



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn 2020, 7 (2), 979-1012

İKİ KARDEŞ, İKİ FAKİH: İBN NÜCEYM KARDEŞLER
Two Brothers, Two Lawyer: Ibn Nudjaym Brothers

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-7806-3971

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE / BAİB Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN / Bolu AİB Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02/09/2020
Kabul Tarihi / Accepted: 23/10/2020
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 979-1012

Atıf / Cite as: Atik, Sefa. "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler" [Two Brothers, Two Lawyer: Ibn Nudjaym Brothers]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/2 (Aralık 2020), 979-1012. Doi: 10.17859pauifd.7899441

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (2) 2020: 979-1012

İKİ KARDEŞ, İKİ FAKİH: İBN NÜCEYM KARDEŞLER*

Sefa ATİK**

Öz

İslam düşüncesinin dinî boyutuna ilişkin şer'î ilimler kelim, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi temel disiplinlerden oluşmakta olup bu ilimler içerisinde fıkıh ilmi hem dünyevî hem uhrevî hayata dair düzenleme ve normlar üretmektedir. Diğer ilimlere nispetle fıkıh ilmi özellikle insan eylemlerini düzenlemekte ve bu düzenleme faaliyetini, naslar ve bu nasları yorumlayan kurucu imamların çıkarımları, bu çıkarımlarda kullanılan yöntemleri göz önünde tutarak gerçekleştirilmektedir. Bir muamele ilmi olan fıkıh, düzenleme fonksiyonu ile diğer ilimlerden ayrılmakta insan ve toplum hayatına ilişkin teorik ve pratik çözümler üretmekte ve bu yönü itibarıyla sürekli devinim içerisinde olmaktadır. Düşünce tarihi zaman, mekân ve insan gibi öğelerin katkısı ile tekevvün ettiği, geliştiği, üretildiği ve sürekli hâle getirildiğine göre kurucu imamlar tarafından kaleme alınan metinler zaman içerisinde sonradan gelen ilim adamları eliyle mütemadiyen yorumlanmaya devam edecektir. Özellikle fıkıh gibi sosyal hayatın bir parçası olan ilimden bahsediyorsak bu devinime katkı sunan zaman bağlamında Memlûkler, mekân bağlamında Bilâd-ı Şam, şahıs bağlamında İbn Nuceym kardeşlerin fıkıh ilmine katkıları dikkat çekmektedir. İşte bu çalışma, fıkıh ilmine bariz bir katkı sunan İbn Nuceym ailesi özelinde İbn Nuceym kardeşlerin Hanefî fikhına katkısı, fıkıh anlayışları, yaşadıkları ortam, ağabey-kardeş ilişkisinin yanında hoca-talebe ilişkisinin ilmi boyutları, aynı esere (Kenz) yapmış oldukları şerh çalışması üzerinden entelektüel ortam ve boyutu anlamayı çabalamakta ve ayrıca bu makale “en-Nehr” atıflarının sahibini keşfetmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbn Nuceym Kardeşler, Memlûklülük, Kenzü'd-Dekâik

Two Brothers, Two Lawyer: Ibn Nudjajm Brothers

Abstract

The Shari'a sciences related to the religious dimension of Islamic thought consist of basic disciplines such as Kalam, Fiqh, Hadith, Tafsir, Sufism, and the Fiqh science produces regulations and norms regarding both world and afterdeath life within these sciences. In comparison to other sciences, Fiqh science especially regulates human actions, and makes this regulation by taking “nas” (the word of God and prophet or the word that clearly shows its meaning and makes up the original cause of the word in question), the inferences of founding Imams commenting on these “nas”, and the methods used for these inferences into consideration. Fiqh, which is a science of treatment, is separated from other sciences by its regulation function and produces both theoretical and practical solutions related to human and social life and is always in constant motion in terms of this aspect. Since the history of thought has evolved, developed, produced and made continuous with the contribution of elements such as

* Makale Etik Kurul İzni gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı vardır.

** Dr. Öğt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com, Orcid No: 0000-00002-7806-3971

time, space and the humanity, the texts written by the founding Imams will continue to be interpreted continuously through the help of later scholars. Especially if we are talking about science which is a part of social life such as Fiqh, the contributions of Mamluks in the context of time, Bilad-ı Sam (the name for Damascus city, and it includes Palestine, Jordan, Lebanon, and Syria) in the context of space, Ibn Nudjajm Brothers in the context of individuals, to the science of fiqh are noted. This text aims to discover the contribution of Ibn Nudjajm Brothers to Hanafi Fiqh in the context of Nudjajm Family, making a clear contribution to fiqh science, their understanding of fiqh, their environment, the scientific dimensions of teacher-student relationship as well as sibling relationship, the intellectual environment and dimension through their commentary on the same work (Kenz), and the owner of the "en-Nehr" references.

Keywords: Fiqh, Ibn Nudjajm Brothers, Mamluks, Kenzü'd-Dakâik

Structured Abstract: As the history of thought cannot exist independently of the elements of time, space, language and culture, the history of Islamic thought has not existed independently of the elements of time, space, language and culture. Therefore, a large globe of thought, being meaningful in itself; are formed by scientific disciplines of thought, the exact date of thought, creator of thought and its conceptual networks, textual continuity gained through continuous transmission through interpretations and commentators, embodying institutions, and geographical and cultural basins that own it and all kinds of material structures that affect it. The religion of Islam, which continues to spread in the Eastern Mediterranean region, and which has been home to ancient civilizations that have moved out of the Hijaz region with its belief and moral strength gained from revelation and prophetic spirit, has not spread aimlessly but has mobilized political, social and scientific activities. The religion of Islam engaged in intensive scientific activities in such places as Baghdad, Egypt and Damascus, which were home to ancient civilizations. Thus, these cities became the cradle of ancient civilizations and became the founder and conveyor of Islamic culture and civilization. The Islamic thought that continues its journey from Hijaz has succeeded in expanding its cultural, political and social network by taking advantage of the accumulation of ancient cities and adding new cultural centers to its system. In this sense, Ma Wara'un-Nahr and its constituent cities such as Bukhara, Samarkand, Shash or Bilad-ı Sam (Palestine, Jordan, Lebanon, and Syria) and its constituent cities such as Dimashk, Al-Quds and Aleppo are among the main actors in the history of Islamic thought. Therefore, cities such as Medina, Baghdad, Dimashk, Al-Quds, Cairo, Istanbul, Shiraz and Samarkand are the cities, conveying the Islamic civilization in all directions.

The science of fiqh, which started out as relatively independent and civil, has become a popular and respected science by taking the support of the political authorities through the constituent and carrier cities in advanced processes and by focusing on the function of organizing individual and social life as a support to the political authorities. In the basic and constituent cities where Muslims lived as a dominant character, they entered the field of teaching and practice both theoretically and practically, thus they became an integral part of both social and political life. Whereas Islam religion has always been active in founding and carrying cities, the places where science and fiqh were intensely experienced has sometimes changed because of weak political and social power. The political integrity that shifted towards Medina, Baghdad, Ma Wara'un-Nahr and Bilad-ı Sam (Palestine, Jordan, Lebanon, and Syria) caused some scientific and intellectual migrations, and following the center of gravity of political integrity moved back to the center of the Eastern Mediterranean in 12th and 13th centuries. The Eastern Mediterranean region became an important culture and science center with Zenghis (the Turkish state that has ruled in northern Iraq and Syria, 1127-1233), Ayyubids (1171-1462) and Mamluks (1250-1517). Fiqh and politics have acted together on such strong grounds, and the cities that are the centers of science and culture that emerged on this ground have been called "emsar" and the scribes who are active in these cities have been called "Fuqaha-ı emsar." Especially in the eastern

Mediterranean region, the above-mentioned states have opened a wide area for the scribes of the four Sunni sects. The last representative of Islamic thought in the Eastern Mediterranean before it was conquered by the Ottomans was the Mamluks. Islamic Thought, which represented itself in the cities of Dimashk, Al-Quds and Cairo of the Bilad-ı Sam (Palestine, Jordan, Lebanon, and Syria) basin, was a cradle to many brilliant minds and very important scientists in religious and cultural fields during the Mamluks period. This article aims to explain the cultural environment in which the brothers of Ibn Nudjaym grew up, the regional distribution of Hanafi fiqh, the famous Hanafi families in the historical process, the Ibn Nudjaym Family, The Biography of Zeynuddin Ibn Nudjaym, The Biography of Siracuddin Ibn Nudjaym, the Mamluks period. The brothers Ibn Nudjaym contributed to Islamic thought as sibling, teacher-student Ibn Nudjaym brothers and Ibn Nudjaym family relationships and played a role in the transfer of thought; thus, in general, they made significant contributions to the history of fiqh, especially to Hanafi Fiqh literature. The name of Zeynüddin has survived to the present day, and although Siracüddin, who remains in the shadow of his teacher while being reverently remembered in scientific circles, seems to have been forgotten a little, he has continued to be mentioned in the content of fiqh with the references of “en-Nehr”. He did not stay under the shadow of such a powerful person and managed to enter the scientific literature. So, this article aims to discover the owner of the “en-River” references. The brothers Ibn Nudjaym, who played an instrumental role in the production, transmission and validity testing of Islamic thought, and who had the culture of both booklet and copyright works continued the traditional scientific elements. Considering and comparing the two books with “Nehr-Bahr unity” will be instrumental in the interpretation of the places that remain unclear in Bahr and will carry the original interpretations that are not in Bahr to the readers.

Keywords: Fiqh, Ibn Nudjaym Brothers, Mamluks, Kenzü’ d-Dakâik

GİRİŞ

Düşünce tarihi zaman, mekân, dil ve kültür öğelerinden bağımsız bir şekilde var olamayacağı gibi İslam düşünce tarihi de zaman, mekân dil ve kültür öğelerinden bağımsız bir şekilde var olmamıştır. Dolayısıyla düşüncenin kendi içerisinde anlam kazandığı büyük küre; bilimsel disiplinler, düşünceyi taşıyan tarih, oluşturan kişiler ve kavramsal ağlar, yorumlar ve yorumcular kanalıyla sürekli aktarımla kazandırılan metinsel süreklilik, somutlaştıran kurumlar, ona sahiplik eden coğrafi ve kültürel havzalar ve onu etkileyen her türlü maddi yapı ile oluşurlar.¹ Hicaz bölgesinde neşet eden, sonrasında vahiy ve nebevî ruhtan almış olduğu inanç ve moral gücü ile Hicaz bölgesi dışına taşan kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Doğu Akdeniz bölgesinde yayılmasını sürdüren İslam dini eli boş gönlü hoş bir şekilde dolaşmamış bilakis siyasi, sosyal ve ilmî faaliyetleri harekete geçirmiştir. Kadim medeniyetlerin ev sahipliği yapmış olduğu Bağdat, Mısır ve Şam gibi şehir merkezlerinde yoğun ilmî faaliyete girişmiştir. Böylece kadim medeniyetlere beşiklik etmiş bu şehirler İslam kültür ve medeniyetinin birikiminin hem kurucusu hem taşıyıcısı olmuştur. Hicazdan yolculuğunu sürdüren İslam düşüncesi kadim şehirlerin birikiminden istifade ederek sisteme yeni kültür merkezleri ilave ederek kendi kültürel, siyasal ve sosyal hinterlandını genişletmeyi başarmıştır. Bu anlamda Mâverâunnehir ve onu oluşturan

¹ Halil İbrahim Üçer, “Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya da İslam Düşünce Atlası (Giriş Yazısı)”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem-Konya BB, 2007), 1/4.

Buhara, Semerkant, Şâş gibi şehirler ya da Bilâd-ı Şam ve onu oluşturan Dımaşk, Kudüs ve Halep gibi şehirler İslam düşünce tarihinin temel aktörleri arasında yer alır. Dolayısıyla Medine, Bağdat, Dımaşk, Kudüs, Kahire, İstanbul, Şiraz ve Semerkant gibi şehirler İslam medeniyetini her yönden taşıyan şehirler olmuşlardır.²

Başlangıçta nispeten bağımsız ve sivil olarak başlayan fıkıh ilmi ileri süreçlerde kurucu ve taşıyıcı şehirler üzerinden siyasi otoritelerin desteğini alarak ve siyasi otoritelere destek olarak bireysel ve sosyal hayatı düzenleme fonksiyonu ile temayüz ederek popüler ve saygın bir ilim hâline gelmiştir. Müslümanların baskın bir karakter olarak hayat sürmüş olduğu temel ve kurucu şehirlerde hem teorik hem pratik olarak tedris ve tatbik sahasına girmiş böylece hem sosyal hem siyasal hayatın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Kurucu ve taşıyıcı şehirlerde etkinliğini devam ettirirken şehirlerdeki siyasal ve sosyal gücün zayıflamasıyla birlikte ilmin ve bu anlamda fıkıhın ağırlık merkezleri zaman zaman yer değiştirmiştir. Medine, Bağdat, Mâverâunnehir ve Bilâd-ı Şam'a doğru kayan siyasal bütünlük aynı oranda ilmî ve fikrî göçlere de sebep olmuş, sonuç olarak 12 ve 13. yüzyıllarda ağırlık merkezini yeniden Doğu Akdeniz merkezine taşımıştır. Doğu Akdeniz bölgesi, Zengîler (1127-1233), Eyyûbîler (1171-1462) ve Memlûklerle (1250-1517) birlikte ilim ve kültür hayatının çekim merkezi olmuştur. Fıkıh ve siyaset, böylesi güçlü zeminlerde birlikte hareket etmiş, bu zeminde ortaya çıkan bilim ve kültür merkezleri olan şehirlere "emsâr" ve bu şehirlere yön veren fakihlere ise "fukahâ-ı emsâr"³ denilmiştir.

Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce İslam düşüncesinin Doğu Akdeniz'deki son temsilcisi Memlûkler olmuştur. Bilâd-ı Şam havzasının Dımaşk, Kudüs ve Kahire şehirlerinde kendisini temsil eden İslam düşüncesi Memlûkler döneminde birçok parlak zekâyâ, dinî ve kültürel alana dair çok önemli bilim adamına beşiklik etmiştir. İşte bu makale Hanefî fıkıhının bölgesel dağılımı, İbn Nüceym kardeşlerin yaşadığı kültürel ortam, Tarihî süreçte meşhur Hanefî aileler ve İbn Nüceym ailesi, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve *Kenzü'd-dekâ'ik* isimli eseri, Zeynüddîn İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik* isimli eseri, Sirâcüddîn İbn Nüceym'in *en-Nehrü'l-fâ'ik* isimli eseri, sonuç ve değerlendirme başlıklarından oluşmaktadır.

