

Habbâzî, bu kısımda mezhep içi ihtilafı aktarmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre haberi vâhid ile cezaların ispatı geçerlidir; yani bu türden haberler, hüccet teşkil eder. Çünkü haber-i vâhid, hadlerin uygulanmasında hâkime sunulan kanıtlar mesabesinde. Kanıtları kabul edilirse haber-i vâhidin de kabul edilmesi gerekir. Cessâs da Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmektedir.²⁹³ Kerhî'ye göre ise bu tür haber ukûbâtla alakalı durumlarda hüccet olarak kabul edilmez. Çünkü haber-i vâhid, delil olması bakımından şüphe barındırmaktadır. Hadlerin şüphe ile ispatı ise caiz değildir. Kendisinde şüphe bulunması sebebiyle kıyâs ile cezalar uygulanmadığı gibi haber-i vâhid ile de uygulanamaz. Had cezalarının tamamı kat'î bir delil ile sabit olur. Mahkemede sunulan kanıtların (şahitlik) şüphe içermesine rağmen delil olarak kabul edilmesi ise hakkında şüphe bulunmayan yani delaleti kat'î olan “İçinizden iki erkek şahit tutun”²⁹⁴ nassı sebebiyledir.²⁹⁵ Hadlerin şüphe ile düşeceği haber-i vâhidin hadlerde hüccet olarak geçerli olamayacağı görüşünde olanlar Ebû Hanîfe'nin fîru'daki şu görüşünü de delil olarak sunmaktadırlar:

²⁸⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/342.

²⁹⁰ Müslim, Hayz, 22.

²⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/28.

²⁹² Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, N/1101 vd.

²⁹³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, I, 345; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/28.

²⁹⁴ Bakara (2), 282.

²⁹⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/345.

“Görülmez mi ki Ebû Hanîfe livataya, kıyâs delilini kullanarak zina haddinin hükmünü aktarmamış yine âhad haberin garîb kısmından olmaları sebebiyle ilgili rivâyetlerle amel etmeyip, haddi gerekli görmemiştir.”²⁹⁶

Hanefî mezhebi ulemâsının çoğunluğu haber-i vâhidin ukûbât hususunda da delil olacağı görüşündedir.²⁹⁷ Bununla birlikte Serahsî ve Pezdevî'ye göre haber-i vâhid ukûbâtla alakalı hususlarda delil olarak kabul edilmez.²⁹⁸

2.4.3. Hukûku'l-'İbâd

Mülkiyete ehil olan herkesin ortak haklara sahip olması ve anlaşmazlık durumunda iddia ve inkar şeklinde çekişmeleri kaçınılmazdır. Bundan dolayı hâkim iki taraftan birinin haklı olduğunu ispat etmeye ihtiyaç duyacağı için hukûku'l-'ibâd türü haberlerin kabulünde adet, şehâdet, ehliyet ve velâyet şartları aranmaktadır. Çünkü bu tür akitler iki taraf açısından da bağlayıcıdır. Bu şartlar sayesinde hile ve aldatma ihtimali aza indirilmektedir.²⁹⁹

Habbâzî'ye göre hukûku'l-'ibâd'ın, hukûkullâhtan farkı, birinci kısım ile alakalı haberi işiten kişi, engel bir delili (inkarı) ortadan kaldırmaya değil o haberle amel etmeye ihtiyaç duyar. Bu sebeple râvînin doğru söylediğine kanaat getirilerek, haber-i vâhid amel edilmesi açısından delil olur. İkinci kısımda ise çekişme olması sebebiyle karşı tarafın delilini çürütmeye ihtiyaç vardır ki bu da ek olarak aranan bu şartlarla sağlanmaktadır.³⁰⁰

Habbâzî, bu kısma örnek olarak milk-i nikâh ve milk-i yeminde emzirme sebebiyle sabit olan haramlığı göstermektedir. Bu tür akitlerde helalliğin sübûtu mülkiyet olmaksızın gerçekleşmez. Helalliğin olmaması mülkiyetin de olmamasını gerektirir. Dolayısıyla helal ve haramlık her ne kadar Allah hakkı olsa da kul hakkı

²⁹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/345.

²⁹⁷ Sadru'sh-Şerîa, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tevzîh*, 2/11.

²⁹⁸ Pezdevî, *Usûl*, 3/28; Serahsî, *Usûl*, 1/334.

²⁹⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/347.

³⁰⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/347.

olan mülkiyetin ortadan kalkmış olmasına dayanır. Bu sebeple de haber-i vâhidin hüccet olması ilgili şartların bulunmasına bağlıdır.³⁰¹

2.4.4. Bir Yönüyle Bağlayıcı Olan Akitler

Habbâzî, bu kısma örnek olarak, fuzûlînin,³⁰² sahibi tarafından alışverişe izinli olan kölenin hacr³⁰³ edilmesini ya da vekilin azledilmesini haber vermesini göstermektedir. Şöyle ki hacr ve alışverişe izin verme birbirine denktir. Zira köle ve vekilin sorumlu kılındıkları işte herhangi bir hakları bulunmamakta, başlangıçta kendilerine yetki veren mal sahibi böyle yapmakla kendi hakkını iptal etmektedir. Bu sebeple de köle ve vekil açısından herhangi bir bağlayıcılık yoktur. Ancak bu akit bir yönüyle bağlayıcıdır. Şöyle ki hacir ve azilden sonra köle veya vekil herhangi bir tasarrufta bulunurlarsa kendileri için bu akit bağlayıcı olur.³⁰⁴

Habbâzî, bir yönüyle bağlayıcı olan akitlerle ilgili haberlerin kabulüyle alakalı mezhep imamlarının görüşlerini aktarmakta yetinmektedir. Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre yukarıda aktarılan örneklerin ilgili olduğu bu kısımda haberle alakalı herhangi bir şart aranmaz. Ebû Hanîfe'ye göre ise haberin ilgili olduğu akdin bağlayıcılık bakımından önceki iki kısma da benzerliğinin olması sebebiyle şahitlik şartları olan adalet ve sayıdan biri ile yetinilir.³⁰⁵

Ebû Hanîfe'nin iki yöne benzerliği sözünden bu akdin bir yönüyle bağlayıcı olan akitlere bir yönüyle de bağlayıcı olmayan akitlere benzerliğinin bulunması anlaşılmaktadır. Haber, sırf bağlayıcı olan akitlerle alakalı olsaydı, râvînin hem adil hem de iki kişi olması şart koşulacak; şayet bağlayıcı olmayan akitlerle alakalı olsaydı herhangi bir şart aranmayacaktı. Böyle yapmakla iki yönün arası bulundu.³⁰⁶

³⁰¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/345.

³⁰² Fuzûlî kelimesi İslâm hukukunda terim olarak, "bir kimsenin hukukî temsilcisi (vekil, velî-vasî, kayyım) olmadığı halde onun adına hukukî işlemde bulunan kişi"yi ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Beşir Gözübenli, "Fuzûlî", *DİA*, İstanbul 1996, 13/239-240.

³⁰³ Hacir kelimesi İslâm hukukunda "kişinin sözlü tasarrufunun, hukukî geçerliliğinin engellenmesi"ni ifade etmektedir. Bkz: Yunus, Apaydın, "Hacir", *DİA*, İstanbul 1996, 14/513-517.

³⁰⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/347-348.

³⁰⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/348.

³⁰⁶ Mazhar Bekâ, *Şerhu'l-Muğnî Nâşirîn*, 1/348.

Habbâzî'nin zikretmiş olduğu bu ihtilaf, haberi veren kişinin fuzûlî olması durumuyla alakalıdır. Haberi veren kişinin vekil ya da elçi olması durumunda haberin şartsız olarak kabul edileceği hususunda meşâyih görüş birliği içerisindeydi.³⁰⁷

Habbâzî, “dâruharpte Müslüman olup da kendisine şer‘î hükümlerin ulaşmadığı kişinin fâsık birinin verdiği haberle amel etmesi gerekir mi?” şeklinde gelebilecek muhtemel soruya cevap olarak mezhep imamlarının görüşlerini kısaca aktarır. Sonrasında o, ismini saygıyla anarak Serahsî'nin görüşünü aktarır. Serahsî'ye göre ilgili kişinin bu haberle amel etmesi gerekir. Haberi ulaştıran kişi fâsık dahi olsa “Sözlerimi duyan, duymayanlara ulaştırın”³⁰⁸ hadisi gereği Allah Resûlü'nün vekili olup tebliğ ile memurdur. Bu bakımdan haberi ulaştıran kişi sahibi tarafından görevlendirilen köle mesabesinde olup mucibiyle amel etmesi gerekir.³⁰⁹

2.4.5. Bağlayıcı Olmayan Akitler

Habbâzî'ye göre vekâlet ve mudârebe ile kölenin ticaretle görevlendirilmesi gibi bağlayıcı olmayan muamelât türü akitlerle alakalı haber-i vâhidin hüccet olarak kabul edilmesi için haber veren kişinin mümeyyiz olması yeterlidir. Bunun dışında herhangi bir şart aranmaz. Çünkü zaruret bunu gerektirir. Zira insanın kendisiyle haber göndereceği kişinin şهادet şartlarını taşıyor olması çok zor bir durumdur. Ayrıca bu tür akitler bağlayıcı değildir. Haberi alan kişinin bu haberin aksine amel etmesini gerektirecek alternatif bir delil de yoktur. Bu sebeple fâsık biri, falanca kişi seni bu işte vekil kıldı şeklinde haber getirir, haberi alan kişi de sözün doğru olduğuna kanaat getirirse haberle amel edebilir. Doğru olmadığına kanaat getirirse amel etmez.³¹⁰

2.5. Rivâyet Yönüyle Râvîler ve Râvînin Rivâyetini Yalanlaması

Hulefâ-i Râşidîn ve abâdile gibi fakih olan râvîlerin rivâyeti hüccet kabul edilir ve kıyâs terkedilir. Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi fakih olmayıp da adalet ve zabt

307 Pezdevî, Usûl, s. 410-411; Serahsî, Usûl, 1/337; Molla Cîven Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, Nûru'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., 2/22.

308 Buhârî, Kitâbü'l-İlim, 1/36, 37.

309 Serahsî, Usûl, 1/338; Habbâzî, Şerhu'l-Muğni, 1/349-350.

310 Serahsî, a.g.e., I, 338; Pezdevî, a.g.e., s. 409-410; Habbâzî, a.g.e., 1/343-344.

sahibi râvînin rivâyeti de makbuldür. Ancak bu özellikteki râvînin tek başına kaldığı haberin kıyâsa muhalif olmaması gerekir.³¹¹

Râvînin rivâyetini yalanlamasına gelince, Hanefî fakihler haber-i vâhidi kendisinden hüküm çıkarmak için ele almış ve geçerli bir delil olsa bile amel edilebilmesi için cumhura ilaveten râvînin rivâyetini inkâr etmemesini ve rivâyetine aykırı davranmış olmamasını şart koşmuşlardır.³¹² Şâfiî, Hanbeli ve Mâlikîler'in çoğunluğuna göre ise hadisin geçerli bir delil olabilmesi için sahîh ve merfû' olması yeterlidir. Bununla beraber râvînin aykırı ameli rivâyetin geçerliliğine engel bir durum değildir.³¹³

Hanefî usûl eserlerinde bu husus genel olarak râvînin rivâyetini inkar etmesi vb. başlıklar altında ele alınmıştır. Pezdevî "Râvî tarafından isnat edilen yalanlamanın haber üzerindeki etkisi"; Serahsî ise "Râvî ya da başkası tarafından isnat edilen yalanlamanın haber üzerindeki etkisi" adıyla konuyu ifadelerdeki bazı farklılıklar dışında dört başlık altında benzer şekilde incelemektedirler. Habbâzî'nin bu meselede yazımdaki üslûbu karşılaştırıldığında Serahsî'nin etkisinin daha baskın olduğu görülmektedir.³¹⁴

Habbâzî, rivâyetin inkarını râvî ve râvî dışındaki birinin inkarı şeklinde ikiye ayırdıktan sonra bunları da kendi içerisinde kısımlara ayırmaktadır. O, râvîden başkasının inkarını sahâbe ve hadis imamlarının inkarı şeklinde detay vermeden aktarmaktadır.³¹⁵

Habbâzî, râvînin kendi rivâyetini inkar etmesini dört kısımda inceler. Bunlardan birincisi râvînin rivâyetini açıkça inkar etmesi; ikincisi zımnem (dolaylı) inkar; üçüncüsü, rivâyetin tevile ihtimali olan bir lafız olması sebebiyle râvînin

³¹¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/351.

³¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Usûl*, s. 432; Serahsî, *Usûl*, s. 294. Bu konuda yapılmış güncel çalışma için bkz. Bekir Özudoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvînin Rivayetini Muhalif Ameli", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVIII, sy. I, 2018, s. 131-164.

³¹³ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 167; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifi, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk, ts., 2/114; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebü Ubeyde b. Hasen, Dâr-u İbni'l-Cevzi, h. 1423, 4/408.

³¹⁴ Pezdevî, *Usûl*, s. 432; Serahsî, *Usûl*, 2/3; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/360-361.

³¹⁵ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/361.

kelimeyi te'vil etmesi, farklı manalardan birini seçmesi; dördüncüsü ise mutlak olarak ameli terk etmesi durumudur.³¹⁶

aa. Açıkça İnkâr

Râvînin kendi rivâyetini açıkça (sarâhaten) inkâr etmesi durumunda söz konusu rivâyetin hüccet teşkil etmeyeceğini ifade eden Habbâzî, bunu umûmü'l-belvâ³¹⁷ ile ilgili vârid olan rivâyete kıyâs etmek suretiyle açıklamaktadır. Şöyle ki sarâhaten bir tekzip olmamasına rağmen umûmü'l-belvâda vârid olan bir haber adeten yalanlama sayılıyorsa râvînin kendi rivâyetini inkârı adeten yalanlamadan daha evlâdır.³¹⁸

Habbâzî, yukarıda ifade ettiği bu görüşün Ebû Yûsuf'a ait olduğunu, İmâm Muhammed'in ise buna muhalefet ettiğinin söylendiğini aktarır. Halbuki Pezdevî şârihlerinden Abdülazîz el-Buhârî, râvînin sarâhaten inkârının “Bu hadisi kendisine kesinlikle rivâyet etmedim” şeklinde inkarcı bir üslupla ya da “Bu hadisi kendisine rivâyet ettiğimi hatırlamıyorum” şeklinde tereddüt eder bir üslupla iki şekilde gerçekleşeceğini bildirir. Bu ayrımın neticesi olarak, birinci durumda bu tür haberle amel edilmeyeceği hususunda Hanefî mezhebi imâmları arasında fikir ayrılığı bulunmamaktadır. İkinci durumda ise İmâm Muhammed'in de içerisinde bulunduğu çoğunluğa göre bu haberle amel edilir. Ebû Yûsuf'a göre ise râvînin rivâyetinde şüpheye düşmesi, önceki durumla aynıdır. Dolayısıyla bu halde ilgili haberle amel edilmez.³¹⁹

Sarîh rivâyetin inkârındaki bu ikili ayrımı gerek Pezdevî gerekse onun takipçisi Habbâzî'nin göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır.³²⁰ Şöyle ki Habbâzî, râvînin kendi rivâyetini yalanlamasını umûmü'l-belvâ karşısında tek kalan haberin adeten yalanlanmasına kıyâs ederek delillendirmektedir. Halbuki konu râvînin kendi rivâyetini yalanlaması değildir. Ayrıca Habbâzî râvînin rivâyetini inkâr etmesine delil olarak Rebîa'nın Süheyl b. Ebî Sâlih'ten rivâyet ettiği “Hz. Peygamber tek şahit ve

³¹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/360-361.

³¹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/361.

³¹⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/361.

³¹⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/59. Ayrıca bkz: Mazhar Bekâ, *Şerhu'l-Muğni Nâşirîn*, 1/361-362.

³²⁰ Buhârî, a.g.e., 3/59.

yeminle hüküm verirdi”³²¹ ve Zührî’nin Süleyman’dan rivâyet ettiği “Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikahı batıldır” hadisini göstermektedir. Halbuki Süheyl, Rebîa’ya böyle bir rivâyette bulunmadığını ifade etmiyor. O, Rebîa’nın güvenilir olduğunu, lakin kendisinin böyle bir rivâyette bulunduğunu hatırlamadığını itiraf ediyor. Zührî’nin rivâyetini Süleyman’a soran İbn Cüreyc de Zührî’nin bu konuda vehmetmesinden korktuğunu ifade etmektedir.³²²

Yine râvînin kendi rivâyetini inkara delil olarak Rebîa’nın rivâyet ettiği “Hz. Peygamber tek şahit ve yeminle hüküm verirdi” ve “velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikahı batıldır”³²³ hadislerini göstermektedir. Ancak burada Rebîa’nın kendisinden rivâyette bulunduğu Süheyl böyle bir rivâyette bulunduğunu inkar etmemekte, aksine Rebîa’nın güvenilir olduğunu lakin kendisinin bunu hatırlayamadığını itiraf etmektedir. Süheyl’in ömrünün sonlarında zihin gücünü yitirdiği bu sebeple de rivâyet ettiği bazı hadisleri unuttuğu aktarılmaktadır. Bu da Süheyl’in itirafını desteklemektedir. İkinci rivâyette de aynı durum söz konusudur.³²⁴

bb. Zımmen İnkâr

Râvînin kendi rivâyetini sözlü ya da fiili olarak inkâr etmesini zımmen inkâr olarak ele alan Habbâzî, konuyu, rivâyetten önce ve sonra olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Buna göre râvînin kendi rivâyetine sözlü ya da fiili olarak aykırı davranması rivâyetten önce ise bu haber yalanlama sayılmaz ve râvînin bu haberi işitmezden önceki görüşünün bu olduğuna hamledilir. Şayet aykırılık rivâyetten sonra ise bu haberle amel edilmez. Çünkü bu durumda iki ihtimal vardır; hadis ya nesih olunmuştur ya da râvî nassa karşı gelerek aykırı davranıyordur. Veya râvî rivâyet etmiş olduğu bu haberi unutarak gaflete düşmüştür. Bu ihtimallerin her biri râvîde kusuru gerektirdiği için Habbâzî, râvînin bu haberle ameli terk etmiş olmasını haberin nesih edilmiş olmasına yorumlanmasının daha uygun olacağını belirtmektedir.³²⁵

³²¹ Ebû Dâvûd, *Akziye*, 21.

³²² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/357-358.

³²³ Tirmizî, *Nikâh*, 15; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 9.

³²⁴ Kasım b. Kutluboğa, *Tahrîc-ü usûl-i ehâdîsi'l-Pezdevî*, s. 435-437.

³²⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/362.

cc. *Te'vîl*

Rivâyetin te'vîle ihtimali olması durumunda râvî yalanlamış sayılmaz. Çünkü haberin te'vîle ihtimali olan müevvel bir lafız olması durumunda râvî, farklı bir manayı dikkate alarak haberi buna yorumluyor olabilir. Bu sebeple de tekzip söz konusu olmaz.³²⁶ Habbâzî, râvîden başkasının habere muhalif davranmasının da -şayet hadisin kendisine ulaşmama ihtimali yoksa- aynı şekilde kategorize edileceğini ve hüsnü zan besleyerek hadisin nesih olduğuna hamledileceğini belirtmektedir. Buna örnek olarak da Hz. Peygamber'den (s.a.s) rivâyet edilen “Zina eden kişiler bekar iseler yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası verilir. Evli iseler yüz sopa ve recm cezası verilir”³²⁷ hadisini aktarmaktadır. Hz. Ömer bu cezayı Rabîa' b. Ümeyye b. Halef isminde birine uygulamış, ceza uyguladığı kişi Rumlar'a sığınıp Hıristiyan olmuş, bu olay üzerine artık kimseye sürgün cezası vermeyeceğine dair yemin ederek bu tarz suçlara sürgün cezasını uygulamaktan vazgeçmiştir.³²⁸ Hz. Ali de sürgün cezasının münasip bir ceza olmadığını ifade etmek üzere “Fitne olarak sürgün yeter” demiştir. Onların görevleri gereği bu rivâyetten habersiz kalmaları mümkün değildir. Çünkü hadlerin uygulanması devlet başkanını ilgilendiren bir durum olup temeli ibret olsun diye açıkça icra edilir. Dolayısıyla Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bu rivâyetten habersiz olmaları söz konusu olmayıp hadise aykırı davranmaları maslahat gereğidir. Nitekim Allah Resûlü, hırsızlık yaptığını ikrâr eden kişinin elinin kesilmesinden sonra dağlanmasını emretmiştir. O'nun bu uygulamasının, kesilen uzvun geri kalan kısmının tamamen işlevsiz kalması ya da daha büyük bir zararı önlemeye yönelik olması maslahat ilkesinin bir tezahürüdür.³²⁹ Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin de sürgün cezasını uygulamaktan geri durmalarının sebebinin sürgüne gönderilen suçlunun gözden uzakta daha fazla suç işlemesini önlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Râvînin rivâyet etmiş olduğu haberin farklı anlamlara ihtimali bulunan lafız barındırması durumunda Habbâzî'ye göre şayet râvî, farklı manalardan birini tercih etmişse, bu durumda kelimenin diğer anlamlarını reddetmiş sayılır. Bununla birlikte kelimenin diğer anlamlara olan ihtimali ortadan kalkmaz. Çünkü herhangi bir

³²⁶ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/362-363.

³²⁷ Müslim, *Hudûd*, 1316.

³²⁸ Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/164; Pezdevî, *Usûl*, s. 438.

³²⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/362-363.

sözcüğün sözlük anlamının farklı anlamlarının bulunma ihtimalinin devam etmesi râvînin sadece bir anlamda karar kılması ile ortadan kalkmaz.³³⁰

dd. Râvînin Kendi Rivâyetiyle Ameli Terk Etmesi

Râvînin herhangi bir gerekçe göstermeksizin rivâyet etmiş olduğu haberle amel etmeyi terk etmesi durumunda mutlak olarak bu haber reddedilir. Çünkü bu durumda râvî ya haberi kendi uydurmuş ya da dikkatsiz ve ihmalkâr olabilir. Veya gaflet ve unutkanlık sebebiyle de amel etmiyordur. Tüm bu durumlarda haberle amel edilmez. Habbâzî, râvînin yalanlanmasına sebebiyet verecek tüm bu durumların yerine rivâyet ettiği haberin nesih olduğuna yorumlamanın en güzel yol olacağını belirtmektedir.³³¹

3. İcmâ'

Kesin ilim ifade eden delillerin üçüncüsü olarak icmâyı ele alan Habbâzî, detaya girmeksizin veciz bir üslupla konuyu belirli hususlarla sınırlandırmakta, tanımını yapmadan hükmü ve delillerine değinerek konuya giriş yapmaktadır.

Habbâzî, İslâm âlimlerinin tamamının müslümanların şer'î bir meseledeki icmâ'ının Allah'ın bu ümmete ikramı olarak mûcib bir hüccet olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir. *el-Muğnî* şârihlerinden Hindî, Mu'tezile'den Nazzâm ile Kâşânî, Hâricîler ve Râfizîler'in çoğunluğunun icmâ'ı kabul etmediklerini ifade etmektedir.³³²

Habbâzî, İslâm ümmetinin; fikir birliği ettikleri bir meselede hatadan korunmuş sayılacakları, bu sebeple onlara muhalefet etmemek gerektiği temel düşüncesinden hareketle icmâ'n hücciyetini kitap, sünnet ve aklî istidlal yoluyla delillendirmektedir.³³³ Şöyle ki “*Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan*

³³⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/363.

³³¹ Habbâzî, *a.g.e.*, 1/361-364.

³³² Hindî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/46.

³³³ Kaynak değeriyle alakalı olarak usûl eserlerinde sunulan âyetlerin icmâ'a delaleti hususunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Yine bazı Batılı araştırmacılar, “Müslüman topluluğunun hata üzere birleşmeyeceği” çerçevesindeki icmâ hadislerinin sıhhati ile alakalı tenkitte bulunmuşlardır. Detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz. İbrahim Kâfî Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, İstanbul 2000, 21/417-431; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/37; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Otto Yay., Ankara 2018, s. 69; Goldziher, *Le dogme et la Loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 44-45; Wael B. Hallaq, “On The Authoritativeness of Sunni Consensus”, *IJMES*, XVIII/4 (1986), s. 427-454.

sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir”³³⁴ âyetinde müminlere muhalefet etmenin Hz. Peygamber’e karşı çıkmaya eş değer görülerek cehennemi gerektiren iki parçadan biri olması icmân hücciyetine delil teşkil etmektedir.³³⁵

el-Muğni şârihlerinden Hindî, Habbâzî’nin yukarıda delil olarak sunduğu âyetin açıklamasında kolayca kaçtığı ifade ederek, müminlere muhalefet etmenin cehenneme girmeyi gerektirecek tek başına bir neden olmadığını bilakis iki nedenin bir parçası olduğunu söylemektedir.³³⁶ Hindî’nin bu eleştirisi dikkate değer bir eleştiri olarak görülmemektedir. Çünkü âyette geçen her iki sebep de ayrı ayrı cehenneme girmeyi gerektiren müstakil birer neden olarak anlaşılmaktadır.³³⁷

Habbâzî’nin kitap’dan getirdiği bir diğer delil, “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” âyetidir. Âyette ifade edilen hayırlılık ümmetin icmânın doğruluğunu gerektirir. Onun sünnetten delili ise, “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez”³³⁸ hadisidir.³³⁹

İcmân Rüknu: Fukahâ metodu ile usûl eseri telif eden müellifler, genel olarak icmân rüknu başlığı altında azimet ve ruhsat olmak üzere iki konuyu ele alırlar. Habbâzî de bu başlık altında azimet ve ruhsat konularını incelemektedir. Onun konuyla alakalı açıklamalarından rükun ile kastettiği şeyin “icmâa katılma iradesi” olduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁰ İcmâa katılma iradesi azimet ve ruhsat olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Müctehitlerin tamamının şer’î bir meselede görüşlerini beyan etmeleri şeklinde gerçekleşen icmâ’, azimet olarak isimlendirilir. İcmân bu türü fiille de meydana gelebilir. Müctehidlerin bir kısmının görüşlerini beyan etmeleri geri

³³⁴ Nisâ (4), 115.

³³⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/80.

³³⁶ Hindî, *Şerhu'l-Muğni*, 4/47.

³³⁷ Mazhar Bekâ, *Şerhu'l-Muğni Nâşirîn*, 2/80.

³³⁸ İbn Mâce, Fiten, 8.

³³⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/80-81.

³⁴⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/81. Habbâzî’nin kaynakları olan Pezdevî ve Serahsî de konuyu bu başlıklandırmışlardır. Bkz. Pezdevî, 3/226-227; Serahsî, 1/303. Fukahâ, mütetekellimîn ve çağdaş usûl eserlerinde “icmân rüknu” konusunun ele alınışı ile alakalı detaylı açıklama için bkz. Dönmez, “İcmâ”, 417-431.

kalanlarının ise sükût etmeleri şeklinde gerçekleşen icmâ ise ruhsat olarak isimlendirilir.³⁴¹ İcmâ'ın bu kısmı da fiille gerçekleşebilir.³⁴²

İmâm Şâfiî'nin, icmânın gerçekleşmesi için tüm müctehidlerin ilgili meselede görüşlerini açıkça beyan etmelerini şart koşması ve dolayısıyla sükûtî icmâı kabul etmemesi Habbâzî'ye göre icmânın gerçekleşmesini imkansız kılmaktadır. Çünkü üzerinde ittifak edilen meseleler çok azdır. Diğer Hanefî usûlcüleri gibi Habbâzî de sükûtî icmânın zaruret sebebiyle delil olduğundan hareket eder ve muhalif görüş karşısında susmanın helal olmayacağından hareketle bunu gerekçelendirir.³⁴³

İcmânın Senedi: İcmâ edilen meselenin mutlaka delilinin olması gerektiğini ifade eden icmânın senedi usûl eserlerinde genellikle bu başlık altında ele alınmaktadır. “es-sebebü'd-dâî” başlığı altında konuyu inceleyen Habbâzî'ye göre icmânın senedi ya kitap ya sünnet ya da bu ikisinden meydana çıkarılmış kıyâs delili olmalıdır.³⁴⁴

İcmânın Şartları: İcmâa katılacak kişinin adalet ve ictihâd ehli olması yeterlidir. İcmâ, belli bir asırla da kayıtlanmadığı gibi icmâ ehlinin sadece sahâbe nesli ile sınırlı olması ve inkırâzû'l-asr şartları da aranmaz. Bu konuda hevâ ehlinin muhalefeti de dikkate alınmaz.³⁴⁵

İcmânın Mertebeleri; Habbâzî, icmâı temin ettiği bilginin kuvvet ve derecesi bakımından tasniflendirir. Buna göre icmânın ilk derecesi görüşlerini tek tek beyan etmek suretiyle sahâbenin gerçekleştirmiş olduğu icmâdır.³⁴⁶ İcmânın bu türü âyet ve mütevâtir hadis mesabesinde olup inkârı küfrü gerektirir.³⁴⁷ İcmânın ikinci derecesi sahâbenin sükûtî icmâdır. Üçüncü kısmı ise sahâbe sonrasındaki her asırda gerçekleşen ve öncesinde sahâbeden farklı görüş bulunmayan icmâdır. Bu tür icmâ

³⁴¹ Hanefîler'in delil olarak gördükleri sükût-î icmâı İmâm Şâfiî delil olarak kabul etmemektedir. Ona göre icmânın gerçekleşmesi için tüm müctehitlerin ilgili meseledeki görüşünü açıkça beyan etmesi gereklidir. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 7/142-143.

³⁴² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/81.

³⁴³ Pezdevî, *Usûl*, 3/536; Serahsî, *Usûl*, 1/305; Habbâzî, *a.g.e.*, 2/81-82.

³⁴⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/82.

³⁴⁵ Habbâzî, *a.g.e.*, 2/83-84.

³⁴⁶ Habbâzî, *a.g.e.*, 2/88.

³⁴⁷ Harezmi, *Şerhu'l-Muğni*, s. 111.

meşhûr hadis konumundadır. Sonuncusu da sahâbeden muhalefet edenlerin bulunduğu icmâ olup sahîh âhad hadis hükmündedir.³⁴⁸

4. Kıyas

Vahyin sona ermesi, bununla birlikte günlük hayatın akışının devam etmesi neticesinde karşılaşılan yeni problemlere çözüm üretmek amacıyla İslâm hukukçuların kahir ekseriyeti naslardan yola çıkarak kıyâs deliline başvurmuşlardır.³⁴⁹ Kıyâsı üç aslî delil olan kitap, sünnet ve icmâdan türetilmiş fer‘î bir delil olarak zikreden Habbâzî, ilk olarak lügat anlamına ve tefsirine değinmektedir. Buna göre kıyâs lügat olarak “takdir etme” anlamına gelir ve “قس النعل بالنعل” *Şu ayakkabıyı şuna kıyâs et yani diğerine uydur* denir. Terim olarak ise kıyâs “Hüküm ve illet bakımından fer‘in asla benzetilmesi”dir.³⁵⁰ Fukahâ da hüküm ve illet bakımından fer‘î bir hususu aslî bir meseleye takdir ettikleri vakit kıyâs tabirini kullanmışlardır.

Habbâzî, kıyâsı ispat etmek üzere ilk olarak kitaptan “*O, kitap ehlerinden inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri ibret alın*”³⁵¹ âyetinin “*Ey basiret sahipleri ibret alın*” kısmını delil olarak göstermektedir. Şöyle ki bu âyetin manası, kavmin başına gelen felaketin nasıl ve hangi sebeple geldiği hususunda müminlerin düşünüp ibret almaları ve aynı cezaya yakalanmamak için bu sebeplerden sakınmalarıdır.³⁵² Kıyâs işlemi de bu ayetteki durum gibidir. Şöyle ki nâs üzerinde hükmün hangi sebeple (illet) ve nasıl teşrî kılındığı hususunda düşünülür ve hükmü nasta belirtilmeyen (fer‘) meseleye de uygulanır. Sünnetten ise eşyâ-i sitte ismiyle bilinen “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz; cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların*

³⁴⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/89.

