

İbn Abidin'in 'Ukudü Resmi'l-Müfti' Adlı Risalesi*

Norman CALDER / Çev. Şenol SAYLAN**

İngiliz Protestanlığı'nın kafiyeli beyitler şeklinde bir müdafaası olan Jhon Dryden'in "Religio laici"¹ şiiri, hukuki otorite konusundaki bir Müslüman şiiri hakkındaki bu çalışma için apaçık bir hareket noktası değildir. Bununla birlikte, buradaki değer, [İbn Abidin'nin şiiriyle aralarında] ortaya çıkan zıtlıkla mukayesededir. Dryden'in şiiri ilk olarak aydınlanma deizmine karşı Hıristiyanlığı savunur sonra, İngiliz Protestanlığı'nı iki aşırı uç olan *papizm* (papacılık) ile (düşünceye az ama coşkuya daha fazla yer veren) *private spirit* [bireysel din] arasında bir yere yerleştirir. Bazen "Müftüler için elkitabı" veya "*edebü'l-müfti*" olarak adlandırılan geleneksel bir tür akademik çalışmanın son derece özet bir versiyonu olan İbn Abidin'in "Müftünün görevi konusundaki risalesi" 19. yüzyılda yazıldı. Onun amacı hukuk kuralını keşfetme yöntemi hakkında uzman müftü ve eğitimli hukukçuya bilgi vermektir. Çalışma güvenilir otoriteden bahseder; ancak bu otorite, - başarılı olsa da- 17. yüzyılda İngiliz Protestanlığı'nın meydan okunan otoritesinden çok farklıdır.

Dryden'in "*A layman's faith*"^{***} başlığı, bilinen hassasiyeti yansıtır. İlimli Protestan için, ne kendinden fazla emin bir akıl ne de kilise geleneğinin ağır ilaveleri, doğrudan (anadile çevrilmiş) kutsal kitaba uygulanan sağduyuya karşı duramaz.. Geleneğin (nitelikli) reddi, (aynı derecede nitelikli) kutsal kitabın yeterliliği iddiası ve dini tecrübenin kişisel tabiatı, şiirde tekrar eden ve iç içe geçmiş konulardır:

* Bu yazı, Norman Calder'in "The 'Uqud rasm al-mufti of Ibn Abidin", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, c. LXIII: 2 (2000), 215-229 sayfalar arasındaki makalesinin çevirisidir. Parantez içi açıklamalar ve rakamla gösterilen dipnotlar yazara aittir, mütercimin açıklamaları köşeli parantez, dipnotları yıldız işareti ile gösterilmiştir

** Sakarya Ü. SBE. Yüksek Lisans Öğr.

¹ John Dryden, *Selected poetry*, 64-78

*** Ruhban sınıfından olmayan kimsenin imanı

Daha güvenilir ve daha çok makuldür
Tanrının insanlığı yolsuz bırakmadığını söylemek;
Ve kutsal metinler her yeriyle değilse de
Bozulmadan veya bütünlükten veya netlikten uzak,
Bizim inancımızın gerektirdiği her şey için.
Bozulmamıştır, yeterli, net ve tamdır
Eğer diğerleri aynı gözlükle daha iyi görüyorsa,
Onlar kendileri için bakıyorlar, benim için değil;
Çünkü benim kurtuluşum akıbetini,
Başkalarından değil, benim inancımdan almalıdır.

[Onun için] kutsal metinlerdeki hakikati belirleyen, hiçbir otorite ve gelenek hakim değildir, özgür birey hakikatini, tanınmış ama haddinden fazla sınırları zorlamayan liberal ana kilisenin çizdiği çerçevede Kutsal metinlerde arar.. ("Özgür bir ulus içinde açık konuşabilir miyim / sıradan dürüst bir kimsenin özgürlüğünü varsayılabilir miyim?" Elbette). Mihenk taşı Kutsal metindir, gelenek değil.

Kutsal kitaplar insanlık için ortak bir lütuftur
Her insan için tasarlanandan daha fazlası onlar (tarafgir papacılar) için tasarlanmış değildir.
Müjdeli haber mektupta bulunuyor;
Mektubu taşıyan açıklamakla görevlendirilmemiştir.
Mektup kendi adına konuşur ve onun içerdiği şey
Yalındır, bilinmesi gerekli her şey için.