1. Hanefî Fıkıhının Bölgesel Dağılımı

İslam düşünce tarihinde fıkıh mezhepleri ve kurucu imamlar ilk olarak Irak-Kûfe-Basra, Hicaz-Mekke-Medine, Suriye ve Mısır hukuk okulları olmak üzere dört bölgede toplanmıştır. Mezheplerin oluşumunu tamamladığı sonraki dönemlerle bu bölgesel dağılım Hanefî mezhebi özelinde şu şekilde bir genişleme göstermiştir: 1-Meşâyih-ı Irak (Bağdat, Kûfe, Basra) 2-Meşâyih-ı Belh (Horasan ve Harizm) 3-Meşâyih-ı Mâverâunnehir (Buhara-Semerkant) 4-Memlûk Uleması 5-Ulemâ-ı Rum

² Üçer, "Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya da İslam Düşünce Atlası (Giriş Yazısı)", 1/10.

³ Muhammed Emîn Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Şeyh Rahmetü'llah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424) 71, 73.

(Ulema-i Devleti Osmaniye) 6-Hint Alt Kitası Uleması 7-Diğer bazı bölge ve şehirler (Mısır, Bilâd-ı Şam)⁴

Bu bölgesel dağılımın çeşitlenmesine etken olan birden çok neden bulunmakla birlikte özellikle siyasal hareketliliklerin bunda başat rol oynadığı açıktır. Bu anlamda Moğol istilasına kadar Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde yaygın bir telif ve eğitim faaliyeti yapan Hanefilik, Bağdat'ın düşmesinden sonra ilim merkezini Mısır ve Bilâd-ı Şam'a intikal ettirmiş, Hanefi fukaha özellikle Dımaşk ve Halep'te yoğunlaşmış, sonrasında o bölgelerdeki siyasal boşluklar ve siyasi taşkınlıklar sosyal ortama sirayet etmiş, akabinde özellikle Hanefi ilim merkezi ve âlimleri Bilâd-ı Rum'a intikal etmiştir.⁵

Fıkhî düşüncede bölgesel farklılıklar bazen usulî konularda bazen de fıkıh sistematığı içerisinde kendisini gösterirken Irak Hanefiliği ve Orta Asya Hanefiliğinde bu farklılık fıkıh sistematığı bağlamında kendisini göstermiştir. Bu anlamda Iraklı Hanefi fakihler ibadetlerden hemen sonra muamelatı işleyip ardından bir sözleşme olması hasebiyle aile hukukunu ele almakla birlikte Orta Asya Hanefiliği ise Ebu Hanife ve talebelerinin sistematığını takip ederek ibadetin arkasından hemen aile hukukunu ele almışlardır.⁶ Makale bağlamında temel metin olan *Kenzü'd-dekâ'ik*'a bakıldığında "ibadet" konularından sonra "nikâh ve talak" konusu ele alınmakta ve "akitler" konusu evlilik hukukundan sonraya bırakılmaktadır. Bu anlamda Nesefî'nin Ebû Hanife ve talebelerinin sistematığını takip ettiği anlaşılmaktadır. Eserin şârihleri olan İbn Nüceym kardeşler kendileri bölgesel olarak Irak bölgesine yakın olmakla birlikte temel metin olan *Kenzü'd-dekâ'ik*'in sistematığını devam ettirmektedir. Bu arada, kendisinin orijinal metni olan *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'de de İbn Nüceym'in aynı sistematığı takip ettiği görülmektedir.⁷ Buradan hareketle genelde Orta Asya Hanefiliğinin özelde Nesefî'nin, Memlûk dönemi fakihlerinin sistematığına etkisinin olduğu söylenebilir.

2. İbn Nüceym Kardeşlerin Yaşadığı Kültürel Ortam

İbn Nüceym kardeşler, Mısır ve Suriye'de kurulan en büyük Türk devletlerinden birisi olan Memlûk topraklarının Osmanlı mülküne ilhak edildiği dönemlerin başında yaşamıştır denilebilir. Zeynüddîn İbn Nüceym (926/1520-970/1563) ve Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596) kardeşlerin doğum ve ölüm tarihlerine bakıldığında her ikisinin de Ridâniye savaşı (922/1517)⁸ sonra

⁴ Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 70; Üçer, "Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya da İslam Düşünce Atlası (Giriş Yazısı)", 1/4.

⁵ Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yuâtî'u'l-Câmi'a's-şagîr* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an, 1990), 8.

⁶ Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, 49.

⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1437), 192-207.

⁸ Feridun Emecen, "Ridâniye Savaşı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/84.

doğdukları görülmektedir. Siyasal aidiyet olarak Osmanlı topraklarında doğan İbn Nuceym kardeşler ilim bölgeleri dağılımı itibariyle Memlûk bakiyesi topraklarda yaşamışlardır.

Memlûk devleti tarih sahnesine çıkışından başlayarak özellikle Haçlılar ve Moğollara karşı iz bırakan başarılarıyla temayüz⁹ etmiş olup yaklaşık 250 yıllık iktidar döneminde imar ve inşa faaliyetlerini harekete geçirmişlerdir. Ayrıca Memlûkler Sünnî paradigmanın bu bölgelerde kök salması için Sünnî dört mezhebin her biri için ayrı ayrı birer başkadılık tayin etmesi ile bilinmektedir.¹⁰ Bu dönemde ulema sultan ve vekilleri tarafından dârü'l-adl binasında başkadı, müftülük, beytülmal vekilliği gibi adlî ve dinî görevlere atanırlar idi.¹¹ Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)¹² ve sosyolojinin kurucusu İbn Haldûn (ö. 808/1406)¹³ gibi İslam dünyasında parmakla gösterilen en önemli âlimlerin yetişmiş olduğu Memlûkler dönemindeki ilmî-kültürel yapının temel taşlarını medreseler, camiler, hankâh, ribât ve zaviyeler, hastane ve kütüphaneler oluşturuyordu. Memlûk sultanları ve büyük emirleri bu tür yapıları inşa etmek için yarışıyorlar ve bunlara zengin vakıflar tahsis ediyorlardı¹⁴.

3. Tarihî Süreçte Meşhur Hanefî Aileler Ve İbn Nuceym Ailesi

İslam düşünce tarihinde diğer bilim dallarında olduğu gibi fikhî bilginin üretilmesinde de mekân ve insan faktörü belirleyici olmaktadır. Burada görüleceği üzere bazen mekânların kalıcı etkisi bazen insan faktörü köklü aileler üzerinden fikhî bilginin üretilme imkânlarına işaret etmektedir. İnsan faktörü üzerinden aileler devreye girmekte ve bu köklü aileler dikey ve yatay olarak ilmî hayatta boy göstermektedir. Örneğin Orta Asya Hanefiliği şu ailelerden oluşmaktadır: İsmâilî ailesi, Saffâr ailesi, el-Burhân ailesi, el-Mahbûbî ailesi, Nesevî ailesi, Türkmânî ailesi, Taşkoprizâdeler, Zerencerî ailesi, Hibetüllah ailesi, Fenârîler ve Pezdevî ailesi gibi aileler “Sadr” lakabını kullanırlarken bunlardan el-Burhân ve el-Mahbûbî ailesi “Sadruddîn” lakabını kullanmışlardır.¹⁵ Bu meşhur ailelerden olan Pezdevî ailesi içerisinde iki kardeşin çalışmaları ve fıkha katkısı Memlûk dönemi Hanefî fıkıh geleneğindeki İbn Nuceym kardeşlere benzemesi hasebiyle Pezdevî ailesi hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bu aile Buhârâ ve Semerkant bölgesinde ilmî ve idârî kimlikleri ile temayüz etmiş önemli Hanefî ailelerdendir. Bu anlamda Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ilmî

⁹ Leknevî, *en-Nâfi‘u'l-kebîr limen yu‘âli‘u'l-Câmi‘a‘ş-şagîr*, 8.

¹⁰ Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Ĥiṭatü'l-Makrîziyye* (Kahira: Bulak, 2002), 2/374.

¹¹ Fatih Yahya Ayaz, “Mısır ve Suriye’de Kurulan Devletler (Memlûkler)”, *Müslüman Türk Devletleri II*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018), 9/502-503.

¹² O, nezilü'l-kâhiradır (Kahire’ye gelmiş ve oraya yerleşmiştir). Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Ref‘u'l-işr ‘an kuḍâti Mısır*, ts., 62.

¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref‘u'l-işr ‘an kuḍâti Mısır*, 235.

¹⁴ Ayaz, “Mısır ve Suriye’de Kurulan Devletler (Memlûkler)”, 9/508-509.

¹⁵ Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, 183.

faaliyetlerin yanında Buhara kadılığı yaparken kendisinden yirmi yaş küçüğü olan kardeşi Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) Semerkant kâdilkudâtlığı yapmıştır.¹⁶

3.1. İbn Nuceym Ailesi

Köklü ailelerde dede-oğul-torun şeklinde dikey bir ilmî faaliyet söz konusu olduğu gibi bazen kardeşlerin birbiri ile rekabet ettiği yatay ilmî faaliyetler de göze çarpmaktadır. Yatay fikhî faaliyete Ortaasya Hanefiliğinde Pezdevî kardeşler örnek teşkil ederken Memlûk dönemi Bilâd-ı Şam Hanefiliğinde İbn Nuceym kardeşler güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu anlamda İbn Nuceym kardeşlerin fıkıh ilmine hizmetlerine ve etkileşimlerine mukayeseli olarak bakmak fıkıh ilminin üretimi ve dolaşımına sokulması süreçleri hakkında bilgilenme imkânı da verecektir.

Zeynüddîn ve Sirâcüddîn kardeşler telifleri ile önce çıkarken Zeynüddîn İbn Nuceym'ın oğlu, babasının yazmış olduğu risaleleri ele almış, esere giriş bölümleri eklemiş, eseri herkesin anlayabileceği şekilde sadeleştirmiş¹⁷ ve dönemin fikhî sorunlarının çözümünde bu eserleri kaynak olarak kullanıma açmış, neticede İbn Nuceym ailesi bu eserlerin tedvini ile fıkıh ilmine katkıda bulunmuştur.

3.2. Zeynüddîn İbn Nuceym

926 (1520) yılında Kahire'de doğdu. Adı kaynaklarda Zeynelâbidîn veya kısaca Zeyn olarak da geçmekte, dedelerinden Nuceym adlı birine nispetle İbn Nuceym olarak anılmaktadır.¹⁸ Ebü'l-Berekât en-Neseffî'ye ait *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı esere yapmış olduğu "*el-Bahrü'r-râ'ik*" isimli şerh ve "*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*"¹⁹ Hatta Tabakât müellifi Temîmî'nin dediğine göre "İbn Nuceym'ın kaleme almış olduğu her sayfaya, henüz yazar yazmaz büyük bir değer atfedilmiş, ilim talipleri onun ilminden istifade etmek için büyük bir özveri göstermişler, eserleri kervanlarla sair beldelere taşınmıştır"²⁰

3.2.1. Zeynüddîn İbn Nuceym'in Eserleri

¹⁶ Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, 197.

¹⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *Resâ'ilü İbn Nuceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Ḥanefiyye)*, thk. Merkezü dirâseti'l-fikhhiyye ve'l-iktisâdiyye (Kahire: Dâru's-selâm, 1999), 53.

¹⁸ Ahmet Özel, "İbn Nuceym, Zeynüddîn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/236; Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî Temîmî, *eṭ-Ṭabaḳâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-rüfâî, 1983), 2/276; Muhammed Hifzu'r-Rahmân el-Kümillâî, *el-Büdûru'l-madiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye* (Dâkkâ: Dâru's-Sâlih, 2018), 8/80.

¹⁹ Necmüddin Muhammed b. Muhammed Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-âşira* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 3/137; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye* (Kahire/Mısır: Matbaatü's-saâde, 1324), 135.

²⁰ Temîmî, *eṭ-Ṭabaḳâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*, 2/275.

İsmâil Paşa 16 adet eseri olduğunu bildirmektedir.²¹

3.2.1.1. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik.* En meşhur ve en faydalı olan bu eserini henüz tamamlamadan vefat etmiş, eserini “davalar ve beyyineler” bölümüne kadar getirebilmiştir.

3.2.1.2. *el-Eşbâh ve'n-nezâir:* Kâtip Çelebi, İbn Nüceym'in giriş cümlelerinden hareketle *el-Eşbâh*'ın yazılmasında Tâcüddîn es-Sübki'ye ait aynı isimli eserin etkili olduğunu nakleder. Nitekim İbn Nüceym Hanefî mezhebinde bu ebatta bir eser olmadığını, *Kenz* isimli eseri şerh ederken fâsit alışveriş konusuna geldiğinde davâbit şeklinde özel kurallar ve bu kuralların istisnasını içeren bir muhtasar eser yazdığını ve ismine *el-Fevâidü'z-Zeyniyye* ismini verdiğini ifade ettikten sonra, zâbit şeklinde tadat etmiş olduğu bu kuralların 500 adedi aştığını görünce bu dağınıklığı defetmek amacıyla bu kuralları 7 fen başlığı altında yeniden topladığını kaydetmiştir.

Temîmî eserin yaygınlığı konusunda “Zannı galibim o dur ki, özellikle Diyar-ı Rum'da özel kütüphanesinde bu eser bulunmayan ve bulunup da tahsilini yapmayan kimse yoktur.” şeklinde eserin hem taltifini yapmış hem de ilim havzalarındaki şöhretine işaret etmiştir.²² Nitekim bu taltifin yerinde bir sonucu olarak, eserin üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır.²³

3.2.1.3. İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* isimli eserine *Lübbü'l-usûl* isimli bir ihtisar kaleme almıştır.²⁴

3.2.1.4. Usul-i fıkha dâir *Şerhu'l-Menâr:* Neseî üzerinde çalışmaları ile dikkat çeken Zeynüddîn İbn Nüceym, Neseî'nin *el-Menâr*'ı üzerine *Fethu'l-Gaffâr* isimli şerh yapmıştır. Nitekim *el-Eşbâh*'ın mukaddimesinin ilerleyen bölümlerinde “İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* isimli eserine *Lübbü'l-usûl* adında bir ihtisar çalışmasını bitirdikten sonra Neseî'nin *el-Menâr*'ına bir şerh kaleme aldım.”²⁵ demektedir.

3.2.1.5. *el-Kavlü'n-Nâfi' fî hatmi Sahîhi'l-Buhârî, el-Kavlü'n-Nakiyy fî'r-reddi alâ'l-müfterî eş-şakiyy.*²⁶

3.2.1.6. *er-Resâilü'z-Zeyniyye fî'l-fikhi'l-Hanefiyye:* 41 adet risaleden oluşmaktadır.²⁷ Kendisi kadılık görevinde bulunmasa da, kadıların talep etmiş olduğu

²¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951), 2/378.

²² Temîmî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/276; el-Kümillâi, *el-Büdûru'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 8/80; Kâtip Çelebi (Hacı Halîfe), *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1366.

²³ Bk. Hayrüddîn ez Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980), 8/64, 75, 154, 296, 233; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/303, 504.