³⁴⁹ Dirik, Mehmet, “Kıyâsın İslâm Cezâ Hukukunda Kullanım İmkânı”, *İHAD*, XXVII, Nisan 2016, s. 115.

³⁵⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/90.

³⁵¹ Haşr (59), 2.

³⁵² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/91-92.

cinsleri değişirse (iki bedelde) peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın”³⁵³ hadisini delil olarak sunar. Faizli alışverişler bu altı şeyle sınırlı olmayıp kıyâs delili yoluyla kapsamı genişletilmektedir. Şöyle ki hadiste geçen *الحنطة بالحنطة Buğdaya karşılık buğday* ifadesi alışverişte cinslerin eşitliğinin şart olmasını gerektirir ve bunun için sevk olunmuştur. Yine *مثلا بمثل misli misline* ifadesi de keyl yani ölçü birliğinin şart olmasını gerektirir. Dolayısıyla alışverişte faizin illeti kadr ve cins olmak üzere ikidir. Hadiste geçen altı şeyin dışındaki malların değişiminde de bu iki illete itibar edilerek kıyâs işlemi yapılır.³⁵⁴

4.1. Nasların Ta‘lîli

Habbâzî’nin kıyâs ile alakalı ele aldığı konulardan biri de nasların ta‘lîli meselesidir. Fıkhî bir terim olarak “hükmün illetini, gerekçesini araştırma ve tespit etme”³⁵⁵ anlamına gelen nasların ta‘lîlinin mümkün olup olmaması hususunda Habbâzî, kendinden önceki mevcut ihtilafı dört başlık altında ele alarak aktarmaktadır.³⁵⁶ Bunlar sırasıyla şunlardır:

1. Naslarda esas olan bir delilin bulunmaması durumunda ta‘lîl edilememesidir. Çünkü aslolan sîga olup, nas ile amelin gerekli olmasıdır. İlet ise nassın delalet ettiği bir şey değildir. Nassın sîgasını bırakıp illetle meşgul olmak hakikat dururken kelâmda mecaza gitmek gibidir. Kelâmda nasıl ki hakikat dururken mecaza gidilemiyorsa nassa da delil olmaksızın sîga dururken illete gidilemez.³⁵⁷ Habbâzî’ye göre bu görüş sahiplerinin nasların ta‘lîli ile meşgul olmalarını hakikatle mecaz arasındaki anlam ilişkisine benzetmeleri doğru değildir. Mesela asıl ile fer‘ arasındaki bu ilişki “Mescitte bir aslan gördüm” cümlesindeki mecaz olan aslan ifadesi üzerinden açıklanabilir. Bu örnekte mecaz kastedilip hakiki anlam terk edilirken kıyâsta aslın hükmü nas ile sabit kalmakta, terk edilmemektedir. Yani illetten maksat

³⁵³ Müslim, *Müsâkât*, 81.

³⁵⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/93-94.

³⁵⁵ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 544.

³⁵⁶ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/95-99. Hanefî usûl literatüründe ilk olarak Debûsî’nin yapmış olduğu bu dörtlü ayırım sonraki usûlcüler tarafından devam ettirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Apaydın, H. Yunus, “Ta‘lîl”, *DİA*, İstanbul 2010, 39/511-514.

³⁵⁷ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/96-97.

fer'e aslın hükmünü ulaştırarak vasfı tespit etmektir ki ta'diye işlemi bundan ibarettir.³⁵⁸

2. Naslarda esas olan bir engel bulunmadığı müddetçe her vasıf ile ta'lil edilebilmesidir. Bu görüş sahiplerine göre kıyâsı hüccet kılan delil, nasları da ta'lil etmektedir. Yine haber-i Resûlde olduğu üzere herhangi bir engel bulunmadığı müddetçe her vasıf illet kabul edilir.

3. Naslarda esas olan ta'lildir. Bununla birlikte ta'lil'in yapılacağı vasfı diğerlerinden ayıran mümeyyiz bir vasfın bulunması gerekir. Nitekim ashâbın fer'î bir meselede görüş ayrılığına düşmelerinin sebebi nassın illeti olarak düşündükleri vasfın ne olduğu ile alakalı olarak her birinin kendi belirlediği vasfın illet olduğunu iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu da ashâbın vasıflardan sadece birinin illet olacağı hususunda hemfikir olduklarını göstermektedir. Lakin bu vasıf belirsizdir. Dolayısıyla illetin vasıflar içerisinde sadece birisi olduğunu gösteren bir illet olması gerekmektedir. Habbâzî bu üçüncü görüşü direkt olarak İmâm Şâfi'ye izafe etmektedir.³⁵⁹

4. Üçüncü görüşe ek olarak illeti tespit edilecek nassın da muallel olduğunu gösteren bir delilin bulunması gerekmektedir. Bu görüş sahiplerine göre naslarda esas olan ta'lil olup, buna ilaveten mümeyyiz bir vasfın bulunması gereklidir. Bununla birlikte ta'lil işleminden evvel kıyâsın rüknü olan aslın da muallel olduğunu gösteren ayrı bir delilin olması gerekir. Çünkü naslar içerisinde de ta'lil olunamayanlar mevcuttur. Ta'lil olunamama ihtimali bulunduğu için de bu haliyle aslın hükmü fer'e uygulanamaz. Habbâzî, bu son görüşün bağlı bulunduğu Hanefiler'e ait olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰

Habbâzî'nin sıralamış olduğu bu dört görüş içerisinde Şâfi'ye atfedilen üçüncü görüşe göre Hanefiler'in nasların ta'lili hususunda daha sıkı ve hassas oldukları, ilk iki düşüncenin ise birincisinin her vasıfla ta'lili kabul etmesi, ikincisinin kıyâsı çok dar çerçeveye indirilmesi sebebiyle birbirine zıt iki karşıt görüş oldukları görülmektedir.

³⁵⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/97.

³⁵⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/97-98.

³⁶⁰ Habbâzî, *a.g.e.*, 2/98; Debûsî, *Takvîm*, 317; Serahsî, *Usûl*, 2/144.

4.2. Kıyasın Şartları

Habbâzî, nasların ta'lilinin imkanını ele aldıktan sonra kıyâsın geçerli bir delil olması için gerekli olan şartlara değinmektedir. Bunlar:

1. Başka bir nassın aslın hükmünün sadece kendisine mahsus olduğunu göstermemesi gerekir. Bunun örneği Allah Resûlü'nün sadece kendisine mahsus olarak dokuz eşi nikahı altında bulundurmasının helal kılınmasıdır. Oysa farklı bir âyette müminler için çok evlilik dört sayısı ile sınırlandırılmıştır.³⁶¹

2. Aslın kıyâsa aykırı olmaması gerekir. Şöyle ki unutarak yiyip içen kimsenin orucunun devam etmesi kıyâsa muhalif bir hükümdür. Çünkü orucun rüknü kişinin yemek içmekten kendini alıkoyması olup bunun ihlal edilmesi durumunda orucun bozulması gerekir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s) unutarak yeme içme fiilinin orucu bozmayacağını ifade ederek³⁶² bu genel kurala istisna getirmiştir. Öyleyse unutarak başkasının malını telef eden kişinin eylemi oruca kıyâs edilemez.³⁶³

3. Nas ile sabit olan şer'î meselenin hükmünün, herhangi bir değişikliğe uğramaksızın hakkında nas bulunmayan benzeri meseleye aktarılabilir olabilmelidir.

4. Aslın hükmü ta'lil işleminden sonra değişikliğe uğramamalıdır.

Habbâzî'nin bu tasnifi Debûsî ve onun takipçisi Pezdevî ile aynıdır.³⁶⁴ Serahsî ise bu dört şarta "ta'lil işleminin asıldaki nassın lafızlarından herhangi birini işlevsiz bırakmaması"nı ilave olarak eklemektedir.³⁶⁵ Buna örnek olarak da "Beş tane hayvan yırtıcıdır ki harem bölgesinde öldürülebilir. Bunlar; akrep, fare, çaylak, karga ve yırtıcı köpektir"³⁶⁶ hadisinde geçen beş yırtıcı hayvana diğer yırtıcıların da kıyâs yoluyla ilave edilemeyeceğini gösterir. O, aksi durumda hadiste geçen "beş" kelimesinin hükmünün geçersiz kılınacağını ifade etmektedir.³⁶⁷ Habbâzî'nin,

³⁶¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/154-156.

³⁶² "Oruçlu iken unutup da bir şey yiyen veya içen kimse orucunu tamamlasın. Çünkü onu Allah yedirip içirmiştir." Buhârî, *Savm*, 26.

³⁶³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/100.

³⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, 279; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/301-303.

³⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/149-150.

³⁶⁶ Müslim, *Kitâbü'l-Hacc*, 9.

³⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/170-171.

Serahsî'nin getirmiş olduğu bu örneği dördüncü maddenin altında zikrederek bu dördüncü şart ile Serahsî'nin ilave ettiği beşinci şartı da tazammun etmektedir. Bununla birlikte Habbâzî'nin bu meselede Debûsî ve onun takipçisi olan Pezdevî'nin sistemini tercih ettiği görülmektedir.

4.3. Kıyasın rüknü

Fıkıh usûlünde kıyâs delilini kabul edenlere göre iki farklı eğilim bulunmaktadır. Hanefîler'den özellikle Debûsî tarafından ortaya konan, Pezdevî ve Serahsî gibi müellifler tarafından kabul gören anlayışa göre kıyâsın rüknü tek başına illet iken cumhûra göre ise asıl, fer', aslın hükmü ve illet olmak üzere dördtür. Habbâzî de Debûsî'nin ortaya koyduğu birinci görüşü takip etmektedir. Ona göre de kıyâsın rüknü yalnızca illetten ibarettir. İletin ne olduğu ile alakalı olarak da Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında hüsün-kubuh yaklaşımlarından kaynaklanan fikir ayrılığı bulunmaktadır. Mu'tezilî âlimler, illet olacak vasfı, varlık-yokluk bakımından hükme etkisinin bulunduğu şeklinde,³⁶⁸ Ehl-i sünnet âlimlerinin geneli ise hükmü koyanın Allah olduğu anlayışıyla illeti yalnızca hükmü gösteren birer emare olması üzerinden tanımlamışlardır.³⁶⁹ Habbâzî de kıyâsın rüknünü, "*Nassın içerdiği hükme alamet³⁷⁰ kılınan ve kendisinde de bulunması sebebiyle fer' i aslın benzeri kılan şeydir*" şeklinde tanımlamaktadır.³⁷¹ Onun kıyâsın rüknü olan illeti bu şekilde tanımlaması da hüsün-kubuh meselesine yaklaşımını yansıtmaktadır.

4.4. İleti Belirleme Yolları

Habbâzî'nin kıyâs konusunda ele aldığı tartışmalardan biri de illeti belirleme yollarıdır. Hakkında nas ve icmâin bulunmadığı durumlarda kıyâs işleminde illet

³⁶⁸ Mu'tezile'ye göre illet, "*hükümde bizzat etkili olan özellik*"tir. Sadru'sh-Şerî'a, *et-Tavzih*, II, 62; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-Hakk min 'ilmi'l-usûli*, s. 217.

³⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 15; Serahsî, *Usûl*, 2/174; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/344. Ayrıca konuya dair bkz: Nezih, Haniyeh, "İletinin Tahsisi", (trc: Erdem, Mehmet), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 111-112.

³⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî ve *el-Muğni* şârihlerinden Harezmi, tanımda illetin mucib değil de alamet kılınan şey olarak isimlendirilmesinin sebebinin hakikatte hükmü gerekli kılanın Allah olması, illetlerin ise hükümlere delalet eden birer emare olmaları olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/344; Harizmî s.120.

³⁷¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/136.

olmaya elverişli vasfın ne olduğu hususunda usûlcüler farklı görüşler ortaya koymuşlardır.³⁷² Habbâzî, konuyla alakalı herhangi bir açıklama yapmaksızın ilk olarak “ehli tard” olarak nitelendirdiği karşıt görüşleri kısaca zikrettikten sonra bağlı bulunduğu mezhebin fikrini “cumhûr şöyle söyledi” ifadesiyle aktarır. Sonrasında da Şâfiîlerin görüşünü zikreder.³⁷³

Kıyâsta illet olabilecek vasfı gösteren şeyde ittirâd ve deverân gibi şartları aramaları ve aklen bilinebilir olmasını kabul etmemeleri sebebiyle Habbâzî’nin “ehli tard” diye tanımladığı gruba göre vasfın muttarid³⁷⁴ olması yeterli olup ma’kûlü’l-mana olması gerekmez. Çünkü illetler şer’î ahkâmı gösteren emarelerdir. Bunların geçerliliğinin şartı ise sadece bulduklarında hükmün de bulunmasıdır.³⁷⁵ Bu gruptan bazılarına göre ise vasfın muttarid olmasına ilaveten yokluk bakımından deverânın bulunması yani, vasfın bulunmaması ile hükmün de bulunmamasıdır. Diğer bir görüşe göre ise muttarid olması şartına ilaveten vasfın mevcudiyeti ile hükmün de mevcut olduğu, vasfın yokluğu ile hükmün de sabit olmayacağı fakat bu iki durumda da hükmün nassın suretine değil de illetin varlığına bağlı olduğunun bilinebilmesi için nassın mevcut olup hükmünün bulunmamasının gerekliliğidir. Bu görüş sahipleri abdest âyeti³⁷⁶ ile istidlâlde bulunurlar. Onlara göre âyetteki hüküm (abdestin vücûbiyeti) namaz ile değil varlık ve yokluk bakımından hades (abdestsiz olmak) illeti ile deverân eder. Yani hades durumunda abdest gerekli olur. Hadesin bulunmaması durumunda ise abdest de gerekmez.³⁷⁷

Hanefîler’e göre ise abdest âyetinde hadesten tahâret namazın edâsı için kalkmanın illeti değil, namazın gerekliliği için aranan bir şarttır. Âyetin takdiri ise “Namaza kalktığımız vakit (abdestsiz iseniz) ... yıkayın” şeklinde olup dilcilerin adeti üzere lafızların bir kısmı zikredilip diğer bir kısmı düşürülerek îcâzda bulunulmuştur. Âyette geçen “sizi tertemiz kılmak istiyor” ifadesi mahzûf olan “abdestsiz iseniz”

³⁷² Habbâzî’nin, eserini oluştururken esinlenmiş olduğu iki Hanefî usûlcüsü Pezdevî ve Serahsî’nin yaşamış oldukları h. V. asır illet tartışmaları ile alakalı detaylı bilgi için bkz: Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Doktora Tezi, İstanbul, 2001.

³⁷³ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/137-141.

³⁷⁴ Vasfın muttarid olmasından kasıt, illetin mevcudiyetiyle hükmün de mevcut olmasıdır. Debûsî, *Takvîm*, s. 304-305.

³⁷⁵ Mazhar Bekâ, *Muğnî, Nâşirîn*, s. 301.

³⁷⁶ Mâide (5), 6.

³⁷⁷ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/139-140.

lafzını göstermektedir. Yine “eğer cünüp iseniz temizlenin” ve “tuvaletten gelmişseniz veya bir kadına dokunmuşsanız, su bulamazsanız temiz bir toprak ile teyemmüm alın” ifadeleri göstermektedir ki abdest için hadesi şart koşturmak kıyâs ve ta‘lîl ile değil nassın delâletiyledir.³⁷⁸ Diğer bir örnek ise “Hâkim kızgın iken hüküm vermesin”³⁷⁹ hadîsidir. Hadiste geçen غضبان/kızgın ifadesi kinâyevî bir lafız olup, kalbin meşguliyetini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Burada ta‘lîl, kalbin meşgul olması olup icmâin delaletiyle sabittir. Hâkimin kızgın iken hüküm vermektense nehyedilmesi ise “zikri sebebe irâde-i müsebbeb/sebebin zikredilip müsebbebin kastedilmesi şeklinde belâğî bir ifade tarzıdır. Dolayısıyla her iki örnekte de hüküm ta‘lîlle değil nas ile mevcuttur.³⁸⁰

Habbâzî, kendi görüşünü “meşâyihimiz şöyle söyledi” ifadesi ile aktarır. Hanefîler’e göre kıyâsa illet olabilecek vasıfta; seleften nakledilen illetlere uygun olmasını ifade eden salâh/mülâim olması ve kendi cinsinden olan hükümlerde tesirinin açığa çıkması anlamında adalet şartı aranır.³⁸¹ Ayrıca illet olacak vasfın salâh/mülâim olması durumunda kendisiyle amelince cevazı, adil/müessir olması durumunda ise vücûbiyeti şeklinde ikili bir ayırım yapılmıştır. Debusî tarafından ortaya konan bu tasnifi Habbâzî de herhangi bir kayıt eklemeksizin eserinde zikretmektedir.³⁸²

Habbâzî, vasfın adil olmasını, hâkimin huzurunda şahitlik yapan, durumu belirsiz kişiye benzetmektedir. Böyle bir kişinin şahitliği ile hüküm vermek caizdir fakat huzurunda adalet sahibi olduğu açığa çıkmadığı sürece hâkimin bu kişinin şahitliği ile hüküm vermesi vacip değildir. Bu kişinin adalet sahibi olduğunun anlaşılması için yalandan sakınması yeterlidir. Çünkü yasaklar insan tabiatının her birine meyletmesi yönüyle eşit olup, dinin yasaklarından birisi olan “yalan” fiilinden sakınması ile dininin etkisi bu kişide açığa çıkar ve şehadeti ile amel vacip olur. İlet olacak vasfın adil olması da bu şekildedir. Şöyle ki illet olacak vasfın mülâim olması durumunda kendisiyle amel caiz olur. Kendisi ile amel etmenin vacip olması

³⁷⁸ Debusî, *Takvîm*, s. 306-307; Serahsî, *Usûl*, 2/180-181; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/139-140.

³⁷⁹ İbn Mâce, *Ahkâm*, 4; Ebû Dâvûd, *Akdıyye*, 9.

³⁸⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/154.

³⁸¹ Debusî, *Takvîm*, s. 304 vd.; Pezdevî, *Usûl*, 3/351; Serahsî, *Usûl*, 2/183-185.

³⁸² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/142-143. Detaylı bilgi için bkz: Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1971, s. 200; Erdoğan Sarıtepe, *Debusî'nin Delil Anlayışı*, Kimlik Yay., Kayseri 2017, s. 143.

için bu vasfin eserinin kendi cinsinden olan hükümlerde ya icmâ ya da nas ile açığa çıkması gerekmektedir.³⁸³

Habbâzî, illet olacak vasfin belirlenmesi hususunda Şâfiîler’le genel olarak aynı görüşte olduklarını, onların da vasfin mülâim ve adil olmasını şart koştuklarını belirtir. Bununla birlikte adaletin mahiyeti hususunda onlardan ayrıldıklarını belirterek meseleyi detaylandırır. Şâfiîler’den bir grup adalet şartı ile “vasfin adil olduğuna dair kalpte kuvvetli bir inancın bulunması” anlamındaki ‘ihâle’yi kastederken, diğer bir grup ihâlenin gerekli olmadığını, şart olanın, vasfin asıllara arz olunması³⁸⁴ olduğunu, vasma aykırı bir aslın olmaması durumunda kendisiyle amelin gerekliliğini ifade etmiştir.³⁸⁵ Hanefîler ise adalet ile “vasfin kendi cinsinden olan hükümlerdeki tesirini” kastetmektedirler. Habbâzî, Şâfiîler’den ilk grubun aramış olduğu ihâle şartını eleştirerek bunun geçersiz olduğunu misallerle açıklar. Örneğin kıblenin belirlenmesi için yapılan araştırma kalbî bir iş olup başkası için hüccet olamaz. İhtilaf durumunda herkesin kendi bulduğu sonuç ile amel etmesi gerekir. Yine kalbi bir iş olan ilham da kişinin kendisini ilgilendirir, başkasını bağlamaz. Bu örnekler göstermektedir ki ihâle kişiden kişiye değişiklik arz ettiği için karşıt olmayı gerektirir. Allah’ın hüccetleri ise kendi özünde birbirleri ile çelişmezler.³⁸⁶

Asıllara sunma işlemi de eleştiren Habbâzî’ye göre bu da sahîh değildir. Çünkü asıllara arz etme işlemi benzerliğin fazla olduğunu açığa çıkarmak ise bu benzerlik şahitlerin fazlalığı gibi olup vasma herhangi bir kuvvet katmaz. Şayet bunun örneklerinin ne kadar fazla olduğunu göstermek ise durumu kapalı olan şahidin birçok hadiseye tanıklık etmesinin adaletini açığa çıkarmaya herhangi bir tesiri olmadığı gibi bu işlem de vasfin hüccetliğini kuvvetlendirmez. Şayet asıllara arz etme işlemi herhangi bir asla aykırı olup olmadığını ortaya çıkarma için ise bu durumda asılların fazlalığı sebebiyle zıt olan aslın bulunmadığı bilinemez. Dolayısıyla asıllara arz işlemi geçersizdir. Sahih olan, vasfin müessir olması yani tesirinin benzeri hükümlerde açığa

³⁸³ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/142-143.

³⁸⁴ *Vasfin asıllara arz olunmasından maksat şer’î kanunlara uygun olmasıdır. Şayet şer’î kanunlara uygun olur ve vasıf olmasına engel olacak arızalardan sâlim olursa asıllar bu vasfin sıhhatine şahitlik etmiş olur ve bu vasıf hüccet olarak kabul edilir.* Bkz: Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/354.

³⁸⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/141-142.

³⁸⁶ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/143-144.

çıkmasıdır.³⁸⁷ Buna örnek ise Allah Resûlü'nün (s.a.s) kan akıntısının sürekliliğini ifade edip hayızdan bir türlü temizlenemediğini bu sebeple namaz kılıp kılamayacağını soran kadına “Bu, damardan gelen bir kandır. Her namaz vakti abdest al”³⁸⁸ şeklindeki hadisidir. Bu hadis; abdestin gerekliliği için kanın illet olması, necâsetin abdestin gerekliliği için müessir olması, damardan gelen kanın adet üzere olmayıp, ârizî olması sebebiyle namazın vücûbiyetine illet olması şeklinde üç müessir vasıf ile üç hükmü göstermektedir. Yine “*Kedi necis değildir, etrafınızda çokça dolaşır*”³⁸⁹ hadisinde geçen طواف/çokça dolaşmak lafzının müessir illet olduğu nas³⁹⁰ ile sabit olup kedinin necisliğini düşürmektedir.³⁹¹

4.5. İstihsan

H. V. asır ve öncesinde istihsânın hücciyeti ile alakalı ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Hanefi usûlcüler de bu tartışmaları usûl eserlerine taşımış ve istihsânın hücciyeti ile alakalı deliller getirmişler, hasımlarının kendilerine yöneltmiş oldukları iddialara, uzun örnekler getirerek cevaplar vermişlerdir. Habbâzî ise yaşamış olduğu h. VII. yüzyılda ilgili tartışmalar sona erdiği için bu konulara girme ihtiyacı duymayıp fukahâ metodu usûl eserlerinin genel karakteristiği içerisinde istihsânı, kıyâsı celî'nin karşıtı olarak ele alır. O, ilk olarak istihsânın lügat ve terim anlamını verip, tanımdan yola çıkarak illetin tesiri sebebiyle kıyâsın ya da istihsânın öne alınacağını örneklerle aktararak istihsân konusunu sonlandırmaktadır.

Fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde genel olarak Debûsî'nin yapmış olduğu “kıyâsı celî'ye muhalif olan delilin adıdır” şeklindeki istihsân tanımı Pezdevî ve Serahsî tarafından birtakım eklemeler yapılarak devam ettirilmiştir. Habbâzî de Serahsî'nin yapmış olduğu tanımı herhangi bir kayıt eklemeksizin aynı ifadelerle

³⁸⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/144.

³⁸⁸ Buhârî, *Hayz*, 8, 24; Müslim, *Hayz*, 62.

³⁸⁹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 38; Tirmizî, *Tahâret*, 69.

³⁹⁰ “*Kim açıklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” Mâide (5), 3.

³⁹¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/144-145.

aktarmaktadır. Habbâzî, illet bahislerinden sonra celî/hafî ayrımı içerisinde kıyâsın bir türü olarak istihsân konusunu işlemektedir.³⁹²

Habbâzî, kıyâs delilinde olduğu gibi istihsânın da sözlük ve terim anlamı ile meseleye giriş yapar. Sözlük olarak “bir şeyin güzel bulunması”ndan ibaret olup, “إستحسننت كذا” sözü “onu güzel buldum” ya da “en güzel olanı talep etmek” anlamına gelir.³⁹³ Şer’î bir terim olarak ise istihsân, “iyice düşünüp taşınmaksızın ilk olarak akla gelen açık kıyâsa aykırı delil olup, hâdisenin hükmü ve bunun asıllardan benzerleri üzerinde iyice düşündükten sonra kapalı olan delilin daha kuvvetli ve kendisiyle amel etmenin gerekliliğinin ortaya çıkması”nı ifade eder. Habbâzî’ye göre terimin bu şekilde isimlendirilmesinin gerekçesi kıyâsın bu çeşidi (kıyâs-ı hafî) ile iyice düşünmeye ihtiyaç duyulmadan akla gelen kıyâs-ı zâhirin arasını ayırmak olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁴

Habbâzî, tesirinin kuvvetliliğini dikkate alarak öncelik bakımından kıyâs ve istihsânı iki kısma ayırmaktadır.³⁹⁵ Buna göre:

1- Tesirinin kuvvetli olması durumunda “kıyâs-ı hafî” olarak nitelendirilen istihsânı kıyâsa tercih ettiklerini ifade eden Habbâzî bunu şu örnekle açıklamaktadır. Kıyâsa göre, etinin yenmemesi sebebiyle yırtıcı kuşların arttığı vahşi hayvanlarda olduğu gibi necis hükmündedir. Ancak bu kuşlar suyu gagalarıyla aldıkları için istihsân deliline göre temiz sayılır. Şöyle ki vahşi hayvanın artığının necis sayılması suya salyalarının bitişmesinden dolayıdır. Vahşi hayvanların dilleri daima salyalı olur. Salyaları ise necistir. Bu sebeple dilleri suya değdiğinde suyu necis kılar. Yırtıcı kuşlar ise suyu gagalarıyla içerler, onların gagaları ise kuru birer kemik olup ıslaklık

³⁹² Hanefî usulcülerinin istihsânı kıyâs delili içinde ele almalarının gerekçesi için bkz. Mürteza Bedir, *Fıkıh-Mezhep-Sünnet*, s. 187.

³⁹³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/156.

³⁹⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/156-157.

³⁹⁵ Habbâzî’nin bu şekildeki tasnifi Pezdevî ve Serahsî’de de görülmektedir. Fakat istihsânın kıyâsa tercih edilmesi durumunda kıyâsın hüccet durumuyla alakalı olarak Pezdevî ve Serahsî arasında görüş farklılıkları bulunmakta; Habbâzî ise bu konuya değinmemektedir. Pezdevî, terk edilen kıyâs ile amelin caiz olduğu görüşünü benimserken, Serahsî, hüccet olarak istihsânın kıyâsa tercih edilmesi durumunda kıyâs ile amel etmenin caiz olmadığı görüşündedir. Ona göre, tercih edilen istihsân ile amel etmenin evlâ, terk edilen kıyâs ile amelin ise caiz olduğunu iddia eden müteahhir bazı Hanefîlerin görüşü vehimden ibarettir. Hanefî âlimler bu gibi durumlarda sadece istihsân kuralı ile amel etmişlerdir. Bkz: Serahsî, *el-Usûl*, 2/199-208; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/4; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/155-159.

bulunmaz. Ölüğün kemiğinin temiz olmasına kıyâsla diri olan yırtıcı kuşun gagası hayli hayli temizdir.³⁹⁶

2- Gizli olmakla birlikte tesiri kuvvetli olan kıyâs tesiri açık olup da fesadı (zayıflığı) gizli olan istihsâna tercih edilir. Çünkü kıyâs işleminde dikkate alınacak husus illetin tesirinin kuvvetli olmasıdır. Bunun açık ya da gizli olmasına bakılmaz. Bu durum, aşikâr olmakla birlikte fani olan dünya hayatına itibarla gizli olup ebediliği sebebiyle tercihe şayan olan ahiret gibidir.³⁹⁷ Bu kısmın örneği namazda secde âyetini okuyan kimsenin kıyâsa göre secde yerine rükûya gitmesinin yeterli olacağıdır. Nitekim nas, “وَحَرَ رَاكِعًا وَأَنَابَ”, “eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi” şeklindedir.³⁹⁸ İstihsânen ise bu kimsenin rükû' etmesi yeterli olmaz. Çünkü secde âyetlerindeki emir sadece secde yapılmasının talep edilmesi şeklindedir. Dolayısıyla bu kişi namaz secdesine kıyâs ederek secde yerine rükû' ile yetinemez. Aynı rekatin mücibi olmalarıyla birlikte nasıl ki namazda rükû' secde yerine geçmiyor ise namaz dışındaki rükû' da tilâvet secdesi için yeterli sayılmaz. İstihsânın delili bu şekildedir, fakat bu meselede kıyâsın tesiri gizli olmakla birlikte istihsâna tercih edilir. Çünkü namazda tilâvet esnasında secde maksut bir ibadet değildir. Başlı başına olan ibadet sırf tevazu göstergesi olan ameldir, rüku işleminde de bu gerçekleşmektedir.³⁹⁹

Habbâzî'nin ele aldığı meselelerden biri de istihsânın hükmünün farklı bir fer'î meseleye aktarımının/ta'diye geçerli olup olmayacağıdır. Delili kıyâs-ı hafî olan istihsân çeşidinin hükmü, illet birliği sebebiyle fer'î bir meseleye kıyâs yoluyla ta'diye edilebilir. Delili eser, icmâ ya da zaruret olan istihsân çeşidinin hükmü ise başka bir fer'î meseleye ta'diye edilemez. Çünkü istihsânın bu çeşidinde hüküm kıyâsa muhalif olarak verilmiştir. Kıyâsın birinci çeşidinin hükmünün benzeri bir fer'î meseleye aktarılmasının caiz olması ise zımnında bulunan eserin kuvveti sebebiyledir.⁴⁰⁰

İstihsânın kıyâs-ı hafî çeşidinde hükmün ta'diye edilmesinin cevazı ile alakalı olarak Abdülazîz el-Buhârî şu tespitte bulunur:

³⁹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/154-157.

³⁹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/157.

³⁹⁸ Sâd (38), 24.

³⁹⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/157-158.

⁴⁰⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/159-165; Serahsî, *Usûl*, 2/207; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/10.