Yeni kilise, önceki zamanların yanlış-yolu tutan ikiyüzlülüğünden belirgin bir derecede farklılık gösterir.

Bilgi eksikliği sıradan inançlı kimseyi düşük kılıyorsa,
Ve sadece papazlar bilmeye yetkili kılındığında;
Küçük olan bilgi onların zihnine yerleştirildiğinde,
Ve okuyabilen ve konuşabilen yalnızca tanrı olduğunda;
Ardından Ana Kilise kesin olarak hakim oldu.
O, kutsal kitabı perakende satış için parselledi,
Ancak sattığı veya verdiğini hala o (Ana Kilise), açıkladı
Lanetleme ve kurtarma yetkisini kendi tekelinde tutmak için.
Kutsal kitap nadirdi ve piyasa işliyordu,
Zavallı sıradan mümin memnuniyetle kurtuluşu aldı
Aynen muhtaç olanın, iyi olsun kötü olsun parayı alması gibi;
[Oysa] sahip oldukları Tanrı'nın Sözleri değil rahiplerinkiydi.

Sonunda bundan (Kilisenin mutlak otoritesinden) kurtulmuş olan reformun sonuçları henüz tamamen iyi değildi. *Private spirit*, “büyük coşku ile daha az düşüncesinin” talihsiz birlikteliğine açık hale geldi. Kutsal kitap ne yazık ki çok kolay ulaşılabilir oldu.

*Cahil kalabalıklar kaba ve sıcak sadakatle,
Kutsal yiyeceklerin etrafında vızılta ve uğultu yaptığında,
Kirlenmiş metin kuluçka ortamı yaratır
Ve yemek amacıyla olan şeyler kurtçuklara dönüşür.
Binlerce, günlük mezhep doğar ve ölür,
Binlercesini helak olmuş ırk sağlamaya devam eder.
Öyleyse nedir kalan terk etmekten başka her bir aşırılığı
Cehaletin gelgitlerini ve soy-sop için kibirlenmeyi?
Hiç bir hazine vazgeçilemeyecek kadar zengin değildir,
Ne de gururla, gücümüzün aştığı şeyleri bilmeye çalışmak gerekir.
İnanç boş araştırmalar üzerine inşa edilemez;
İnanmamız gereken şeyler az ve yalındır.
Bu (önemsiz) inancın sıra dışı İngilizliği ve onun ifadeleri burada tasvir edilen Protestan hassasiyetinin evrenselliğini gölgelememelidir. Kutsal metinlerin ortak okuyuşuna ve açık ve az sayıda gerçeklerin keşfine dayalı bir gelenek eleştirisi üretmede Hıristiyanlık yalnız değildir. (“ Biraz rahatlatıcı olan şudur; açıkça bilinmeyen konular / çok fazla risk olmaksızın kendi başına bırakılabilirler”).²*

Karmaşık şiirin bu çok kısa özeti –her ne kadar böyle olsa da- sadece İslam’da durumun farklı olduğunu ifade etmekle kalmıyor. Aynı zamanda o, Reformasyon sonrası Avrupa’daki (tarafgir Papacılar arasında bile) Dryden’in önyargılarının, inanç konusunda akademik çalışma yaptığını söyleyen modern alimlerin önyargılarıyla aynı olduğunu da gösteriyor; ve bunların bir çok modern Müslümanın da önyargıları haline geldiğini gösteriyor (çünkü İslam, Afgani ve Abduh ile birlikte, makul inanç ve herkesin doğrudan kutsal metne ulaşması şeklindeki kendi iddiasını geliştirdi). Olağan durumu ihlal izlenimi doğurmadan, modern İslam öncesi egemen geleneklerin hassasiyetlerini ifade etmek zordur. Burada egemen gelenekler, başarılı hukuk okulları -Hanefi, Şafi, Maliki, ve Hanbeli- tarafından kapsanır ve açıklanır. Ne kutsal kitap ne de ortak akıl (direkt olarak)