²⁴ Temîmî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/276.

²⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 16.

²⁶ Kâtip Çelebi (Hacı Halîfe), *Keşfü'z-zunûn*, 2/1366.

²⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/64.

risaleleri kaleme alarak bir nevi kadı ve kazaskerlere²⁸ gayriresmî danışmanlık yapmıştır.²⁹ Bu arada eserin mukaddimesinde İbn Nüceym, gündüzleri öğrencilere ders vermekle meşgul olurken geceleri telif ve ders mütalaaları ile uğraştığını ifade etmektedir ki bu risâleler böyle bir mesai sonunda ortaya çıkmıştır.³⁰

Temîmî'nin dediğine göre döneminde benzeri gelmemiş bir âlim olan İbn Nüceym hakkında ölüm, şayet bu kadar aceleci davranmasaydı o, özel olarak fıkhıta genel olarak diğer ilimlerde döneminin acayip zekâlarından ve asrının nadir hazinelerinden birisi olurdu. Özet olarak söylemek gerekirse o, Mısır diyarının iftihar tablolarından birisidir (min mefâhiri'd-diyâri'l-Mısriyye. Allah rahmet etsin).³¹

3.3. Sirâcüddîn İbn Nüceym

Tam adı Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî olan müellifin hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Büyük dedesi Nüceym'e nispetle İbn Nüceym lakabıyla anılır. Kaynaklar, hocalarından sadece ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'in adını zikretmektedir. Sirâcüddîn Ömer ilmî birikimi, titizliği, sade ve akıcı üslûbu sayesinde karmaşık meselelerle ağıdalı fikhî metinleri anlaşılır hâle getirmekte maharet sahibiydi. Yaşadığı devirde devlet adamlarının, ulemânın ve halkın sevgisini kazandı. Cemâziyelevvel 993'te (Mayıs 1585) tamamladığı *el-İkdu'l-cevher* adlı risâlesinin başındaki bir ifadesinden, o tarihlerde Şeyhûniyye Medresesi'nde ders verdiği anlaşılmaktadır. 6 Rebûlevvel 1005 (28 Ekim 1596) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Seyyide Sekîne hazîresinde yer alan ağabeyinin kabrinin yanına defnedildi.³²

İbn Nüceym'in kardeşi olan Sirâcüddîn Ömer, "Sâhibü'n-Nehr" lakabı ile meşhur olmuştur. Asıl adı Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed olan müellif "Sirâcüddîn" olarak nitelenmiş ve Sirâcüddîn İbn Nüceym el-Hanefî el-Mısırî ismi ile ilmi muhitlerde şöhret kazanmış, şer'î ilimlerde mütebahhir, zor meselelerde gavvas (derinlikli) olan "muhakkik" bir Hanefî fakihidir. Faydalı bilgileri güzel bir üslupla kaleme almıştır. Zamanının yöneticileri yanında özel bir itibara sahip idi. İlmîni kardeşi olan "Sâhibü'l-Bahr" namıyla şöhrete ulaşan Zeynüddîn'den almıştır. Kardeşinin "*el-Bahru'r-râik*" isimli eserine benzeyen "*en-Nehru'l-fâik*" isimli eserini telif etmiştir. Ancak onun eseri kardeşinin eserine nispetle ifadesi ve söz dizimi daha güzel olup meseleleri tenkih (ayrıştırıcı, çözümleyici) edişi ondan üstündür. Sirâcüddîn'in *en-Nehru'l-fâik* isimli eserinde kardeşi Zeynüddîn ile münakaşaya girmiş olduğu meseleler vardır.³³ Bu

²⁸ Osmanlılar Mısır'a geldikten sonra orada yürürlükte olan kâdî'l-kudâtlığı kaldırmışlar yerine kazâsekerliği vazetmişlerdir. İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 22.

²⁹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 20.

³⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 54.

³¹ Temîmî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/276; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/39; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/796.

³² Ahmet Nedim Serinsu, "İbn Nüceym, Sirâceddin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/235.

³³ Muhıbbî, *Hülâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdi el-aşer*, ts., 3/206-207.

arada aynı bölgenin fakihî İbn Âbidîn, Şeyh Ömer İbn Nüceym'i "Sâhibü'n-Nehr" olarak nitelerken Şeyh Zeyn İbn Nüceym'i ise "Sâhibü'l-Bahr" olarak nitelemektedir.³⁴

3.3.1. Sirâcüddîn İbn Nüceym'in Eserleri

3.3.1.1. en-Nehru'l-fâik:³⁵ Kâtip Çelebî'nin aktardığına göre Sirâcüddîn, *Kenz* şerhi olan *en-Nehr'i* şöyle tanıtmıştır: "Mütekaddimûn âlimlerin görüşlerinin özünü, müteahhirûn âlimlerin faydalı fikirlerini (fevâid) özellikle de müteahhirûn âlimlerin sonuncusu olan ağabeyim Zeynüddîn'in görüşlerini göz önünde tuttum. Benim bu çalışmam önceki ve sonraki fakihlerin görüşlerini birleştiren memzuc bir şerhtir". Kaderin cilvesine bakın ki Kitâbü'l-kadâ bölümüne geldiğinde kitabı tamamlayamadan hapsedilmiştir.³⁶

3.3.1.2. el-İkdü'l-cevher fi'l-keîâm 'alâ Sûreti'l-Kevşer.³⁷

3.3.1.3. İcâbetü's-sâ'il: Tarsûsî Necmeddin Efendi'nin (ö. 758/1357) yargı hukukuna dair *Enfa'u'l-vesâ'il* adlı eserinin muhtasarı olan kitap Brockelmann tarafından ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'e nispet edilmiştir.³⁸

3.3.1.5. Tetimme fi'l-furûk mine'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir: Serinsu'nun dediğine göre Zeynüddîn İbn Nüceym'in meşhur eserinin altıncı bölümünü oluşturan "*el-Furûk*"u tamamlayan bir çalışmadır. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* şerhi *Ġamzû 'uyûni'l-beşâ'ir* ile yapılan baskılarında nâşir tarafından Sirâcüddîn İbn Nüceym'e atfedilmiştir.³⁹

4. Ebü'l-Berekât En-Nesefî (Ö. 710/1310) Ve Kenzü'd-Deķâ'ik İsimli Eseri

Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğan, Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde⁴⁰ çok etkili ismi olan Nesefî, *el-Menâr'ı* ve *Kenzü'd-deķâ'ik* isimli eseri, Hanefî usul edebiyatının tartışmasız en etkili eserlerinden biri olup, üzerlerine 100'e yakın çalışma yapılmıştır. Ayrıca tefsir ilimde de *Medârikü't-tenzîl* isimli eseri ile şöhretine kavuşmuştur.⁴¹ *Kenzü'd-deķâ'ik* isimli eseri *el-Vâfî* isimli eserinin özetidir. Hanefîler arasında çok muteber olan ve Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulan eser, bugün bile sahasında en çok başvurulan metinlerdendir. Kudûrî'nin *el-Muhtasar'ı* ve Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye'si* ile beraber "mütûn-i

³⁴ Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru alemlî-kütüb, 1423), 1/72.

³⁵ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 136.

³⁶ Kâtip Çelebi (Hacı Halîfe), *Keşfü'z-zunûn*, 2/1516.

³⁷ Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 7/271.

³⁸ Serinsu, "İbn Nüceym, Sirâceddin", 20/235, 236.

³⁹ Serinsu, "İbn Nüceym, Sirâceddin", 20/235, 236.

⁴⁰ III. (IX.) yüzyılın sonuna kadarki Hanefî fakihleri mütekaddimîn olarak adlandırılır ve bunlardan Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerine selef, sonrakilere de halef tabir edilir. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/21.

⁴¹ Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/567.

selâse (mezhebin üç temel metni)” içinde, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ı, Tâcüşşerîa'nın *el-Vikâye*'si ve Muzafferüddin İbnü's-Sââtî el-Ba'lebekkî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'i ile birlikte “mütûn-i erbaa (mezhebin dört temel metni)” arasında sayılmıştır.⁴² *Kenzü'd-dekâ'ik* üzerine otuza yakın şerh ve hâşiye yapılmış olup bunlardan ikisi İbn Nuceym kardeşlere aittir. Zeynüddin İbn Nuceym (ö. 970/1563) tarafından “el-İcâretü'l-fâside” bahsine kadar yazılan *el-Bahrü'r-râ'ik* isimli bu şerhe Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî el-Kâdirî bir tekmile, İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Ĥâlik* '*ale'l-Bahrî'r-râ'ik* adıyla bir hâşiye yazmıştır.⁴³

5. Zeynüddîn İbn Nuceym'in *El-Bahrü'r-Râ'ik* İsimli Eseri

İlmî muhitlerde *Sâhibü'l-Bahr* olarak marka değeri kazanmış olan Zeynüddîn İbn Nuceym asıl konuya güzel, belîğ ve fasih ifadelerle berâat-i istihlâl (nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatı)⁴⁴ yaparak giriş yapar. Hanefî büyüklerinin fıkıh eserleri ile meşgul olmanın gece ibadetinden daha hayırlı olduğunu ve yine fıkıh öğrenmenin Kur'an okumaktan daha üstün olduğunu vurgulayarak şerhine başlar. Meşhur Hanefî fakihlerden Nesefî'nin *Kenz* isimli eseri üzerine yapılan yüz kadar şerhin önde gelenlerinden Zeylâî'in *et-Tebyîn* isimli eseri gereksiz hilafiyât (fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflar)⁴⁵ tartışmaları ve buna ilave olarak mantûk-mefhûm bağlamında kapalılıklar barındırması nedeniyle esere şerh yapmaya karar verir. Bu şerh yapma işine girişirken yaklaşık yirmi adet fikhî şerh ve yirmi adet fetva kitabına müracaat ettiğini vurgular. Tereddüt edilecek bir durumla karşılaşıldığında burada ismi zikredilen eserlere giderek konunun sağlamlasının yapılmasını ifade ettikten sonra bu kadar geniş çaplı bir kaynakçadan beslenen bu esere “*Bahrü'r-râ'ik*” ismini verdiğini belirtir.⁴⁶

5.1. Sistemantik

Zeynüddîn İbn Nuceym, eserini şerhe temel almış olduğu *Kenz* sistematiği üzerinden devam ettirmiş “Kitâb-Bâb-Fasıl” temel başlıkları ile konuyu ele almış, konuların arasına yeri geldikçe “alâ mâ yeteferru” vurgusuyla önemli fûru örneklerini kaydetmiştir.

5.2. Fıkıhın Tanımı Bağlamında Usûlî Tartışmalar

Zeynüddîn İbn Nuceym, konuyu ele alırken metin içi mukadder soru ve cevaplarla âdeta *sanal diyalektik yöntemi* kullanmakta, öne sürmüş olduğu hükme

⁴² Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yuṭâli'u'l-Câmi'a's-şagîr*, 24, 28.

⁴³ Ahmed Yaman, “Kenzü'd-dekâik”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/261.

⁴⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/470.

⁴⁵ Şükrü Özen, “Hilâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/527.

⁴⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 1/10.

dair muhtemel eleştirileri minimize etmeye çalışmaktadır. Bu yönü itibarıyla zaman zaman kendisinden önce geçmiş olan otorite âlimlerin görüşlerini tahlile tabi tutmakta ve bazı savunma tarzlarındaki eksikliği ortaya koymaktadır. Zeynüddîn'in bu tarzı sadece bu giriş cümleleri ile sınırlı olmayıp neredeyse tüm konularda bu müdekkik zekâsını kullandığı görülmektedir.

İbn Nüceym Kardeşler, ana metin *Kenz'*de fıkıhın tanımı ve tanım bağlamında bir anekdot olmamasına rağmen usûlî bir tartışmayla eserlerine başlamışlardır. Örneğin Zeynüddîn İbn Nüceym (9-19) sayfaları arası kısa kısa usûlî perspektif sunmuştur.⁴⁷ Bu nedenle iki fakihin fikhî meseleleri ele alma, yorumlama ve şerh etme usullerini mukayese edebilmek için mezkûr fakihlerin kitaplarının mukaddimleri ve ibadetler ana başlığının giriş alt başlığı sayılabilecek taharet bölümünden nakiller konu ele alınacaktır.

5.2.1. Fıkıh ve Bilme İlişkisi

Zeynüddîn konuya giriş yapmadan önce fıkıh tanımı üzerinde söz açmak gerektiğini, bunun için İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *el-Bedî'* isimli eserinde geçen fıkıh tarifinin güzel olduğunu zikreder. Böylesi metodolojik bilgilerle konuya giriş yapmanın fıkıh talebesine bir basiret yeteneği bahşedeceğini ilave eder. Fıkıh tanımı için meşhur dil bilgini Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) ait "*es-Sihâh*"⁴⁸ gibi sözlüklere, "*el-Muğrib*"⁴⁹ ve "*Ṭilbetü't-ṭalebe*"⁵⁰ gibi fikhî terimler sözlüğüne müracaat ederken, istilâhî anlamı için mezhebin önde gelen âlimlerinden eserini şerh etmiş olduğu Nesefî'nin "*el-Menâr*"ına atıf yapar. Ancak konuyu ele alırken tek müellifle yetinmez bir usulcü koleksiyonu sunarak konuyu şöyle ele alır: "Anlamak (el-fehm)" ve "bilmek (el-ilm)" anlamına gelen el-fıkıh zamanla "ilm-i şeriat"a tahsis edilmiştir. Ancak "Tafsîlî delillerden istidlal yoluyla elde edilen şer'î, amelî hükümleri bilmek" olan fıkıh ilminin tanımında geçen "el-ilm" vurgusu ile fıkıhın "zannî bir faaliyet" olduğu gerçeği nasıl mezcedilecektir, sorusu İbn Nüceym tarafından cevaplanmaya çalışılmaktadır. Yani bir taraftan tanımda "el-ilm (bilmek)" olacak diğer taraftan müçtehidin elde etmiş olduğu "zannî bilgi" ve üstelik bu "zannî bilgi" hem müçtehidin kendisi hem de müçtehidî taklit eden mukallit için bağlayıcı olacaktır.

İbn Nüceym başta İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i olmak üzere muhtelif usul eserlerinden konunun çözümüne dair görüşlere yer verir. Doğrudur, fıkıhın delilleri zannîdir. Ancak burada söz konusu olan zannî bilgi "el-ilm (bilmek)" skalasına çok

⁴⁷ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 1/9-19.

⁴⁸ *Şihâhu'l-luğa, eş-Şihâh fi'l-luğa* veya kısaca *eş-Şihâh* diye de bilinen bir eserdir. Hulusi Kılıç, "Cevherî, İsmâil b. Hammâd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/459.

⁴⁹ *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Hanefî fıkıh kitaplarında geçen garîb kelime ve tabirlerin açıklandığı Mutarrizî'ye ait eserdir. M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/377.