“Kıyâsın bu kısmının (kıyâs-ı hafî) istihsân olarak isimlendirilmesi onu kıyâs olmaktan çıkarmaz ve bir kıyâs çeşidi olduğu için bunun da hükmü ta‘diye edilir.”⁴⁰¹

4.6. İletin Tahsisi

İletin tahsîsi⁴⁰² meselesi illetle alakalı görüş ayrılıklarının en önemlilerinden biri olup, Hanefî mezhebi içerisinde tartışma konusudur. Irak ekolüne mensup usûlcüler illetin tahsîsini kabul ederken, Mâverâünnehir usûlcülerinin çoğunluğu (Debûsî gibi bazı usûlcüler hariç) müessir illetin tahsîsinin caiz olmadığı görüşündedirler.⁴⁰³ Habbâzî’ye göre de illetin tahsîsi mutlak olarak caiz değildir.⁴⁰⁴

Hanefî fakihlerinden Kerhî, istihsânın aynı anlamı taşıması itibariyle illetin tahsîsinden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Şöyle ki illetin tahsîsi, illet olduğu iddia edilen vasıf bulunduğu halde engel sebebiyle hükmün geri kalması olup istihsân da bu özellikleri taşımaktadır. Nitekim illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle kıyâsın hükmü istihsân suretinde bulunmaz.⁴⁰⁵ Habbâzî, illetin tahsîsinin cevazı hususunda Kerhî’nin bu iddiasına karşı çıkmakta,⁴⁰⁶ isim vermeden ona cevap sadedinde şöyle demektedir:

“İstihsân illetin tahsîsi babından değildir. Çünkü vasıf, icmâ ve zaruret sebebiyle olan istihsân karşısında illet kılınmaz. Zira zaruret hususunda icmâ’ vardır. İcmâ ise (bağlayıcılık açısından) kitap ve sünnet

⁴⁰¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/11.

⁴⁰² İletin tahsîsi, hükmün bazı suretlerde illet olarak iddia edilen vasıftan geri kalmasından ibarettir. Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/32.

⁴⁰³ Detaylı bilgi için bkz: Serahsî, *el-Usûl*, 2/208; Nezih Haniyeh, “İletin Tahsîsi”, (trc. Erdem, Mehmet), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 113-114; İbrahim Kafi Dönmez, “İlet”, *DİA*, İstanbul 2000, 22/117; Ahmet Aydın, “Serahsî’nin Usûl ve Gazzâlî’nin el-Mustafâ Adlı Eserlerinde İletin Tahsîsi Meselesi”, *Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, sy. 5, 2017, s. 43-63. Ayrıca Serahsî, illetin tahsîsinin caiz olduğunu sert bir şekilde eleştirmektedir. Şöyle ki o, konuyla alakalı, “Ashâbımızdan bazıları şer‘î illetlerin tahsîsinin caiz olduğunu ve bu durumun ne selevin ne de ehli sünnetin yoluna aykırı olmadığını iddia etmektedirler. Bu sözü söylemek büyük bir hatadır. Çünkü selevimizin razı olduğu kişinin mezhebi şer‘î illetlerde tahsîsin caiz olmayacağıdır. Her kim buna cevaz verirse ehli sünnete muhalif olup, mutezilenin usûllerindeki sözlerine meyletmiştir” demiştir. Serahsî, *el-Usûl*, 2/208.

⁴⁰⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/160-161.

⁴⁰⁵ Harezmi, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 126.

⁴⁰⁶ Habbâzî’nin bu düşüncesi, Mâverâünnehir usûlcülerinden Pezdevî ve Serahsî’nin, *Tefsiratü’l-edille*’de, Mu‘tezilenin görüşlerinden tam olarak ayıklanmamış görüşlerle alakalı eleştiri hassasiyetlerinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bkz: Mürteza Bedir, *Fıkıh-Mezhep-Sünnet*, Dem Yay., 2. Baskı, Şubat 2017, s. 40.

gibidir. Ayrıca istihsân ile teâruz etmesi durumu da vasfın yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla hükmün olmaması illet'in bulunmamasından dolaydır. Yoksa illet'in mevcut olmasıyla birlikte bir engelin (eser) bulunmasından kaynaklı değildir.”⁴⁰⁷

Netice olarak Habbâzî'ye göre istihsân, illetin tahsîsi olarak değerlendirilemez. Çünkü kıyâsın hükmünün geçerli olmaması bir engelden dolayı değil, vasfın; eser, icmâ ya da zarurete muhalif olması sebebiyle illet olma şartını haiz olmamasındandır. Karşı taraf eserin bulunmasını illetin tahsîsi olarak görürken o, bu durumu illetin bulunmadığının delili olarak görmektedir. Çünkü illetin sıhhat şartı nassa muhalif olmamasıdır. Aksi halde yok hükmündedir.⁴⁰⁸

Habbâzî, Hanefî mezhebi içerisinde müessir illetlerin tahsîsinin caiz olduğu görüşünde olanların bu meseleyi engeller üzerine inşa edip beş maddede kısımlandırdıklarını⁴⁰⁹ ifade edip bu maddeleri örnekleriyle zikrettikten sonra bunlara karşı âyet ve aklî deliller getirmektedir.

4.7. Kıyasın Hükümü

Habbâzî'ye göre kıyâsın hükmü, ta‘ diye yani hakkında nas bulunan meselenin hükmünün hakkında nas bulunmayan meseleye aktarılmasıdır. Bu sayede hata ihtimaline binaen zannı gâlib ile⁴¹⁰ hüküm fer‘de de ispat edilir.⁴¹¹ Ta‘ diye işleminin ta‘lîl için ayrılmaz bir parça olup olmadığı hususunda Şâfiîler’le olan görüş

⁴⁰⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/160.

⁴⁰⁸ Habbâzî, istihsânın (kendisine aykırı olan illet yok hükmünde olduğu için) illetin tahsisi olmadığına oruçlu kişiyi örnek olarak getirir. Şöyle ki oruçlu iken uyuyan kimsenin boğazına su kaçsa orucun rüknü olan imsak ortadan kalktığı için orucu bozulur. Bu kimse unutarak yiyip-içen kimseye kıyas edilmez. İletlerin tahsisini caiz görenler unutarak yiyip-içen kimsenin bu kişiye kıyas edilememesini “seni Allah yedirip içirdi” şeklindeki hadisın engel olmasından kaynaklı olup bu işlemin de tahsis olduğunu ifade ederlerken tahsisi caiz görmeyenlere göre burada ta‘lîlin geçerli olmaması tahsis sebebiyle değil, nassa muhalif olması sebebiyle illetin yok hükmünde olmasından dolaydır. Bkz: Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/160-161; Serahsî, *el-Usûl*, 2/209; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/40.

⁴⁰⁹ Bunlar; hür bir kişinin satılması gibi illetin oluşmasına, başkasının malının satılmasında olduğu gibi mâlik hakkında akdın tamamlanmasına, şart muhayyerliğinin hükmün başlamasına, görme muhayyerliğinin hükmün tamamlanmasına ve ayıp muhayyerliğinin hükmün lüzumuna engel olması durumlarıdır. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/161-162.

⁴¹⁰ Kendisiyle amel vacip olsa da kıyâsın zannî bir delil olduğunu ifade etmek için bu kaydı düşmüştür. Harezmi, *Şerhu'l-Muğni*, s. 127.

⁴¹¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/163.

farklılıklarına değinen Habbâzî, bu işlemin ta‘lil için ayrılmaz bir bütün olduğunu ve Şâfî‘ye göre ta‘lil işleminin ta‘diye olmaksızın da sahîh olduğunu ifade etmektedir.⁴¹²

5. Şer‘u Men Kablenâ

“Allah‘ın Hz. Peygamber‘den (s.a.s.) önceki ümmetlere peygamberleri aracılığıyla göndermiş olduğu hükümler”⁴¹³ anlamında bir usûl-i fıkıh terimi olan “şer‘û men kablenâ” ile Müslümanların sorumlu olup olmadıkları hususu usûl âlimleri tarafından ele alınmıştır. Hz. Peygamber‘in risâlet görevinden önce önceki şeriatlerle amel edip etmediği hususunda mütekellimîn arasındaki tartışmanın varlığına değinen Serahsî, bu meselenin detay yerinin kelâm ilmi, usûl ile alakalı olan kısmın önceki ümmetlerin şeriatinin bizler için geçerli olup olmayacağı hususu olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁴

Habbâzî, Şer‘u men kablenâ konusunu sünnet delilinin sonunda *Şerâiu men kablehû aleyhi‘s-selâm* başlığı altında ele almaktadır. O, bu konunun Hz. Peygamber‘in (s.a.s) sünnetlerine bağlı olduğunu ifade ederek sünnet delilinin devamı niteliğinde görmektedir. Meseleyi sünnet bahsinin sonlarında ele alması ise hakkında görüş ayrılığı bulunması sebebiyledir.⁴¹⁵ Konunun ele alınışı Debûsî, Pezdevî ve Serahsî‘nin eserlerinde büyük ölçüde benzerlik arz etmekte; Habbâzî‘nin de bu çizgiyi takip ettiği görülmektedir.⁴¹⁶

Habbâzî, Şer‘u men kablenâ ile ilgili ön bilgi vermeden, bağlayıcılığı ile alakalı görüş farklılıklarını sahiplerinin isimlerini vermeden aktarır ve kendilerince sahîh olanı delilleriyle açıklayıp konuyu tamamlar. Buna göre ilk görüş sahipleri, önceki şeriatlerin ümmet için bağlayıcı olmadığı görüşünde olanlardır. Abdülazîz el-Buhârî‘nin belirttiğine göre bu şekilde düşünenler, mütekellimînin çoğunluğu ile Hanefî ve Şâfîiler‘den bir gruptur.⁴¹⁷ Onlara göre “Her biriniz için ayrı bir şeriat ve yol kıldık” âyetinden önceki şeriatlerin her birinin ayrı şeriatleri olduğu

⁴¹² Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 312; *Şerhu‘l-Muğnî*, 2/163.

⁴¹³ İbrahim Kâfî Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, *DİA*, İstanbul 2010, 39/15-19.

⁴¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/100; Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, 3/212.

⁴¹⁵ Habbâzî, *Şerhu‘l-Muğnî*, 2/72.

⁴¹⁶ Bkz; Debûsî, *Takvîm*, s. 253; Pezdevî, *Usûl*, s. 521; Serahsî, *Usûl*, 2/99; Habbâzî, *Şerhu‘l-Muğnî*, 2/72.

⁴¹⁷ Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, 3/212.

anlaşılmaktadır. İkinci görüşe göre ise şeriatimizce nesih olunanlar hariç önceki şeriatler bizler için bağlayıcıdır. “*Şu halde onların rehberliğine uy*”⁴¹⁸ âyeti buna delildir.⁴¹⁹

Habbâzî, bu iki görüşe göre sahîh olanın Allah ve Resûlünün inkar etmeksizin aktardığı hususların bizler için bağlayıcı olduğu kanaatine varmaktadır. Bu görüşün sıhhatini “*kim Allah'ın indirdiği ile hüküm vermezse işte onlar kafirlerdir, zalimlerdir ve fasıklardır*”⁴²⁰ âyetleri ile açıklamaktadır. Ona göre bu âyetlerin muhatabı olan müşriklerin naslarda geçen Tevrat ve İncil’in hükümleriyle amel etmekten geri durmaları, Tevrat ve İncil’in değil, Hz. Peygamber’in (s.a.s) şeriatı olduğu içindir. Habbâzî, konuyla ilgili furû’u fıkıhtan istidlâlde bulunmak üzere Sâhibeyn (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) ve İmam Şâfi’î’nin görüşlerini de aktarır. İmam Muhammed’e göre “*bir de onlara, suyun aralarında paylaşımı olduğunu bildir*”⁴²¹ âyeti, muhâyee’nin⁴²² cevazına delildir. Ebû Yûsuf, “*onlara kısas olarak cana karşılık can olduğunu yazdık*” âyetinden hareketle kısasın erkek ve kadın arasında uygulanacağına hüküm vermiştir. İmam Şâfi’î’ye göre de Allah Resûlü (s.a.s), Yahudiler’e kendi kitaplarında bulunduğu üzere recm cezası uygulayarak Tevrat ile hüküm vermiştir.⁴²³

6. Sahâbe Sözü

Re’y ve ictihâda dayalı olması durumunda sahâbî sözünün bağlayıcılığı hususu ihtilafli olup bu meselede usûlcüler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır.⁴²⁴ Konu Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin eserlerinde; *Taklîdü’s-sahâbiyyi ve’t-tâbi’iyyi, Mütâbeati eshâbi’n-Nebiyi ve’l-iktidâi bihim, Taklîdü’s-sahâbiyyi izâ kâle kavlen*

⁴¹⁸ En‘âm (6), 90.

⁴¹⁹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/72.

⁴²⁰ Mâide (5), 44, 45, 47.

⁴²¹ Kamer (54), 28.

⁴²² Birden fazla kişinin belirli bir durum üzerinde uzlaşmaları” veya “tarafardan her birinin vaad ettiğini hazır ve elverişli hale getirmesi” anlamında fıkıh terimidir. İbrahim Kâfi Dönmez, “Muhâyee”, *DİA*, Ankara 2020, 31/508-510.

⁴²³ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/72-73.

⁴²⁴ Re’y ve ictihâd ile bilinemeyecek hususlardaki söz ve uygulamaların hücciyeti hususunda ise görüş farklılığı bulunmamaktadır. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/78.

velâ yu'rafû lehû muhâlifûn şeklinde ele alınmaktadır. *el-Muğni*'de ise *Mütâbe'ati eshâb-i Rasûlillâhi* konu başlığı tercih edilmiştir.⁴²⁵

Habbâzî, sünnet bahsinin bu konu ile sonlanacağını ifade ettikten sonra giriş mahiyetinde detaylı bilgi vermeden lehte ve aleyhte görüşleri serdederek konu etrafındaki tartışmaları aktararak meseleye giriş yapmaktadır. Kerhî'ye göre kıyâsla bilinebilecek hususlarda sahâbe taklid edilemez. Çünkü iki görüşün de eşit olma ihtimali vardır. İmâm Şâfiî'nin kavli cedidine göre ise hiçbir surette taklit edilmez. Ebû Saîd el-Berdaî'ye göre ise sahâbenin taklit edilmesi vaciptir. Kendisiyle kıyâs terkedilir. Meşâyihimiz de bu görüş üzeredir. Habbâzî, buna fûrû-i fıkıhtan örnek olarak cünüplükten temizlenmek için gusûl alınması durumunda mazmazanın farz olması ve kanın akıcı olmaması durumunda abdesti bozmaması örneklerini getirir. Kıyâsa göre gusûlde mazmazanın sünnet, kanın vücuttan çıkması ile de abdestin bozuluyor olması gerekirken İbn Abbâs'ın sözü tercih edilerek bu iki meselede sahâbe sözü ile amel edilmiştir. Yine baygınlık süresinin az olması durumunun kazaya engel teşkil etmemesi, ölüm döşegindeki hastanın vârisinin lehine olan ikrarının caiz olmaması gibi hususlarda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitmiş olmaları ihtimali, vahye şahitlik etmeleri ve tenzil sebeplerine vükûfiyetleri dolayısıyla sahâbî kavli kıyâsa tercih edilmiştir.⁴²⁶

Habbâzî yukarıdaki görüşlerden tercihe şayan olanını, mezhep içinde, müctehid kişi bir meselede kendisinden daha âlim birinin farklı görüş bildirdiğini bilse ictihada ehil olma hususunda o kişi daha iyi ise görüşünü terk etmesi gerekir mi gerekmez mi şeklindeki tartışmayı aktararak sunar ve Sâhibeyn'in görüşünü tercih eder. Şöyle ki Ebû Hanîfe'ye göre bu durum, avamın müctehid bir müftünün görüşüne muhalif düşmesi gibidir, dolayısıyla görüşünü terk etmesi gerekir. Sahibeyne göre ise şayet aynı zamanlarda yaşıyorlarsa ictihad yollarını bilmeleri açısından aynı derecede oldukları için bu kişinin görüşünü terk etmesi gerekmez. Bu kişi sahâbeden birine muhalefet etmişse, onların vahyin kendisine indiği Allah Resûlü'nün hallerine şahitlik edip kendisini dinlemeleri (semâ) ve onlar aracılığıyla bizim vahiyden haberdar olmamız gibi sebeplerle görüşünü terk etmesi gerekir.⁴²⁷

⁴²⁵ Debûsi, *Takvîm*, s. 253; Pezdevî, *Usûl*, s. 521; Serahsî, *Usûl*, 2/105; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/74.

⁴²⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/75.

⁴²⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/75.

Habbâzî, kendilerinin sahâbenin nassı te'vil hususunda bir önceliğinin olmadığı görüşünde oldukları sorusuna da şu şekilde cevap vereceklerini söyler:

“Nassı te'vil hususunda sahâbe sözünün bağlayıcılığı yoktur. Şöyle ki başka bir müctehidin te'viline önceliği yoktur. Çünkü te'vil dilin ilkelerine ve kelâmın manalarına tefekkür etmekle olur. Bu hususta ise onların bir ayrıcalığı yoktur. Hükümlerdeki ictihad durumu ise farklı olup ancak nasları tefekkür etmekle olur. Bu ise halden hale değişiklik gösterir. Sahâbe hitabın ahvalini müşahade ettiklerinden kendileri için meziyet hasıl olmuştur.”⁴²⁸

Görüldüğü üzere Habbâzî, kendilerinin sahâbenin ictihadı ile alakalı düşüncelerindeki nüansı açıklamaktadır. Buna göre sahâbenin nas hususundaki te'vili onlara bir ayrıcalık katmazken ahkâm ile alakalı te'villeri ise hüccet kabul edilir.

Habbâzî'ye göre kıyâsla bilinemeyecek hususlarda sahâbenin sözü hüccettir. Ancak sahâbeden birinin görüşü şöhret kazanmadığı için akranlarının muvafakat ya da ihtilaf edebilmelerine imkan sağlamıyorsa hüccet değeri taşımaz. Şayet sahâbenin sözü ashâb arasında şöhret kazanmış ve onlar kendisine ihtilaf etmişlerse sahâbenin taklit edilmeyeceği hususunda icma vardır. İhtilaf etmeyip kendisini onaylamışlarsa sahâbe sözünün taklit edilmesinin gerekliliği hususunda görüş farklılığı bulunmamaktadır.

Sahâbe arasında bir meselede görüş ayrılığı bulunuyorsa kişi kendi görüşünü beyan ederek bu görüşlerin dışına çıkamaz.⁴²⁹ Yine bir meselede sahâbe arasında farklı görüşler varsa râvîler arasında yapıldığı gibi tarih dikkate alınarak nesih işlemine gidilmez. Nesih işlemine gidilmemesinin gerekçesi; aynı konuda iki farklı görüş bulunur, fakat merfû' bir hadisle bu iki görüşten birini tercih imkanı da bulunmazsa kıyâs yoluna gidilir. İki kıyâstan birinin diğeriyle neshi ise caiz değildir. Bu durumda yapılması gereken kuvvet derecesini dikkate alarak iki görüşten birinin tercih edilmesidir. Hangisinin daha kuvvetli olduğu açığa çıkarsa râcih olanla amel vacip olur. Aksi durumda hadiseye mübtela olan kişi kendisine göre doğru olanı belirledikten sonra iki görüşten birini tercih etme hususunda muhayyerdir. Fakat biriyle amel

⁴²⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/75.

⁴²⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/75.

ettikten sonra delilin bulunması durumu haricinde diğer görüşle amel etme yetkisine sahip değildir.⁴³⁰

⁴³⁰ Habbâzî, *Şerhu 'l-Muğnî*, 2/75; Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, 3/224; Serahsî, *Usûl*, 2/112.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HABBÂZÎ'NİN USUL ANLAYIŞINDA HÜKÜM VE LAFIZLAR

1. Hüküm

Fıkıh usûlü terimi olarak “Şâri ‘in mükelleflerin fiilleriyle ilgili iktizâ, tahyîr veya vad’ içerikli hitabının eseri”⁴³¹ şeklinde tanımlanan hüküm, mükelleflerin fiillerinin sonucu olması itibariyle fikhın konusu olarak değerlendirilmektedir. Şer‘î hükümler Hanefî usûl literatüründe *Takvîm*’de değişik ifadelerle farklı başlıklar altında ele alınmış olup, Pezdevî ve Serahsî’nin eserlerinde farklı isimlendirilmiş olsa da aynı yerde incelenmiştir. Teklifî ve vaz‘î şeklindeki ayrımı ise ilk olarak Sadruşşerîa başlatmış ve sonrasında bu tasnif, kabul görerek devam ettirilmiştir.⁴³²

Habbâzî, tanım yapmaksızın kıyâs delilinden önce ele alınan kitap, sünnet ve icmâ ile ispat edilenlerin tamamının iki şeyden ibaret olduğunu belirterek konuya giriş yapmaktadır. O, birinci kısımda şer‘î hükümler adıyla teklifî hükümleri ikinci kısımda ise bu hükümlerin bağlı olduğu illet, şart, sebep vb. başlığı adıyla vaz‘î hükümleri incelemiştir. Habbâzî, birinci kısımda teklifî hükümleri kastederek hazar (haram), cevâz (mübah), vücûb ve fesad⁴³³ gibi durumlardan ibaret olan şer‘î hükümleri, ikinci kısımda ise bunların bağlı olduğu illet, şart ve sebepleri irdelemiştir. Habbâzî’ye göre kıyâsla ta‘lîl işlemin doğru yapılabilmesi bu iki kısmın tamamını bilmekle sağlanır.⁴³⁴

Pezdevî, ahkâm konusunun başlığını *Bâb-u ma‘rifeti aksâmi’l-ısbâti ve’l-‘ileli ve’ş-şürûti* adıyla, Serahsî, *Bâbu aksâmi’l-ahkâmi ve ‘ilelihâ, ve şürûtihâ ve*

⁴³¹ Bayanunî, Muhammad Abu Al-Fath, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul 1998, 13/466-468.

⁴³² Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, 2/244.

⁴³³ Fesâd kavramı “bir ibadetin veya hukukî işlemin, vasıf ve şartlarındaki eksiklik ve bozukluk sebebiyle hükümsüz olması” anlamında kullanılmakta olup teklifî ya da vaz‘î hükümlerden olduğu hususunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Habbâzî bu kavrama teklifî hükmün tanımında yer vererek mensup olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü yansıtmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 88-89.

⁴³⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 2/236.

'alâmâtihâ şeklinde başlıklandırmaktadır.⁴³⁵ Pezdevî'nin başlıklandırmada hüküm lafzına değinmemesi ise konuyu vaz'î hükümler üzerinden işleme gagesine matuftur.⁴³⁶

Pezdevî ve Serahsî'nin konuyu ele alışları benzerlik arz etmektedir. Her ikisi de meseleyi iki kısımda ele almaktadır. Onlar, şer'î hükümler başlığı altında mahiyet açısından kulun fiillerini; hükümlerin bağlı oldukları şeyler başlığı altında ise vaz'î hükümlerin kısımları olan sebep, illet, şart vs.yi detaylı olarak incelemektedir. Habbâzî ise herhangi bir isimlendirme yapmadan fasıl başlığıyla konuya girmektedir. O, meseleyi, Pezdevî ve Serahsî'nin metoduyla işlemekle birlikte cümle kurgularında genel olarak Pezdevî'nin etkisi görülmektedir.⁴³⁷

1.1. Şer'î Hükümler (Mahkûm Bîh)

Bu başlık altında mahiyeti yönüyle mükellefin fiillerini ele alan Habbâzî, şer'î hükümleri; sırf Allah hakkı,⁴³⁸ sırf kul hakkı, kendisinde iki hak bulunmakla birlikte Allah hakkı galip olan⁴³⁹ ve kendisinde iki hak bulunmakla birlikte sırf kul hakkı olan⁴⁴⁰ hükümler şeklinde dörtlü tasnife tabi tutmaktadır. O, bunların her birini örneklendirir, sırf kul hakkı olan kısma ise sayılamayacak kadar fazla olduğu gerekçesiyle değinmekle yetinir.⁴⁴¹ Habbâzî'ye göre sırf Allah hakkı olanların ilki sırf ibadetlerdir. Bunlarda aslolan iman olup, bunların asıl, mülhâk ve zevâid olmak üzere üç fer'i bulunmaktadır. Tasdik hiçbir özür sebebiyle düşmemesi, değişmesi

⁴³⁵ Pezdevî, *Usûl*, s. 671; Serahsî, *Usûl*, 2/289.

⁴³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/224.

⁴³⁷ Pezdevî, *Usûl*, s. 680; Serahsî, *Usûl*, 2/289; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/236.

⁴³⁸ O, sırf Allah hakkı olan hükümleri; sırf ibadet olan, sırf ceza olan, kâsır ibadet olan, ibadet ve ukubet arasında deveren eden haklar, kendisinde vergi manası bulunan ibadetler, kendisinde ibadet manası bulunan vergiler, kendisinde kurbet manası olan vergiler ve kendisiyle kaim (mükellefi bulunmayan) haklar olmak üzere her birini örneklendirerek sekiz olarak sıralamaktadır. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/238-247; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. s. 96-97; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 196-198.

⁴³⁹ O, bu tür hakka haddi kazfî örnek getirmektedir. Şöyle ki bu cezanın uygulanmasında kazfe uğrayan kişinin kendisinden âr ithamını gidermesi yönüyle kul hakkı, tüm topluma yarar sağlaması yönüyle de Allah hakkı bulunmaktadır. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/248.

⁴⁴⁰ O, kul hakkının galip olduğu bu kısma örnek olarak kısas uygulamasını getirmektedir. Bu cezada; Allah hakkı olarak gerekliliği yönüyle Allah hakkı, kısas hakkı olan kişilerin gönüllerini rahatlatması yönüyle ise kul hakkı bulunmaktadır. Kısasın uygulanmasının eşitliğin sağlanmasına yönelik olması ise kul hakkının galip olduğunu göstermektedir. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/248.

⁴⁴¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/236-249.

durumunda da varlığını sürdürememesi dolayısıyla imanın asıl rüknüdür. Dil ile ikrar imanın asıl rüknü olan tasdik mülhak rüknü olup onun varlığını gösteren bir delildir. Fakat dünya ve ahiret ahkâmında rükne dönüşür ve tasdik gittiğine delalet etmiş olsa da mükreh ve sarhoş mü'min sayılır. Bununla birlikte güç getirdiği halde kalbi ile tasdik etse de dil ile ikrarda bulunmayan kimse mü'min sayılmaz.

İmanın fer'leri içerisinde aslolan ise dinin direği olması hasebiyle namaz ve sonrasında zekâtıdır. Namaz imandan daha aşağıda bir konumdadır. Çünkü namazın ifası ancak Kabe'ye yönelme vasıtasıyla gerçekleşirken iman herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaz. Zekâtın namazdan daha aşağıda bir asıl olmasının gerekçesi ise namazın mal nimetine nazaran daha kuvvetli olan beden nimeti ile ifa ediliyor olmasıdır.⁴⁴² İmanın mülhakları ise oruç, hac, cihad, itikattir. Oruç ibadetinin mülhak kapsamında olması namaza ve Allah'ın düşmanı olan nefsi kahretmeye bir vasıta olması sebebiyledir. İmanın zevâidi ise nafil ibadetlerin tamamı, sünnetler ve edeplerdir.⁴⁴³

1.2. Şer'î Hükümlerin Bağlı Oldukları Şeyler (Vaz'î Hükümler)

Habbâzî, teklîfi hükümler konusunu şer'î delillerden önce azîmet ruhsat başlığı altında ele aldığı için burada sadece vaz'î hükümleri incelemektedir.⁴⁴⁴ O, vaz'î hüküm tabirini kullanmaz; bununla birlikte kitap, sünnet ve icmâ delilleriyle ispat edilenlerin tamamının ilgili olduğu ikinci kısmın, şer'î hükümlerin kendilerine bağlandıkları sebep illet, şart ve alametten ibaret olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁵

Sebeb: Habbâzî, sebebi; hakiki sebep, illet manasında sebep, illet şüphesi bulunan sebep ve mecazî sebep olmak üzere dört kısma ayırır:

1. Hakiki sebep, kendisine vücûb ve vücûd izafe edilmeksizin hükme götüren yoldur. Buna göre sebep ile hüküm arasında hükmün kendisine izafe edildiği illet girer ve bu sebebe izafe edilmez. Örneğin, hırsıza başkasının malını tarif eden kişinin bu eylemi, malın telef olmasının sebebidir. Malın telef olmasının illeti ise failin kendi

⁴⁴² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/239-240.

⁴⁴³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/242.

⁴⁴⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 83.

⁴⁴⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 2/236-238.

tercihi ile yapmış olduğu hırsızlık eylemidir. Dolayısıyla hırsıza malı tarif eden kişiye tazmin gerekmez.⁴⁴⁶

2. İlet manasında sebep: İletin hüküm ile sebep arasına girip sebebe izafe edilmesi durumunda; sebep, illet manasında olur. Kişinin, eğik olduğunu gördüğü halde duvarı yıkılmaya terk etmesi ya da hayvanını başkasının ekili tarlasına girdirip yedirmesi bu kısma örnektir.⁴⁴⁷

3. İlet şüphesi bulunan sebep: Sebebin bu kısmı, hükmün kendisini ispat etmek için değil de varlık bakımından izafe edildiği sebepten ibarettir. Habbâzî, sebebin bu kısmına yola kuyu kazıp da başkasının düşüp ölmesine sebebiyet veren kişinin durumunu örnek gösterir. Bu kişi toprağı kazdığı için katle sebep olmuştur, illet ise gerçekte bu olmayıp yürüyenin kendi ağırlığıdır. Mutlak sebep onun, bu bölgede yürümesidir. Burada kuyu düşme şartını oluşturmaktır. Ancak hüküm varoluş açısından kendisine izafe edildiği için bu eylemde illet şüphesi bulunmaktadır. Direkt olarak katle sebep olmadığı için de bu kişiye kefaret gerekmez ve müsebbip, mirastan mahrum olmaz. Ancak katl işlemi bu kişinin kazdığı kuyuya izafe edildiği için müsebbip, diyeti tazminle sorumludur.⁴⁴⁸

4. Mecâzî sebep: Habbâzî bu kısmı kefaret yemini, ta'lik ve nezîr üzerinden açıklar. Burada kefaret ancak yeminin bozulması durumunda gerekli olur. Buna göre yemin, bozulmadan önce, kefaretin hakiki sebebi değildir. Bozulduktan sonra kefaretin gerekliliğine yol olması sebebiyle yemin, sureti itibara alınarak mecazen sebep diye isimlendirilir. Dolayısıyla hakiki anlamda yemin, kefaretin sebebi değildir. Bununla birlikte sebebin tanımının, maksada ulaştırıcı yol olmasına binaen bu durum, mecazen sebep olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴⁹

İlet: Habbâzî, illeti, “hükmün kendisiyle gerekli olduğu ve hükümle birlikte bulunan şey” şeklinde tanımlamaktadır. O, hükmün, illetin peşine gelmeyeceğinden hareketle tanımda zaman bakımından birlikte bulunmaları kaydını zikretmektedir.⁴⁵⁰ Pezdevî ve Serahsî'nin şer'î hükümlerdeki illetleri ele alışları ise farklılık arz

⁴⁴⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/250.

⁴⁴⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/250.

⁴⁴⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/256-257.

⁴⁴⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/257-258.

⁴⁵⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/261.

etmektedir. Görülmektedir ki Habbâzî'nin taksimi Serahsî ile aynıdır. Pezdevî ise “sebeup konumunda olup sebebe benzeyen illet” şeklinde yedinci bir kısım ekleyerek bunları yedi'ye çıkarmaktadır.⁴⁵¹

Şer'î hükümlerdeki illetler; isim, hüküm ve mana vasıflarının tamamını kendilerinde bulundurup bulundurmamasına itibarla taksim edilirler. Habbâzî de bunları altı kısımda ele almaktadır.⁴⁵²

1. İsmen,⁴⁵³ Manen⁴⁵⁴ ve Hükmen⁴⁵⁵ Olan İlet:⁴⁵⁶ mülkiyet için mutlak bey'in, helallik için nikahın, köleliğin zevali için azat etmenin ve talakın gerçekleşmesi için boşamanın gerekliliği örneklerinde olduğu üzere, ilgili hükümleri gerçekleştirmek için konulmuş olmaları ve vasıtasız olarak ilgili hükümlerin kendilerine izafe edilmeleri sebebiyle ismen, hükümlerin gerekliliği için meşru kılınmış olmaları nedeniyle manen, hükümlerin kendileriyle sabit olmaları ve kendilerinden sonraya kalmamalarından dolayı da hükmen illettirler.⁴⁵⁷

2. Sadece İsmen İlet: Habbâzî bu kısma şartlı talak, köle azad etme ve yemini gösterir. Buna göre hükümlerinin kendilerine izafe edilmeleri sebebiyle bunlar ismen illettirler.