⁵⁰ Nesefî'ye ait *Ṭilbetü't-ṭalebe* (Ṭalibetü't-ṭalebe) fi'l-iştîlâhâtî'l-fıkhiyye isimli eser öğrencilere yardımcı olmak üzere kaleme alınmış bir fıkıh terimleri sözlüğüdür. Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/573.

yakın bir yerde bulunmakta ve ayrıca fıkha “el-ilm” nispet edilmesinin mecazî olduğu vurgulanmaktadır. Ancak bu mecazî vurgu için karine gerekli olmakta, karinesiz mecaza gidilemeyeceği prensibi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'inde geçen “Fıkıh, ilim yerine geçen ve fakat hem ilim hem zan içeren bir tasdiktir.” tanımının, sorunun çözümü için en uygun tanım olduğunu ifade eder.⁵¹

Fıkıh bir bilme eylemi (el-ilm) olduğuna göre fakihin bilme melekesi, bilme eyleminin niteliği ve niceliği konusu da usûlî tartışmaların içerisine çekilmiştir. Fakihin bilmesi “tüm ahkâmı bilmek midir, yoksa kendi ehliyet ve kabiliyeti oranında bilmek midir?”, sorusuna “bilmesi gereken kadarını bilmektir” şeklinde cevap verilmiştir. Öyleyse fakih, ilgili içtihat melekesi ile tikel hükümleri bilebilir.⁵²

Fıkıhın tanımında geçen “el-ahkâm” ifadesinin tekili olan “hüküm” tasdik etmek demektir. Yani iki şey arasında kurulan nispet ilişkisini içersin ya da içermesin tasdik bizi “ilme” götürecektir. Bu durumda fıkıh tasdikî bilgi kapsamına girmekle karşı karşıya kalacaktır. Oysa hakikatte fıkıh iki şey arasında kurulan böylesi bir nispet-i tâmme (konu-yüklem isnadı oluşturulan önerme) ile elde edilen bir bilgi değildir. İki şey arasında kurulan nispet ve isnadî ilişki ile elde edilen bilgi “tasdik” olurken nispetsiz bir bilgi tasavvur olmaktadır. Ancak tasdik hem “kaziyye” hem “ıdrak” anlamında kullanıldığı gerçeğinin ortaya çıkması muhtemel itirazı izale etmektedir.⁵³

Ahkâmın “şer’î” olması kaydı ile “âlem hadistir” gibi aklî hükümler, “ateş yakıcıdır” gibi hissî hükümler, “fail merfudur” gibi istilâhî hükümler fıkıhın konusu dışında kalmaktadır. “ahkâm”ın “amelî” olması kaydı ile “iman etmek vaciptir” gibi itikadî hükümler tanım dışında tutulmuştur. Ancak “iman etmek vaciptir” gibi inanç içerikli hükümler fikhî bilginin dışında tutulacağı kaydından dolayı -örneğin- “namaz ve orucun farzietini bilmek” gibi içerikler de fikhî bilgi sayılmayacaktır. Bundan dolayı fıkıhın tanımında geçen “organlarla amel” şeklindeki ihtirazî kaydı keskin bir şekilde uygulamak “namaz ve oruç gibi ibadetleri bilmeyi”, “kalbin eylemi olan niyet” gibi fikhî meseleleri fıkıh tanımından dışta bırakacağı için tanım “efrâdını câmî” olmayacaktır. Çünkü tanımda geçen “amelî” kaydı “bilmek” eylemini dışta tutmaktadır. Aynı şekilde tanımın, kalbin amelleri demek olan niyeti ve benzeri itikadî meseleleri kapsayacak şekilde genişletilmesi durumunda ise tanım “efradını mânî” olmayacaktır. Ancak sorunu basit bir kategorize ile çözen İbn Nüceym’e göre konu amel cihetiyle fikhî ilgilendirirken farzietini bilmek cihetiyle itikadî olabilir.⁵⁴

“Fıkıhın delilleri zannîdir” ifadesi aynı şekilde başka bir usûlî tartışmayı gündeme getirmiş, fıkıhın delillerinden “icmân niteliği (kat’îliği) sorun oluşturmuş ve bu soruna esere hâşiye yazan İbn Âbidîn tarafından “a-Fıkıhın delillerinin zannî olması tağliben söylenmiş bir sözdür b-İcmâ’ın katiyeti bize nispetledir, üzerinde icmâ edilen şey zannî bir emare bile olabilir” şeklinde cevap verilmiştir. Diğer yandan fikhî

51 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/12.

52 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/12.

53 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/12.

54 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/13.

delillerin tanımındaki “zannî”lik usulcüler tarafından kullanılagelen genelleme içeren istidlâhî bir kavramdır. Oysa fıkıh, yapısı itibarıyla hem zannî hem kat’î olan delilleri içermektedir.⁵⁵

İbnü’l-Hümâm’ın tanımında geçen “tasdîk” ifadesinin fıkıhtaki yeri usulcüler arasında tartışılmıştır. Fakihin elde etmiş olduğu bilgi gerçekten zannî midir? Buna cevap veren İbnü’l-Hümâm, ilim öncelik olarak kalpte gerçekleşir, ilmin kalpte gerçekleşme sürecinde başlangıçta içerisinde küçük kuşkular taşıması normaldir. Bilgi üzerinde yoğunlaşmak zamanla bilgiyi tam bir marifete dönüştürür, bu marifet zamanla tabiat hâlini alır.⁵⁶ Nitekim Ebû Yûsuf, bir defasında şiddetli bir hastalık geçirdim, her şeyi unuttum ancak fıkıhı unutmadım çünkü fıkıh benim tabiatım hâline gelmiş idi, demiştir.⁵⁷

5.2.2. “el-Ahkâm” İfadesinin Dil Bilgisi Açısından Tahlili

Tanımda geçen “el-ahkâm” ifadesindeki “el” takısının niteliğinin belirlenmesi, konunun kapsamının belirlenmesinde önem arz etmektedir. Burada geçen “lam-ı tarif” ya istiğrak için olacak, bu tercih tüm ahkamı fıkıh ilmi kapsamına dahil etmek gibi bir sonuç doğuracaktır ya da hem külle (tümel) hem ba’za (tikel) müsait olan cins için olacaktır. Çünkü cins, kapsamına *en azı 3 olmak şartıyla belli bir hiyerarşi içerisinde nisbî olarak çoğalan şeyleri almaktadır*. Aksi durumda ahkâmın hepsini bilmek gibi bir zorunluluk hâli, *teklif-i mâ lâ yutâk (insana kapasitesini aşan sorumluluklar yüklemek)*’a götürecek bir sonuç doğuracaktır.⁵⁸

5.2.3. Fıkıhî Bilginin Niteliğini Belirleme Çabaları

“Edilletühâ” kaydı ile mükallidin, müctehid vasıtası ile elde etmiş olduğu bilgi fıkıh kapsamından çıkarılmıştır. Mukallidin ilmi, istidlâl yöntemi ile elde edilmediği için fıkıhî bilgi kapsamına alınmamaktadır. İbn Nüceym’e göre bir bilginin fıkıhî olarak nitelenebilmesi için o bilginin *nazar* yoluyla bir delilden elde edilmesi (en-nazar fî’ d-delîl/en-nazar mine’ d-delîl) gerekir.⁵⁹

“İstidlâl”: Zeynüddîn “istidlâl” kavramı üzerinden yapılan “fasl”lardan hareketle serdedilen mütalaalara yer vermektedir. Bu anlamda Zeynüddîn’in nakline göre İbnü’l-Hâcib “namazın farzîyetini ve Peygambere imanı bilmek” gibi “dinin zaruriyâtından” sayılan hususları fıkıhtan saymasa da Teftâzânî, delilden hareketle elde edilen bilgilerin “istidlâlî” olduğu görüşündedir.

Diğer yandan Hz. Peygamberin ictihâdî yolla elde etmiş olduğu bilgiler fıkıhî bilgi olarak nitelenebilir mi, konusu tartışılmış, Hz. Peygamberin bilgisi salt “kaynak”

55 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’iğ*, 1/11.

56 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’iğ*, 1/16.

57 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’iğ*, 1/17.

58 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’iğ*, 1/12.

59 İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’iğ*, 1/14.

olması açısından fikhî bilgi olarak nitelenmese dahi ictihadî yöntemle elde edilmesi nedeniyle fikhî bilgi olarak nitelenebilir, sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁰

İbn Nüceym fikhın tanımında geçen “el-ilm”i yani bilmeyi iki şekilde ele almaktadır: 1-Belirli bilgileri istidlalden bağımsız olarak bilmek. 2-Belirli bilgileri istidlal yoluyla idrak etmek anlamındadır. Bu arada İbn Nüceym, “fikhî bilgi asıl olarak istinbâtî bilgi türüdür. Bu kriter temel alındığında *ashâb-ı zâhir yani Zâhirîler fakih sayılmayacaktır*. Çünkü onlar nasların zahirlerinin ötesine geçmeyip naslar üzerinde derin derin teemmül etmedikleri ve dolayısıyla kıyasa başvurmadıkları için ‘fıkıh ehli’ sayılmazlar. *Hakikatte salt nasların zahirlerinden teemmülsüz ve istinbatsız bilgi elde etmek fakih olmak için yeterli değildir*. Bu yüzden ‘edille’ kaydı kıyas dahil dört delil ve diğer yöntemleri içermektedir” tespitinde bulunmaktadır.⁶¹

5.2.4. Ebû Hanife’nin Fıkıh Tanımı Üzerinde Mütalaalar

İbn Nüceym, mezhebin kurucu İmamı Ebû Hanife’nin fıkıh tanımını tahlil etmeye başlar. “Marifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ (Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir)” şeklinde yapılan tanımda geçen “mâ lehâ ve mâ aleyhâ (haklar ve sorumluluklar)” kelam, itikad, ahlak, tasavvuf ve fıkıh gibi disiplinleri içermektedir. Şayet bu tanımla fıkıha tahsis edecekse yapılması gereken şey tanımın sonuna “amelen” kaydını koymaktır. İbn Nüceym’e göre Ebû Hanife’nin fıkıha çizmiş olduğu geniş “şumûl”den fıkıh, ancak alan daraltması yoluyla terimsel anlamına kavuşturulabilir. Nitekim bu “şumûl” nedeniyle fıkıh ilk dönemlerde “el-fıkhu’l-ekber” yani en büyük fıkıh kabul edilmiş idi. İbn Nüceym, bir Osmanlı fakihisi olan Molla Hüsrev’den (ö. 885/1480) naklen “nefsin amelleri”nin “zâtı” itibarıyla fıkıhtan sayılmasa da “eserleri” itibarıyla fıkıhtan sayılmakta olduğunu, çünkü eserleri itibarıyla “a’mâl-i cevârih (organların amellerini)”ı içerdiğini söylemektedir.

5.2.5. Usulcülere-Zahidlere-Fakihlere Göre Fıkıh

İbn Nüceym buraya kadar fıkıha dair ele alınan tahlillerin usulcülere (usûliyyûn) ait olduğunu ifade ettikten sonra Hasan-ı Basrî gibi hakikat ehline göre “fakih, dünyaya önem atfetmeyen zahid kimsedir”, tespitini yapmaktadır. Diğer yandan Hasan-ı Basrî bu tanımla (Hel raeyte fakihen kattu? /Hiç fakih gördün mü?) sorusuna cevap olarak yapmaktadır.

Usulcüler, “istidlâli/istinbâtî” bilgi kaydı ile fıkıh ve fakih tanımına dair sıkı kriterler getirdiğine ve yine Hasan-ı Basrî fikhın tasavvufî boyutunu önce çıkardığına göre üçüncü bir grup olarak fakihlere göre “fıkıh ne anlam ifade etmektedir?” sorusu önem arz etmektedir. Elbette fakihlere göre fakih, “fıkıhla meşgul olan kişidir”. Fakih, nasların manalarına, işaret ve maksatlarına vakıf olan kişidir. Bilginin üretim süreçlerinde başlangıçta kalpte kuşkular bulunabilir, sonrasında duyulardan alınan destekle bu bilgi güçlenir, kuşkular giderilir ve bilgi marifete dönüşür. Ortaya çıkan bu marifet ya zâhirle sınırlı kalır ve işin bânîna nüfuz edemez, ya bânîna nüfuz eder

⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/14.

⁶¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/16.

ve böylece ortaya hikmet çıkar. Bu hikmet kalp tarafından makul hâle getirilerek fikhî bilgi tabiat hâline dönüşür. Asıl fıkıh işte böylesi bir sürecin adıdır. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere Ebû Yûsuf “Bir defasında hasta olmuştum, fıkıh hariç her şeyi unuttum, çünkü fıkıh benim tabiatım olmuştur” demiştir. Dolayısıyla fıkıh “menkulü (naklî bilgiyi) tashih etmek, makulü (aklî bilgiyi) ise tercih” edebilmektir.

Fakihlerin bu yorumlarına mukabil usul ilminde fıkıh, ahkâmı ve onun delillerini bilmektir ki bu yönüyle fakih ancak müctehid olan kişidir. Salt fikhî meseleleri hafızasına alan kişiye ancak mecazen fakih denebilir. Öyleyse fakih; vakıf, vasiyet gibi en azından temel üç alanda uzmanlık kazanan ve bu birikimine istinaden bu işlerle görevlendirilen kişi olmaktadır.⁶²

5.3. Fıkıhın Kaynakları

Zeynüddîn'e göre fıkıh dört kaynaktan (Kitap-Sünnet-İcma-Kıyas) faydalanır. Kıyas üç kaynaktan kendisine asıl bulurken şer'ü men kablenâ, Kitab'a tabidir. Sahâbî kavli, sünnete tabi olurken insanların örf ve âdetleri icma'a tabidir. Kiblenin yönünü belirlemede olduğu gibi taattan maksut olan manaya ulaşmak için güç sarf etmek ve dolayısıyla gâlip rey ile bir tarafı tercih etmek,⁶³ diğer bir tanıma göre ahrâyı ve evlâyı (en iyi ve en uygununu) aramak olan ⁶⁴ Taharrî ve bir de istishâb ise kıyasa tabidir. Son olarak bu ilmin gayesi, iki cihan saadetidir.⁶⁵

5.4. Fıkıh İlminin Kapsamı

Zeynüddîn İbn Nüceym, fıkıhın kapsamını ibâdât, muâmelât, mezâcir (yasaklar) olarak belirler. İbadetler beş kısımdan müteşekkildir: Namaz, zekât, oruç, hac, cihad. Muamelât konuları da beşe ayrılır: Mâlî akitler, münâkehât, mûhâsamât, emânât, terikât (miras). Mezâcir de aynı şekilde beş bölüme ayrılır: Can dokunulmazlığı, mal dokunulmazlığı, şeref dokunulmazlığı, namus dokunulmazlığı, İslam'ın izzet ve şerefini korumak. Fıkıh kitaplarında ibadet bölümleri diğer bölümlere takdim edilir, çünkü ibadet olmadan diğerlerini sağlam bir zemine oturtmak mümkün değildir. İbadetler içerisinde namaz imanın devamı ve açık nasla sabit olduğu için diğerlerinden öncelikli bir öneme sahiptir". Nitekim bu önemi vurgulamak, metnin dinî ve sosyolojik meşruiyetini kurmak bağlamında Zeynüddîn İbn Nüceym namazla ilgili bir ayet ve hadis zikretmektedir. Taharet namaza mukaddem (öncelikli) olarak ele alınmaktadır. *Hem tabiatı hem vaz'ı itibarıyla "şart meşruta mukaddemdir" ilkesi gereği taharet namaza önceliklidir.*⁶⁶

⁶² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/17.

⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner, 2010), 192-193.

⁶⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu* (İstanbul: Eser, 1997), 5/168.

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/18.

⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/19.

5.5. Kitâbü't-tahâre Üzerindeki Tahlil ve Şerh İçerikleri

Ağabey Zeynüddîn İbn Nüceym, Neseffî'nin "Kitâbü't-tahâre" başlığındaki terkibi, kavram ve gramer açısından ele alır. Ona göre Kitâb kavramının altına müstakil olmayan alt başlıklar girmemelidir. Ancak müstakil başlık olabilecek aynı türden konular bab, fasl şeklinde kitâb üst başlığının altına girmelidir.⁶⁷ Tamlamada geçen "taharet" kelimesi temizlik manasına gelmekte olup, terim anlamı "hades (görünmez pislik) ve habes (görünür pislik)"ten temiz olmaktır. Hades, organlarda söz konusu olduğu düşünülen, tabii temizlik aracı olan su veya şer'î temizlik aracı olan toprakla giderilmeyi gerekli kılan bir hâldir. Habes ise böyle bir varsayımın ötesinde bizzat fiziki varlığı bulunan pisliktir.

5.5.1. Taharet ve Sebebi Üzerinde Usûlî Mülâhazalar

İbn Nüceym taharet-sebep ilişkisini fıkıh usulünde ele alınan "vasıf, illet, şart bağlamında tart ve deverân"⁶⁸ "deverân ve çeşitleri"⁶⁹ "tart ve ehl-i tart"⁷⁰ terimleri üzerinden yorumlamaktadır. Bu anlamda taharetin sebebi konusunda usulcüler ile fakihler -*fakihlerin usûlî tartışmalara fazla itibar etmediklerini ima ediyor*- arasında farklı yaklaşımların olduğunu ifade eden Zeynüddîn, usulcülerin "taharet, hades ve habesin varlığını izale etmektir", şeklinde görüş belirttiğini ifade eder. Yani usulcüler, hades ve habes ile taharet arasındaki ilişkiyi ehl-i tardın "ise"li denklemi ile açıklamaya çalışmışlar, yani "hades-habes varsa taharet gereklidir", hades ve habes yoksa taharet şart değildir diyerek, "vücûden ve ademen devrân (hades hali söz konusu ise abdest alınmalıdır)" formülünü devreye sokmuşlardır. Ancak Zeynüddîn'e göre deveran genelleştirilmemelidir. Nitekim Serahsî bu genellemeye "hades-habesin varlığı her zaman abdesti zorunlu kılmaz, ola ki hades vardır ama henüz vakit gelmediği için abdest zorunlu olmaz" diyerek soğuk bakar. Diğer yandan böylesi bir genellemeye yapılan itiraza "hades-habesin varlığı durumunda abdestin farziyeti,

⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/20.

⁶⁸ Benzer örnekler üzerinden yapılan tartışma için bk., Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Müleys (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421), 308-315.

⁶⁹ Deverân: Bir şeyi, illiyet salahiyeti bulunan diğer şeye terettüp ettirmektir. Deverân üçe ayrılmaktadır. Birincisi yalnız vücûden terettüptür ki ikincisi bulunduğu birincisi de bulunur. İshalin durmasının Hint yağına bağlanması buna örnektir. Buna "tart" denilir. İkincisi ademen (olmama itibariye) terettüp ki hayat bulunmayınca ilim de bulunmaz, fakat hayatın vücudu, ilmin vücudunu lazım kılmaz. Buna "akis" diye isimlendirilir. Üçüncüsü hem vücûden hem ademen terettüptür ki işte asıl buna deverân denir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu*, 1997, 1/345.

⁷⁰ Ehl-i tard: Kıyas meselesinde ittirât kaidelerini temel alan âlimlere denilirken (Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu* (İstanbul: Eser, 1997), 1/398.) ittirât kelimesi lügatte yeknesaklık anlamına gelir. Terim anlamı iki şeyden birisinin bulunması durumunda öbürünün de bulunması demektir. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu* (İstanbul: Eser, 1996), 2/389.

vaktin girmesi şartı ile zorunludur desek bile bu zorunluluk müvessa' vaktin geniş zaman aralığı ile esnetilebilir, dolayısıyla deverana bir zarar gelmez" tezi ile karşılık verilmiştir. Çünkü böyle bir durumda kişi müvessa' vakti dikkate alarak abdestini geciktirmiş olsa dahi bu kişinin abdesti ilk vaktinden ileriye ertelemesi şeklindeki bu tercihi günahla buluşmamış ve dolayısıyla günahla buluşmayacağı için deveranın varlığı devam ediyor, olmaktadır.

Usûlî tartışmalar deveran konusunda şöyle devam etmiştir: Bir yönü itibarıyla "vücüd ve adem (sebebin varlığı hükmü gerekli kılar, sebep yoksa hüküm de yoktur)" deveranı ortadan kaldıran bir şey iken, nasıl olur da aynı zamanda deveranı zorunlu kılabilir, konusu usulcüler tarafından "olan bir hükmü nakzeder, ileride olacak bir hükmün gerçekleşmesini gerekli kılar, bu yönü itibarıyla arada bir tezat yoktur. Nitekim olaya şöyle bakıldığında konu anlaşılabilir" şeklinde cevaplandırılmıştır: "Hades hâli ileride alınacak olan abdesti gerekli kılar (vücûb), vücûb ise abdestin varlığını gerekli kılar (vücud), hadesin varlığı-abdestin vacipliği-abdestin vücuda getirilmesi döngüsü, ilgili işin gerçekleşmesi ile gerekli hâle gelir. Konuyu netleştirmek gerekirse hades, abdest alınmasını gerektirir, abdestin varlığı ile hades ortadan kalkar, öyle ise aslında hades, abdesti gerektirmesi sebebiyle kendisini ortadan kaldırır ki böylece deveran min veçhin (bir yönüyle) ortadan kalkmış ve min veçhin devam ediyor olmaktadır".⁷¹

Sebebin ne olduğu ve buna bağlı olarak taharetin abdestin sebebi olup olamayacağı da yukarıda geçtiği şekliyle yeni bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Yine yukarıdaki başlığın hemen altında ifade edildiği gibi Zeynüddîn kurduğu hüküm cümlesine gelebilecek muhtemel eleştirileri en aza indirmek amacıyla sanal diyaloglar kurarak ilerlemektedir. Nitekim bu diyalog; "sebep nedir, sebebin mahiyeti nedir?" tartışmasını beraberinde getirmiştir. Ona göre bir şeyin sebep olabilmesi için salt "sebep kıldım oldu" şeklinde bir yaklaşım değil bizzat bir ca'l (müsebbip) gereklidir.

Bu arada İslam Hukukunda sebep ve şartın ne olduğuna dair tartışmalar da yapılmış olup *usulcüler ile fakihlerin* farklı yaklaşımları benimsedikleri görülmektedir. Ayrıca usulcüler yanında -nüansları bir yana- sebep ve şart arasında benzerlik olduğu da görülmektedir. Bu anlamda *sebep*, "varlığı ve yokluğu şer'î hükmün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum ve nitelik anlamında fıkıh usulü terimi"⁷² olarak tanımlanmış, usûl ilminde *şart* "usûl-i fıkıhta vaz'î hükümlerden biri olup, bir hükmün varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte varlığı onu zorunlu kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen durumu anlatır. Fürû-ı fıkıhta ise *şart*, bir hukuki işlemin yürürlüğe girmesi veya yürürlükteki hükümlerin sona ermesinin gelecekteki bir olaya bağlanmasını ya da hukuki bir işlem için kayıtlar konulmasını ifade eder. Fıkıh ilminde şartlar şer'î/hakiki ve ca'li olmak üzere iki

⁷¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*. 21-22.

⁷² İbrahim Kâfi Dönmez, "Sebep", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/224.

kısmı ayrılır”⁷³ şeklinde açıklanmış ve “Mükelleflerin hukuki işlemlerde öne sürdükleri şartlara ca’li şartlar denilmiştir. Buna göre hukuki işlemlerde taraflarca öne sürülen ca’li şartlar; ta’liki ve takyidi olmak üzere ikiye ayrılır. Ta’likî şart, akitlerin yürürlüğe girmesinin ya da son bulmasının gelecekte meydana gelmesi muhtemel bir olaya bağlanması iken; takyidî şart, herhangi bir akdin belirli kayıtlarla sınırlandırılmasıdır”⁷⁴ şeklinde ifade edilmiş, bir diğer tanımda ise “Fıkıh usûlünde illet (ca’li şart); şer’î hükmün kendine bağlandığı ve aralarında isnâdî bir ilişki aklen kavranabilir nitelikte olan sebep anlamındadır”⁷⁵ denilmiştir.

Bazı fakihlerce, “sebebin ca’li olması” ilkesinin içinde bulundurduğu “bir iradenin varlığı şartı” burada bulunmamaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle “hades ve habes abdestin sebebi olamaz” şeklinde teorik bir itiraz ileri sürülse de diğer fakihlerce “Lâ vudûe an hades (hades nedeniyle abdest zorunlu değildir)”⁷⁶ hadisinden hareketle bu konuya dair bir Hz. Peygamber kaynaklı iradî bir beyanın olduğu ifade edilmiştir. Sebebiyeti savunan usulcülere göre burada geçen “an” harf-i cerri sebebiyet ifade etmektedir. Ancak usulcülerin bu gerekçesine başka usulcülerin “ilgili hadis, hadesin sebebiyetine değil bilakis adem-i sebebiyetine delalet eder. Çünkü bizzat hadis, hadesin abdesti gerektirmediğini ve abdeste sebep olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla hades, abdestin sebebi olamaz. Öyle ise hadiste geçen ‘an’ harf-i cerri ‘yarı sebebiyet/şibih sebebiyet’ ifade eder. Sonuçta hadiste geçen ‘an hadesin’ kaydı hades hâli ile abdestin tekerrür etmeyeceğine ve hadesin abdeste sebep olamayacağına işaret eder”⁷⁷ şeklinde cevap vermek mümkün olmaktadır.

5.5.2. Namazın Abdestin Sebebi Olması Tartışmaları

Hadesin, abdestin sebebi olup olmadığı konusu usûlî bir tartışmayla halledilemediğine göre “namazın bizzat kendisi abdestin sebebi sayılabilir mi?” tartışması gündeme gelmiştir. Bazılarınca bu görüşün *Ehl-i zâhir* tarafından benimsendiği ileri sürülmüştür. Ancak bir abdestle birden fazla namaz kılabilme durumu, bu görüşünün tutarlılık testinden geçemediğini göstermiştir. Çünkü namaz ancak, abdestsizlik hâlinde abdestin sebebi olabilir, öyleyse “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*”⁷⁸ ayetinin zahirinden hareketle namaz abdestin mutlak sebebidir, sonucu çıkarılamaz.⁷⁹

5.5.3. Namazı İrade Etmenin Abdestin Sebebi Olması Tartışmaları

⁷³ Mehmet Boynukalın, “Şart”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/364.

⁷⁴ Osman Kaşıkçı, “Şart (Fürû-i Fıkıh)”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/365.

⁷⁵ Talip Türcan, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 44.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, nşr. Dâru Sahnûn, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1413/1992), Kitâbü'l-vudû', 34.

⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/22.

⁷⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Mayıs 2020), el-Mâide 5/6.

⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/22.

İbn Nüceym'e göre bu tez Hanefî fıkıh eserlerinde yer almış olsa bile tutarsızdır. Çünkü bu görüş temel alınırsa kişi namaz kılmaya niyetlense ama abdest almazsa günah işlemiş olacaktır ki akıl ve nakil böyle bir şeyi kabul etmez. Ancak "Kenz" in önceki ve en meşhur şârihi Zeylaî, namazı irade etmenin abdestin sebebi olacağı görüşünün makullüğünü "Kişi namazı irade eder etmez o anda abdest vacip olur, kişi namaz kılmaktan vaz geçerse abdest vacip olmaktan çıkar, zaten abdest kişinin namazı irade etmesi sebebiyle vacip olmuş idi" yorumu ile aklî bir zemine oturtmuştur.⁸⁰ Zeynüddîn kendisinden önceki şârihe ait bu görüşün makullüğüne kanaat getirmektedir.

5.5.4. Namaz ile Abdestin Vücûbu ve Vücûdu Arasındaki İlişki

Konuya dair abdest-namaz ilişkisi bağlamında tartışılan diğer bir konu ise vücûb-vücûd ilişkisidir. Abdestin sebebi, namazın vücudu (vaktinin gelmesi ile namazın varlığa bürünmesi) değil namazın vücûbu (vacip olmasıdır), namazın sahih bir şekilde varlığa bürünebilmesi için abdest şarttır, namaz abdestten sonra geldiğine göre, sonra gelen zatı itibarıyla öncekine sebep olamaz (el-müteahhir lâ yekûnu sebeben li'l-mütekaddim). Ancak namazın vücûdu değil ama vücûbu, abdestin vücûbuna takaddüm edebilir, dolayısıyla ancak bu yönüyle namaz, abdestin sebebi olabilir.⁸¹

5.5.5. "Tahâratü's-salât" Tamlaması

Zeynüddîn İbn Nüceym'e göre, "Tahâratü's-salât" tamlamasının zahiri, namazın abdeste sebep olabileceğini gösterse de yine de bazı usulî engeller bulunmaktadır. Şöyle ki usûl açısından "namazın vücûbu" nun abdeste sebep kılınması nafîle namazlar bağlamında kavramsal olarak sık düşmemektedir. Çünkü nafîle namaz ve vücûpluk arasında bir bağ yoktur, nafîle kavramı "vücûp" luk kavramı ile değil "irade" kavramı ile anlam bulmaktadır, nitekim nafîle namaz iradeye bağlı bir namazdır.