3. İsmen ve Manen İlet: Mevkûf satım ile muhayyerlik şartıyla yapılan satış işlemi buna örnektir. Nitekim bu işlemler hükmün kendilerine izafe edilmeleri sebebiyle ismen, müessir olmaları sebebiyle de manen illettirler. Çünkü akit bu tür satım işlemlerinin hükmü ifade etmeleri sebebiyle mün'akid olur. Bununla birlikte bu işlemler hükmen illet değildirler. Çünkü bunlarda mülkiyet hükmü hemen gerçekleşmemekte ve muhayyerlik şartı ile yapılan satış işleminde müddetin dolması, mevkûf akitte de akdin in'ikâdı mal sahibinin onayına kadar gecikmektedir.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ Pezdevî, *Usûl*, 4/202; Serahsî, *Usûl*, 2/320.

⁴⁵² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/261-274.

⁴⁵³ İsmen illetten maksat; hükmün mucibi olarak konulmuş olan ve bu mucipliğin bir vasıtaya değil de kendisine izafe edildiği illettir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187.

⁴⁵⁴ Hükümün ispatında müessir olan illettir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187.

⁴⁵⁵ Hükümün zaman bakımından kendisine bitişik olduğu illet türüdür. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187.

⁴⁵⁶ İletlin bu kısmı üç vasfı da kendisinde bulundurması sebebiyle hakiki/tam illet olarak isimlendirilmekte, diğerleri ise bu vasıflardan birini ya da en fazla ikisini bulundurmaları sebebiyle mecaz veya kasır illet olarak isimlendirilmektedir. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, II, 263; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/187.

⁴⁵⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/263.

⁴⁵⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/265.

4. Sebebe Benzeyen İllet: Bu, hükümde müessir olduğu için illetin rüknünü ismen ve manen ortaya koyan; yine hükmün meydana gelmesinin yanı sıra vasfın ortaya çıkmasına kadar geciktiği durumdur. Şöyle ki bu kısım, vasıf bulunduğu zaman hüküm yönünden asla bitişir ve hükmün mûcebi olması yönüyle illet manasında olur. Bu aynı zamanda vasıf bulunmadığı müddetçe hükmü hemen gerektirmemesi sebebiyle de sebebe benzer. Bunun örneği, nemâ/artış vasfından dolayı yılın başlangıcında nisabın zekâtın varlığı için sebep olmasıdır. Nemâ vasfının meydana gelmesi ileride gerçekleşmesi beklenen ve şeriatın bir yıl olarak belirlediği müddetin dolmasıyla gerçekleşir. Vasıf olan nemâ sıfatının bulunmamasından dolayı ise şer'an zekât hükmünün kendisine izafe edildiği malın aslı yok olmaz. Bundan dolayı da hüküm vasfa değil asla izafe edilir. Habbâzî, bu özelliğinden dolayı nisabı sebebe benzeyen illet kıldıklarını ve nisaba ulaşılması durumunda zekâtın acilen verilmesine cevaz verdiklerini belirtir.⁴⁵⁹

5. Sadece Hükmen ve Manen Olan İllet: Habbâzî, bu kısmın, hükümde müessir olması ve hükmün kendisiyle bulunması sebebiyle illet olacak iki vasıftan sonuncusu olduğunu belirtir. Ayrıca o, illetin bu çeşidini mülkiyetle birlikte karâbetin bulunması üzerinden örneklendirerek açıklar. Her iki durum da köle azadında müessir birer vasıf olmakla birlikte hangisi sonradan gerçekleşmişse o hem manen hem de hükmen illettir. Şayet mülkiyet sonradan gerçekleşmişse azad etme işlemi mülkiyete izafe edilir ve müşteri bu ticaretin neticesinde köleyi hürriyetine kavuşturmuş olur. Aksi durumda azad etme işlemi karâbete izafe edilir. Bunun örneği bir köleye varis olan iki kişiden birinin sonrasında bu kölenin oğlu olduğunu iddia etmesidir. Bu durumda iddia sahibi ortağının borcunu ödeme sorumluluğunu üstlenmiş olur.⁴⁶⁰

6. Sadece İsmen ve Hükmen Olan İllet: Habbâzî, bu kısma yolculuk, hastalık ve uyku durumlarını örnek gösterir. Buna göre ruhsatın geçerli olmasının hükmü yolculuk, hastalık ve uykuya izafe edilmekte, ruhsatın hükmü bunların mevcudiyetine bağlanmaktadır. Bu sebeple yolculuk, hastalık ve uyku ismen ve hükmen illettir. Ancak bunlar manen illet değildirler. Çünkü yolculuk ve hastalık sebebiyle iftar edilmesi için tanınan ruhsatta müessir mana meşakkat, uykuda ise bedenden necasetin

⁴⁵⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/261-262, 267.

⁴⁶⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/262, 270; Pezdevî, *Usûl*, 4/197; Serahsî, *Usûl*, 2/317-318.

çıkmasıdır. Bu durumda yolculuk ve hastalık meşakkatin, uyku da necasetin sebebi olup, müsebbebin yerine kaim olmaktadır.⁴⁶¹

Şart: Fıkıh usûlünde şart terimi, “*varlığı, hükmün varlığını gerektirmemekle birlikte yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren ve onun yapısından bir parça oluşturmayan durum*”⁴⁶² olarak ifade edilmektedir. Habbâzî tanım yapmaksızın şartın beş kısım olduğunu belirtir ve bunları ayrı ayrı inceler.⁴⁶³ Bunlar sırasıyla şunlardır:

1. Tam Şart: Habbâzî, şartın bu kısmını, kendisi olmaksızın illetin varlığının mümkün olmadığı ve vücûb olmaksızın hükmün varlığının kendisine bağlı olduğu şart şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁶⁴

2. İlet Hükümünde Olan Şart: Hükümün kendisine dahil olmasına elverişli bir illetin muarız olmadığı her şarttır.⁴⁶⁵

3. Sebep Hükümünde Olan Şart: Şartın bu çeşidi, kendisinden başka bir faili muhtarın fiiline atfedilen şart olup, faili muhtarın fiilinden önce olması gerekmektedir. Mesela kölenin bağını çözüp kaçmasına sebep olan kişinin fiili, hakikatte şart olduğu için bu kişi tazminle sorumlu değildir ve bu kişinin engeli kaldırılmıştır. Fakat telefin illeti olan faili muhtarın bu fiili kölenin kaçma eyleminden önce gerçekleştiği için hüküm sebebe bağlanır.

4. Hükmen Değil İsmen (Mecazen) Olan Şart: Hükümün iki şarta bağlandığı durumlardan birincisinde, hükümün varlığı kendisine izafe edilmediği için ismen şart durumu gerçekleşir.⁴⁶⁶

5. Alamet Olan Şart: Habbâzî, şartın bu kısmını zina suçunda muhsanlık örneği üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki recm cezasının illeti zina olmakla beraber bu illetin gerçekleşmesi muhsanlığın mevcudiyetine bağlıdır. Dolayısıyla muhsanlık sabit olduğunda recm, hükümünü gösterir.⁴⁶⁷

⁴⁶¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/272-273.

⁴⁶² Mehmet Boynukalın, “Şart”, *DİA*, İstanbul 2010, 38/367-368.

⁴⁶³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/274-293.

⁴⁶⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/281.

⁴⁶⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/281.

⁴⁶⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/280, 288.

⁴⁶⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 2/280.

Pezdevî şartı beş kısımda ele alırken; Serahsî, buna, “kendisinde illet şüphesi bulunan şart” şeklinde altıncı kısmı ilave etmektedir.⁴⁶⁸ Habbâzî ise Serahsî’nin ilave ettiği şartı müstakil olarak ele almamakla birlikte buna illet manasındaki şart başlığı altında değinmektedir.⁴⁶⁹

Alamet: “Kendisine vücûb ya da vücûd bağlanmaksızın hükmün varlığına alamet kılınan şeydir” şeklinde tanımlanmaktadır. Zina haddinde muhsanlığın recm cezasının alameti olması buna örnektir.⁴⁷⁰ Habbâzî, alameti; sırf alamet, şart manasındaki alamet, illet manasındaki alamet, ismen ve mecazen alamet olmak üzere dört kısma ayırır.⁴⁷¹

1. Sırf Alamet: Bu, varlığı kendinden önce mevcut olan şeyin varlığını gösteren alamettir. Tabelanın, yolu; minarenin, caminin varlığını göstermesi gibi.
2. Şart Manasındaki Alamet: Recm hükmünün uygulanmasında muhsanlığın aranması, şart manasındaki alamete örnektir.
3. İlet Manasındaki Alamet: Bu kısmın örneği Şâri’e itibarla hükmü gösteren alamet konumunda olan şer’î illetlerdir.
4. İsmen ve Mecazen Alamet: Bunlar hakiki illetlerdir.⁴⁷²

2. Lafızlar

Fıkıh usûlü ilminde, doğru anlaşılıp kendilerinden hüküm çıkarılabilmesi için kitap ve sünnet lafızlarının yapı ve manaya delalet şekilleri farklı açılardan tasnife tabi tutularak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Şöyle ki bugüne ulaşan Hanefî usûl eserlerinden ilki kabul edilen Cessâs’ın usûl eserinde lafız konuları dağınık bir şekilde ve her biri müstakil olarak ele alınmıştır. Usûl eserinde lafızları dörtlü taksim ile ele alarak inceleyen Debûsî ile bu konu sistematik bir hüviyete bürünmüştür. Pezdevî ve Serahsî de genel olarak Debûsî’nin metotunu takip etmişlerdir. Bununla birlikte

⁴⁶⁸ Pezdevî, *Usûl*, 4/202; Serahsî, *Usûl*, 2/320.

⁴⁶⁹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/276.

⁴⁷⁰ Habbâzî, *Muğnî*, s. 353; *Şerhu’l-Muğnî*, 2/281.

⁴⁷¹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/291.

⁴⁷² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/291.

Pezdevî, lafızlar konusunu, hâs lafzın alt başlığı olarak ele alırken; Serahsî müstakil bir başlık olarak eserinin girişinde incelemektedir.⁴⁷³

Habbâzî, lafızlar konusunu, eserinin giriş kısmında ele alarak; içerik olarak Serahsî'nin çizgisini takip etmiştir. Habbâzî, konuyla ilgili ilk olarak, emir, nehiy konuları, lafızların dörtlü taksimi, esbâbü's-şerâi' ve azimet-ruhsat konularını incelemiştir. Daha sonra o, lafızları; vaz' edildiği anlam, açıklık ve kapalılık, dildeki kullanım ve ahkâma vukûfiyet açısından olmak üzere dört başlıkta ele almaktadır. Bu kısımda lafızların bu şekildeki sıralaması gözetilerek Habbâzî'nin takip ettiği metot ortaya konulacaktır.

2.1. Vaz' Olunuşu Açısından İfade Türleri: Emir-Nehiy

2.1.1. Emir

Nasslarda geçen emir kalıpları ve bu anlama gelen diğer lafızların manaya delaleti ve kendilerinden hüküm istinbâtı son derece önemlidir. Bu nedenle usûl eserlerinde; emrin tanımı, kullanımı, çeşitleri, delaleti, tekrarı gerektirip gerektirmemesi ve hükmü gibi konular ele alınmaktadır.⁴⁷⁴ Örneğin Serahsî, ahkâma vukûfiyetin ve helali haramdan ayırmanın emir-nehiy konularının bilinmesi sayesinde elde edileceğini ifade ederek bu konunun önemine dikkat çekmektedir.⁴⁷⁵ Habbâzî ise emir terimini, “kişinin kendinden aşağı konumda olan kişiye ‘yap’ sözüdür” şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda geçen “aşağı konumda olan” ifadesi, isti'lâ'nın (emreden kişinin konum olarak daha yukarıda olması) şart olduğunu, “yap sözü” ifadesi de emrin hakikatının belli bir sığaya bağlı olduğunu göstermektedir. Yapmış olduğu emir tanımında geçen “yap” ifadesinin isti'lâ yoluyla olması gerekliliğini Ebû Asım el-Âmirî'nin⁴⁷⁶ tanımındaki “kişinin aşağı konumda olan birine ‘yap’ sözüyle anlatan Habbâzî'ye göre buradaki sığa emirdir. O, konuyla ilgili, “Kendisi ile aynı ya da daha

473 Cessâs, *el-Füsûl*, 1/40, 2/197; Debûsî, *Takvîm*, s. 34 vd.; Pezdevî, *Usûl*, s. 107. Ayrıca bkz: Köksal, *Haneî Usûlcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları*, s. 13.

474 Salim Ögüt, “Emir”, *DİA*, İstanbul 1995, 11/119.

475 Serahsî, *Usûl*, 1/11.

476 Asıl ismi Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed el-Âmirî el-Mervezî'dir. Haneî fakihlerinin önde gelenlerinden olup Şam kadılığı görevinde bulunmuştur. Kendisine *el-Mebsût* isimli fıkıh kitabı nisbet edilmektedir. H. 415'te vefat etmiştir. Bkz: Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/159; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Haneîyye*, 4/58; Mazhar Bekâ, *Şerhu'l-Muğni Nâşirin*, 1/4-5.

üst konumda olan birine bu sözü söylemesi ise iltimas ve istek olur” şeklindeki detayı aktarır. Buna göre âyette geçen الصلاة “namazı kılın”⁴⁷⁷ ifadesi isti‘lâ yoluyla gerçekleştiği için emirdir. Allah’a talepte bulunmak üzere اللهم اغفر لنا “Allah’ım bizleri bağışla” sözü ise dua ve istek anlamında kullanılmaktadır.⁴⁷⁸

Klasik Hanefî usûl eserlerinde emrin tanımına gelince, Cessâs’a göre emir, “Kişinin kendinden aşağı konumda olan kişiye, gerekli kılmayı irade ederek ‘yap’ sözüdür” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁷⁹ Buna göre Cessâs, emrin gerçekleşmesi için isti‘lâ, sîga ve Mu‘tezile’nin gerekli gördüğü emredenin fiili irade etmesi şartlarını aramaktadır.

Debûsî’ye göre emir, “yap! (افعل) sözünün söylenmesi olup, harflerin bu sîgada kullanımı ile gerçekleşmiş olur.⁴⁸⁰ Buna göre yapmış olduğu tanımda sadece sîga şartını arayan Debûsî isti‘lâ’yı tanımda zikretmemektedir. Pezdevî, emrin tanımına değinmeden mahiyeti ile alakalı görüş farklılıklarına değinerek konuya giriş yapar. Abdülaziz el-Buhârî önceki kısımların aksine Pezdevî’nin emrin tanımına değinmemesinin gerekçesinin usûlcülerin tanımlamadaki görüş farklılıkları olduğunu belirtmekte; eksik ve hatalı bulduğu emir tanımlarını zikrettikten sonra (Habbâzî’nin de tercih etmiş olduğu tanımın tehdit, acz, hor görme vb. manalar ifade etmesi sebebiyle geçerli olmadığını belirtmekte) bunlar içerisinde en doğru olanın “isti‘lâ yoluyla fiili talep etmeye delalet eden lafız” şeklindeki tanım olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸¹ Bununla birlikte Pezdevî kendilerine göre sîganın emrin mahiyeti için gerekli olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸²

Serahsî de Pezdevî gibi dilciler ve usûlcülere ait olmak üzere iki farklı emir tanımı yapmaktadır. O, benimsemiş olduğu ikinci tanıma ek olarak fakihlerin emrin

⁴⁷⁷ Nûr (24), 56.

⁴⁷⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/4-5.

⁴⁷⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/79.

⁴⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s.35.

⁴⁸¹ Bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/101. Hadîsin metni şöyledir: “وَقِيلَ هُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِمَنْ دُونَهُ افْعَلْ وَنَحْوَهُ، وَهُوَ غَيْرٌ مُطَرِّدٍ لِصِدْقِهِ عَلَى التَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَالْإِهَانَةِ وَنَحْوِهَا، وَقِيلَ هُوَ اللَّفْظُ الدَّاعِي إِلَى تَحْصِيلِ الْفِعْلِ بِطَرِيقِ الْعُلُوِّ وَيَلْزَمُ عَلَى اطْرَاقِهِ وَاطْرَاقِ الْأَوَّلِ أَيْضًا أَنَّ صِبْغَةَ الْأَمْرِ لَوْ صَدَرَتْ مِنَ الْأَعْلَى نَحْوَ الْأَدْنَى عَلَى سَبِيلِ التَّضَرُّعِ وَالسَّقَاعَةِ لَا تُسَمَّى أَمْرًا، وَعَلَى انْعِكَاسِهِمَا أَنَّهَا لَوْ صَدَرَتْ مِنَ الْأَدْنَى نَحْوَ الْأَعْلَى بِطَرِيقِ الْإِسْتِعْلَاءِ تُسَمَّى أَمْرًا؛ وَلِهَذَا يُسَبَّبُ قَائِلُهَا إِلَى الْحَقِّ وَسُوءِ الْأَدَبِ، وَقِيلَ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى «تَلَبُّ الْفِعْلِ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعْلَاءِ وَاخْتِرَارَ بَلْفِظِ الْإِسْتِعْلَاءِ عَنِ الْإِلْتِمَاسِ وَالِدَّعَاءِ. وَهَذَا أَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ»

⁴⁸² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/101.

tanımında gerekli gördükleri hususları emrin mahiyetiyle alakalı usûlcüler arasındaki tartışmalara yer vermeden aktarmaktadır.

Dilciler emri “kişinin başkasına ‘yap!’ şeklindeki sözüdür” şeklinde tanımlarken fakihlerin emir tanımı “kişi, bu kelimeyi kendisiyle eşit ya da kendisinden aşağı konumda olan birine söylemesi durumunda bu söz emirdir” şeklindedir.⁴⁸³

Dilcilerin emir tanımına göre sîganın kullanılması yeterli olup emredenin muhatabından üstün olması/isti‘lâ şartı aranmamaktadır. Buna göre muhatabın konumu dikkate alınmaz ve “yap” ifadesini kullanan birinin sözü, emir kategorisinde değerlendirilir. Fakihlerin emir tanımına göre ise sözü söyleyen kişinin muhataba göre üst konumda olması gerekmektedir. Serahsî, fakihlerin sîgaya ilave olarak isti‘lâyı da gerekli gördüklerini açıklamaktadır. Onlara göre, muhatabın, kendisine emredilmesi uygun biri olması durumunda, bu sîga, emir; aksi halde talep ve dua anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸⁴

Habbâzî emir konusunda Debûsî ile kaynakları olan Pezdevî ve Serahsî’nin metodunu değil de Ebû Âsım el-Âmirî’ye atfettiği, Cessâs’ın da tercih etmiş olduğu emir tanımını kullanmıştır. Bununla birlikte onların ortak noktaları sîga şartını aramış olmalarıdır. Cessâs emrin tanımına emredenin muradını da ekleyerek Mu‘tezile’nin görüşünü yansıtırken; Habbâzî, Mu‘tezile’nin aksine kendilerine göre emrin gerçekleşmesi için kişinin emrettiği fiili murad etmesinin gerekmediğini ifade ederek bu kaydı tanımın dışında tutmuştur.⁴⁸⁵

Habbâzî, emir lafzının talep manasındaki kullanımı için sîga şartının bulunup bulunmadığı, bunun neticesi olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.s) fiillerinin talep anlamındaki emir lafzı olmaksızın bağlayıcılığı ile alakalı bazı Mâlikî ve Şâfîî usûlcülerle aralarındaki görüş ayrılığına değinmektedir. Habbâzî’nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin cumhûruna göre emrin gerçekleşebilmesi için sîga gereklidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in fiilleri, “yap!” kalıbında sözlü bir ifade olmadığı için emir olarak değerlendirilmez, bu sebeple de bağlayıcı değildir.⁴⁸⁶ O, buna aklî olarak şu şekilde delil getirir:

⁴⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1/11.

⁴⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/11.

⁴⁸⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/4.

⁴⁸⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/101; Serahsî, *Usûl*, 1/11; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/6.

“Fiil emir olsaydı tenakuz oluşur ve bunun neticesinde ‘yaptığı işin aksini emrediyor’ şeklinde eleştirilmesi doğru olurdu. Çünkü işlenen fiilin emir olarak değerlendirilmesi durumunda yiyip-içen kimsenin bu eylemini emrettiği hükmüne varılması gerekir ki durum böyle değildir.”⁴⁸⁷

Habbâzî’nin emir lafzının kullanımı ile alakalı değinmiş olduğu bir diğer görüş ayrılığı, bu kelimenin fiil/iş anlamında kullanılması durumunda hakikati mi mecazı mı ifade ettiğine dairdir. Hanefiler’e göre bu şekildeki emir kipi mecaz ifade etmektedir. Buna delil ise iki rivâyetten birine göre İmâm Mâlik’in ve İmâm Şâfiî’nin önceki görüşüne göre fiil anlamında kullanılan emir sözünün hakikat manasını ifade etmesidir. Bu görüş ayrılığının neticesi olarak ef’âl-i Nebî kabilinden nakledilen hadisler, Hanefiler’e göre hakiki emir olarak değerlendirilmemektedir.⁴⁸⁸

2.1.1.1. Mutlak Emir

Habbâzî’ye göre vücûb veya yokluğa delalet eden karinelere mücerred olan emir lafzının mucebini ne olduğu ile alakalı usûlcüler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. O, usûlcüler arasındaki bu görüş farklılığını ibâha, nedb ve vücûb olmak üzere üç kısımda ele almaktadır.⁴⁸⁹ İbâha ve nedb görüşünde olan bazı Mâlikî ve Şâfiî usûlcülerle alakalı detaylı bilgi vermeyen Habbâzî, bu görüşte olanların, azınlıkta olduklarını ifade ederek, isimlerini vermeden zikretmekle yetinmektedir.⁴⁹⁰

Mutlak emrin vücûb ifade ettiği görüşünü delilleriyle ele alan Habbâzî, bunun kendilerinin benimsedikleri anlam olduğunu belirterek, konuyu, âyet ve Arap dilinden örnekler ile delillendirmektedir. Kitaptan, “*Emrime âsî mi oldun*”⁴⁹¹ âyetini delil olarak sunan Habbâzî, emri yerine getirmemenin masiyet olduğunu, âsî olmanın da cezayı hak etmeye sebep olduğunu⁴⁹² belirtmektedir.

⁴⁸⁷ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/4-5.

⁴⁸⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/4-7. Ayrıca bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/102.

⁴⁸⁹ Pezdevî ve Habbâzî görüşleri üç kısımda ele alırken Serahsî, bu görüşlere ek olarak, mutlak emrin mucebini vakf olduğu görüşünde olan Şâfiîlerden İbn Süreyc’in, bunun, mezhebinin görüşü olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 2/4-7. Ayrıca bkz: Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/110; Serahsî, *Usûl*, 1/15-16.

⁴⁹⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/101; Serahsî, *Usûl*, 1/16, 19; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/6.

⁴⁹¹ Tâhâ (93), 20.

⁴⁹² Cîn (23), 72.

Arap dilinden örneği ise, müteaddî/geçişli bir fiil olan أمر (emretti) kelimesinin lazım/geçişsiz fiilinin إنتم (emri yerine getirdi) olduğudur. Bu iki fiil arasındaki bağ, müteaddî olan كسر (kırdı) ile lazımı إنكسر (kırıldı) arasındaki mutavaat ilişkisine benzeyip lazımı olmaksızın gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. Bununla birlikte hükmün cebr/zorlama yoluyla gerekli olmaması için emre uymanın mevcudiyeti mükellefin tercihi ile gerçekleşeceği zamana kadar gecikebilir.

Habbâzî, mutlak emrin ifade ettiği hükmün kendilerine göre vücûb olduğunu furû-i fıkıhtan, imama uyan cemaatin susması ve kurban ibadetinin gerekliliği üzerinden desteklemektedir. Buna göre “*Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız*”⁴⁹³ âyetindeki emir gereği imama uyan cemaatin kıraati terk edip imamı dinlemesi vaciptir. Yine Allah Resûlü’nün “*Kurban kesin, çünkü o atanızın sünnetidir*”⁴⁹⁴ emri gereği kurban ibadetinin hükmü vaciptir.⁴⁹⁵

2.1.1.2. Nehyden Sonra Emir

Mutlak emrin mucebının bir uzantısı olarak öncesinde bir yasaklamanın bulunduğu emrin mucebının ne olduğu konusunu ele alan Habbâzî, bu şekildeki emrin mucebının de mutlak emirde olduğu gibi vücûb olduğunu belirterek, Pezdevî ve Serahsî’nin çizgisini takip etmektedir.⁴⁹⁶

Cumhûra göre bu durumdaki emir, eşitlik ifade etmektedir. Dolayısıyla emrin yasaklamadan evvelki hükmü ne ise emir yine o hükmü alır. Bir diğer ifadeyle emrin bu çeşidi, karînelerden mücerred olan mutlak emrin hükmü ne ise onun hükmünü almakta ve vücûb ifade etmektedir. Bununla birlikte gerek mezhep içerisinde gerekse diğer mezheplerden farklı görüşte olan usûlcüler bulunmaktadır. Buna göre Şâfiîler’den Fahreddin er-Râzî ile Âmidî’nin yanı sıra İmâm Şâfiî’den yapılan nakille, Mâlikîler’den Bâkılânî ve Mu‘tezile’ye göre emrin mücebi yasaktan önce vücûb sonrasında ise ibâhadır.⁴⁹⁷

⁴⁹³ A‘râf (7), 204.

⁴⁹⁴ İbn Mâce, Edâhî, 3.

⁴⁹⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/11-13. Ayrıca bkz: Serahsî, *Usûl*, 1/19.

⁴⁹⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/120; Serahsî, *Usûl*, 1/19; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/13.

⁴⁹⁷ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/13; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/178.

Habbâzî, yasaktan sonra vârid olan emrin hükmünün yasaktan önceki hükmüyle eşit olduğuna; hayız ve nifas süresinin sona ermesi ve sarhoşluğun etkisinin geçmesinden sonra oruç ve namazın vücûbiyetini delil göstermektedir. Yasaktan sonra vârid olan emrin hükmünün ibâha olduğunu iddia edenlere göre ise ihramlı iken avlanmanın ve cuma namazı vaktinde alışveriş yapmanın yasaklanmasından sonra “*ihramdan çıkınca artık avlanın*”⁴⁹⁸ ve “*Allah'ın lütfundan arayın*”⁴⁹⁹ âyetleri yasaktan sonra gelen emrin ifade ettiği anlamın ibâha olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁰ Habbâzî’ye göre, av ve alışverişin mübahlığı bu emirlerle değil “*Temiz olan şeyler size helal kılındı*”⁵⁰¹ ve “*Allah alışverişini helal kıldı*”⁵⁰² âyetleriyle gerçekleşmiştir. Yine avlanma ve alışverişin mübahlığı bu emirlerle sabit olsa bile konu karînelerden mücerred olan mutlak emrin bir uzantısıdır. Bu sebeple de Şâfîîler’in delil olarak gösterdikleri âyetlerdeki emirlerin mücebinin mübahlık olması bunların kulların menfaatine yönelik olduğu karinesi ile anlaşılmakta olup, vücûb ifade etmez. Aksi halde bu emirler vaz’ oldukları anlamın zıddına döndürülmüş olur.⁵⁰³ Nitekim karşılıklı borçlanma ve alışveriş âyetlerindeki yazıyla kayıt altına alma ile hadiste içine sinek düşmesi durumunda yemeğin karıştırılması emri vücûbiyet ifade etmez.⁵⁰⁴

2.1.1.3. Emrin Tekrarı Gerektirmesi

Mutlak emrin mücebinin ne olduğu ile alakalı Habbâzî’nin ele aldığı konulardan biri de emrin tekrarı gerektirmesi ve tekrara ihtimali bulunması hususudur. Emrin tekrarı gerektirmediği gibi ihtimalinin de bulunmadığı görüşünde olan Habbâzî, bu konudaki farklı görüşlere değinmektedir.

Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinden (meşâyih) bazısına göre bir şarta bağlı olması ya da bir vasıfla kayıtlı olması durumunda emir tekrarı gerektirir. İmâm

⁴⁹⁸ Mâide (5), 3

⁴⁹⁹ Cuma (62), 10.

⁵⁰⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/13.

⁵⁰¹ Mâide (5), 4.

⁵⁰² Bakara (2), 275.

⁵⁰³ Muğni şârihlerinden Hindî, avlanma, alışveriş vb. şeylerin hukûku’l-i’bâd kabilinden oldukları için menfaatlerinin kula yönelik olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira, bu gibi şeylerin hükmü vacip olsaydı terk etmeleri durumunda günahkar olup cezalandırılacakları için kulların aleyhine olur ve bu durumda hüküm, vaz’ edildiği anlamın dışında kullanılırdı. Hindî, *Şerhu’l-Hidâye*, s. 59.

⁵⁰⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/13-15.

Şâfiî'ye göre⁵⁰⁵ gerekli olmamakla birlikte mutlak emrin tekrara ihtimali bulunmaktadır.⁵⁰⁶

Mâverâünnahir Hanefî fakihlerinden (meşâyih) bazıları ise mutlak emrin bi zâtihî kendisinin tekrarı gerektireceği görüşündedirler. Habbâzî onların delillerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Emir sîgası talep edilen fiilin ismi cinsi olan mastarının ifade ettiği anlamın ihtisâr edilmiş şekli olup, tüm cinslerini kapsamaktadır. Umum ifade etmesi sebebiyle nasıl ki nehiy, yasaklanan fiilin tamamıyla terkini gerekli kılıyorsa, emredilen fiilin yerine getirilmesini genel olarak gerektirmesi sebebiyle mutlak emrin de umumu ile amel etmek gerekir, yani fiilin tekrarı vaciptir.”⁵⁰⁷

Onlar, konuyla ilgili bir başka delil olarak, namazda kıraatin tekrarı⁵⁰⁸ ve Akra‘ b. Hâris’in sualini⁵⁰⁹ göstermektedirler. Şöyle ki hadiste geçen “hac ediniz” emri tekrarı gerektirmeseydi Arap Dilinin kurallarına vakıf olan Akra‘ b. Hâris için anlama sorunu oluşturmazdı. Allah Resûlü de böyle bir soruyu garipsedi. Allah Resûlü’nün (s.a.s) onun bu sualini yanıtlayarak haccın ömürde bir defa yapılmasının yeterli olacağını açıklama ihtiyacı duyması, emrin mucibinin tekrar olduğunu göstermektedir.

Ayrıca tekrara göre hac ibadetinin bir defa yapılması (مرة), hâs lafzın âm lafız karşısındaki durumu gibidir. Şöyle ki tahsîs olduğuna dair bir delil bulunmadığı müddetçe âm lafzın mûcebi umûmdur.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Gerek Habbâzî gerekse kaynakları olan Pezdevî ve Serahsî'nin İmâm Şâfiî'ye atfetmiş olduğu bu görüşün kaynağına ulaşamamıştır. Şâfiî kaynaklarda, konuyla ilgili, mutlak emrin tekrarı gerektirmediği, bilakis teklik ya da çokluk ifade etmeksizin bir şeyin özünü talep etmek olduğu geçmektedir. Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî de bu görüşün İmâm Şâfiî'den rivâyetle bazı Şâfiîler'e ait olduğunu ifade etmektedir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/122; Serahsî, *Usûl*, 1/20; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/16; Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-usûl*, s. 214; er-Râzî, Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1997, 2/98.