Derin karakterli uzun bir tartışmanın sonunda Zeynüddîn İbn Nüceym konuya dair kıymet hükmünü şu cümle ile sona erdirmektedir: "Hülâsa, abdestin sebebi hem farz hem nafîle namazı irade etmek hâlidir. Daha derli toplu ifade ile namaza başlamaya bitişik ve peş peşe olan namaz iradesi abdesti vacip kılar. Ancak şu kadar var ki namaza dair mükellef iradesi ortadan kalkarsa, o anda mükellef üzerinden abdestin vacip oluşu düşer. İbn Nüceym'e göre artık bu sonuca itiraz edilemez".⁸²

5.5.6. Tahâret Konusunun İçerikleri

Taharetin rükünleri: a-Hades-i asgar abdestin azalarından olan 3 organı yıkamak ve başı mehsetmektir, b-Hades-i ekber durumlarında ise bütün bedeni yıkamaktır c-Görünür hakiki necasetlerde necasetin aynını izale etmektir d-Görünür olmayan necasetlerde necaset bulaşan yeri 3 defa yıkamak ve her defasında sıkmak,

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/22.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/22.

⁸² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/22, 23.

sıkılması mümkün olmayan yerlerin temizliğinde yıkamak ve sonrasında da kurutmaktır.⁸³

5.5.7. Taharet-Sevap İlişkisi

Hanefî fakihler, taharetin sevap kazandıracağına dair çok net bir görüş belirtmemişlerdir. Onların konuya dair sarîh beyanda bulunmamalarının nedeni usûlî bir sorundan kaynaklanmaktadır. Bir eylemin “sevap”la buluşabilmesi için o eylemin “niyet”le takyit edilmesi lazımdır, ne var ki abdestte niyet Hanefî fakihlere göre farz değildir.⁸⁴

5.5.8. Dil Bilgisi Açısından Tahliller ve Hükme Etkisi

Zeynüddîn, bölüm başlarında ilgili terimlerin lügavî izahlarını yapmıştır. “Kitâbü’t-tahâret” kalıbındaki izafet “lam” manasınadır, bu tamlamaya “min” manası vermek pek uygun değildir.⁸⁵ İzafetin “min” manasına olmasının nedeni “hâtemü fiddatin (gümüş yüzük)” örneğinde olduğu gibi tamlamanın birinci cüzü (tamlanan) hakkında ikinci cüzünden (tamlayan) hareketle bilgi (ihbar; yani aralarında mübteda haber yapabilmek imkânının olmasıdır) edinmektir. Oysaki bizim tamlamamızda böyle bir durum söz konusu değildir. Bu anlamda sıfat tamlaması olarak “hâtemün fiddattün” diyebilirken “el-Kitâbü tahâretün” diyemeyiz.⁸⁶

Zeynüddîn, ana metin *Kenz*’in “yedeyhi bi-mirfekarhi” ifadesini şerh ederken burada geçen “bi” harf-i cerinin “maa” manasına musâhabe için olduğunu ifade eder ve delil olarak “ihbid bi-selâm (selâm ve bereketlerle gemiden in).” (Hud 11/48) ayet metnini ileri sürer. Yani eller “maa” manasından dolayı, dirseklerle beraber yıkanmalıdır. İbn Nüceym burada yeniden usûlî tartışmalara girer. Şöyle ki: “mirfak” dirsek olduğuna göre yıkama emri “dirseğe” kadardır. Yine “dirseğe kadar ifadesini veren “ilâ” harfi cerri “maa” anlamına gelir mi?” tartışması konusunda musannif Neseî burada geçen “ilâ” harf-i cerini “maa” manasına almaktadır, ancak musannifin bu tercihi şârih İbn Nüceym’e göre muhalifler tarafından reddedilebilir. Çünkü ayette yıkanması emredilen “yed (el)” kelimesi “parmakların uçlarından başlayarak omuzlara kadar devam eden yerdir” bu durumda “ilâ” harf-i ceri “maa” manasına kullanılacak olursa omuzlara kadar (omuzlar dâhil) yıkamak emredilmiş olacaktır. *Bedâ’î*’in “dirseğin yıkamaya dâhil ve yıkamadan hariç olma ihtimalleri ayeti mücmele çevirir, mücmellik hâlinde söz konusu kapalılık usul-i fıkıh ilkesi gereği Hz. Peygamber’in fiili ile giderilir, neticede Hz. Peygamber’in fiili mücmeli beyan etmiş olur” tezi İbn Nüceym’e göre yine itiraza medar olan bir çıkarımdır. İtiraza medar olur çünkü “lafızda mevcut olan sarîh delaletsizlik durumu lafzî ‘mücmel’e değil, ‘berâet-i zimmet’e (dirsek yıkamaya dâhil değildir sonucu) götürür ki zaten ‘berâet-i zimmet’ fakihin tuttuğu temel asıllardandır”. Yine İbn Nüceym’e göre “dirseklerin yıkanmasının gerekmesi de gerekmemesi de ihtimal dâhilindedir, öyle ise ihtiyat

⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/13.

⁸⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/23.

⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/23.

⁸⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/23.

ilkesi esas alınıp dirseklerin yıkanmasına hükmedebilir” çıkarımı aynı şekilde reddedebilir. Şöyle ki: Delile dayalı olarak ortaya çıkan hüküm ancak delil yokluğunda etkisini kaybeder. İhtiyat ancak iki delilden birisini tercih etmek şeklinde ortaya çıkar. Delil yoksa ihtiyat devreye sokulamayacağına göre dirseklerin yıkanmasında ihtiyat ilkesi delil olarak kullanılamaz.⁸⁷

İbn Nüceym “ilâ” harf-i ceri konusundaki tartışmalara muhakkik müfessirlerin ve bunlar içerisinde güçlü müfessir Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) görüşlerini ilave eder. Zemahşerî’ye göre “ilâ” harf-i ceri “mutlak gaye” içindir. Gayenin mugayyâya (sınırlanan anlamına gelir. Bir şeyin son sınırı “gaye” iken o sınırdan öncesi “mugayyâ”dır)⁸⁸ dâhil olması veya ondan hariç olması için akli bir delil (el-ilm) olmalıdır. Örneğin Hz. Peygamber’in İsra yolculuğunda geçen “ilâ’l-mescidi’l-aksâ” tamlamasındaki ilâ harfi cerri mugayyâya dahil olmalıdır, bunun aksi düşünülemez. Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksâ’ya varıp girmeden dönmesi makul değildir. Her iki tarafa dair delil yoksa Zemahşerî’ye göre ihtiyatla amel edilmesi iyidir. Hz. Peygamberden dirsekleri yıkamayı terk ettiğine dair bir delil gelmemesi, dirseği yıkamanın farz olmadığına delil kılınır, ihtiyaten yıkanması tavsiye edilir. Ancak Zemahşerî’nin bu çıkarımına itiraz eden İbn Nüceym en sağlıklı yolun “icmâ”a başvurulması olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber’in fiilleri başka bir delil olmadıkça direk olarak farziyet ifade etmez.⁸⁹

Özet olarak söylemek gerekirse Zeynüddîn İbn Nüceym’in fikhî konularda istidlâl yönteminin kusursuz kullanılmasına odaklandığı görülmektedir. Kendi mezhebi imamlarının ortaya koymuş oldukları hükümleri usulüne uygun bir şekilde temellendirilerek savunulmasına azami dikkat etmektedir. Öyleyse tüm ihtimalleri gözden geçirerek ihtimallerin artı ve eksilerini ortaya koyduktan sonra en tutarlı istidlâl ne olduğu konusunda kendisinin fikri merak konusu olmaktadır. Zeynüddîn’e göre “dirsek ve ayak topuklarının yıkamaya dahil edilmesi” konusunda en sağlıklı ve itiraza medar olmayacak istidlâl türü “icmâ” ile mümkün olmaktadır.⁹⁰ Nitekim İmam Şâfiî’ye ait Hz. Peygamber’in dirsekleri yıkamayı terk ettiğine dair bir rivayet gelmemiştir, ifadesi zımnen “icmâ”ya işaret etmektedir. Her ne kadar İmâm Şâfiî’den bizzat icmâ rivayeti gelmese de “hikâyetü’l-icmâ (muhalefet edilmemiş görüşün icmâ olduğu iddiası)” gelmiştir.⁹¹

6. Sirâcüddîn İbn Nüceym’in *En-Nehrü’l-Fâ’ik* İsimli Eseri

Sirâcüddîn, “Hâfızü’l-mille en-Nesefî’nin eserine olan rağbet ve öğrenme hırslarını bu eseri şerh etmeye itti. Bu şerh faaliyetini yaparken derin deniz misali fıkıh hazineleri içeren bu eserin hazinelerini ortaya çıkarmak istedim, böylece fıkıhta ileri

⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/26, 27.

⁸⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûki İslâmiyye ve istilâhatı fikhîyye kâmusu* (İstanbul: Bilmen, 1967), 1/120.

⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/29.

⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/25, 28.

⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/28.

seviyede olanlar için *hakâik* fıkhıta ileri seviyeye ulaşamayanlar için *fevâid* içerikli bilgiler koydum. Bu arada kardeşim ve şeyhimiz Zeynüddîn gibi bu eser üzerinde çalışanların yanlış anlamalarına (evhâm) dikkat çektim. Ve bu eserime *en-Nehru'l-fâik* ismini verdim” diyerek şerhine giriş yapar.⁹²

Bu eser, *Kenz*'in en pratik şerhi sayılabilir. O, ağabeyi gibi bölüm başlarında ilgili terimlerin filolojik ve ilmî izahlarını yapmıştır. Yukarıda giriş cümlesinde ifade ettiği gibi eserinde kardeşi Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Baḥrû'r-râ'ik*'ine de eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca eserde seçili ifadeler ve şiirlerle süslenen bir dil kullanılmış, fikhî ahkâmıla doğrudan alâkalı olmayan edep ve ahlâk ilkelerine de yer verilmiştir. Hükümlerin tespitinde hukuk metodolojisi kurallarının rolü ve uygulanışı zaman zaman gösterilmiştir.⁹³

6.1. Sistematik

Sirâcüddîn İbn Nüceym şerhini kaleme alırken ağabeyi ve hocasının yolunu takip etmiş “Kitâb-Bâb-Fasıl” başlıkları ile konuyu ele almış her konunun bitimine örnek “füru” olayları yerleştirmiştir. Ayrıca o, sık sık “Tenbîh” bölümleri girerek bu başlık altında önceki fakihlerin bazı görüşlerini kritik ederek okuyucusuna kendi vardığı sonucu kaydetmiştir. Diğer taraftan Sirâcüddîn İbn Nüceym ağabeyi ve hocasının yapmış olduğu gibi fikhin kavramsal analizi, usul-i fikha dair konu, mevzu ve gaye bağlamında bir açıklama yapma ihtiyacı duymamış hemen “Tahâret” bölümü ile konuya giriş yapmıştır. Onun, kitabın girişinde, usûlî konularda hocası gibi sanal diyalektiğe girmemiş olması, hocasının diyalektik zekâsını ve hakkını teslim etmiş olması olarak düşünülebilir. Ancak o, eserin ilerleyen bölümlerindeki tikel mevzular üzerinde bu diyalogları kullanmış ve usûlî görüşler arasında tercihte muhakkikâne bir tutum takınmıştır.

6.1.1. Kitâbu't-Tahâre Üzerinde Dil Bilgisi ve Usûlî Tahliller

Sirâcüddîn İbn Nüceym, “namaz imanla olan derin bağından dolayı başa alınır, abdest ise namazın şartıdır, şartın hem vaz'en hem tab'an namazdan mukaddem (önce) olması gerekir” diyerek konuya girer. Burada kullanmış olduğu ifadeler aynen ağabeyi ve hocası ile birebir aynıdır. Hocası ve ağabeyi Zeynüddîn'in görüşlerini takip eder ve zaman zaman “*el-Bahr*” şeklinde atıfta bulunur. Bu yönüyle şerh çalışmasında ağabeyi ve hocası Zeynüddîn'i kendisine kılavuz edinmiştir denilebilir.

Sirâcüddîn tıpkı ağabeyi gibi “Kitâbü't-tahâre” üzerinden dil bilgisi açısından tahlillere geçer, hocasının yaptığı gibi benzer kaynaklara atıf yapar, örneğin *el-Muğrib* isimli eserden gramer ve tanım bilgisi olarak faydalanır. Ağabeyinin tercih etmiş olduğu bazı görüşlere katılmadığını ifade eder. Bu anlamda “Kitâbü't-tahâre” tamlamasının muzafı olan “kitâb” kelimesinin etimolojik tahlillerini yaparken söz “mukâtebe”ye getirir. Kitâb veya mukâtebe “cem ve zamm (bitiştirme ve ekleme)”

⁹² Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmıyye, 1402), 1/19.

⁹³ Yaman, “*Kenzü'd-dekâik*”, 25/261.

manasına olduğuna göre mukâtebe yapan taraflar hürriyet-i yed ile hürriyet-i rakabeyi birbirine eklemiş olacaklardır. “*Bahr sahibi*”ne göre taraflar sadece akdi edâ ve akde vefaya dair söz vermiş olmaktadır. Çünkü iki benzer şeyin birbirine katılması içerik olarak burada mümkün görünmemektedir. Şöyle ki mukâtebe akdi, akdin yapıldığı anda direkt sonuç doğurmadığı için, akitte belirlenmiş olan tutar verilmedikçe, rakabe hürriyeti tahakkuk etmez. “*Nehir sahibi*”ne göre ise “mukâtebe akdi hürriyet sonucunu direkt doğurmuyor olabilir, ama hürriyete giden yolun sebepleri oluşmuştur, bu yönü itibarıyla mukâtebe ve kitâb lafızlarına “cem ve zamm” anlamı verilebilir. Diğer yandan zaten hakiki cem cisimlerde olabilir, burada tarafların birbirine söz vermelerini itibara alarak hakiki cem vardır diyebiliriz”.⁹⁴

Kitâb, kavramının altına “bab, fasıl” başlıklarının girmesinin mantığını kuran Sirâcüddîn’e göre, aynı kapsamda değerlendirilebilecek müstakil mevzular “kitab” başlığının altına girebilir. Nitekim o, *Fethu’l-kadîr* üzerinden konuyu mantık zeminine yerleştirmektedir. Bâb tasnifi altına yerleştirilen sınıf fasıldır. Bâb ise kitab sınıfının altına yerleştirilen bir sınıftır. Tüm bunlar tedvin edilmiş “ilim” anlamında en üst sınıfın altına yerleştirilmektedir. Öyle ise ilim mutlak manası ile idrak etmek anlamında “cins” olmakta, bu cinsin altına yerleştirilen yakın ve zan ise nev’ olmaktadır. Fıkıh benzeri müdevven ilimler zannî nitelikte olabilirken yine onlardan kelim, hendese ve hesap gibi kati nitelikte olanlar da vardır.⁹⁵ Bir önceki paragraf ve bu taksimin izahı itibarıyla Sirâcüddîn, filolojik ve mantikî izahlarda ağabeyinden daha didaktik görülebilir.