⁵⁰⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/15-16, 20.

⁵⁰⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/16-17.

⁵⁰⁸ “Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.” Müzzemmil (73), 20.

⁵⁰⁹ “Ey insanlar! Allah size haccı farz kıldı, (o halde) haccediniz. Sahâbeden bir kişi 'her sene mi ya Resûlallah? diye sordu. Hz. Peygamber cevap vermedi. Adam sorusunu üç kere tekrarlayınca Allah Resûlü şöyle buyurdu: 'Evet demiş olsam size her yıl zorunlu olurdu ve buna güç yetiremezsiniz. Sizi serbest bıraktığım konularda siz de beni rahat bırakın. Sizden önceki ümmetler, çok soru sormaları ve peygamberleri hakkında görüş ayrılığına düşmeleri sebebi ile helak oldular. Size neyi emredersem onu gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz. Sizi bir şeyden menedersem onu da terk ediniz.” Müslim, Hac, 73.

⁵¹⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/16, 19-20.

Mutlak emrin tekrarının ihtimali olduğu görüşünde olan İmam Şâfiî de önceki görüş sahiplerinin sunmuş oldukları hadisi delil olarak göstermektedir. Ancak o bununla emir ve nehiy arasındaki farkı beyan etmekte ve mutlak emrin tekrara olan delaletinin gereklilik değil de ihtimal olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre *إفعل!* (yap!) sözü emredilen fiilin mastarını nekre olarak gerektirir. Örneğin *إجلس!* (otur!) emri, *أطلب منك جلسا* (senden oturmanı talep ediyorum) sözünün kısaltılmış hali olup, buna nekre bir mastar takdir edilmektedir. Nekre olan mastar ise kelâmın doğru anlaşılması kendisine bağlı olduğu için iktizânın delaleti yoluyla sabit olmaktadır. Ayrıca nekre kelime umûma ihtimali olmakla birlikte olumlu cümlede husûs bildirir. Dolayısıyla nekre olan mastara beyân-ı tefsîr (açıklama) yoluyla adet manasının bitişmesi uygun düşmektedir. Nehiy ise olumsuz cümlede umûm ifade edeceği için emir gibi değildir.⁵¹¹

Habbâzî'nin de aralarında bulunduğu Hanefî usûlcülerinin geneline göre ise emir kalıbı mastardan müştaktır ve kendisiyle sadece mastarın gerçekleştirilmesi talep edilmektedir. Ayrıca mutlak emir ferd isim (müfred) olduğu için adede ihtimali bulunmaz. Habbâzî, ibadetlerle alakalı emirleri delil olarak göstererek şarta bağlanan ya da bir vasıfla kayıtlı olan emir sîgasının tekrarı gerektireceği görüşünde olanların gerekçelerinin hatalı olduğunu zikreder. Dolayısıyla kendilerine göre bu ibadetlerin tekrarının vucûbiyeti emrin gerekliliği ile değil sebebin tekrarı dolayısıyladır. Yani *“Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl”*⁵¹² ve *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da aşık kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin.”*⁵¹³ âyetlerinde geçen emirler namaz ve abdestin tekrarının vucûbiyetine delil gösterilemez. Çünkü bu ibadetlerin tekrarı mutlak emir sîgasına değil sebeplerin tekrarına bağlıdır. İlk âyetteki namaz emrinin tekrarı güneşin zevaline bağlanmıştır. İkinci âyette ise *“abdestsiz olarak namaza kalktığınızda”* cümlesi takdir edilerek abdestin vucûbiyeti abdestsizliğe bağlanmıştır.⁵¹⁴

511 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/17, 19-20.

512 İsrâ (17), 78.

513 Mâide (5), 6.

514 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/18-20.

Habbâzî, kıraatin her rekatta gerekli olmasına dair mukadder bir soruya da namazda kıraatin tekrarının nas (hadis/eser) ya da delaleti nas sebebiyle olduğu şeklinde cevap vermektedir. Ona göre namazın ilk iki rekatına göre son iki rekatında kıraatin vücûbiyetinin kısılması buna delalet etmektedir. Şayet emrin tekrarı sîganın gerektirmesi sebebiyle olsaydı dört rekatlı namazların ikinci kısmında kıraat kısılmaz, her rekatta aynı olurdu.⁵¹⁵

Akra' b. Hâris'in sualine gelince bu سوال, delaletin müşterekliği sebebiyledir. Çünkü bu soru emrin tekrarının vücûbiyetine delil olabileceği gibi aksine de olabilir. Nitekim o, namaz ve oruç gibi bazı ibadetlerin sebebe bağlı olarak tekrarlandığını bildiği için hac ibadetinin de bu nitelikte olup olmadığı hususunu anlayamamış ve sorma ihtiyacı hissetmiştir. Ayrıca mutlak emir tekrarı gerektirseydi Hz. Peygamber de (s.a.s) "her yıl mı" sorusunu "şayet her yıl cevabı verseydim tekrarı vacip olacaktı" şeklinde yanıtlamazdı.⁵¹⁶

2.1.1.4. Emrin Vakit Açısından Taksimi

Mutlak emir eda edileceği vakit açısından mutlak ve mukayyed şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Buna göre emir, belirli bir vakitle sınırlandırılmamış ve herhangi bir vakitte eda edilebiliyor ise mutlak; belirli bir vakitle sınırlandırılmış, bu sebeple de sadece o vakitte eda edilebiliyor ise mukayyed olarak isimlendirilir.⁵¹⁷ Habbâzî de edâ edileceği vakit itibariyle emir lafzını mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısımda incelemektedir. O, birinci kısımda emrin gereğinin acilen yerine getirilip- getirilmemesi ile alakalı görüş farklılıklarına değinmektedir. İkinci kısımda ise edâ edileceği vakti zarf/geniş, mudayyak/dar ve müşkil olması şeklinde üç kısma ayırarak incelemektedir.⁵¹⁸

515 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/20-21.

516 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/21-22.

517 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/213; Serahsî, *Usûl*, 1/26.

518 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/25.

a. Mutlak Emir

Herhangi bir vakitle sınırlandırılmayan emrin gereğinin ne olduğu konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır.⁵¹⁹ Habbâzî, bu başlık altında emrin gereğinin imkan bulunan ilk anda edâ edilmesi mi gerektiği (fevr) yoksa bu konuda serbestlik mi bulunduğu (terâhî) konusuna değinmektedir.⁵²⁰

Şâri'in vakit belirtilmeksizin yapmış olduğu mutlak emrin terâhî için olduğunu ifade eden Habbâzî, mezheplerindeki sahih olan görüşün bu olduğunu belirtmektedir. Emrin bu türünün fevri gerektirdiği görüşünde olan Kerhî ile İmâm Şâfî'nin ihtilafına değinen Habbâzî, görüşlerinin doğruluğunu fûrû-i fıkıh ve aklî delillerle temellendirmektedir.⁵²¹ Ona göre; zekât, öşür, fitır sadakası ve kefaretlar ile Ramazan orucunun kazasının yılın herhangi bir zaman diliminde yerine getirilmeleri emrin mûcebinin fevr için olmadığını göstermektedir. Ayrıca o, işin, belirli bir zamanda yapılmasını emretmek üzere (إفعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم) “Belirli bir zamanda yap!”, “Bir saat sonra yap!” ya da “Bir gün sonra yap!” denilerek terâhî ifade eden sözlerle kayıtların hususunda, emrin gereğinin aciliyetinin bulunmadığını ifade eder. Şayet zamanla kayıtların mutlak emir, fevr için olsaydı; yukarıda ifade edilen emir kalıbının terâhî ifade eden sözlerle kayıtların tenakuz ya da tekrar olurdu.⁵²² Habbâzî, son olarak, Hanefî fakihlerinden bazılarıyla Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in hac ibadetinin edası ile alakalı görüş farklılıklarını değerlendirip mutlak emrin fevr mi terâhî mi olduğuna delil kılmalarına değinmektedir. İmâmeyn'in

519 Vücûb ifade eden mutlak emrin vaktin hangi kısmında yapılması gerektiği ile alakalı usûlcüler arasındaki görüş farklılıkları için bkz: Ali Kumaş, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delaleti”, *S.B.A.R.D.*, Güz 2015/2, s. 201-220.

520 Emrin gereğinin fevr mi yoksa terâhî mi olduğu hususu tekrarı gerektirip gerektirmemesi konusunun bir uzantısı konumundadır. Mutlak emrin gereğinin tekrar olduğunu savunanlar emrin gereğinin fevr olduğu hususunda hem fikirdirler. Emrin gereğinin tekrar olmadığı görüşünde olanlar arasında ise bu konuda görüş birliği bulunmamaktadır. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254.

521 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/25-26.

522 İmâm Muhammed, hac ibadetinin, oruç ve namazın kazasına ilhak ederek, ifâsında fevrin gerekli olmadığı görüşündedir. Ebû Yûsuf ise hac ibadetinin ifâsı ile oruç ve namazın kazasını ayırmakta, hac ibadetinin onların aksine fevri gerektirdiği görüşündedir. Şöyle ki oruç ve namaz ibadetlerinin kazası imkân bulunan ilk vakitte taayyün etmekle birlikte edâ imkânı çoğunlukla devam eder. Hac ibadetinin edâsı ise uzun bir süre olduğu için kişi bir sonraki sene yaşayacağından emin olamaz. Bu sebeple erteleme, tefvîit/kaçırma olarak değerlendirilir. Ayrıca bkz: Serahsî, *Usûl*, 1/15-16; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/27-28.

bu konudaki ihtilafı mutlak emirle alakalı olmayıp; hac aylarıyla mukayyedir ve baştan itibaren vücûbiyet ifade etmesiyle ilgilidir.⁵²³

b. Mukayyed Emir

Habbâzî, mükellefin belirli bir vakitte eda etmekle sorumlu tutulduğu mukayyed emri yukarıda belirtildiği üzere üç kısımda ele almaktadır. O, vakti, ilk kısımda edâ için zarf olması yönüyle incelemektedir. Bu, vaktin me'mûru bihin edâsı için zarf ve şart olmasının yanı sıra vücûbiyet sebebi kılınmasıdır. Vaktin zarf olması; me'mûru bihin edâsı için fazla olması, şart olması ise vaktin çıkmasından sonra kaçırılmış olmasıdır. Vücûbiyet sebebi kılınması da girmeden önce me'mûru bihin eda edilememesi ve sıfatının değişmesi ile kendisinin de değişmesidir. Mukayyed emrin bu kısmında aslolan ilgili ibadetin edâsı için vaktin tamamının sebep kılınmamasıdır. Bir diğer ifadeyle ibadetin vaktin herhangi bir cüzünde yerine getirilebilmesidir. Beş vakit namazın zamanı bu türden olup; vakit, burada, edânın zarfı ve ibadetin sıhhat şartıdır. Bundan dolayı sonraya bırakılması durumunda ibadet kaçırılmış olur. Aynı zamanda vakit bu nitelikteki ibadetin vücûb sebebidir. Şu halde girmeden önce edâ edilmesi durumunda ibadet geçersiz sayılır ve vaktin özelliğinin değişmesi ile edâsı değişikliğe uğrar.⁵²⁴

Habbâzî, mukayyed emrin ikinci kısmında, vaktin mi'yâr/belirli zamanlı olması konusunu ele almaktadır. Buna göre vaktin, mi'yâr olması, me'mûru bihin kendisine izafe edilmesi sebebiyle vücûb sebebi; aynı türden farklı bir ibadetin bu vakitte edâ edilememesi sebebiyle de mi'yârı olmasıdır. Ramazan orucunun vakti bu kısma örnektir. Mükellef, vaktin Ramazan orucu dışındaki bir ibadet için elverişli olmaması sebebiyle bu zaman içerisinde farklı nitelikteki bir oruç ibadetini ifa edemez. Bu sebeple de mutlak olarak oruca niyet etmesi ya da farklı bir oruca niyet etmesi durumunda bu ibadet Ramazan orucu olarak değerlendirilir.⁵²⁵

Habbâzî, mukayyed emrin üçüncü kısmında ise vaktin müşkil olmasını ele almaktadır. Burada vaktin müşkil olmasından kasıt, bir yönüyle dar zamanlı bir yönüyle de geniş zamanlı ibadet türlerine benziyor olmasıdır. Bunun örneği hac

⁵²³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/25-26. Ayrıca bkz: Serahsî, *Usûl*, 1/15-16.

⁵²⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/29 vd.

⁵²⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/34-35.

ibadetinin vaktidir. Hac ibadetinin ilgili aylarda sadece bir defa yapılabilmesine itibarla mi'yâr/dar, ömrün bu ibadet türünün birden fazla yapılabilmesine elverişli olmasına itibarla da zarf/geniş zamanlıdır.⁵²⁶

2.1.1.5. Emirle Vâcip Kılınan Fîilin Hükümü

Emirle vâcip kılınan ibadetin ifâsı meselesi usûl eserlerinde farklı şekillerde ele alınmaktadır. Mevzû, Şâfiî metodu ile yazılan usûl eserlerinde, genel olarak edâ, îade ve kazâ şeklinde üçlü bir ayırım yapılarak ele alınırken; Hanefî metodu ile yazılan usûl eserlerinde vücûb ifade eden emrin gereğinin yerine getirilmesi edâ ve kaza olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.⁵²⁷

Habbâzî, edâ terimini, emir sebebiyle⁵²⁸ sabit olan vacibin aynını sahibine teslim etmek; kazâyı ise emrin benzerinin yerine getirilmesi şeklinde tanımlamaktadır. O aynı zamanda, edâ ve kazâ terimlerinin bazen birbirlerinin yerine kullanıldıklarını âyetlerden örnekler getirerek göstermektedir. Mesela, “فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ” (Hac ibadetinizi bitirdiğinizde..) âyetindeki⁵²⁹ kazâ etmek ifadesi edâ anlamında kullanılmıştır. Yine “فَإِذَا قَضَيْتَ الصَّلَاةَ” (Namaz kılınca..) âyetindeki kazâ ifadesi edâ anlamında kullanılmıştır. Ayrıca أدى دينه (Borcunu ödedi) sözündeki edâ kelimesi kazâ anlamında kullanılmaktadır.⁵³⁰

Habbâzî'nin konuyla ilgili ele aldığı meselelerden biri Irak Hanefîler'i ile mezhebin çoğunluğu arasındaki kazâyı gerekli kılan delilin edâyı gerekli kılan delil mi yoksa yeni bir delil mi olduğu hususudur. Irak Hanefîler'ine göre emir ile gerekli olan şey ibadetin edâsı olup; kazâyı kalması durumunda farklı bir delil gerekli olur. Buna göre, emir zamanla kayıtlanmış ise gereği ilgili vakitte yerine getirilirse ibadet olur.

⁵²⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/45-46.

⁵²⁷ Emrin gereğinin yerine getirilmesindeki taksimde “îade” kısmına yer verilip verilmemesi ile alakalı Şâfiî ve Hanefîler arasındaki farklılık, emrin kapsamı ile alakalı olup, zamanla sınırlı olan ibadetleri kapsamasının dikkate alınıp alınmamasına yöneliktir. Detaylı bilgi için bkz: Bardakoğlu, “Edâ”, *DİA*, İstanbul 1994, 10/389; Yaşaroğlu, Kâmil, “Kazâ”, *DİA*, Ankara, 2002, 25/111. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin Şâfiî usûlcülerinin yer verdikleri îade kavramını taksime dahil etmemesinin gerekçesinin; onun, îade kavramını durumuna göre edâ veya kazâ'nın kapsamı içerisinde görmesi ya da bu taksimin dışında bırakması şeklinde açıklamaktadır. Bkz: Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/136.

⁵²⁸ Tanımda geçen sebep kelimesinden maksat edâyı gerekli kılan nasıdır. Bkz: Leknevî, *Nûru'l-envâr*, 1/49.

⁵²⁹ Cuma (62), 10.

⁵³⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/47.

Aksi halde kazâ edilen ibadetin edânın misli olduğunun bilinmesi için, namaz⁵³¹ ve oruç⁵³² ibadetlerinde olduğu gibi, yeni bir delil ile sabit olması gerekir. Bu da göstermektedir ki edâsı kaçırılan namaz ve oruçla alakalı vârid olan emirler, akılla bilinemeyecek nitelikte olup teaddî şartını (aslin ma'kûlül-mana olması) taşımadıkları için kıyâs işleminde kullanılamazlar.⁵³³

Habbâzî'nin de içerisinde olduğu Hanefî âlimlerinin çoğunluğuna göre kazâyı gerekli kılan şey yeni bir delil değil edâyı gerektiren sebeptir. Onlar, oruç ve namaz ibadetlerinin kazâlarının nas ile sabit olmasını gerekçe göstererek kıyâs delilini kullanırlar. Âyetlerde namaz ve orucun, mükellefin gücünün yetmesi ve aciz kalmasına bağlanması, makul bir emir ve kıyâs işleminde asıldaki hükmün fer'îe geçirilmesi işlemi olan teaddî için uygun bir durum olup hakkında nas bulunmayan muvakkat ibadetlere de geçirilebilir.⁵³⁴

Habbâzî, edâyı, kendisinde aranan şartlara hâiz olup olmaması açısından sırf/kâmil, kâsır ve kazâyâ benzeyen edâ olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. O, bunlardan birincisini kişinin me'mûru bihi meşru kılındığı vasıf üzere edâ etmesi şeklinde tanımlamakta, buna örnek olarak da farz namazların cemaatle kılınmasını göstermektedir. O, ikinci kısmı ise münferid ya da mesbûk⁵³⁵ olarak kişinin namazını edâ etmesini örneklendirmeye yetinmektedir. Habbâzî, üçüncü kısma gelince buna lâhikin namazını misal vermektedir. Bu kişinin namazı vakti içinde kılınmış olmasına itibarla edâ olsa da imamdan ayrıldıktan sonra imamlarla başlamış olduğu namazın üzerine gerekli kılınması sebebiyle kaçırmış olduğu rekâtlar kazâyâ benzemektedir.⁵³⁶

Habbâzî kazâyı da edâda olduğu üzere misli ma'kûl (akılla kavranabilen bir benzerle kaza), misli gayr-i ma'kûl (akıl ile kavranamayan bir benzerle kaza) ve edâyâ benzeyen olmak üzere üç kısımda ele almakta bunların her birine ibadet ve muâmelattan örnekler getirmektedir. Bunlardan misli ma'kûl kazâ, vaktinde edâ edilmeyen orucun normal oruca benzetilerek kazâ edilmesidir. Kazânın bu türü

⁵³¹ İsrâ (17), 78.

⁵³² Bakara (2), 184.

⁵³³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/48-49.

⁵³⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/47, 49.

⁵³⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/52.

⁵³⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/52.

şeriaten sarfi nazar ederek bir şeyi başka bir şeyle kıyâs edip benzerliklerinin idrak edilmesi olup kâmil ve kâsır olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Misli gayr-i ma'kûl ise oruç fidyesiyle hac nafakasında olduğu gibi benzerliğin tespitinin sadece şer'an yapılabildiği kazâ türüdür. Edâ edilemeyen Ramazan orucu yerine fidye verilmesi, aklın kavrayabileceği bir bedel olmayıp “*Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir*”⁵³⁷ âyetiyle belirlenmiştir. Edâya benzeyen kazâyâ gelince bu, bayram namazına rükûda yetişen kişinin durumu gibidir. Bu haldeki kişi rükûa yetişemeyeceğini düşünüyorsa farz olan iftitâh tekbirini ayakta alıp rükûa varır ve sırasıyla vacip olan rükû tekbiri ile kıyamda iken getirmesi gereken zâid tekbirlerini ellerini kaldırmaksızın rükûda alır. Rükûu imamla edâ etmek ise rekâtı edâ etmek sayılacağından bu rükû hükmen kıyama; rükûun rekâtın iki parçasından biri olmasına itibarla ise hakikaten kıyama benzemektedir. Buna göre dört rekâtlı namazın son iki rekâtında imama uyan kimsenin Fâtihâ sûresini son iki rekatta okuması edâya benzeyen kazâ kısmına örnektir. Mehir olarak belirsiz bir köle üzerine anlaşılan kişinin eşine bunun yerine kıymetini vermesi de edâya benzeyen kazâ kabilindedir.⁵³⁸

2.1.2. Nehiy

Usûl-i fıkhîta “kişinin seviye olarak kendisinden daha alt konumda olan birine “yapma!” sözüdür” şeklinde tanımlanan nehiy kavramı, bu anlam itibariyle emrin zıttıdır. Emrin zıttı olması sebebiyle nehiy konusundaki görüş farklılıkları da tekrarı gerektirmesi meselesi hariç genel olarak benzerlik arz etmektedir. Sözelimi emir ve nehyin mücebinin ne olduğu, emir ve nehyin hasen ve kabîh olmasıyla alakalı görüş farklılıklarının ele alınması bu şekildedir. Ancak emrin tekrarı gerektirmesi ile alakalı tartışma gereğinin ömrün tamamını kapsamaması sebebiyle nehiy bahsinde ele alınmamaktadır.⁵³⁹

Habbâzî'nin bu başlık altında ele aldığı konulardan biri nehyin mücebidir. O, nehyin mücebiyle alakalı görüş farklılıklarını emirdeki ihtilafı dikkate alarak sunmaktadır. Buna göre emrin mücebinin ibâha olduğu görüşünde olanlar, nehyide

⁵³⁷ Bakara (2), 184.

⁵³⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/65-67; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/157-159.

⁵³⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/83. Ayrıca bkz: H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, İstanbul 1996, 17/544-547.

aynı hükmü iddia etmez. Çünkü emir ve nehyin birbirlerinin karşıtıdır, bu sebeple hükümlerinin farklı olması gerekir. Emrin mücebinin mükellefin gereğini yerine getirmesinin vücûbiyeti olduğu görüşünde olanlar ise nehyin yasaklanan fiilden kaçınmayı gerektireceği görüşündedirler. Bu görüşün kendisinin de bağlı bulunduğu mezhebe ait olduğunu belirten Habbâzî, görüşlerinin doğruluğunu âyetten delillerle desteklemektedir. Şöyle ki “*Peygamber size neyi nehyederse o şeyden uzak durun*”⁵⁴⁰ âyetinde uzak durma emredilmekte, emir ise vücûb ifade etmektedir. Yine “*Âdem Rabbi’ne âsî oldu*”⁵⁴¹ âyetinde yasaklanan şeyi ihlal etmenin masiyet olduğunun vurgulanması da nehyin mücebinin sakınmak olduğunu göstermektedir.⁵⁴²

Habbâzî’nin, nehiyle alakalı ele aldığı konulardan biri de me’mûru bihin hasen olmasında olduğu gibi şâri’in hikmet sahibi olmasına itibarla yasaklanan şeyin kabîh (kötü) olmasıdır. Kabîh olan nehiy de kendi arasında kabîh li ‘aynihî (aslı itibariyle çirkin olan) ve kabîh li ğayrihî (başka bir şey sebebiyle çirkin olan) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Aslı itibariyle çirkin olan nehiy de vaz’î ve şer’î olmak üzere iki tanedir. Küfür (kişinin Allah’ı inkar etmesi), yalan ve zulüm gibi eylemler asılları gereği vaz’an çirkindirler. Hür bir kişiyi köle olarak satma, abdestsiz namaz kılma gibi durumların yasak olması ise şer’an çirkin olan kısma örnektir. Buradaki şeran çirkinlikten maksat öncesinde insanların bilmediği ve çirkinliğinin ancak kanun koyucunun bildirmesiyle anlaşıldığı yasaklardır. Kabîh li ‘aynihî olan nehyin her iki kısmının da hükmü şer’an geçersiz olmalarıdır.⁵⁴³

Kabîh li ğayrihî ise vasıf ve mücâvir olmak üzere iki kısımdır. Bunun mücâvir olması yasaklanan şeyin aslı ya da vasfı olmamakla birlikte onunla birlikte olması durumudur. Bunun örneği ise âdetli kadınla cinsel ilişki, cuma namazı vakti alışveriş yapma ve gasp edilmiş arazide namaz kılma işleminin mücâvirlik sebebiyle çirkin olmalarıdır. Bu fiiller aslen meşru olmakla birlikte birincisinde eziyet verme, ikincisinde namaza gitme emrinden alıkoyması, üçüncüsünde ise başkasının mülkünde izinsiz olarak kılınması halleri yasaklanan bu fiillerin aslı ya da vasfı lâzımı olmayıp mücâvir bir durumdur. Yasaklanan fiili çirkin kılan durumun onun ayrılmaz bir vasfı

⁵⁴⁰ Haşr (59), 7.

⁵⁴¹ Tâhâ (20), 121.

⁵⁴² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/83.

⁵⁴³ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/95.

anlamına gelen vasıf çeşidine örnek ise fazlalık ribâsıdır. Bu işlem normalde alışveriş olması yönüyle helal gibi gözükmektedir; fakat buna alışverişi çirkin kılan durum yani ribâ sıfatı bitişmiştir. Nitekim alışverişte aynı olan bedellerden birinin diğerinden fazla olması durumunda fazlalık ribâsı oluşur ve bu durum alışverişi fâsid kılar.⁵⁴⁴

Kabîh li ğayrihî olan nehyin mücâvir olan türünün hükmü, özü itibariyle sahîh ve meşrû olmasıdır. Çirkin görülen durumun yukarıdaki örneklerde olduğu üzere namaz ve alışverişin dışındaki fiillere itibarla olması ve bunların kendilerinden ayrılmalarının mümkün olması sebebiyle nehyin bu türüne dahil olan fiillerin kendilerine bağlandığı hüküm geçerlilik kazanır. Yine oruçlu kişinin namazı terk etmesinin orucu, tavaf eden kişinin kötü söz söylemesinin de tavaf ibadetini fâsid kılmaması nedeniyle bu ibadetlerin sahîh olması bu şekildedir.

Yasaklanan şeyin vasfı lâzımı olan türünün hükmüne gelince bu durum, özü itibariyle sahîh olan fiile bitişen vasfın ayrılmaz nitelikte olması sebebiyle ilgili durumu fâsid kılar. Şöyle ki faizli alışveriş ve bayram günü tutulan oruç, kendilerine bitişen yasak durumun ayrılmaz nitelikte olması sebebiyle fâsiddir. Çünkü faizli alım-satım ma‘nen kabîh olup, vasfı lâzım olarak alışverişe bitişmiştir. Aynı şekilde oruç özü itibariyle ibadet olmakla birlikte yasaklanan vakitte gerçekleştirilmesi sebebiyle fasittir.⁵⁴⁵

2.2. Sîga ve Lügat Bakımından Nazmın Türleri

Habbâzî nazmın türlerini lafız-mana ilişkisi bağlamında Debûsî'nin başlatmış olduğu dörtlü taksim ilki olarak dilde konuldukları anlam (vaz‘) itibariyle ele almakta; sırasıyla hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısma ayırarak incelemektedir.

2.2.1. Hâs

Fukahâ metoduyla yazılan usûl eserlerinde yapılan hâs lafız tanımı benzerlik arz etmekle birlikte bu tarifte az da olsa farklılıklar bulunmaktadır. Debûsî'nin tanımı “Zât

⁵⁴⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/94-98.

⁵⁴⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/97-99.

ve manasıyla sadece bir tek şeyi kapsayan lafzın ismi” şeklindedir.⁵⁴⁶ Takipçileri olan Pezdevî ve Serahsî ise, “münferit ve müştereklikten uzak olmak kaydıyla tek bir mana için vaz‘ edilen her lafız ve münferit olmak kaydıyla belirli bir müsemmâ için vaz‘ edilen her isim” şeklinde iki farklı tanım yapmışlardır.⁵⁴⁷

Hâs lafzın ıstılâhî tanımını yaparak konuya giriş yapan Habbâzî, sonrasında hükmü ve konulmuş olduğu manaya delaleti konusunu fûrû-i fıkihtan örnekler getirerek ele almaktadır. Habbâzî’ye göre hâs lafız, “infirâd bildirmek üzere, bilinen bir müsemmâ için konulmuş her lafız” şeklindedir.⁵⁴⁸ O, kendisinden önce yapılan tanımları benimsemekle birlikte daha veciz bir üslup benimsemiştir. Tanımda geçen “infirâd” ifadesinden maksat hâs lafız olan ilgili kelimeyi benzerlerinden ayıran farklılık olup; bunun ya “insan” lafzı gibi cinsler arasından belirli bir cinsi “husûsu’l-cins” ya “adam” lafzı gibi belirli bir türü “husûsu’n-nev” ya da “Zeyd” lafzı gibi belirli bir şahsı “husûsu’l-ferd” ifade etmek üzere üç türü bulunmaktadır.⁵⁴⁹

Hâs lafzın tanımında genel olarak “malum mana” ya da “malum müsemmâ” lafızlarından biri tercih edilmektedir. Habbâzî tanımda “malum müsemmâ” tabirini kullanmaktadır. Bunun sebebi bu kelimenin diğerlerinden daha genel ve onları da kapsıyor olmasıdır.⁵⁵⁰ Hâs lafzın hükmüne gelince bu da vaz‘ olunduğu manaya delaletinin kat‘î olması⁵⁵¹ ve anlamındaki açıklık sebebiyle ilave bir beyâna⁵⁵² ihtimalinin bulunmamasıdır. Hâs lafzın delaletinin kat‘îliğinden maksat farklı bir manaya delaletinin bulunmadığının kesinliği değil de delilden kaynaklı bir ihtimalin bulunmadığıdır. Buna göre hâs lafzın farklı bir manaya ihtimali olabilir; ancak delil bulunmadığı müddetçe bu ihtimal hâs lafzın kat‘î olmasına etki etmez.⁵⁵³ Habbâzî’nin

⁵⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 94.

⁵⁴⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/30-31; Serahsî, *Usûl*, 1/124-125.

⁵⁴⁸ Habbâzî’nin hâs lafız için yapmış olduğu Arapça tanım, “كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الإنفراد” şeklindedir. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/153.

⁵⁴⁹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/153-154.

⁵⁵⁰ Hindî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 461.

⁵⁵¹ Sadru’ş-Şerî‘a, *et-Tavzîh*, 1/35; Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 312.

⁵⁵² İlave bir beyana ihtimalin bulunmaması ile Hanefî fakihlerin kastetmiş olduğu beyan çeşidi “beyân-ı tefsîr”dir. Çünkü beyânın bu çeşidi ile hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih gibi kendilerinde kapalılık bulunan lafızlar açıklığa kavuşur. Ayrıca kat‘iyyet ifade etmesine engel bir durum söz konusu olmadığı için hâs lafzın beyânın diğer çeşitlerine ihtimali vardır. Neseî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü’l-esrâr Şerh-u Usûli’l-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, I, 29.

⁵⁵³ Mesela “زيد عالم” cümlesindeki mübtedâ, hâs lafız olup delilden kaynaklı bir durum sebebiyle başkasına ihtimal de bulunmamaktadır. “عالم” kelimesi de böyledir. Öyleyse bu iki kelimenin, medlûlüne delaleti

bu yaklaşımı aynı zamanda hâs lafzın delaleti ile alakalı; Irak Hanefileri ile Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin görüşüdür. Semerkand Hanefiler'ine (ve temsilcisi Mâturîdî) göre ise hâs lafız mecaza ihtimali bulunduğu için kat'iyet değil, zâhiriyle amel gerektirir.⁵⁵⁴

Hâs lafzın hükmü ile alakalı mezhebinin görüşünü desteklemek üzere örnekler getiren Habbâzî, karşıt görüş olarak İmâm Şâfiî'nin de görüşünü sunarak buna cevap vermektedir. Konuyu bir örnekle açmak gerekirse, boşanan kadının iddet süresi ile alakalı “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kur' süresince beklerler”⁵⁵⁵ âyetinde geçen kur' (قروء) kelimesi müşterek lafız olup hem temizlik hem de âdet anlamlarına gelmektedir. İmâm Şâfiî'ye göre bu kelimedden maksat “temizlik dönemi” Hanefiler'e göre ise “hayız dönemi”dir. İmâm Şâfiî'ye göre iddet süresinin hesaplanmasında temizlik, Hanefiler'e göre ise âdet döneminin dikkate alınması gerekmektedir. Bunun delili ise hâs isim olan *selâse* (ثلاث) kelimesinin, anlamı açık olduğu için farklı bir sayıya ihtimali olmaksızın iddet süresinin tam üç kur' olduğunu göstermesidir. Bu durum ise sadece *kurû'* kelimesinin âdet dönemi anlamında kullanılması ile gerçekleşir. İmâm Şâfiî'nin görüşü dikkate alınarak kelimenin temizlik dönemine hamledilmesi durumunda beklenen dönem üç sayısından az olacaktır. Bu durumda da hâs lafız olan *üç* sayısının gerekli kıldığı anlam bozulmuş olacağı için söz konusu bu manaya yorumlanamaz.⁵⁵⁶

2.2.2. Âm

Habbâzî öncesi Hanefî usûlcülerinin âm lafız tanımları hemen hemen aynıdır. Şöyle ki Cessâs'ın usûl eserinde âm lafzın tanımına yönelik bir ifade bulunmamakla birlikte kendisine atfedilen tanım, “isimleri ya da mânaları toplu olarak içeren lafız” şeklindedir.⁵⁵⁷ Cessâs'a atfedilen bu tanımda geçen “manalar” kaydı, sonraki Hanefî

kat'î olup, bu sözcükler, âlimlik sıfatının Zeyd'de sabit olduğu hükmünü ortaya koymaktadır. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Keşfü'l-esrâr*, 1/28-29.

⁵⁵⁴ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 100; Pezdevî, *Usûl*, 1/79; Serahsî, *Usûl*, 1/128; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/28; Hindî, *Şerhu'l-Hindî*, s. 466.

⁵⁵⁵ Bakara (2), 288.

⁵⁵⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/155-157.

⁵⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, 94; Serahsî, *Usûl*, 1/125; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/111.

usûlcüleri tarafından, bir lafzın birden fazla manayı kapsamasının ortaya çıkaracağı problemlere dikkat çekilerek eleştirilmiştir.⁵⁵⁸

Debûsî, âm lafzı, “isimleri lafız ve mâna olarak tüm yönüyle kapsayan şey” olarak tanımlamaktadır.⁵⁵⁹ Serahsî ve Pezdevî ise âm lafzı “isimleri lafız ve mâna olarak tüm yönüyle kapsayan her lafız” olarak aynı şekilde tarif ederek Debûsî’yi takip etmişlerdir.⁵⁶⁰ Âm lafzın tanımında geçen “isimler”den kasıt isimle adlandırılan varlıklardır. Tüm bunlar, “lafız ve mana”dan âm lafzın fertlerini bazen lafız bazen de mana olarak kapsadığını bildirmek içindir.⁵⁶¹

Habbâzî’nin âm lafız tanımı ise Pezdevî ve Serahsî ile büyük ölçüde aynı olup, “isimleri toplu olarak kapsayan şey” şeklindedir.⁵⁶² Âm lafzın fertlerini kapsayıcılığı ile alakalı usûl eserlerinde yapılan tanımlarda Irak Hanefîler’i ile Semerkand Hanefîler’i arasında “intizâm” ve “istiğrak” olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır. Âm lafzın, fertlerinin tamamını kapsamı içine almasının zorunlu olmadığı, bu sebeple de fertlerinin tamamını kapsasın ya da kapsamasın fark etmez, cem’-i münekker (nekre cemi) olan lafızların da bu kapsama dahil olduğu görüşünde olan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Semerkand Hanefîler’i “intizâm” kaydını benimsemişlerdir. Hanefî usûlcülerinden Sadruşşerîa kapsamına aldığı fertlerin tamamını kapsamaması sebebiyle cem’-i münekker lafızları âm lafzın bir ferdi olarak değil de müevvelin yerine dördüncü kategoride ele almıştır.⁵⁶³ Irak Hanefîler’i ise içine alacağı fertlerin tamamını kapsamaması gerektiğinden hareketle cem’-i münekker lafızları tanımın dışında bırakmak üzere “istiğrâk” kelimesini şart koşmuşlardır. Habbâzî, burada, âm lafzın tanımında “istiğrâk” ifadesi yerine “intizâm” lafzını kullanarak Pezdevî ve Serahsî’yi benimsemiştir.⁵⁶⁴

Habbâzî’nin âm lafız ile alakalı ele aldığı konulardan biri de tahsîs olduğuna dair bir delil bulunmaması durumunda hükmünün kat’îlik mi zannîlik mi ifade ettiği

⁵⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 94; Serahsî, *Usûl*, 1/125.

⁵⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 94. Debûsî’nin Arapça tanımı, “فما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى” şeklindedir.

⁵⁶⁰ Serahsî’nin Arapça tanımı, “كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى” şeklindedir. Serahsî, *Usûl*, 1/125.

⁵⁶¹ Serahsî, *Usûl*, 1/125.

⁵⁶² Tanımın Arapça’sı, “ما ينتظم جمعاً من المسميات” şeklindedir. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/166.

⁵⁶³ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, s. 57-58.

⁵⁶⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/166. Detaylı bilgi için bkz: Ömer Yılmaz, “Hanefîlerde Âmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *DEÜİFD*, sy., XLIV, 2016, s. 181-210.

hususundaki görüş farklılığıdır. Bunun pratik bir yansıması olarak da daha önce tahsîse uğramamış âm bir lafzın zannî bir delil olan haber-i vâhid ile tahsîsinin caiz olup olmayacağı meselesi ortaya çıkmaktadır. İmâm Mâtürîdî'nin öncülük ettiği Semerkand Hanefîler'i ile Şâfiîler'in de içerisinde olduğu cumhûra göre, âm lafzın kapsamına aldığı fertlerinin her birine delaleti gereklidir; ancak tahsîs ihtimalinden dolayı bu gereklilik kat'iyet bildirmez. Vâkıfîyye'ye göre⁵⁶⁵ bu durumdaki âm lafzın hükmü, kendisi ile ne kastedildiği mücmel olduğu için tahsîse uğrayıp uğramadığını netleştirecek bir delil getirilinceye kadar tevakkuf etmektir. Bu grubun içerisinde de "ashâbü'l-husûs"⁵⁶⁶ olarak isimlendirilenlere göre, âm lafzın kapsadığı fertlerin en azına delaleti yakînî olduğu için kendisi ile cemi' lafızdan üç, cins lafızdan da bir ferd sabit olur. Bu sayılardan yukarıya ise mücmeldir ve bunda maksat beyan edilinceye kadar tevakkuf etmek gerekir.⁵⁶⁷

Habbâzî'ye göre aksi bir delil bulunmuyorsa âm lafız vaz' olduğu mana için yakînî bilgiyi gerekli kılar. Kat'î bir delil ile tahsîse uğrama ihtimali düşen âm lafzın ise zannî delil olan kıyâs ve haber-i vâhid ile tahsîs edilmesi caiz olmaz. Bundan dolayı Hanefîler'e göre, "*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir*"⁵⁶⁸ âyeti umûm bildirmesi sebebiyle süt kardeşliği için gerekli olan emzirmenin azı da çoğu da birdir. Dolayısıyla İbn

⁵⁶⁵ Usûlde "vâkıfîyye" veya "eshâbü'l-vakf" olarak adlandırılan bu grup ile kastedilenler Mürcie ve Eş'arîler'in tamamı ile Hanefîlerden Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/929)'dir. Bunlar da kendi aralarında fırkalara bölünmüşlerdir. Serahsî, tevakkuf etme görüşünü savunan bu grubu "ilk üç asırda selefleri bulunmayan müteahhir birileri" olarak tanımlamaktadır. Bkz: Serahsî, *Usûl*, 1/132; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299. Usûl literatüründe "vâkıfîyye" olarak adlandırılan grup ile kastedilenlerin kimler olduğu ve nedenleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Osman Güman, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf", *OMÜİFD*, sy., XXXIII, 2012, s. 139-173.

⁵⁶⁶ Vâkıfîlerden olan bu gruba, umûm lafızları ile kapsamına dahil olan en küçük sayının bile sabit olacağı görüşünde olmaları sebebiyle bu isim verilmiştir. Abdülazîz el-Buhârî bu görüşte olanların Hanefîlerden Ebû Abdullah el-Belhî (ö. ?) ile Mütezileden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) olduğunu belirtmektedir. Bkz: Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299.

⁵⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/132; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/167; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299.

⁵⁶⁸ Nisa (4), 23.

Zübeyr'in "bir ve iki süt emzirmenin süt haramlığı hükmünü meydana getirmeyeceği"⁵⁶⁹ ve Hz. Âişe'nin "*Bilinen on emme haram kılar, âyeti Kur'an'dan indirilenlerdendi. Sonra bilinen beş emme ile neshedildi*"⁵⁷⁰ şeklindeki rivâyeti ile âyetin umûmu tahsîs edilemez. Şuna da değinmek gerekir ki "*Oraya giren emniyette olur*"⁵⁷¹ âyetine tahsîs edici bir delil bitişmemiştir. Çünkü âyette geçen صار lafzı anlamında kullanıldığı için umûm ifade etmektedir. Bu sebeple de ne haber-i vâhid ne de kıyâs delili ile kapsamına aldığı fertler daraltılmak suretiyle âm lafzın tahsîsi caiz değildir. Şâfiîler'e göre ise âm lafız kapsamına aldığı fertler hususunda hüküm ifade etmekle birlikte, tahsîs ihtimalinden dolayı yakînî bilgi ifade etmemektedir. Bundan dolayı yukarıdaki âyet, "*Harem bölgesi ne âsî ne de idamdan kaçan birini korumaz*"⁵⁷² haber-i vâhidi ile ya da kıyâs delili ile tahsîse uğramaktadır. Buna göre Harem bölgesinde savaş çıkaran kişilerin öldürüleceğine dair icmâya kıyâsla bu âyetin umûmu tahsîs edilmiştir.⁵⁷³

Habbâzî son olarak âm lafzı, kapsamına aldığı isimleri kimi zaman hem lafız hem de mana itibariyle, kimi zaman da sadece mana itibariyle kapsadığını ispat etmek üzere kısımlandırıp detaylı bir şekilde örneklendirerek konuyu sonlandırmaktadır.⁵⁷⁴

2.2.3. Müşterek

Habbâzî âm lafzı "birçok mana veya ismin intizam yolu üzere olmaksızın (hepsini kapsamaksızın) kendisinde ortak olduğu lafız"⁵⁷⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre müşterek lafız ile kapsamına giren manalardan sadece biri kastedilir. Mesela العين "ayn", القرء "kur" ve الصريم "sarîm" lafızları bu şekildedir. Göz, casus, pınar ve su menbâi anlamlarına gelen "ayn"⁵⁷⁶ lafzı tek kullanımda bu manaların sadece birini kapsamaktadır. Âdet ve iki âdet arasındaki temizlik dönemi anlamlarına

⁵⁶⁹ Müslim, Raza', 5.

⁵⁷⁰ Müslim, Raza', 6.

⁵⁷¹ Âl-i İmrân (3), 97.

⁵⁷² Buhârî "Cezâü's-sayd", 6.

⁵⁷³ Habbâzî, Şerhu'l-Muğnî, 1/167-170.

⁵⁷⁴ Serahsî, Usûl, 1/151; Habbâzî, Şerhu'l-Muğnî, 1/185-203; Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 2/2.

⁵⁷⁵ Habbâzî, Şerhu'l-Muğnî, 1/203.

⁵⁷⁶ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, Lisânü'l-'Arab, Beyrut 1994, 12/301-303.

gelen “kur”⁵⁷⁷ lafzı, bu anlamlardan her biri için ayrı ayrı vaz olduğu için tek kullanımda sadece birini kapsamaktadır. Gece ve gündüz anlamlarının her ikisi için müşterek olan “sarım”⁵⁷⁸ lafzı da tek kullanımda bu iki mananın sadece birini göstermek üzere vaz olunmuştur.⁵⁷⁹

Habbâzî öncesi Hanefî usûl müelliflerinden Debûsî'nin müşterek lafız tanımı, “intizâm (şümûl) olmaksızın isim ve manalardan her birinin ihtilaf üzere (manalardan birinin kastedilip diğerinin edilmemesi suretiyle) kendisinde ortak olduğu lafız”⁵⁸⁰ şeklindedir. Pezdevî'nin tanımı “değişik mana ve isimlerden birine ihtimalli olan her lafız”⁵⁸¹ şeklinde iken Serahsî ise bu lafzı “intizâm (şümûl) yoluyla değil de her birinin ayrı ayrı kastedilmiş olma ihtimali olan mana veya ismin kendisinde ortak olduğu lafız” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁸² Habbâzî'ye göre müşterek lafız ile ihtimali olan lafızlardan sadece biri kastedilebilir. Bu aynı zamanda Hanefî usûlcülerinin çoğunluğunun benimsemiş olduğu görüştür. İmâm Şâfiî, Bâkılânî ve Kadı Ali Cebbâr, Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilî usûlcülere göre ise hakikat anlamları olmak üzere müşterek lafız ile aynı anda birçok anlam kastedilebilir.⁵⁸³

Habbâzî'ye göre müşterekin hükmü teemmül etmek şartı ile kendisi ile kast olunan mana açığa çıkıncaya kadar tevakkuf (beklemek) etmektir. O, müşterek lafzın anlamı üzerinde düşünülüp muhtemel manalardan birine yorumlanamaması durumunda maksadın tespiti için farklı bir delil aramanın mümkün olduğunu açıklamak üzere gasp suçunu ikrâr eden kişinin durumunu örnek olarak vermektedir. Böyle bir durumda gasp kelimesinin mahiyeti üzerinde düşünüldüğünde çalınan şeyin mal olduğu anlaşılır. Ancak malın cins ve miktarının bilinebilmesi için gasp kelimesinin lügat anlamı üzerinde düşünmek yeterli olmaz. Bu durumda karar verebilmek için ikrârda bulunan kişinin beyanına başvurulması gerekir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁷ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 1/130.

⁵⁷⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 12/334-336.

⁵⁷⁹ Habbâzî, Şerhu'l-Muğnî, 1/203.

⁵⁸⁰ Debûsî, Takvîm, 94.

⁵⁸¹ Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/37-38.

⁵⁸² Serahsî, Usûl, 1/126.

⁵⁸³ Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/40; Hârizmî, Şerhu'l-Muğnî, s. 221.

⁵⁸⁴ Serahsî, Usûl, 1/163; Habbâzî, Şerhu'l-Muğnî, 1/203-204.

2.2.4. Müevvel

Habbâzî, müevvel lafzı, “zann-ı gâlib ile müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birinin tercih edilmesi”⁵⁸⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre o, gâlib-i zan ifadesini kullanarak müfesser lafzı tanımdan çıkarmıştır. Çünkü kat’î delil getirmek suretiyle müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birinin tercih edilmesi durumunda lafız müfesser olur.⁵⁸⁶

Hanefî usûl müelliflerinden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin müevvel lafız tanımları, müşterek lafzın muhtemel anlamlarının birinin tercih edilmesi ve bunun, zann-ı gâlib ve ictihâd ile gerçekleşeceği şeklindedir. Yine Debûsî ve Serahsî’ye göre müevvel lafız, “Zann-ı gâlib ve ictihâd ile müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birinin açığa çıkarıldığı lafız”⁵⁸⁷ şeklindedir. Pezdevî ise bu kavramı “Zann-ı gâlib ile müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birinin tercih edilmesi”⁵⁸⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Pezdevî şârihlerinden Abdülazîz el-Buhârî, Semerkandî’ye atıfta bulunarak müevvel lafzın tanımında geçen “müşterek lafız” ve “zann-ı gâlib” kayıtlarının fazlalık olduğunu belirtmekte, bu şekilde yapılan tanımın fertlerinin tamamını kapsamadığını ifade etmektedir. Ona göre kapalılık sadece müşterek lafızdan kaldırılmaz. Kapalılık; hafî, müşkil, mücmel ve müşterek lafızların kat’î bir delille beyân olunmasıyla giderilirse müfesser; kıyâs ve haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile giderilirse müevvel olur. Yine zann-ı gâlib kaydı zahiren ictihâd ve kıyâsı ifade etmektedir. Halbuki müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birine hamli haber-i vâhid gibi nâs deliliyle de olabilir. Tanımın, “birkaç manaya ihtimali olan lafzın manalarından birinin zannî bir delil ile tercih edilmesi” şeklinde olması müevvel lafzın fertlerinin tamamını kapsamaması açısından daha doğru olur.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/204.

⁵⁸⁶ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/204; Hindî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 667.

⁵⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 95.

⁵⁸⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/43.

⁵⁸⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/43.

2.3. Açıklık-Kapalılık Bakımından Lafız

Fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde lafızlar açıklık-kapalılık derecesi bakımından dördü taksime tabi tutularak incelenmektedir. Bu tasnifte lafızlar açıklık itibariyle zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılık itibariyle de hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde ele alınmaktadır.

2.3.1. Açıklık Yönünden

Habbâzî, lafızları açıklık yönüyle ele alırken kast olunan mananın açıklık derecesine göre sırasıyla zâhir, nâs, müfesser ve muhkem olmak üzere dört kavramı ele almaktadır. O, bu terimleri ele alırken veciz bir üslup benimsemekte ve bunların her birinin tanımını yapıp örnek vererek konuyu nihayete erdirmektedir.

Habbâzî'ye göre bu kavramlar arasındaki farklılığın etkisi tearuz durumunda ortaya çıkar ve daha zayıf olan lafız güçlü olan karşısında terk edilir. Yine bunlardan her biri kapsamına aldıkları fertlerin yakînî olarak sübûtunu gerektirir ve had cezalarının ispatı noktasında delil olarak kullanılırlar.⁵⁹⁰ Müfesser ve muhkemin kat'iyeti hususunda Hanefî fakihleri arasında görüş birliği bulunmakta; zâhir ve nassın hükmüyle alakalı ise görüş farklılığı bulunmaktadır. Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîleri ile Habbâzî'nin de dahil olduğu Debûsî ve müteahhir Hanefîler'e göre bu tür lafızların hükmü, kapsamına aldıkları fertlerin yakînî olarak sabit olmalarıdır. Semerkand Hanefîler'ine göre ise lafzın konulmuş olduğu anlamı ile kat'î değil de zâhirî olarak amelî, itikâdî olarak da Allah'ın murâd ettiği mananın hakikatine inancın gerekliliğidir.⁵⁹¹

2.3.1.1. Zâhir

Hanefî usûlcüleri arasında zâhir lafzını müstakil olarak ele alıp tanımını yapan ilk müellifin Debûsî olduğu görülmektedir.⁵⁹² Debûsî, zâhir kavramını “sadece

⁵⁹⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/207; Hârizmî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 227.

⁵⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/48.

⁵⁹² Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), s. 152.

işitmekle dinleyenlere manası aşikar olan lafız” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹³ Serahsî'nin tanımı da Debûsî ile benzer şekildedir.⁵⁹⁴ Pezdevî ise zâhir lafzı, “kendisiyle kastedilen mananın dinleyen kimseye sîgasıyla açık olduğu her kelâmın ismi” şeklinde açıklamaktadır.⁵⁹⁵ Pezdevî'nin yapmış olduğu bu tanımın diğer müelliflerden farklılığı, tanımda “kelâmın ismi” kaydını tercih etmesidir. Buna göre o, diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak bu dörtlü taksimde, lafzın kelime değil kelâm olması şeklindeki özelliğini vurgulamak üzere bu kaydı tercih etmiştir.⁵⁹⁶ Habbâzî'ye gelince o, zâhir lafzın tanımında Debûsî ve Serahsî'nin çizgisini takip ederek, bunu, “kendisi ile ne kastedildiği sîganın kendisiyle açığa çıktığı söz” olarak tanımlamaktadır.⁵⁹⁷

2.3.1.2. Nas

Habbâzî, nas kavramını, “Konuşanda bulunan bir mana sebebiyle kastedilen anlamın zâhir lafza göre daha açık olduğu sözdür” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹⁸ Zâhir ile nas lafzın örneği, “*beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın*”⁵⁹⁹ âyetidir. Bu âyet, çok evliliğin helal olduğunun harici bir karîneye ihtiyaç duyulmadan mutlak olarak anlaşılması sebebiyle zâhir, sayının beyanı hususunda ise nas lafızdır. Yine “*Hâlbuki Allah alım satımı helal, faizi ise haram kılmıştır*”⁶⁰⁰ âyeti alışveriş ve faizin helal ve haramlığını beyan etmesi yönüyle zâhir, faizin de alışverişle aynı olduğunu iddia edenlere cevap vermek üzere aralarındaki farkı ifade etmesi yönüyle nas kategorisinde değerlendirilmektedir.⁶⁰¹

Debûsî nas kavramını, “beyân olarak zâhirden daha açık olan” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁰² Pezdevî, zâhiri, “sîgadan değil de konuşandaki bir manadan dolayı

⁵⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 116.

⁵⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/163.

⁵⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/46.

⁵⁹⁶ Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nûru'l-envâr fî Şerhi'l-Menâr*, 1/206.

⁵⁹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/206.

⁵⁹⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/205.

⁵⁹⁹ Nisâ (4), 3.

⁶⁰⁰ Bakara (2), 275.

⁶⁰¹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/206.

⁶⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 116.

zâhir lafza nispetle daha açık olan söz” şeklinde tanımlarken;⁶⁰³ Serahsî de “konuşan tarafından lafza bitişirilen bir karîne sebebiyle daha açık olan söz” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁰⁴

Zâhir ile nassın teâruzuna misal, “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen için anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler*”⁶⁰⁵ ve “*Karnında taşınması ve süttten kesmesinin süresi otuz aydır*”⁶⁰⁶ âyetleridir. Bahsi geçen yerlerde çocuğun emzirilme müddeti birinci âyette iki yıl ikinci âyette ise otuz ay olarak zikredilmektedir. Şöyle ki birinci âyet emzirme müddetini beyân etmek üzere sevk olunduğu için nas lafızdır. İkinci âyet ise siyâkıdan anlaşıldığı üzere öncelikli olarak annenin çocuğu üzerindeki hakkını beyan etmek üzere sevk olunmuş olup, emzirme müddeti hususunda zâhirdir. Bu sebeple birinci âyetin bildirdiği hüküm ikinci âyetinkine tercih edilir.⁶⁰⁷

2.3.1.3. Müfesser

Habbâzî, müfesser kavramını, “nassa göre te’vîl ve tahsîs ihtimali kalmayacak şekilde manası daha açık olan söz” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁰⁸ Müfesser lafzın örneği, “*bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler*”⁶⁰⁹ âyetidir. Buradaki كل ve أجمعون kelimeleri, ifade ettikleri anlamın zâhir ve nas lafza itibarla daha açık olması sebebiyle müfesserdir. Bu durumda te’vîl ve tahsîs ihtimali ortadan kalkmaktadır.⁶¹⁰

Nas ile müfesserin teâruzuna Hz. Peygamber’den (s.a.s) rivâyet edilen “Her namaz için abdest al”⁶¹¹ ve “Her namaz vakti için abdest al”⁶¹² şeklindeki hadisleri buna misal verilebilir. Burada birinci rivâyetten anlaşılan husus, istihâze kanı gören

⁶⁰³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/49.

⁶⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/164.

⁶⁰⁵ Bakara (2), 233.

⁶⁰⁶ Ahkâf (46), 15.

⁶⁰⁷ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/208.

⁶⁰⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/206.

⁶⁰⁹ Hicr (15), 30.

⁶¹⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/206. Sadruşşerîa usûl eserlerinde müfessere yaygın olarak örnek gösterilen bu gibi kıssa âyetlerinin yerine, وقالوا المشركين كافة / *Müşriklerle topyekün savaşın* şeklinde şer’î hüküm bildiren âyetin örnek gösterilmesinin daha evla olduğunu belirtmektedir. Serahsî, *Usûl*, 1/160; Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, 1/125-126.

⁶¹¹ Buhârî, *Vudû’*, 63.

⁶¹² Tirmizî, *Tahâret*, 93.

kadının aynı vakit içerisinde de olsa her namaz için abdest alması gerekliliğidir. İkincisi ise bu durumdaki kadının her vakit için abdest almasının yeterli olacağına dairdir. Mezkûr rivâyetlerden ilkinde geçen lâm harfi vakti belirtmek üzere kullanıldığı için nas lafız olup bunun te'vîlinin ihtimali vardır. Nitekim Arap dilinde; “öğle namazı için geleceğim” ifadesi kullanıldığında لوقتها “öğle namazı vaktinde geleceğim” manası anlaşılır. Bu sebeple de birinci rivâyet müfesser olan ikinci rivâyete hamledilir ve burada müfesser tercih edilir.⁶¹³

2.3.1.4. Muhkem

Habbâzî, muhkem lafzı, “tebdîl ve tağyîr ihtimaline karşı kendisiyle kastedilenin sağlamaştırıldığı söz” olarak tanımlamaktadır. Mesela “Allah her şeyi bilir”⁶¹⁴ âyeti muhkem lafza örnek olarak verilebilir.⁶¹⁵

Naslarda sahih bir örnek bulunmadığı gerekçesiyle kimi usûl müellifleri buna dair misal göstermemektedir.⁶¹⁶ Habbâzî de gerekçe belirtmemekle birlikte diğer nev'îlerin teâruzunu naslardan örneklendirirken müfesser ile muhkemin teâruzuna herhangi bir misal zikretmemektedir.⁶¹⁷ *Nûru'l-envâr* sahibi bu nevilere teâruzuna misal olarak “İçinizden adil iki şahit getirin”⁶¹⁸ ve “Onların şahitliklerini ebedi olarak kabul etmeyin”⁶¹⁹ âyetlerini örnek göstermektedir. Ona göre müfesser ile muhkemin teâruzuna getirilen örneklerin sahih olmadığını iddia etmek yeterli araştırma yapmaktan kaynaklanmaktadır.⁶²⁰

2.3.2. Kapalılık Yönünden

Hanefî usûl müellifleri lafızları manaya delaletinin kapalılığına itibarla hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dört kısma ayırarak ele almakta ve bunların

⁶¹³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/208.

⁶¹⁴ Bakara (2), 231.

⁶¹⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/207.

⁶¹⁶ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 375.

⁶¹⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/209.

⁶¹⁸ Mâide (5), 106.

⁶¹⁹ Nûr (24), 4.

⁶²⁰ Leknevî, *Nûru'l-envâr*, 1/213.

herbirini yukarıdaki lafızlarla ilişkilendirmektedirler. Bu kavramların yukarıdaki taksimin zıtları ya da daha genel bir ifade olan tekabülleri şeklinde konumlandırılması noktasında Pezdevî ve Serahsî'nin konuyu ele alışları farklılık arz etmektedir. Habbâzî, bu kavramları, yukarıdaki taksimin zıtları şeklinde ele alarak Serahsî'nin yöntemini takip etmektedir. Pezdevî ise bu kavramlar ile yukarıdaki taksimde bulunanlar arasında daha genel bir ifade olan mukâbele lafzını kullanarak meseleleri ele almaktadır.⁶²¹

2.3.2.1. Hafî

Habbâzî, zâhir lafzın zıddı olarak nitelediği hafî kavramını, “sîgası dışındaki bir engel dolayısıyla kendisiyle ne kastedildiği ancak araştırmakla kavranabilen söz” şeklinde tanımlamakta;⁶²² buna örnek olarak zina⁶²³ ve hırsızlık⁶²⁴ âyetlerini göstermektedir. Nitekim bu âyetlerin ilgili suçları işleyenlere delaleti açık olmakla birlikte nebbâş/kefen soyucu ve tarrâr/yankesicilik gibi suçları işleyen kişilere delaleti kapalıdır.⁶²⁵

Debûsî'nin hafî lafız tanımı, “lafız dışındaki ârizî bir delilden dolayı manası gizli kalan ve kapalılığın ancak araştırma ile giderilebildiği lafzın ismi” şeklindedir.⁶²⁶ Pezdevî ve Serahsî'nin tanımları da birbirlerine yakın olup, “sîgaya âriz olan⁶²⁷ bir durum sebebiyle manası karışık olup kendisiyle ne kastedildiği ancak araştırma sonrasında anlaşılabilen lafız” anlamındadır.⁶²⁸

Hafî lafzın hükmü, lafzın delaletindeki kapalılığın bir eksiklikten mi yoksa fazlalıktan mı kaynaklandığı hususunda düşünüp maksadın açığa çıkmasını

⁶²¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/51-52.

⁶²² Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/211.

⁶²³ Nûr (24), 2.

⁶²⁴ Mâide (5), 38.

⁶²⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/211.

⁶²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 117.

⁶²⁷ Serahsî'nin tanımında geçen “sîgaya âriz olan” ifadesi hafî lafzın delaletindeki kapalılığın sîgadan kaynaklandığı vehmine sebebiyet verebilir. Halbuki onun bu ifadeyle maksadı, Pezdevî ile aynıdır. Çünkü âriz olmak ifadesinin de gösterdiği üzere kapalılık sîganın aslından olmayıp sonradan lafza âriz bir durumdur. Şu halde “sîganın aslından olmayıp sonradan âriz olan kapalılık” şeklinde anlam verilerek tanımlar uzlaştırılabilir. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/52.

⁶²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/160; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/52.

sağlamaktır. Lafzın delaletindeki kapalılığın fazlalıktan kaynaklanmasına örnek tarrâr/yankesicinin eylemidir. Bu eylemin ilgili âyette geçen “hırsız” mefhumunun kapsamına dahil olup olmayacağı hususunda detaylı düşünüldüğünde lafzın anlamının bu suç türünde fazlasıyla bulunduğu sonucuna ulaşılır ve bu eylem, had cezasının gerekliliği hususunda hırsızlığa ilhak edilebilir. Eksiklikten kaynaklı bir kapalılığın bulunmasına örnek ise nebbâş/kefen soyucunun eylemidir. Bir de had cezasının uygulanması için hırsızlık fiilinde aranan hırs şartını taşıması ve kefen soyuculuğunun insan fitratına uygun olmaması sebebiyle, yine insanların antipati duyması nedeniyle; bu eylem, had cezasının uygulanması için hırsızlığa ilhak edilemez.⁶²⁹

2.3.2.2. Müşkil

Habbâzî, nassın zıddı olarak ele aldığı, müşkili, “benzerlerinin arasına girdiği için kendisi ile kastolunanın ancak araştırılıp derinlemesine düşünülmesi ile anlaşıldığı söz” olarak tanımlamaktadır.⁶³⁰ Buna göre müşkil lafız hafife göre daha kapalıdır. Çünkü hafide sadece araştırma yeterliyken müşkilde kast olunan manaya ulaşabilmek için benzer lafızların her birini araştırmak, buna ilave olarak da teemmül/derinlemesine düşünmek gerekir.⁶³¹ O, buna نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ “kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize nasıl isterseniz öyle yaklaşın”⁶³² âyetini örnek göstermektedir. Âyette geçen أَنَّى ifadesi, kişinin eşine istediği yerden yaklaşabilmesi hususunda müşkil lafızdır. Çünkü bu kelime, Arap dilinde كيف (nasıl) anlamında kullanıldığı gibi من أين (nereden) anlamında da kullanılabilir. Nitekim قَالَ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek”⁶³³ âyetinde أَنَّى kelimesi “nasıl” manasında kullanılmıştır. Bir başka âyette ise هَذَا أَنَّى يَا مَرْيَمُ “Ey Meryem! Bu sana nereden? diye sorar”⁶³⁴ ifadesi, zarf-ı mekân olarak “nereden”

⁶²⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/211-212; İlgili şartlardaki eksiklik sebebiyle kefen soyucunun eyleminin hırsızlık fiiline ilhak edilememesi hususunda Hanefî mezhebinde görüş farklılığı bulunmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre kefen soyucunun eylemi hırsızlık suçuna ilhak edilir. Serahsî, *Usûl*, 1/167.