Sirâcüddîn ağabeyi ve hocasının taharet tanımında geçen “hades ve habesten” temizlik kavramları yerine “temizlenmesi gerekli olan mahalli hakikî veya hükmî necasetten temizlemektir” tanımını öne çıkarır. Ona göre bu tanım *el-Bahr* sahibinin tanımından iki yönden daha üstündür: Birincisi “temizlik mahalli” denilen yer, namazı ilgilendiren yönleri ile elbise, beden ve mekân temizliği olabileceği gibi kapların ve gıdaların temizliği de olabilir. Müellifin bu tanımına “amma abdest üzerine tekrar abdest almak durumunda necasetten izale durumu yoktur” diye itiraz edenlere cevabımız “evet, öyle görünse de ikinci abdeste taharet denilmesi mecazendir” şeklinde olacaktır.⁹⁶

Ağabeyi gibi benzer dil bilgisi açısından tahlillere geçer, abisinin “kitâbü’t-tahâre” tamlaması üzerine vermiş olduğu kısa bilgiyi daha da detaylandırarak açıklar: Bu tamlamada geçen izâfet lâmiyedir, mîmiye değildir. Mîmiye olmadığı gibi fî manasına da değildir. Şayet muzafün ileyh, muzafa mübayin (zıt) olup zarf değil ise yahut muzaf, muzafün ileyhten daha mutlak (yevmü’l-ahad, ilmü’l-fıkh) ise izafet tamlaması lâmiyedir. Diğer yandan mübayin (zıt) olan şey zarf ise izafet fî manasınadır. Şayet muzafün ileyh, muzafa asıl ve hammadde olan bir lafız ise muzaf

⁹⁴ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/20.

⁹⁵ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/21.

⁹⁶ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/21.

“min” manasıdır. Dolayısıyla “hâtemü fiddatin” beyâniye yani min manasıdır, “fiddatü hatemin” lâmiye yani lam manasıdır.⁹⁷

Sirâcüddîn ağabeyinin güçlü mantık ve felsefe örgüsüyle birlikte fikhî delillerle derin analize tabi tutarak sonuçlandırdığı “abdestin sebebi hades-habes mi, namaz kılmak mı yoksa namazı irade etmek midir?” sorusuna değinir. Abisinin yorumunu beğenmez ve sözlerini şöyle sürdürür: “Serahsî birincisini, *Hulâsa* sahibi ikincisini *Keşfü'l-kebîr* sahibi üçüncüsünü tercih etmiştir. Tercih edilen bu görüşlerden herhangi birisinin Ehl-i zâhirin görüşü ile kesişmesi o görüşün sıhhatini zedelemeyiz. Nitekim *Bahr sahibi* bunu yapmıştır ki bu hoş değildir. Bir haberi yahut konuyu nakleden kişi sika ise mezhebî farklılıkların haberin doğruluğunda nasıl etkisi olabilir ki!⁹⁸ Nafile namazı kılmak iradesi abdestin sebebi olabilir, ancak burada sebep olmanın niteliği muhayyer vacipliktir, öyle ise nafile namaz abdestin sebebi olabilir”.⁹⁹

“Farzu'l-gusl” tamlamasında izafetin beyâniye olduğunu ifade eder. Farz kelimesi lugavî “kaddera, kataa, vecebe” manalarına gelir. Meşhur olan görüş müşterek olmasıdır. Usulcülere göre “takdir” manasında hakikat, diğer iki manada kullanımı ise mecazdır. Böyle olması müşterek olmasından daha iyidir. Şer'î anlamına gelince farz, kati olan şey anlamındadır. Ancak *Tahrîr* sahibinin ifadesinde olduğu gibi farza, amelî farz da denilmektedir. Böyle denilmesinin nedeni delaletinde zannîlik taşımasıdır. Nitekim sem'î deliller dört şekilde taksim edilmiştir:

- 1-Sübutu ve delaleti kat'î-Mütevâtir naslar gibi.
- 2-Sübutu kat'î ve delaleti zannî-Tevile uğrayan ayetler gibi.
- 3-Sübutu zannî delaleti kat'î- Âhâd haberlerin mefhumları kat'î olabilir.
- 4- Sübutu ve delaleti zannî-Ahad haberler.

İşte bu dört taksimden birincisi ile farzlar, ikincisi ve üçüncüsü ile vacipler, dördüncüsü ile sünnet ve istishâb elde edilir. Ancak Hanefiler vacip kavramı ile amelî farz olan şeyleri murat etmişlerdir. Konuyu daha didaktik hâle getiren sonraki dönem Hanefiler, vacip olan hükümler; yerine getirilmesi istenen türden olmak şartıyla farzdan daha zayıf, diğerlerinden daha üstün olan hükümler koleksiyonudur demişlerdir.¹⁰⁰

Sirâcüddîn “ellerini dirsekleriyle” yıkamak bölümünde ağabeyi ve hocası ile aynı cümleleri aynı istidlal yöntemleri ile açıklar. Nakiller aynı kaynaklardandır.¹⁰¹

⁹⁷ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/22.

⁹⁸ Sirâcüddîn'in hakikatin kişilere göre değişmeyeceği tezine Alûsî tefsirinde “*Sâhibü'n-Nehr*” takdimi ile şu cümlelerle atıf yapılmıştır: *Nehr* sahibinin nikâh emrinin vücûb ifade edeceği görüşünü tercih etmesinde kendisine özel bir gerekçesi vardır. Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 4/194.

⁹⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/23.

¹⁰⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/24.

¹⁰¹ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/27-28.

Bazen hocasının görüşlerini eleştirir, nitekim o bu anlamda şöyle demektedir: “Ben derim ki: Dirseklerin yıkanması hususunda söz konusu edilen ihtiyatın manası; emrin, kişinin uhdesinden yakinî olarak çıkmasını içermektedir. *Bahr sahibinin Hidâye’ye nispet etmiş olduğu görüş kendisinde sehiv barındırır*”.¹⁰²

O, ağabeyi gibi genellemelere getirilebilecek eleştiriler konusuna dikkat çekerek “Eller, ayaklar, dirsekler gibi abdest organlarına ilişkin hususlarda dil ve dilin kuralları etkilidir, yemin meselelerinde ise örf etkilidir” şeklindeki genel yaklaşımlar da başka örfî örnekler ile nakzedilebilir” demektedir.¹⁰³

Sirâcüddîn, hocası ve ağabeyine ait “*ellerin dirseklerle beraber yıkanması hususunda* getirilen deliller *ellerin dirseklerle beraber yıkanmasının* farzietini ispat etmeye yeterli değildir. Dolayısıyla burada kullanılması gereken en güçlü istidlal yöntemi *icmadır*” içerikli cümleyi açıklarken şunları zikreder: “Amelî farzlarda en uygun olan istidlal yöntemi, amelî farzların kat’i delile ihtiyaç duymamasıdır. Öyleyse bu durumda amelî farzların icmâa da ihtiyacı olmaz. Bu durumda herhangi bir müctehidin ‘ben bu konuda muhalif bir görüş olduğumu bilmiyorum’ ifadesi üzerinden konuya dair bir icmâ arayışına girmeye de gerek yoktur” cümlesi ile hem *Kenz’i* hem de İbn Âbidîn kanalıyla ağabeyi ve hocasının eserini açıklamaktadır.¹⁰⁴ Sirâcüddîn bu gibi güçlü istidlal yöntemlerini kullanarak ağabeyi ile metin üzerinden diyalektik bir müzakereye girerek fikhî düşünceye katkılar sunmaktadır.

Nitekim Sirâcüddîn, fūrû-i fıkhîtaki icmâ algıları hakkında mütalaalarını örnek olay üzerinden şöyle sürdürmeye devam eder: “Şâfiî, ben bu konuda icmâ vardır demiyorum, ancak bu konuda muhalefet yoktur diyorum” derken Mutezileden Ebû Hâşim, “konuya dair icmâ yoktur ama icmâya muhalefetin olmaması ise hüccettir” demektedir.¹⁰⁵ Bu açıklamalardan sonra Sirâcüddîn, tahakkuk eden hakiki icmâ ile icmâ hikâyesini (icmâa muhalefetin olmaması da icmâdır görüşü) ayırt eder. İcmâ ile muhalefeti olmayan görüş arasındaki ilişkide icmân ayrı, muhalifi olmayan görüşün ayrı bir kategori olduğunu ifade eder; “üzerinde icmâ oluşmayan ama muhalifi olmayan görüş hüccettir, ancak icmanın tahakkuk etmesi apayrı bir olaydır”, görüşünü ileri sürer.¹⁰⁶

Sirâcüddîn, ele aldığı konularda görmüş olduğu Kur’ânî icaz ve belagat inceliklerine de değinmektedir. Bu anlamda abdest ayetinde geçen bir birim organda bir tek parça olarak bulunan azalar eş değer şekilde çoğul getirilmiştir. Buna mukabil bir organda birden fazla aynı cüz parça var ise eş değer bir şekilde çoğullanmamıştır. Şayet her ikisinde de aynı şekilde çoğul yapma şekli ortaya çıksa idi bu tarz çoğul yapma kelimada kabihlik olurdu, bu yüzden ayet böylesi kabihlik içerecek bir kalıp kullanmamıştır. Yani ayet “ercüle-küm-merâfik (ayaklarınız-bileklerin) (çoğul-

¹⁰² İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/29.

¹⁰³ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/29.

¹⁰⁴ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/29.

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/29.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/29.

çoğul)” formunda beklenirken, “ercüleküm-ka’beyn (ayaklarınız-iki bileğiniz) (çoğul-ikil)” formunda gelmiştir. Bu kullanımlardan hareketle ayaklarda iki topuk kemiği olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse gerek dirsekler ve gerekse topukların (her ayaktaki iki adet topuk kemiği) yıkanması konusu yukarıdaki kriter üzerinden değerlendirilmelidir. “Eller-dirsekler” şeklinde gelen form bir bütün organda (kol) tek bulunan parçanın (dirsek) yıkanmasına işaret ediyorsa aynı şekilde “ayaklar-iki topuk” şeklinde gelen form da bir bütün organda (ayak) bulunan parçanın (iki topuk) yıkanmasına işaret etmektedir, sonucuna varılabilir.¹⁰⁷

İnsanın yaratılışında vücutta tek bulunan organların tesniye ve cemileri birbirinin yerine kullanılabilir. Nitekim “fegad sağat gulûbukümâ” (ikinizin kalpleri haksızlığa doğru kaymış bulunuyor) gelmiştir (et-Tahrîm 66/4). Ancak vücutta birden fazla bulunan organların ikili ve çoğulu birbirinin yerine kullanılmaz; ikil, ikil kalıbında kullanılır. Bu görüşleri naklettikten sonra Sirâcüddîn bu görüşün genelleştirilmemesi gerektiği konusunda hem fakih hem dil âlimi es-Semîn’den (ö. 756/1355)¹⁰⁸ şu nakli yaparak konunun ihtilaflı olduğuna vurgu yapar: “Sahibinde tek olan organların cemi ve tesniye şeklinde kullanımlarında 3 vecih vardır: Öncelikli olarak en uygun olanı, cemi kullanılmasıdır, sonra sırasıyla müfred kullanılması ve tesniye kullanılması gelir”.¹⁰⁹

Sirâcüddîn’e göre yukarıda geçen itibari kabuller fikhî konularda genel kural olarak kullanılamaz. Çünkü bu genel yaklaşımları temel aldığımızda “ellerinizi dirseklere kadar, ayaklarınızı iki topuğunuza kadar yıkayın” ayeti bu organlardan bir tanesini örneğin bir eli ve bir ayağı yıkamayı gerekli kılar. Bu genel yaklaşımın sonucu olarak aynı cins ikinci organının yıkanmasının farziyeti ya nastan hareketle ya da sünnetten hareketle tayin edilmesi gerekecektir. İşte bu yüzden salt usulî, lugavî tartışmaların getireceği sonucu gören Kudûrî (ö. 428/1037) abdest ayetini zikrettikten sonra “abdestin farzı üç azayı yıkamak ve başı mesh etmektir” şeklinde ihtilafları dışlayıcı bir ifade kullanmıştır.¹¹⁰

Sirâcüddîn, her konunun sonunda örnek fûru fıkıh olayları zikretmektedir. Bu anlamda taharet babının sonunda şu fûrû zikretmektedir.

6.1.2. Fûrû

Abdestin hemen başında besmele çekmeyi unutan kişi sonrasında hatırlasa ve besmele çekse sünneti yerine getirmiş olmaz. Buna mukabil abdestin dışında yeme içme gibi hususlarda ise hatırladığı zaman sünneti getirmiş olduğu besmele sünnet yerine geçer. İki olay arasındaki fark şudur: Abdest tek bir bütünden oluşan bir ameldir, yeme işi ise sürekli birbirini takip eden farklı eylemlerden müteşekkildir. Bu yüzden yeme içme konusunda unutilan besmele sonradan söylenildiğinde kaçırılan

¹⁰⁷ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/31.

¹⁰⁸ Ahmed b. Yûsuf Ebû’l-Abbâs el-Halebî (ö. 756/1355), dil, kırat âlimi ve Şâfiî fakihidir. İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/31 (3.dipnot).

¹⁰⁹ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/31.

¹¹⁰ İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/31.

sünnet yerine getirilmiş olur.¹¹¹ Nitekim Hz. Peygamber “Biriniz yemeğin başında Allah’ı anmayı unutursa hatırladığı zaman ‘Bismillah fi evvelih ve âhirih’ desin”¹¹² buyurmuştur.