⁶³⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/212.

⁶³¹ Harizmî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 231.

⁶³² Bakara (2), 223.

⁶³³ Bakara (2), 259.

⁶³⁴ Âl-i İmrân (3), 37.

manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki âyette geçen أنى kelimesi, bu manalardan hangisine delalet ettiği kapalı olduğu için müşkil lafızdır. Kelimeye “nereden” anlamı verilirse; kişinin, eşine, ön ve arkadan birleşmesinin caiz olacağına delalet eder. Halbuki detaylı araştırma yapıldığında hars/ekim yerinden maksadın çocuk sahibi olma yeri olduğu anlaşılır. Bu durumda “nasıl isterseniz” anlamı verilerek kişinin eşine sadece çocuk sahibi olabileceği yerden yaklaşabileceği manasında kullanıldığı anlaşılır.⁶³⁵

Debûsî, müşkili, “dilde konulduğu manaya ulaşmanın dinleyene karışık geldiği söz” olarak tarif etmektedir.⁶³⁶ Pezdevî ve Serahsî’nin müşkil tanımları, “benzerlerinin arasına girmesi sebebiyle kendisiyle ne kastedildiği ancak benzerlerinden kendisini ayıran bir delil ile bilinen söz” şeklinde olup Debûsî ile benzerlik arz etmektedir.⁶³⁷

2.3.2.3. Mücmel

Habbâzî, mücmeli; müfesser lafzın zıddı olarak nitelemekte ve “birden fazla anlamın bir araya gelmesinden dolayı maksadın karışık olduğu bu sebeple de kendisiyle kastolunan mananın ancak sahibinin beyanı ile tespit edilebilen sözdür” şeklinde tanımlamaktadır.⁶³⁸ O, kelimenin lügat manasının terim anlamı ile ilişkisi olduğunu beyân etmek üzere, gurbete çıkan ve kendisine aramak ve düşünmekle değil de ancak nerede olduğuyla ilgili bir haber verilmesiyle ulaşılabilen kişinin durumunu örnek gösterir.⁶³⁹ Mücmelin hükmü ise murâd edilen mananın hakikatine inanıp amel noktasında beyân edilene kadar beklemektir.⁶⁴⁰

Habbâzî, mücmele örnek olarak وَالرَّبُّوا “Allah faizi haram kılmıştır”⁶⁴¹ âyetinde geçen ve Arap dilinde mutlak olarak “fazlalık” manasına gelen الرَّبُّوا kelimesini örnek göstermektedir. Burada mezkûr kelimenin âyetteki anlamı farklı olup kendisiyle şart koşulan bedellerin dışında bir fazlalığın talep edilmesi sebebiyle

⁶³⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/212-213.

⁶³⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 118.

⁶³⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/168; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/52.

⁶³⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/213.

⁶³⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/213; Hârizmî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 231.

⁶⁴⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/213.

⁶⁴¹ Bakara (2), 275.

alışverişi haram kılan özel anlamda bir fazlalık kastedilmiştir. Buna da teemmülle değil sadece Şârî'in beyânı⁶⁴² ile ulaşılabilir.⁶⁴³

Debûsî, mücmeli, “dilde kullanımının azlığı ya da garip oluşu sebebiyle anlaşılamayan söz” olarak tanımlamaktadır. Mücmel lafzın gerek lügat gerekse terim anlamlarına örnek verirken açıklama talebine (istisfâr) vurgu yapması; Debûsî'nin tanımında yer vermemiş olsa da bu kaydı mücmelde gerekli gördüğüne işaret etmektedir.⁶⁴⁴ Pezdevî'nin tanımı, “birden fazla mananın bir araya gelmesi sebebiyle maksadın karışık olduğu söz olup sadece açıklanmasını istemek (açıklamanın yeterli olmaması durumunda) ve talep etmek sonrasında teemmül etmekle anlaşılan söz” olarak tarif etmektedir.⁶⁴⁵ Serahsî ise mücmeli, “söz sahibinin beyânı olmaksızın maksadın anlaşılacağı söz” olarak tanımlamaktadır.⁶⁴⁶ Burada Habbâzî'nin, mücmeli, müfesserin zıddı olarak nitelemekle Serahsî'yi; daha detaylı olması yönüyle de tanımında Pezdevî'yi kaynak olarak aldığı görülmektedir. Burada kaynak olarak aldığı Pezdevî'nin tanımında geçen “birden fazla anlamın bir araya gelmesi” (ما از دحمت فيه المعاني) kaydının zâid olduğu, bu sebeple de Serahsî'nin tanımının daha isabetli olduğu düşünülmektedir.⁶⁴⁷

2.3.2.4. Müteşâbih

Habbâzî, muhkemin zıddı olarak konumlandığı müteşâbih için, “anlaşılması için hiçbir yol bulunmayan ve beyan edilmesinin umulmaması nedeniyle araştırma ümidi düşen söz” ve “dinleyene kendisiyle kast olunan mananın anlaşılamayacağı derecede karışık gelen ve araştırma ümidi düşen söz” şeklinde iki benzer tanım yapmaktadır. Yapılan tarife göre, müteşâbihin aynı kategorideki diğer kapalı lafızlardan farkı sözün sahibi tarafından beyân edilmesinin umulmamasıdır. Bununla

⁶⁴² Âyette geçen الرِّبَا kelimesindeki kapalılığın beyanı Hz. Peygamber'in (s.a.s); “*Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpa yla, hurmayı hurmayla, tuzu tuzla eşit miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Kim arttırır veya arttırılmasını isterse ribâ muamelesi yapmış olur. Bu sınıflar değiştiğinde ise peşin olmak kaydıyla istediğiniz şekilde satabilirsiniz*” şeklindeki hadisidir. Bkz: Buhârî, Büyü', 78; İbn Mâce, Ticârât, 48; Ebû Dâvûd, Büyü', 12; Nesâî, Büyü', 50.

⁶⁴³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/213-214.

⁶⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 118.

⁶⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/54.

⁶⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/168.

⁶⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/54.

birlikte mücmel lafızda söz sahibinin beyânı ile lafızdaki kapalılığın kaldırılması murâd edilir. Şuna da değinmek gerekir ki müşkil lafızda maksadın tespiti için araştırma ve teemmül etmek, hafîde ise sadece sözden muradın ne olduğunu araştırmak yeterlidir.⁶⁴⁸

Habbâzî öncesi Hanefî usûl müelliflerinden Debûsî, müteşâbihî, “nassın gereğinin aklınkine kat’î ve yakînî olarak aykırı gelmesi sebebiyle işitene kapalı gelen mananın beyân ile giderilmesi mümkün olmayan söz” şeklinde tanımlar ve bunun, beyâna ihtimali olmaması yönüyle mücmelden daha kapalı olduğunu belirtir.⁶⁴⁹ Pezdevî ise müteşâbihî, “kendisi ile kastedilen mananın anlaşılmayacak derecede karışık olması sebebiyle araştırma ümidinin kalmadığı ve (Allah katında bir manası olup) maksadın hak olduğuna inanmanın gerekliliği” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁵⁰ Serahsî de bu kavramı “kendisi ile kastedilen mananın bilinme ümidinin kalmadığı lafzın ismi” olarak tarif etmektedir.⁶⁵¹

Habbâzî’ye göre müteşâbihin hükmü, Allah katında bir manası olduğu gerçekliğine inanıp teslim olmak ve ebedi olarak tevakkuf etmektir. Bu aynı zamanda (Ehl-i sünnet olan) Buhârâ ve Semerkand Hanefileri’nin tamamının benimsediği görüştür. Irak Hanefileri’ne ve Mu‘tezile’ye göre ise ilimde rusûha eren (derinleşen) âlimler müteşâbihin te’vilini bilirler. Onlara göre manası olmayan şeylerle hitapta bulunmak hikmet sahibi olan Allah’ın şanına yakışmaz. Bu görüş sahipleri âyet ve hadislerde Allah’ın sıfatları hakkında teşbîhi gerektiren müteşâbih lafızları ise muhkeme hamledip kendi içlerinde çelişki oluşturmayacak şekilde te’vil etmektedirler.⁶⁵²

⁶⁴⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/214.

⁶⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 118; Kerhî ve Cessas gibi önceki Hanefî usûlcüleri müteşâbih kavramını “birden fazla manaya ihtimali olan söz” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım, Debûsî sonrasında kabul görmemiştir. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/376; Yusuf Şevki Yavuz, *Müteşâbih*, *DİA*, Ankara, 2006, 32/206.

⁶⁵⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/55.

⁶⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1/169.

⁶⁵² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/214; Harizmî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 234; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/56. İki tarafın da âyetten delili Âl-i İmrân sûresi yedinci âyetidir. Müteşâbihin manasının dünyada bilinmeyeceğini savunanlara göre âyetin, “*Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir*” kısmında vakfetmek ve sonrasını “*ilimde yüksek pâyeye erişenler derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır*” şeklinde okumak gereklidir. İkinci görüş sahipleri ise âyetin, “*Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler*” şeklinde okunması gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/215.

2.4. Dilde Kullanımı Açısından Lafızlar

Lafızlar konuldukları manada kullanılıp kullanılmamasına itibarla; hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye olmak üzere dört kısımda ele alınmaktadır. Hanefî usûlünde lafızları bu şekliyle ilk olarak Debûsî'nin ortaya koyduğu taksimi sonraki usûlcüler devam ettirmiştir. Habbâzî, bu bölüm için, *vücûhü isti'mâli'n-nazm* (nazmın kullanım yönleri) başlığını kullanmakta, her bir lafız türünü -ikili olarak ele alsa da- ortak başlık altında incelemektedir.

Habbâzî öncesi usûl müelliflerinden Debûsî, bu taksimi, *el-kavl fî aksâmi envâi' isti'mâli'l-keâm* (kelâmın kullanımının yönlerine ait kısımlar) olarak adlandırmaktadır.⁶⁵³ Pezdevî'nin bu taksim için kullanmış olduğu başlık, *vücûhü isti'mâli'n-nazm fî bâbi'l-beyân* (beyan babında nazmın kullanım yönleri) şeklindedir.⁶⁵⁴ Serahsî ise bu bölüm için ikili bir taksim benimsemekte, hakikat ve mecaz için *Fasl fî beyâni'l-hakîkati ve'l-mecâz* (hakikat ve mecazın beyanı hakkında bir fasıl), sarîh ve kinâye için ise *Fasl fî beyâni's-sarîh ve'l-kinâye* (sarîh ve kinâyenin beyânı hakkında bir fasıl) başlıklarını kullanmaktadır.⁶⁵⁵

Bu bölüm için Hanefî usûl müelliflerinin yapmış oldukları başlıklandırmalara bakıldığında; Serahsî'nin, diğerleri gibi taksimi ortak bir bölümde ele almakla birlikte, konuyu iki başlık altında ele aldığı görülmektedir. Habbâzî'nin ise bu taksimi ortak başlık altında aynı isimlendirmeyele ele almakla Pezdevî'nin metodunu, hakikat-mecaz ile sarîh-kinâye konularını birlikte incelemekle de Serahsî'nin çizgisini takip ederek ele aldığı görülmektedir.

2.4.1. Hakikat-Mecaz

Hakikatin sadece tanımını yapmakla yetinen Habbâzî, bu kavramı, “kendisi ile vaz' edildiği mananın kastedildiği lafzın ismi” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁵⁶ Habbâzî öncesi usûl müelliflerinden Debûsî, hakikati, “kendisi ile lügatte konulduğu anlamın

⁶⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 119.

⁶⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/26.

⁶⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/170.

⁶⁵⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/216.

kastedildiği söz”;⁶⁵⁷ Serahsî, “temelde bilinen bir şey için konulan her lafzın ismi”;⁶⁵⁸ Pezdevî ise “kendisi ile vaz’ olunduğu mananın kastedildiği her lafzın ismi” olarak tanımlamaktadır.⁶⁵⁹ Görüldüğü üzere mahiyet itibariyle benzer tanımlar yapmış olsalar da Habbâzî’nin Pezdevî’yi takip ettiği görülmektedir.

Habbâzî, mecazı “aralarındaki bir alaka sebebiyle kendisiyle mevzû-u lehin dışındaki bir anlamın kastedildiği lafız” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁶⁰ Habbâzî öncesi Hanefî usûl müelliflerinden Debûsî’nin tanımı, “kendisiyle, hakiki anlamın dışında bir mana kastedilen söz”⁶⁶¹ şeklindedir. Pezdevî ise bu terimi, Debûsî’ye yakın ifadelerle “vaz’ olunduğu mananın dışında bir anlamın kastedildiği lafzın ismi” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁶² Serahsî’nin mecaz tanımına gelince o bu kavramı, “vaz’ olunduğu mananın dışındaki bir şey için müsteâr olan her lafzın ismi”⁶⁶³ olarak açıklamaktadır. Habbâzî’nin mecaz tanımındaki farklılık hakikat ile mecaz mana arasındaki alaka kaydına yöneliktir. Mecazın bu şekildeki tanımı kendisiyle çağdaş olan Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinden Sadruşşerîa ve Nesefî’de de görülmektedir.⁶⁶⁴

Lafzın hakikat ile mecaz manası arasındaki alakaya değinen Habbâzî, bunun mecazın kullanım yolu (طريق الإستعارة)⁶⁶⁵ olduğunu belirtir ve mana (teşbih) ve zât (suret/görünüş) olmak üzere iki kısma ayrıldığını zikreder. Burada cesur kişi için “aslan” kelimesinin kullanılması mana, yağmur için gökyüzü kelimesinin kullanılması da suret alakasının bulunmasına misaldir.⁶⁶⁶

Mecazın hükmü hâs da olsa âm da olsa kendisi ile kastedilen (yeni) anlamı ifade etmesidir. Habbâzî, burada, mecazın umûm ifade etmeyeceği görüşünde olan bazı Şâfîîler’e cevap olarak, İbn Ömer’in (r.a.) rivâyet ettiği “bir dirhemi iki dirheme ve bir

⁶⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 119.

⁶⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/170.

⁶⁵⁹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/61.

⁶⁶⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/216.

⁶⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 119.

⁶⁶² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/62.

⁶⁶³ Serahsî, *Usûl*, 1/170.

⁶⁶⁴ Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/226-227; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/170.

⁶⁶⁵ İstiâre kavramının usûl ve belâgat âlimlerince kullanımı değişiklik arz etmektedir. Usûlcülerin kullanımında bu kelime, mecazın müterâdifi iken belâgat bilginlerinin kullanımında ise mecazın alt kısımlarından biri anlamını ifade etmektedir. Bkz: Leknevî, *Nûru’l-envâr*, 1/168-169.

⁶⁶⁶ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/216-217.

sâ‘ı iki sâ‘a satmayın”⁶⁶⁷ hadisini göstermektedir. Hadiste geçen sâ‘ ifadesi âm lafız olup hacimle alınıp satılan şeylerin tamamını içermektedir.⁶⁶⁸

Bir lafızla aynı anda hem hakiki hem de mecaz mananın kastedilmesinin imkanına değinen Habbâzî’ye göre, aralarında zıtlık bulunması sebebiyle bu imkân dahilinde değildir. Çünkü hakikat sözün konulduğu anlamda kullanılması, mecaz ise ancak bu anlamın anlaşılma ihtimali olmaması durumunda sabit olmaktadır.⁶⁶⁹

Habbâzî’nin ele aldığı konulardan biri de sözün hakiki anlamının terk edilip mecaza gidilmesini gerektiren delillerdir.⁶⁷⁰ Bunlardan birincisi âdetin delaletidir. Salât ve hac ya da beytullahaya yürümek veya Kabe’nin örtüsüne yüz sürmek gibi kelime ve sözler bu kısma örnektir. Her ne kadar lügatte dua, kast etmek anlamlarına geliyor olsa da lügat manaları dışında şer‘î örfte ibadet olarak kullanıldıkları için bunlarla adakta bulunan kişinin namaz kılması, hac ibadeti yapması gerekir.⁶⁷¹ Delillerden biri de sözün konusunda bulunan delalettir. Buna göre umûm ifade eden lafızlar, kapsadığı fertlerin genelini ifade eder. Ancak bazen bu ifadeler, konusu gereği fertlerinin belli bir kısmına hasredilir. Mesela, “görmeyenle gören bir olmaz”⁶⁷² âyeti ile “ümmetimden hata ve unutkanlık kaldırılmıştır”⁶⁷³ hadisi böyledir. İnsan olma, cinsiyet, akıl gibi birçok özellikte gören ile görmeyen arasında eşitlik bulunduğu için âyet, “hiçbir özellikte ortak olmadıkları” şeklinde anlaşılabilir. Yine hadisin hakiki anlamı “hata ve unutkanlığın tamamen kaldırılmış olması” şeklinde umûma hamledilmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla burada “görme noktasında” ve “hata ve unutkanlığın vebali” şeklinde umum anlamları daraltılarak mecaz kastedilmektedir.⁶⁷⁴ Konuşanın hal delaleti de delillerden biridir. Burada söz ile kastedilen mananın hakikat mi mecaz mı olduğunun bilinmesi için sahibinin vasfı önemlidir. Mesela hikmet sahibi olan Allah’ın çirkin olan bir şeyi emretmesi mümkün

⁶⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, 2/109.

⁶⁶⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/223; Hârizmî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 244.

⁶⁶⁹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/223.

⁶⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Osman Güman, “Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, sy., XXIII, 2011/1, 35-58.

⁶⁷¹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/238.

⁶⁷² Fâtır (35), 19.

⁶⁷³ İbn Mâce, Talak, 16.

⁶⁷⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/239-240.

olmayacağı için “Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağrınla ayart!”⁶⁷⁵ âyetindeki söz azarlamaya hamledilir.⁶⁷⁶ Delil çeşitlerinden değinilmesi gerekenlerden biri de sözdizimi delaletidir. Kendisinden sonra gelen ifade ile sözün manasının değişikliğe uğradığı bu kısma örnek, “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin. Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık”⁶⁷⁷ âyetinin ikinci kısmından îcab, nedb ya da ibâha olması gereken emrin hakiki anlamının terk edilip azarlama kastedildiği anlaşılmaktadır.⁶⁷⁸ Delillerden sonuncusu sözün kendisinde bulunan delalettir. Habbâzî, sözün kendisinde bulunan delalet sebebiyle hakiki anlamın terk edilmesini; lafzın müsemmâsındaki kemal/ziyade’den ve eksiklikten haber vermesi şeklinde iki kısma ayırmaktadır. O, bunlardan birinci kısma; et olmasında eksiklik bulunan balık ya da çekirge ve köle olmasında eksiklik bulunan mükâteb sözcüklerinin bu iki kelimenin müsemmâsına dahil olmamalarını örnek verir. O, ikinci kısma misal olarak da “meyve yemeyeceğim” diye yemin eden kişinin üzüm veya nar yemesi durumunda yemini bozulmaz. Gıda takviyesi özelliklerinin de bulunması sebebiyle üzüm ve nar meyveye nazaran fazlasıdır, ifadesini zikreder.⁶⁷⁹

2.4.2. Sarih-Kinâye

Habbâzî, sarihi, “hakikat olsun mecaz olsun fark etmez, maksadın açık olduğu kelâmın ismi”⁶⁸⁰ olarak tanımlamaktadır. Mesela “بعت”/sattım, “اشتریت”/aldım” sözleri böyledir. Debûsî ise sarihi, “hakikat olsun mecaz olsun fark etmez, nas lafız gibi mananın açık olduğu kelâmın ismi”⁶⁸¹ olarak tanımlamaktadır. Serahsî, “hakikat olsun mecaz olsun fark etmez, mana ve maksadın açık olduğu her lafız”⁶⁸² için sarih tanımı yaparken Pezdevî ise sarihi “kendisiyle kastedilen mananın net şekilde anlaşılabilirdiği

⁶⁷⁵ İsrâ (17), 63.

⁶⁷⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/241.

⁶⁷⁷ Kehf (18), 29.

⁶⁷⁸ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/242.

⁶⁷⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/242-243.

⁶⁸⁰ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/242-245.

⁶⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 122.

⁶⁸² Serahsî, *Usûl*, 1/187.

söz”⁶⁸³ olarak tarif etmektedir. Buna göre Serahsî hem lafız hem de mana olarak Debûsî’yi takip etmekte, Debûsî’nin tanımında geçen “nas gibi” kaydını kullanmamakta, “mana” yerine “hem mana hem de maksat” kaydını eklemektedir. Bunun yanı sıra lafız açısından kendine özgün tanım yaptığı görülen Pezdevî’nin kendinden sonraki usûlcülere kaynaklık ettiği, Neseî’nin de bu tanımı benimsediği görülmektedir. Habbâzî de Serahsî’nin tanımı doğrultusunda sarihî açıklamaktadır.⁶⁸⁴ Sarih lafzın hükmü ise konuşanın niyetine ihtiyaç duyulmaksızın sözün gereğinin sabit olmasıdır. Buna göre ibarenin manası değil kendisi dikkate alınır.⁶⁸⁵

Kinâye lafzın tanımını yapmaksızın konuya giriş yapan Habbâzî, hükmünün gerekçesini açıklamak üzere dolaylı bir tanım yapmakla yetinir. Ona göre kinâyenin hükmü kendisi ile kastedilen mananın ne olduğuna dair tereddüdün giderilmesi için sadece niyet veya halin delaletiyle amelin gerekli olmasıdır. Bunun gerekçesi ise kinâyenin, “manası gizlenen kelâm” olmasıdır. Kinâye lafzın misali أنت/sen ve أنا/ben gibi zamirlerdir. Aslı أن olan bu zamirler ت ve ا harfi ilave edilip var olmak bakımından kinâye olarak isimlendirilmiştir. Bununla beraber sözde aslolan, anlamı ifade etmede daha belîğ olması sebebiyle sarih kabul edilmesidir. Sarih ve kinâye arasındaki bu farklılık şüphe ile düşen had cezalarında görünmektedir. Şöyle ki sarih olarak ifade etmediği sürece kendi aleyhine kinâyeli lafızlarla ikrarda bulunan kişiye had cezası uygulanmaz.⁶⁸⁶

Debûsî ve Pezdevî kinâyeyi sarihin zıddı şeklinde nitelemekte ve “kendisiyle kastedilen mananın kapalı olduğu lafız”⁶⁸⁷ olarak tanımlamaktadır. Serahsî’nin tanımı ise “delille açıklanıncaya kadar kendisiyle kastedilen mananın kapalı olduğu lafız”⁶⁸⁸ şeklindedir.

⁶⁸³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/66.

⁶⁸⁴ Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/83

⁶⁸⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/245; Hârizmî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 272.

⁶⁸⁶ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/245-247.

⁶⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 122; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/66.

⁶⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/187.

2.5. Ahkâma Vukufiyet Açısından Nazmın Yönleri

Fıkıh usûlünde naslarda yer alan lafızların mana ve hükme delaleti, sözü söyleyenin maksadı dikkate alınarak ele alınmış, konu Hanefî ve Mütekellimîn usûl eserlerinde farklı şekillerde tasnif edilmiştir.⁶⁸⁹ Debûsî, lafzın delâletini ilk olarak; ibârenin delaleti, işârenin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti olmak üzere dört kısımda ele almıştır. Sonrasında bu dörtlü taksim, müteahhir Hanefî usûl müelliflerince esas alınmıştır. Bununla birlikte Hanefî usûlcülerinin konuyu farklı şekilde adlandırdıkları da görülmektedir. Şöyle ki Serahsî, “kıyâs ve rey olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan ahkâm”,⁶⁹⁰ Pezdevî ise “nazmın ahkâmına vukûfiyet yolları”⁶⁹¹ şeklinde isimlendirmiştir. Kendisinden sonraki Hanefî usûlcüleri Pezdevî’nin bu isimlendirmesini benimsemiş, Habbâzî de aynı şekilde “nazmın ahkâmına vukûfiyet yolları”⁶⁹² olarak mevzûya isim vermiştir.⁶⁹³

2.5.1. İbâretü’n-Nas/Nassın İbâresi-İşâretü’n-Nas/Nassın İşâreti

Habbâzî, nazm ile sabit olan ibâretü’n-nas ile işâretü’n-nas kavramlarının aralarındaki farkı ortaya koymak üzere bunları aynı başlık altında incelemekte, terim anlamlarını ardarda verip her birini örneklendirmektedir. O, bunlardan birincisini, “kelâmın, kendisi için sevk edildiği ve doğrudan onu ifade etmek üzere kast olunduğu anlam”; ikincisini ise, “birincisinde olduğu gibi söz dizimiyle sabit olan ancak kelâmın kendisi için sevk edilmediği anlam” şeklinde tanımlamaktadır. Bunun örneği kişinin bir şeye bakıp da göz ucuyla amaçlamadığı şeyleri görmesidir.⁶⁹⁴

Teâruz durumunda hangisi ile amel edileceğine değinen Habbâzî’ye göre nassın ibaresi ile işaretinin ortak yönü ikisinin de nazm ile sabit olması ve hükmün lafzın

⁶⁸⁹ Şâfiî usûl müelliflerinin geneli, lafzın delâletini, genel olarak mantûkun ve mefhûmun delâleti olmak üzere iki kısımda ele almaktadırlar. Hanefî ve Şâfiî usûlcülerinin tasnifleri ile alakalı detaylı inceleme için bkz: Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM, İstanbul 2011; Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2018; Süleyman Can, *Mütekellimîn ve Fukahâ Metodu Arasındaki Delâlet Farklılıkları*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁶⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁶⁹¹ Pezdevî, *Usûl*, s. 295.

⁶⁹² Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/249.

⁶⁹³ Detaylı bilgi için bkz: Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul 1994, 9/119-122.

⁶⁹⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, 1/249.

kendisinden çıkarılmasıdır. Ancak, kelâmın sevk ediliş sebebinin bizatihi kendisi olması dolayısıyla teâruz durumunda ibâretü'n-nas tercih edilir.⁶⁹⁵ Mesela “muhacir olan fakirler”⁶⁹⁶ âyetinin; fey⁶⁹⁷ gelirlerinde ilgili kişilerin payları olduğunu bildirmesi nassın ibâresiyle, Medine’ye hicret eden müslümanların geride bırakmış oldukları mallardaki mülkiyet haklarının sona erip kafirlere intikal ettiğini bildirmesi ise nassın işaretiyle sabittir.⁶⁹⁸

Debûsî nassın ibâresi kavramı yerine “es-sâbitü bi ‘ayni’n-nas” ifadesini kullanmakta ve “kelâmın bizatihi kendisinin ve siyakının gerekli kıldığı mana”⁶⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Pezdevî’nin tanımı, “söyleniş sebebi esas alınarak sözün zâhiri ile amel etmek”⁷⁰⁰ şeklindedir. Serahsî ise nassın ibâresini, “kelâmın bağlamı kendisi için olan, derin düşünmeksizin nassın zâhirinin kendisini kapsadığı ve hemen anlaşılabilir lafız”⁷⁰¹ şeklinde tanımlamaktadır.

Kendisinden önce Cessâs’ın yalın olarak ele alıp tanımını yaptığı nassın işareti kavramını bir delalet türü olarak bu isimle usûl literatürüne kazandıran Debûsî’dir.⁷⁰² O, nassın işareti, “kelâmın siyâkının kendisini gerekli kılmadığı ve kapsamadığı; fakat sözün zahirinin, manasını eksik ve fazla olmaksızın gerekli kıldığı ve belağî yönünün kendisiyle tamam olup, i’câzının ortaya çıktığı söz” şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁰³ Serahsî’nin tanımı “kelâmın siyâkı kendisi için olmayan fakat derinlemesine düşünme ile az ve fazla olmaksızın lafzın manasının anlaşıldığı, kendisi ile kelâmın belîğ olup, i’câzının açığa çıktığı söz”⁷⁰⁴ şeklinde olup Debûsî ile hemen

⁶⁹⁵ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/249.

⁶⁹⁶ Haşr (95), 8.

⁶⁹⁷ Fey kavramı, “İslâm devletinin gayrimüslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adı” olarak tanımlanmaktadır. Mustafa Fayda, “Fey”, *DİA*, İstanbul 1995, 12/511-513.

⁶⁹⁸ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/250. Yine Bakara sûresi 233. âyette geçen “Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak hususunda da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur” ifadesinden nafakanın babaya ait olmasının anlaşılması nassın ibâresiyle; çocuğun nesebinin babaya aidiyeti, babanın çocuğunun malı üzerinde hakkı bulunması, malından izinsiz alması durumunda cezalandırılmayacağı vb. hususlar ise nassın işaretiyle beyan edilmektedir.

⁶⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 130.

⁷⁰⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/68.

⁷⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁷⁰² Detaylı bilgi için bkz. İtaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 2006), s. 251.

⁷⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 130.

⁷⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

hemen aynıdır. Debûsî'nin tanımına ilave olarak “derinlemesine düşünme/teemmül ile bilinmesi” kaydını ilave ettiği görülmektedir. Pezdevî ise nassın işaretini “birincisinde olduğu gibi söz dizimiyle sabit olan ancak doğrudan kastedilmeyen ve kelâmın kendisi için sevk edilmediği söz”⁷⁰⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Pezdevî şârihlerinden Abdülazîz el-Buhârî nassın işareti ile kastedilen şeyin îmâ olduğunu ifade ederek işiten kişinin tüm dikkatini kelâmın zahirine vererek mazmunundaki manayı kaçırdığını, nassın ise bu manaya işaret ettiğini belirtmektedir.⁷⁰⁶

2.5.2. Delâletü'n-nas

Habbâzî, nassın delaletini “sadece icthad ile değil de lügat cihetinden nassın manası ile sabit olan anlam”⁷⁰⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Yapılan tanıma göre nassın delaleti sadece müctehitlerin anlayabileceği bir mana ile değil lügat bilgisinin dikkate alınması sebebiyle o dili bilen herkesin anlayabileceği mana ile sabit olmaktadır. Habbâzî öncesi Hanefî fakihlerinden Debûsî nassın delaletini, “her ne kadar bir mana/vecih ile hakkında nas bulunmasa da (başka bir cihetle) eksiklik/kusur olmaksızın aynen veya manen hakkında nas bulunan isim ile sabit olandır”⁷⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Debûsî'nin yapmış olduğu tanıma göre nassa illetli lügat anlamı ile bilinen hükmün, illet birliği sebebiyle hükmü belirtilmeyen başka bir nassa kıyâs ile değil de lügat anlamıyla sabit olması nassın delaletidir. Serahsî ve Pezdevî'nin delaletü'n-nas tanımları birbirine yakındır. Habbâzî'nin tanımı ise Serahsî'nin tanımı ile bire bir aynıdır. Pezdevî “nassın manasından icthad ve istinbât ile değil de lügat olarak sabit olan anlam”,⁷⁰⁹ Serahsî ise “re'y ile istinbât edilen değil de nassın lügat manasıyla sabit olan mana” şeklinde tarif etmektedir.⁷¹⁰ Serahsî yapmış olduğu tanımın gerekçesini şu şekilde açıklamıştır:

“Çünkü nazım için bilinen bir suret ve mana vardır ki kendisinden maksat da budur. Öyleyse lafızlar manalar için vardır. Hükmün lafızla

⁷⁰⁵ Pezdevî, *Usûl*, s. 295.

⁷⁰⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/68.

⁷⁰⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, 1/258.

⁷⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 132.

⁷⁰⁹ Pezdevî, *Usûl*, s. 300; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/73.

⁷¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

kastedilen anlam ile sabit olmasının örneği “الضرب/dövmek” kelimesidir. Bu sözcüğün bilinen bir şekli ve bu haliyle kastedilen bir mana vardır ki o da “elem vermek”tir. Sonra hükmün sübûtu onun mûcibi lehinin (gerektiren şey) bulunması iledir. Nasıl ki müsemmâ-i hâs'ta hükmün sübûtu nazmın lügat olarak bilinen manası ile oluyorsa hakkında nas bulunmayan müsemmâ-i hâs'ta da hüküm aynı anlam ile sabit olmaktadır. Bundan dolayı bu işlem nassın delaleti olarak isimlendirilmektedir.”⁷¹¹

Nassın delaletinin meşhur örneklerinden biri, “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme!*”⁷¹² âyetidir. Âyeti işiten kişi ana-babaya “öf” demenin yasaklanması ile kastedilenin onlara eziyet vermemek olduğunu dolayısıyla da dövme fiilinin de yasak olduğunu anlar. Ayrıca burada dövme yasağının anlaşılması “eziyet” ifadesi geçmediği için nassın ibaresi olarak isimlendirilmez. Bu yasak ictihad ve re’y ile değil de lügatle anlaşıldığı için nassın işareti değil de delaleti olarak adlandırılır. Habbâzî, nassın delaletinin daha iyi anlaşılması için furû-i fıkıhtan, eşini dövmeyeceğine dair yeminde bulunan kişinin durumunu örnek göstermektedir. Bu kişi eşinin saçını çekse, boğsa ya da ısırılmış olsa “dövmek” ifadesinden bu eylemleri de yapmaması anlaşıldığı için yeminde durmamış sayılır.⁷¹³

Nassın delaleti hüküm bildirmede, teâruz hali dışında nassın ibaresi ve nassın işareti gibidir. Bu durumda katıyyet bildiren naslarla sabit olan hükümler nassın delaleti ile de olur. Ayrıca bu hükümler, nas işlevi görmesi sebebiyle de kıyâstan daha evlâ olup kendisiyle had ve kefarete cezalarının ispatı geçerli olur.⁷¹⁴

Habbâzî delaletin bu çeşidini kıyâsın bir türü olarak gören Şâfîler’le aralarındaki görüş farklılığına dikkat çekmekte, fukahâ metodu ile eser telif edenlere göre de delaletin bu çeşidinin kıyâstan bağımsız olduğunu ifade etmektedir. Bunun gerekçesi ise nassın delaleti ile had ve kefarete cezaları ispat edilebilirken, ictihad yoluyla nassın çıkarılan bir mana olması sebebiyle kıyâs delili ile bu cezaların ispatının mümkün olmamasıdır. Nitekim ictihad ve re’y ile bilinebilmesi sebebiyle kıyâs işlemi

⁷¹¹ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

⁷¹² İsrâ (17), 23.

⁷¹³ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/258.

⁷¹⁴ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/258; Serahsî, *Usûl*, 1/241; Pezdevî, *Usûl*, s. 300.

fukahâya mahsus iken nassın delaleti böyle değildir. Bunda fakih olsun olmasın dili bilen herkes kelâmın delalet ettiği manaya vukûfiyet noktasında eşittir.⁷¹⁵

Habbâzî nassın delaletinin kıyâsa öncelenmesinin diğer bir gerekçesi olarak, hükmünün hiç kimseye gizli kalmamasını göstermektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi Mâiz hadisidir. Onun recmedilmesindeki gerekçe şahsî değildir. Zira kendisinin muhsan olarak zina suçunu işlediği herkesçe malumdur. Ayrıca recm hükmü kendisi hakkında ibarenin delaleti ile sabit iken bu suçu işleyen diğer kimseler için kıyâsla değil nassın delaleti ile sabit olmaktadır. Nitekim Ramazan günü eşiyile münasebette bulunan bedevî ve bilerek yiyip içen kimselere verilen kefarete cezası hükmünün aynı durumu işleyenler için sabit olması durumu da kıyâs ile değil nassın delaleti ile sabit olmaktadır.⁷¹⁶

2.5.3. İktizâü'n-nas/Nassın İktizâsı

Fukahâ usûl müelliflerinden ilk olarak bu şekilde adlandırma Debûsî'de görülmektedir.⁷¹⁷ Habbâzî, nassın iktizâsını, “mansûsu ‘aleyhin doğru anlaşılabilmesi için şer‘an sabit olan ziyade”⁷¹⁸ şeklinde tanımlamaktadır.⁷¹⁹ Tanımda geçen “şer‘an” kaydı ile nassın doğru anlaşılması için takdir edilmesi gereken ziyadenin türü sınırlanmakta, lügat ve akıl ile bilinen manalar tanımın dışına çıkarılmaktadır.

Habbâzî öncesi Hanefî usûlcülerden Debûsî, nassın iktizâsını, “kendisi olmaksızın nassın manası gerçekleşmeyen ziyade”⁷²⁰ olarak tanımlamakta, mananın tam olması için zaruri olan bu ziyadeyi nassın gerekli kıldığını ifade etmektedir. Serahsî, nassın iktizâsını, “mansûsu ‘aleyh üzerine yapılan ziyadeden ibaret görüp, nazmın müfid ya da hükmü mucîb olması için takdimi şart koşulan ziyadeden

⁷¹⁵ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/258; Serahsî, *Usûl*, 1/241; Pezdevî, *Usûl*, s. 300.

⁷¹⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/258-259.

⁷¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 135.

⁷¹⁸ *el-Muğni* şârihlerinden Hârizmî, nassın iktizâsının bu şekilde isimlendirilmesinin gerekçesi olarak şu şekilde çıkarımda bulunur. İktizâ kelimesi “talep etmek” anlamına gelmektedir. Mesela إقتضى الدين denildiği zaman “ondan borcunu istedi” manası anlaşılır. Nas da doğru anlaşılması için bazen ek olarak takdiri manayı talep eder. Bu durumda metnin zahiri olan nas مقتضى/talep eden, nassın doğru anlaşılması için gerekli olan ziyade مقتضى/talep edilen, ziyade olan talep ise إقتضاء olur. Bkz. Hârizmî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 293.

⁷¹⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 1/263.

⁷²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 135-136.

ibarettir”⁷²¹ şeklinde tanımlamakta ve muktezâ olmaksızın nazım ile amel etme imkanının olmayacağına dikkat çekmektedir. O, Debûsî’nin tanımına ilaveten nazımın mana açısından anlaşılır olması ve hükmü gerekli kılması için muktezânın mukaddem olmasını şart koşturmaktadır. Bir de nassın muktezâsı ile ilgili Pezdevî’ye ait farklı iki nüshada iki ayrı tanım zikredilmektedir. Bunlardan “mansûsu ‘aleyhin geçerli olması için şart olarak sabit olan nas üzerine ziyade”⁷²² şeklindeki tanım, aynı ifadelerle Habbâzî’de de karşılık bulmuştur. Fakat Habbâzî, nassın manasının geçerli olabilmesi için gerekli olan ziyadenin ne olması ile alakalı tasarrufta bulunmuş ve “şart” yerine “şer‘î” olması kaydını ilave etmiştir.⁷²³

Delaletin bu türünün hükmü, doğru anlaşılması için nassın gerekli kıldığı bir mananın ilave edilmesi gerekliliğinden dolayı nassın hükmü gibi kat’îdir. Bu sebeple de kıyâs nassın iktizâsı ile çelişmez. Zira kendisi ile sabit olan mana, tearuz etmeleri haricinde, nassın delaleti ile sabit anlam mesabesinde dir.⁷²⁴

Cümlede kısaltma amacıyla kullanılmaları sebebiyle mahzûf ile muktezâ kavramları benzeşmekte, bunlar arasında bir ayırım olup olmadığı hususunda Debûsî ile Pezdevî ve Serahsî’nin yaklaşımları farklılık göstermektedir. Debûsî’ye göre kelamın doğru anlaşılması bu iki kavramla sağlanabildiği için muktezâ olma cihetinden aralarında fark bulunmamaktadır. Pezdevî ve Serahsî ise benzer yönleri olmakla birlikte muktezâ ile mahzûf arasında farklılık bulunduğunu belirtmektedirler.⁷²⁵

Habbâzî bu farklılıkta Pezdevî ve Serahsî’nin yaklaşımını benimsemekte ve mahzûf ile muktezâ arasındaki iki farka değinmektedir. Şöyle ki mahzûf, lügat kuralları dikkate alınarak takdir edilmektedir. Mesela, “şehre sor”⁷²⁶ âyetinde kişinin

⁷²¹ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁷²² Pezdevî, *Usûl*, s. 306.

⁷²³ Pezdevî’ye ait diğer tanım “فَمَا لَمْ يَعْمَلْ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتِضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ” kendisi ile amel edilebilmesi ancak tekaddüm etmesi şart olan muktezâyâ bağlı olup bu içerdiği mananın geçerliliği için nassın gerekli kıldığı durumdur” şeklindedir. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr Şerh-u Usûlil-Pezdevî*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Ts. I-IV. Tanımın detaylı incelemesi için bkz. Okur, *Fıkıh ve Anlambilim*, s. 279-280. Habbâzî’nin çağdaşı olan Mâverâünnehir Hanefî usûlcüsü Nesefî nassın iktizası bahsinde Pezdevî’nin bu tanımını aynıyla benimsemiştir. Bkz. *Keşfü’l-Menâr*, 1/393.

⁷²⁴ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, 1/263.

⁷²⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 135; Pezdevî, *Usûl*, s. 308-309, Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁷²⁶ Yûsuf (12), 82.

akıl-idrak sahibi olduğu tasavvur edilmeksizin karşı tarafa soru sormanın mümkün olmaması sebebiyle bu ifadede “şehrin halkı” kastedilmekte kelâm da buna delalet etmektedir. Muktezâ ise lügatle değil şer‘î kuralla bilinir. İkinci fark ise nassın muktezâsında kelâmın ancak kendisiyle sarîh olmakta ve takdir edildiği muktezânın hükmünü değiştirmemekte bilakis kuvvetlendirmektedir. Mesela keffaret ile alakalı “köle azat etmek”⁷²⁷ âyetinde köle azadı emri mutlak olup, burada önceden satın alınıp mülkiyete geçirilmesi gerektiği için mütekaddim şart olarak takdirde bulunulması gerekir. Şer‘î açıdan bu nassın tasrih edilmesi için takdirde bulunulacak lafız da “mülkiyet” kaydıdır. Hazîf ise böyle değildir. Zira takdir edilmesi durumunda cümlede mutlaka değişiklik meydana gelir. Mesela “kalplerine buzağı içirildi”⁷²⁸ âyetinde sevgi/muhabbet kelimesinin, “ümmetimden hata ve unutkanlık kaldırıldı”⁷²⁹ hadisinde de hüküm kelimesinin takdir edilmesi gerekmektedir. Takdir edilen bu kelimeler manada lügat cihetinden değişiklik meydana getirmeleri itibariyle iktizâ olarak değil de hazîf şeklinde isimlendirilmektedir.⁷³⁰

Habbâzî’nin nassın iktizâsı ile alakalı ele aldığı meselelerden biri de muktezânın umûm ifade etmesine dair Şâfiîler’le aralarındaki görüş farklılığıdır. Hanefî usûlcülere göre nasta hakiki olarak bulunmayıp zaruretten dolayı takdir edildiği için muktezâ ile zaruret miktarınca amel edilmesi gerekir, dolayısıyla da bu durum umûm ifade etmez. Mesela kişi “yersen veya içersen ya da giyersen” şeklinde yemin etse ve yemini ile belirli bir yiyecek veya içecek ya da giyecek türünü kastettiğini ifade etse iktiza yoluyla sabit olduğu gerekçesiyle açıklaması kabul edilmez. Şâfiîler’e göre ise iktiza yoluyla sabit olan mana hakikaten zikredilmiş gibi kabul edildiği için bu husus, umum bildirmekte ve hüküm ifade etme hususunda hakikaten mezkûr kabul edilmektedir. Bunun örneği mürted olup dârulharbe sığınması sebebiyle hükmen ölü kabul edilen kişinin hakikaten ölü sayılmasıdır.⁷³¹ Şâfiî usûlcülerden Ğazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerin muktezânın umum ifade etmeyeceğini belirtmeleriyle birlikte Hanefî usûlcülerinin İmâm Şâfiî’ye atıfları sebebiyle mezhep içinde onların genelinin

⁷²⁷ Nisâ (4), 92.

⁷²⁸ Bakara (2), 93.

⁷²⁹ İbn Mâce, *Talak*, 16.

⁷³⁰ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, I, 263; Hârizmî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 295.

⁷³¹ Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, I, 266; Hârizmî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 297.

muktezanın umûm bildireceği görüŖünde oldukları genel kabulüne sebebiyet vermiŖtir.⁷³²

⁷³² Hüseyin Okur, “Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak HaneŖi Fıkıh Usûlünde İktizânın Delaleti”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Güz, 2015, sy., 10, s. 137.

SONUÇ

Celâleddîn Habbâzî, usûl yazımında teşekkül sürecinin tamamlandığı Klasik dönemin hemen sonrası h. VII. asrın önde gelen Hanefî fakihlerindendir. O, yetmişmiş olduğu Orta Asya'dan Memlükler'in hakimiyetindeki Şam'a göç etmiş ve devrin en iyi Hanefî fakihlerinden olma şartı aranan Hatuniye Medresesi'nde ömrünün sonuna kadar baş müderris olarak görev yapmıştır. Habbâzî, fikhın usûl ve fûru' dışında kelâm ilminde de eser telif etmiştir. Usûl eserinde hadis ve Arap dili ile alakalı konularda ortaya koyduğu özgünlük, onun bu ilimlerde de yetkin bir âlim olduğunu göstermektedir.

Habbâzî usûl ilmine dair görüşlerini, erken dönem Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinden Pezdevî ve Serahsî'nin usûl yazımını dikkate alarak hazırladığı muhtasar bir metin olma özelliği taşıyan *el-Muğni* ve yine kendisine ait olan *Şerhu'l-Muğni* isimli eserleri aracılığıyla ortaya koymuştur.

Habbâzî'nin konu tertibinde genel olarak Serahsî'yi benimsediği açıkça görülmektedir. Mesela Pezdevî eserine şer'î deliller konusu ile giriş yapıp ilk olarak kitap konusunu işlemektedir. Habbâzî ise Serahsî'nin usûlünü takip ederek emir ve nehiy konusuyla eserine başlamaktadır. Habbâzî'nin Serahsî'yi dikkate alarak eserinin merkezine emir ve nehyi almasının gerekçesi bu iki meselenin teklifin konusunu oluşturmaları, eserin de helal-haramlık bakımından mükellefin fiillerini ele almayı hedef edinmiş olmasıdır. Habbâzî ve Serahsî'nin emir-nehiy bahislerini eserlerinin girişinde müstakil olarak ele almalarına karşılık Pezdevî bu iki başlığı hâs lafzın kısımları altında değerlendirmiş ve bu sayede dörtlü taksim ile emir-nehiy konuları arasında kuvvetli bir bağ oluşturmuştur. Konu bütünlüğü açısından bakıldığında Pezdevî'nin sistematığı daha düzgün olup, Habbâzî ve Serahsî'ninki ise dağınıklık arz etmektedir. Habbâzî, şer'î deliller konusunu ise aslında ahkâm bahislerinden olan esbâbü's-şerâi' ve azimet-ruhsat gibi meseleleri ele aldıktan sonra işlemektedir. Pezdevî'nin emir-nehiy bahsini işlediği yer ise kitap konusunun alt başlığıdır.

Habbâzî konuların tasnifinde nadiren Serahsî'nin tertibinin dışına çıkıp Ahsikesî'nin usûlündeki tertibi takip etmiştir. Mesela sünnet bahsinin alt başlık olarak ele alınışı Pezdevî'de; ittisal, inkitâ', haberin delil olduğu yerler ve haberin kendisi olmak üzere dört kısım, Serahsî'de ise Debûsî'nin metoduyla işlenmiştir. Habbâzî, konuyu; Serahsî'nin ele aldığı alt başlıkların özeti şeklinde incelemekle birlikte Ahsikesî'yi de takip ederek mürsel ve müsned şeklinde ikili bir taksime tabi tutarak ele almaktadır. O, mürseli; sahâbenin, iki ve üçüncü asır râvîlerinin, asır şartı olmaksızın adalet sahibi râvînin ve senedinin bir yönü ile muttasıl diğer bir yönü ile de munkatî' olduğu haber şeklinde dört madde halinde incelemektedir. Habbâzî, müsned haberi ise mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üç kısımda irdelemekte; adalet ve zabt bakımından râvîde aranan şart vb. hususlarla konuyu nihayete erdirmektedir. Ayrıca o, Memlûk dönemi usûl eserlerine kıyâsla sünnet konusuna *el-Muğni*'de daha detaylı yer vermektedir. Yine hurûfî'l-meânî konusu Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinde elfâz bahsinin altında incelenirken Habbâzî, Ahsikesî'nin usûlünü takip ederek bu konuyu ehliyet bahsini işledikten sonra eserinin son kısmında kaleme almaktadır.

Habbâzî, kaynakları olan Serahsî ve Pezdevî'de olduğu üzere muhtemelen fıkıh usûlünün birer meselesi olarak görmediği için eserinde ictihad ve taklit gibi konulara yer vermemiştir.

Mâverâünnehir Hanefî fıkıh okuluna mensup olan Celalüddîn Habbâzî itikatta Mâturîdîdir. O, fıkıhın usûl ve fûrû' alanlarında olduğu gibi kelâm sahasında da yetkin bir âlim olup *el-Hâdi fi usûli'd-dîn* adlı eser kaleme almıştır. Habbâzî, usûl yazımında kelâm ilminden bağımsız olarak konuları ele almış ancak nadiren de olsa usûl ve kelâm ilmiyle bağlantılı meselelere temas ederken Mu'tezile mezhebinin ilgili konudaki muhalefetine değinerek konuyu mensup olduğu Mâturîdî mezhebinin metodu üzerine temellendirmiştir. Ayrıca o, usûl yazımında kendilerinden esinlenmiş olduğu Debûsî Serahsî ve Pezdevî'nin aksine yer yer İmâm Mâturîdî'ye atıf yapmıştır.

Habbâzî, usûl yazımında çoğu zaman Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi referans aldığı usûlcülerin çizgisini takip etmekle birlikte nüsha farklılıkları ya da tercihte bulunması gibi sebeplerle kimi zaman benimsemiş olduğu selefinin görüşünü yansıtmamaktadır. Mesela nassın iktizâsı ile alakalı değişik nüshalarda Pezdevî'ye ait

farklı iki tanım aktarılmakla birlikte Habbâzî benimsemiş olduğu görüşe uygun olan tanımı dikkate almakta ve bu tarife uygun misaller sunmaktadır.

Habbâzî ele aldığı usûl konusunu açıkladıktan sonra mezhep içi ihtilaf yoksa Hanefî mezhebinin görüşünü aktarmış; mezhep içi görüş farklılığı varsa Ebû Hanîfe ve İmameyn'in fûrû'a ilişkin görüşlerini zikretmiştir. O, Bahsi geçen mezhebin büyüklerine ilaveten yer yer İmâm Züfer, Hasan b. Ziyâd, İsâ b. Ebân, Kerhî ve Cessâs gibi fakihlerin tercih ve ihtilaflarını da detaylarıyla aktarmıştır.

Habbâzî, mezhep içi benimsenen görüşü sık sık İmâm Şâfi'nin ve mezhebinin görüşleri ile mukayese edip, onların konuyla alakalı delillerini sunmaktadır. Bunun nedeni Habbâzî'nin yaşamış olduğu Memlûk idaresindeki Şam ve çevresinde Şâfi mezhebinin çoğunlukta olmasıdır.

Netice itibariyle Habbâzî, gerek yazmış olduğu eserler ve gerekse de Şam'da yetiştirmiş olduğu Karahisari gibi öğrenciler aracılığıyla Maveraünnehir Hanefi Maturidi geleneğini Osmanlılara aktararak önemli bir köprü vazifesi görmüştür. Yazmış olduğu usul eseri belli bir dönem Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve tercüme olmak üzere birçok çalışma yapılmış; bu bağlamda Habbâzî'nin şârihleri yer yer görüşlerine eleştirilerde bulunmuşlardır. Kendinden önceki Hanefî usul geleneğini devam ettirmekle kalmamış, yaşamış olduğu dönem ve çevrenin hakim atmosferini dikkate alarak usûl yazımına katkıda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, Kivâmüddîn el-İtkânî'nin *et-Tebyîn* isimli eseriyle birlikte, (Thk: Sâbır Nasr Mustafa Osman), Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1420/1999, I-II.

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdilik*, Ankara: 1. Baskı, 2009.

el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Thk: Abdürrezzak Afifi), Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, Ts., I-II, 114.

Apaydın, H. Yunus "Nehiy", İstanbul: *DİA*, XVII, 544-547, 1996.

-----, "Ta'lîl", İstanbul: *DİA*, XXXIX, 511-514, 2010.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Mu'cemü'l-furûkı'l-lugaviyye*, Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1.Baskı.

Atar, Fahrettin, "Abdülazîz el-Buhârî", İstanbul: *DİA*, I, 186, 1988.

_____, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV Yay., 2010).

Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler (1250-1517)*, TDV yay., Ankara: 2. Baskı, 2020.

Aydın, Ahmet, "Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Mustasfâ Adlı Eserlerinde İletinin Tahsisi Meselesi", *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 43-63, 5/2017.

Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *'İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zemân: 'Asru's-selâtîni'l-Memâlik*, (Thk: Muhammed Muhammed Emin), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, I-V, 2010.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firâk*, Beyrut: 1977.

Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947.

-----, *Hediyetü'l- 'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-müsannifin*, İstanbul: 1951, II.

Bahrülulûm el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût fi Şerhi Müsellemi's-sübût*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I-II.

Baktır, Mustafa, "Umûmu'l-Belvâ", İstanbul: *DİA*, XLII, 195-196.

-----, "İbn Melek", İstanbul: *DİA*, 1999, XX, 175-176.

Bardakoğlu, Ali, "Edâ", İstanbul: *DİA*, 1994, X, 389-392.

-----, "Kitap", Ankara: *DİA*, XXVI, 122, 2002.

Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, İstanbul: Doktora Tezi, 2001.

-----, "Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", 229-332, *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review*, 10/1, 2020.

-----, "Memlûkler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review*, 55-92, 12/1, 2022.

Bebek, Adil, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, İFAV Yay., İstanbul 2006.

Bedir, Murteza-Koca, Ferhat, "Pezdevî", İstanbul: *DİA*, 2007, XXXIV, 264-266.

Bedir, Murteza, "Tâcüşşerîa", İstanbul: *DİA*, 2010, XXXIX, 360-362.

-----, . Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

-----, *Fıkıh-Mezhep-Sünnet*, İstanbul: Dem Yayınları, 2. Baskı, Şubat 2017.

Boynukalın, Mehmet, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi", *İHAD*, XXXI, 597, 2018.

-----, "Şart", İstanbul: *DİA*, XXXVIII, 367-368, 2010.

el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûlil-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Ts., I-IV.

Can, Süleyman, *Mütekellimîn ve Fukahâ Metodu Arasındaki Delâlet Farklılıkları*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-füsûl fi'l-üsûl*, (nşr: Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1414/1994, I-IV.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar)*, Arasta Yay., Bursa 2001.

-----, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5, 215-248, 2005.

el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (Thk: Salah b. Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I-II.

Çiftçioğlu, İsmail, *Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)*, Bilig, 2008, XLIV, 143-172.

Dirik, Mehmet, "Kıyasın İslam Cezâ Hukukunda Kullanım İmkânı", *İHAD*, XXVII, Nisan 2016, s. 111-145.

Dönmez, İbrahim Kafî, "İcmâ", İstanbul: *DİA*, XXI, 417-431.

-----, "İllet", İstanbul: *DİA*, XX, 2000.

-----, "Muhâyee", *DİA*, XXX, 508-510.

-----, "Şer'u Men Kablenâ", *DİA*, XXXIX, 15-19, İstanbul, 2010.

Dönmez, Köksal, "Usûl-i Fıkıh" İstanbul: *DİA*, XLII, 205, 2012.

Ebû Abdillâh, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, (Thk: Ebû Ubeyde b. Hasen), Dâr-u İbni'l-Cevzî, h. 1423, I-IV.

Ebû Süleyman, Abdülvehhâb b. İbrâhim, *el-Fikrû'l-usûlî*, Cidde: 1984, s. 451-455.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, 1983.

Ebü'l-Me'âlî, Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi', *el-Vefeyât*, (Thk: Sâlih Mehdi Abbas-Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Müessesetü'r-Risâle, 1402, I-II.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013.

Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, (Thk: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1993.

Goldziher, Ignaz, *Le dogme et la Loi de l'Islam* (Ter: Félix Arin), Paris: 1920.

Güman, Osman, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf", 139-173, *OMÜİFD*, XXXIII, 2012.

-----, *Serahsî'nin "el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri"*, 35-58, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, 2011/1.

el-Habbâzî, Celaleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendi, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, (Thk: Muhammed Mazhar Beka), Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983.

_____, *Şerhu'l-Muğnî*, (Thk: Muhammed Mazhar Beka), Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983.

Hamîdullah, Muhammed, "Serahsî", İstanbul: *DİA*, XXXVI, 544-547, 2009.

Haniyeh, Nezih, "İletin Tahsisi" (Ter: Erdem, Mehmet), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005.

Has, Şükrü Selim, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", s. 543-564, *SBED.*, XXI, 2006/2.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (Thk: Muhammed Abdülmuîd), Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1392/1972, I-VI.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: 1994.

İbn Tağriberdî, Cemalüddîn Yûsuf el-Atabekî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, (Thk: Muhammed Emin), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Ts., I-VII.

-----, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, Ts., I-XVI.

İbnü'l-İmâd, 'Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dımaşk: Dâr-u İbn Kesîr, I-XI, 1986.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh, *Tâcü't-terâcim*, (Thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1992.

-----, *Tahrîc-ü ehâdisi usûli'l-Pezdevî*, (Thk: Said Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Medine: Dâru's-Sirâc, 2014.

İlhan, Avni, "Bedâ", İstanbul: *DİA*, V, 290-291, 1992.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İsam, 2011.

-----, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), 2006.

İydân, Âmir Yâsin, *en-Nehcü'l-usûliyyü li'l-İmâm Celâleddîn el-Habbâzî*, 728-834, Irak: Câmiatü Bağdâd, 2018.

Kallek, Cengiz, "Ebû Saïd el-Berdaî", *DİA*, X, 219-220, İstanbul, 1996.

Khanjanov, Shahin, Memlükler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları, Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021, s. 61-62.

Karahisârî, Hattâb b. Ebi'l-Kâsım, *Şerhü Manzûmeti'n-Nesefiye fi'l-hilâfiyât*, Çorum İl Halk Kütüphanesi.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü 'z-zünûn 'an esâmi 'l-kütübi ve 'l-fünûn*, (Thk: Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâs el-'Arabî, ts., I-II.

-----, *Süllemü 'l-vüsû 'l ilâ tabâkâti 'l-fühûl*, (Thk: Mahmûd Abdülkâdir el-Arnavût), İstanbul: 2010, I-VI.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü 'l-müellifîn: Terâcîmü musannifi 'l-kütübi 'l-'Arabîyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993, I-IV.

Kızılkaya, Necmettin, *İslam Hukuk Tarihini İbn Haldun Üzerinden Okumak: İbn Haldûn'un Modern Dönem İslam Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri*, İstanbul: İkinci Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu, 2009.

Köksal, Asım Cüneyd, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”, *SÜİFD*, XXI, 1-14, 2010/1.

-----, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2. Baskı, 2014.

-----, *Hanefî Usûlcülerinin Elfâz Taksimindeki Metotları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Kumaş, Ali, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delaleti”, s. 201-220, *SBARD*, Güz 2015/2.

el-Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed *el-Cevâhiru 'l-mudiyye fî tabakâti 'l-Hanefîyye*, (Thk: Mir Muhammed Kütüphane), Karaçi: Ts., I-II.

Ljubovic, Amir, “Eyyûbîzâde Mustafa”, İstanbul: *DİA*, XII, 33-34, 1995.

el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *es-Sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk*, (Thk: Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997, I-VIII.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nûru 'l-envâr fî Şerhi 'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Ts., I-II.

Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü 'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*, thk: Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997, I-II.

Bayanunı, Muhammad Abu Al-Fath, “Hüküm”, *DİA*, XIII, 466-468, İstanbul, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Menâru'l-envâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ts., I-II.

-----, *Keşfü'l-esrâr şerh-u usûli'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ts., I-II.

en-Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris I*, 423-424, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Baskı, 2018.

Okur, Kaşif Hamdi, “Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, s. 211-227, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2.

-----, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, s. 190-196, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 1999.

Oruç, Muhammed Ferruh, *Habbâzî'nin el-Mugnî fî Usûli'l-Fıkıh Adlı Eserine Harizmi Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ovacı, Vahap, “Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh”, s. 57-67, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 2013/4.

Öğüt, Salim, “Emir”, İstanbul: *DİA*, XI, 119, 1995.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2016.

Özaydın, Abdülkerim, “Hârizm”, İstanbul: *DİA*, XVI, 1997.

-----, “Nizâmiye Medresesi”, İstanbul: *DİA*, XXXIII, 2007.

Özgüdenli, Osman Gazi, “Maveraünnehir”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.

-----, “Moğollar”, *DİA*, XXX, Ankara 2020.

Özkan, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadis -Kahire 1392-1517-*,

Özüdoğru, Bekir, “Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli”, s. 131-164, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018.

el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Thk, Sâid Bektaş), Dâru's-sirâc, II. Baskı, Medine, 2016.

Râzî, Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1997, I-VI.

Sadru's-Şerîa, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tevzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır, Ts., I-II.

Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Sarıtepe, Erdoğan, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, Kayseri: Kimlik Yay., 2017.

Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, (Trc: Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Ankara: Otto Yay., 2018.

es-Sehâvî, Şemsüddîn b. Abdurrahmân, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: 1966.

es-Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, (Thk: Muhammed Zekî Abdilber), Metâbiu'd-Devha, 1984.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, I-XXX.

-----, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, Ts., I-II.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, XIX. Baskı.

eş-Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1971.

eş-Şeybani, Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1990.

Şimşek, Murat, “Bir Hanefî Klasığı: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *TALİD*, 279-321, 12/23, 2014.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd (ö. 792/1390), *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tevzîh*, Mektebet-ü Sabîh, Mısır, ts., I-II.

Taşköprüzâde, İsmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa‘âde ve misbâhu’s-siyâde*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye 1. Baskı, 1940, I-III.

-----, *Şekâiku’n-Nûmâniyye fî ‘ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1975.

Tomar, Cengiz, “Şam”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

Uğur, Seyit Mehmet, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metod Üzerine Bir İnceleme”, s. 689-724, *Bilimnâme*, XXXVIII, 2019.

Ümütlü, Mehmet, “Hanefî Usul Düşüncesinde Emrin veya Me’mûr Bihin Kaydı Olarak Vakitler (Vakit Teorisinin Gelişimi Üzerine Bir İnceleme)”, *Marife*, 2019/1.

Wael B. Hallaq, “On The Authoritativeness of Sunni Consensus”, *IJMES.*, XVIII/4, 1986.

Yaşaroğlu, Kâmil, “Kazâ”, Ankara: *DİA*, XXV, 110-113, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Müteşâbih”, İstanbul: *DİA*, XXXII, 204-207, 2006.

Yığın, Adem, “*Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine*”, *MÜİFD.*, s. 65-105, XXIV, 2003.

Yılmaz, Ömer, *Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar*, s. 181-210, *DEUİFD.*, 2016.

Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, Ankara 2004.

Yurdagür, Metin, “Bahrülulûm el-Leknevî”, *DİA*, IV, 518-519, İstanbul 1991.

ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, (Thk: Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut: 2003, I-XVII.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlm, 2002, I-VIII.