6.1.3. Misvak kullanmak

Abdestte misvak kullanmanın fikhî hükmüne dair usulî tartışmalara yer veren Sirâcüddîn, misvak kullanmanın vakti ve hükmü konusunda Hanefî fakihleri arasındaki yaklaşımlara değinir: Misvak kullanmanın vakti konusunda “abdestin öncesinde, mazmaza anında veya hatırladığı zaman olabileceği” şıkları fakihler arasında mevzu edilmiş, hükmü konusunda sünnet ve müstehap olmak üzere görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. *Hidâye* sahibinin sünnet olduğu şeklindeki görüşü sünnetin tanımındaki “muvâzaba (yapmaya devam etme)” ifadesine dayanmaktadır. Ancak Sirâcüddîn’e göre onun bu görüşü iki yönden itiraza sebep olmuştur: Birincisi “muvâzaba” sünnete değil vücûba işaret eder. İkincisi abdestte “muvâzaba” ispat edilememiş bir iddiadan ibarettir. Vücûb ifade ettiği tezini muarız bir delil olmaması şartı ile kabul edebiliriz. Oysaki burada muarız bir delil olarak Hz. Peygamber’in “Ümmetime meşakkat olmayacak olsaydı onlara her abdestte misvakı emrederdim.”¹¹³ hadisi bulunmaktadır. Nitekim vacip olsaydı her halükârda emrederdi. İkincisine gelince üzerinde durmaya gerek yoktur. Misvak kullanmanın sünnet mi müstehap mı olduğu konusunda tartışmalarda müstehap olduğu görüşünü savunanlar misvağın “abdestin hususiyetlerinden” olmadığını bu yüzden müstehap olduğunu öne sürerler. Yani misvak, abdeste özel bir uygulama değil temizlik içerikli bir İslâmî uygulamadır. Nitekim onlara göre misvak 5 yerde müstehap olmaktadır: Dişler sarardığında, ağız kokusunu gidermek amacıyla, gece uykudan uyanıldığında, namaz başlanacağı zaman, abdest alınacağı zaman. Ancak bunlara ilave edilebilecek müstehap uygulamalar Kur’an okurken ve toplantı durumları gibi başka yerler de bulunmaktadır. Sirâcüddîn bu nakillerden sonra kendi yaklaşımını “Bu arada şunu bilmelisin ki ‘sünnet’in zahiri muvâzaba içermesidir. Ancak bu muvâzaba durumu sadece namaza mahsus değildir.”¹¹⁴ Bu durumda misvak kullanmak *mutlak sünnettir*, misvağı namazla takyit etmek ise menduptur¹¹⁵ şeklinde tahkik içeren ifadelerle ortaya koymaktadır.

6.2. Nehr ve Bahr Arasında Fıkıh

Yukarıdan beri iki eser üzerinden yapılan nakillerde de görüldüğü gibi iki kardeşin fikhî müktesebatının müsellemler bir hakikat olduğu ortaya çıkmaktadır. Ağabey olan Zeynüddîn fikhî konularda kendi eserini “*el-Bahr* (deniz)” olarak

¹¹¹ İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/39.

¹¹² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, nşr. Dâru Sahnûn, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1413/1992), Kitâbü’l-et’ime, 47 (No. 1858).

¹¹³ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, Kitâbü’t-tahâre, 18 (No. 22).

¹¹⁴ Zeynüddîn’in muvâzaba’ya dair görüşleri Alûsî’nin tefsirinde nev-i şahsına munhasır olması açısından ele alınmıştır. Alûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’îl-meşânî*, 4/194.

¹¹⁵ İbn Nuceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/39, 40.

nitelerken talebesi ve kardeşi Sirâcüddîn tevazuu elden bırakmaksızın kendi eserini “*en-Nehr* (ırmak)” olarak nitelemiş¹¹⁶ ve kendisini o denize su taşıyan ırmak olarak tavsif etmiştir. Zeynüddîn İbn Nüceym’in ifadelerinden anlaşıldığına göre esere “*el-Bahr*” isminin verilmesinin sebebi eserin fıkıh ilminde otorite olan şahısların hepsinin görüşlerine bir şekilde yer vermiş olmasıdır. Aslında bu vurgular nedeniyle kendisi de “Bahr” a akan ırmak mesabesinde olmaktadır. Bu yönü itibarıyla deniz mi nehirdendir, nehir mi denizdendir şeklinde bir devir yerine müelliflerin değerlerini yerli yerine oturtup “Bahr” ı anlamaya giden yolun biraz da Nehr’den geçtiğini ifade etmek gerekir. Nitekim zaten Nehr sahibi Sirâcüddîn, ağabeyinin eserindeki bazı kapalı yerleri açıkladığını ifade etmektedir. Öyle ise *Bahra* vâkıf olmanın yolu *Nehre* başvurmaktan geçmektedir. Nitekim Sirâcüddîn, *Kenz* sahibinin ve ağabeyinin “*Bahr*”daki ifadelerinin arkasında “ekülü (ben derim ki)” ifadesini kullanarak bu görüşlerinin kritiğini yapar ve orijinal bir değerlendirme ortaya koyma çabasına girer. Her iki eser Hanefi usûl-i fıkıh ve füru-i fıkıh literatürü hakkında geniş bir eser koleksiyonu barındırmakta ve bu yönü ile okuyucusuna geniş bir literatür bilgisi kazandırmaktadır.

Sirâcüddîn İbn Nüceym -ağabeyi kadar olmasa da- sonraki dönem füru-i fıkıh literatüründe yer etmiş, ağabeyi ve hocası “*Sâhibü’l-Bahr*, *fî’l-Bahr*” kendisi ise “*Sâhibü’n-Nehr*, *fî’n-Nehr*”¹¹⁷ şeklinde zikredilegelmiştir. Özellikle aynı bölgenin âlimlerinden olan İbn Âbidîn’de *Nehr* sahibi Sirâcüddîn İbn Nüceym’e atıf çok fazla görülmektedir. Çünkü İbn Âbidîn *Bahr* üzerine bir hâşiye yazmış ve bu hâşiyede o, “*Nehr*”i daima göz önünde tutmuştur. Nitekim İbn Âbidîn *Bahr* üzerine yapmış olduğu *Minhatü’l-Ĥâlik* isimli Hâşiye’sinin girişinde “Fikhî meseleler ve usûlî delillerle dolu olan bu eser her yönü ile herhangi bir ilaveden müstağnidir. Ancak, Şeyh Ömer’in (Sirâcüddîn İbn Nüceym) *en-Nehru’l-fâik* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu ve çok faydalı olacağını düşündüğüm bazı bahisleri göz önünde tutarak bu eseri şerh etmeye karar verdim”¹¹⁸ demektedir.

Bu anlamda hem Haskefî (ö. 1088/1677)¹¹⁹ hem İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) Sirâcüddîn’in görüşlerini zaman zaman ağabeyi ile birlikte ele almış, nakillerde “*fî’n-nehr*, *Sadrüddîn el-Gazzî*” ifadesine yer vermiştir.¹²⁰ Yine Tahtâvî (ö. 1231/1816) Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Merâkı’l-felâh şerhi Nûri’l-îzâh* isimli esere yapmış olduğu hâşiyede ondan bir hayli nakilde bulunmuştur.¹²¹ Diğer yandan vefatından yaklaşık 60 sene sonra Hint bölgesinde tedvin edilen (1664-1672)

¹¹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/10.

¹¹⁷ Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî el Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Emîn Nevâvî (Dâru’l-kütübi’l-Arabî, ts.), 1/13,30, 329, 355.

¹¹⁸ Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Minhatü’l-Ĥâlik ‘ale’l-Bahrî’r-râ’ik (Kenz metni ile birlikte)* (Lübnan: Dâru’l- kütübi’l-ilmiyye, 1997), 1/10.

¹¹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, 1/216, 229, 317.

¹²⁰ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, 1/187, 188.

¹²¹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *HâşiyetüT-Tahtâvî ‘alâ Merâkı’l-felâh şerhi Nûri’l-îzâh* (Mısır: el-Matbaatü’l-kübrâ el-emiriyye Bulak, 1318), 40, 47, 60, 79.

el-Fetâva'l-Hindiyye isimli ansiklopedik fetvâ kitabında görüşlerine yer verilmiş olması¹²² hem Sirâcüddîn'in fikhî birikimine hem de o dönem İslam ülkeleri arasındaki güçlü iletişim ve bilgi ağına işaret etmektedir. Ayrıca Osmanlı'nın Mısır diyarını kendi topraklarına ilhak etmesinden sonra medreseler arasında kurulan direkt bağı bu atıflarda etkili olduğu söylenebilir.

Bunlara ilaveten "Sâhibü'n-Nehr" şeklinde Sirâcüddîn'e dair atıflar sadece fıkıh kitapları ile sınırlı kalmamakta, kendine münhasır görüşleri ile Osmanlı hinterlandındaki tefsir¹²³ kitaplarında da görülmektedir. Sirâcüddîn'in fikhî görüşleri günümüz fıkıh derlemelerinde örneğin *Kuveyt Fetvâ Koleksiyonu*'nda diğer meşhur fakihlerin isimleri ile yan yana yer bulmuştur.¹²⁴

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam düşüncesine abi-kardeş, hoca-talebe, İbn Nüceym kardeşler ve İbn Nüceym ailesi olarak katkı vermişler, düşüncenin nakli konusunda taşıyıcı bir rol üstlenmişler böylece genelde fıkıh tarihine, özelde Hanefi fıkıh literatürüne ciddi katkı sunmuşlardır. Vermiş olduğu güçlü eserlerin etkisi ile Zeynüddîn'in ismi günümüze kadar ulaşmış ve günümüzde etkin bir şekilde ilmî muhitlerde hürmetle yâd edilirken hocasının gölgesinde kalan Sirâcüddîn biraz unutulmuş gibi görünse de "*en-Nehr*" atıfları ile fıkıh münderecatı içerisinde zikredilmeye devam etmiştir. O, bu kadar güçlü kalemin gölgesi altında kalmamış ve ilmi literatüre girmeyi başarmıştır. İşte bu makale "*en-Nehr*" atıflarının sahibini keşfetmeyi hedeflemiştir.

İslam düşüncesinin üretilmesi, nakledilmesi, geçerlilik testinden geçirilmesi süreçlerinde araçsal rol üstlenen risâle ve telif kültürünün her iki çeşidinden eser vermiş olan İbn Nüceym kardeşler geleneksel ilmî öğeleri sürdürmüşlerdir.

Fıkıh talebesi iki eseri okurken gramatik ve filolojik bilgilerle karşılaşacak ve bu vesile ile sarf nahiv ve belagat bilgilerini tazeleme imkânını elde edecektir. İki kardeş ikisi de eserlerinde usûlî genel yaklaşımlara yer vermişler böylece özelde talebenin genelde okuyucunun fikhî ve usûlî formasyonunu arttırmaya ve fıkha vüsat kazandırmaya vesile olmuşlardır. İbn Nüceym kardeşlerin eserleri fıkıh talebesine literatür bilgisi de sunmaktadır. Bu anlamda fikhî kavramlar sözlüğü diyebileceğimiz, *el-Muğrib, Tiltbetü't-talebe* ve *et-Tâ'rîfât* gibi eserlere yapılan atıflar, temel usul ve furu eserleri zikredilerek yapılan nakiller fıkıh talebesine fıkıh edebiyatı müktesebatı kazandırmak bakımından da önem arz etmektedir. Yine bu minvalde usûl eserlerinden İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr* isimli eseri ve onun üzerine yapılan şerhlere, Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'i ve onun üzerine yapılan Teftâzânî (ö. 792/1390) şerhlerine atıf yaparak ilmî bir çalışmanın izlerini de vermektedirler. Fürû-i fıkıh eserleri olarak kendilerinden önce yaşayan Hanefî mezhebinin *Hidâye, Bedâ'i'* ve *Fethu'l-ğadîr* gibi zirve eserlerin taşıyageldikleri

¹²² Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Dâru'l-fikr, 1411), 1/7, 23, 28, 84, 125, 200, 203, 344.

¹²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-ğur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, 4/194.

¹²⁴ bk. Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Mısır: Dâru's-safve, 1404), 9/228.

birikimi ve diğer mezheplerin tezlerini nakletmişler ve bu birikimi tahkik ederek nihai cümleyi söylemişlerdir. Gerek önceki âlimlerin görüşlerini tahkik eden ağabey Zeynüddîn ve gerekse hem ağabeyinin hem önceki âlimlerin görüşlerini tahkik eden kardeş Sirâcüddîn, ehl-i tahkik olduklarını ispatlamışlardır.

İki kitabı “*Nehr-Bahr* birlikteliği” ile mütalaa etmek ve mukayeseli olarak okumak hem *Bahr*’da kapalı kalan yerleri tavzihe vesile olacak hem de *Bahr*’da olmayan orijinal yorumları okuyucuya taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Şur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Ayaz, Fatih Yahya. “Mısır ve Suriye’de Kurulan Devletler (Memlükler)”. *Müslüman Türk Devletleri II*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ayşe Hümeysra Aslantürk. “Nesefî, Necmeddin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/21-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bedir, Murteza. “Nesefî, Ebü'l-Berekât”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûki İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen, 1967.
- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 1 Cilt. b.y.: İstanbul: Çağrı yayınları, 2.Basım, 1413/1992.
- Çöğenli, M. Sadi. “Mutarrizî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Tağvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Müleys. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1421.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Sebep”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/244-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmusu*. İstanbul: Eser, 1. Basım, 1997.
- Emecen, Feridun. “Ridâniye Savaşı”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/87-88. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Esterebâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424.

- Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşira*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1997.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Mısır: Dâru's-safve, 1. Basım, 1404.
- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dimaşkî. *Minhatü'l-Ĥâlik 'ale'l-Bahri'r-râ'ik (Kenz metni ile birlikte)*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Ref'u'l-işr 'an kuğâti Mışr*, ts.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâik*. thk. Ahmed İzzü İnâye. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1402.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 1437.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *Resâ'ilü İbn Nuceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Ĥanefiyye)*. thk. Merkezü Dirâseti'l-fikhhiyye ve'l-iktisâdiyye. Kahire: Dâru's-selâm, 1. Basım, 1999.
- İzmirli İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*. haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner, 2010.
- Kaşıkçı, Osman. "Şart (Fürû-i Fıkıh)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife). *Keşfü'z-ẓunûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Cevherî, İsmâil b. Hammâd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/459. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993Kehhâle, Ömer. *Mu'cemül-müellifin*. Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kümillâî, Muhammed Hifzu'r-Rahmân el. *el-Büdûru'l-madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Dâkkâ: Dâru's-Sâlih, 2. Basım, 2018.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yuṭâli'u'l-Câmi'a's-şâgîr*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an, 1990.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ĥanefiyye*. Kahire/Mısır: Matbaatü's-saâde, 1. Basım, 1324.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el. "el-Ĥıṭatü'l-Makrîziyye". (Yeni baskı). C. 2. Kahira: Bulak, 2002.
- Boynukalın, Mehmet. "Şart". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/365-367. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dimaşkî el. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Emîn Nevâvî. Dâru'l-kütübi'l-Arabî, ts.

- Muhibbî. *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi el-aşer*, ts.
- Özel, Ahmet. "İbn Nüceym, Zeynüddîn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/236-237. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998
- Serinsu, Ahmet Nedim. "İbn Nüceym, Sirâceddin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/235-236. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Dâru'l-fikr, 1411.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 1. Basım, 2019.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et. *HâşiyetüT-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh şerhi Nûri'l-îzâh*. Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emiriyye Bulak, 1318.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. *eṭ-Ṭabaḳâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-rüfâî, 1. Basım, 1983.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Üçer, Halil İbrahim. "Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya da İslam Düşünce Atlası (Giriş Yazısı)". *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. 1/4. İstanbul: İlem-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Dâru Sahnûn. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 2.Basım, 1413/1992.
- Yaman, Ahmed. "Kenzü'd-dekâik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/261-262. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ziriklî, Hayreddin ez. *el-A'lâm*. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 5. Basım, 1980.