² Dryden daha sonra Katolikliğe döndü, bu geleneğe geri dönüş faaliyeti şiirinde zikrettiği argümanlar ve ifadelere aykırıdır.

otoriteye sahiptir. Yerleşik figürlerin yorumları, şimdi ile kaynaklar arasında sağlam bir şekilde ayakta kaldı. Gelenek hesaba katılır; ve bilgi ve (geleceğin) öğretileri de. Avamdan olan güvenilir kişinin hukuki kuralın keşfinde söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Sadece bilgili hukukçu yetkili olarak konuşabilir ve bunu kaynaklara ulaşabilme özelliği sayesinde değil de, geleneğe hakimiyeti sayesinde yapar. Kitap hiçbir açıdan ortak bir lütuf olmadığı gibi onun manası da açık değildir. Sadece uzman hukukçular bilmeye yetkili kılınmıştır ve onların sundukları doğrudan Tanrı’nın sözü değil, sadece onların yorumudur. Kutsal Kitap kendini “anlatmaz”. Hukukçuların bir okul geleneği içindeki öğretime dayanan sözleri, bütün pratik gayeler için tanrının sözü manasındadır. Müslüman’ın bilmeye ihtiyacı olduğu şeyler ne az ne de açıktır. Nihai yargıya açık olmayan hukuki konular hakkındaki görüşler, inancın bir parçasıdır ve “boş sözler” sayılarak reddedilmezler.

İbn Abidin, Dryden’den daha az, kurgulanmış dini hassasiyet gelenekleri içinden konuşmamaktadır. Bu, Batının anlamakta zorlandığı konulardan biridir. Bunu en iyi açıklayan *taklid* terimidir; bu terim Batılı bilim adamlarının anladığı “körü körüne itaat”ten çok otoritenin temellendirilmiş kabulü anlamına gelir. Eğitilmiş Müslümana ve müftüye hukuku keşfetme/istinbat yöntemi sunan İbn Abidin’in şiiri, Kuran ve sünnetten söz etmez ve *usulü fıkıh* içinde incelenen yorumlayıcı disiplinlere işaret etmez. O, müftü ve eğitilmiş hukukçuyu, eyleminin bilgiye dayandığını ispat etmek istiyorsa mutlaka uzmanlık kazanması gereken (bir okul geleneği içindeki -İbn Abidin Hanefi’dir-) hukuki eserler setine yönelir.

Dryden’a yapılan bu kısa atfın bir başka faydası daha vardır. Didaktik/öğretici şiir yazımı 20. yüzyılda görülen bir özellik olmadığından onun verdiği tadı bugün hissetmek zordur. İbn Abidin, Dryden’dan farklı olarak şiir tarihi içinde bir mevkie sahip değildi. Ancak onun bilimsel bir çalışmayı şiir formunda verme çabası, yalnızca rahat kullanımı ve ezberlemeyi sağlama ile ilgili değildir. Bu, yerleşik bir bilgi bütünü kurgulanmış anlatımına dönük bir denemedir. Onun değeri –zaten yeterince bilinen – mesajından çok kurgusundan ve ifade biçiminden gelmektedir. Ondan faydalanmak için okuyucu üslup ve anlatıma karşı bir duyarlılık geliştirmelidir. Bunlar, aşağıda her şeye rağmen (az çok) şiir formunu vermeye çalıştığım çeviride, sadece uzaktan yansıtılan niteliklerdir.

2.

Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, bir onsekizinci-ondokuzuncu yüzyıl Hanefi-Maturidi hukukçusudur. Yaşamını çoğunlukla Dımaşk'ta geçirdikten sonra 1252/1836 yılında orada öldü. Onun en büyük çalışması Muhammed b. Ali el-Gazzi el-Timurtaşi'nin (ö. 1004/1595) *Tenviru'l-ebzar ve Camiu'l-bihar* adlı eserine, Muhammed b. Ali el-Haskefi'nin (ö. 1088/1677), *Dürri'l-Muhtar* adlı şerh için kaleme aldığı *Reddü'l-Muhtar* adlı hâşiyedir. Bu çalışmaların tamamı *furu fıkıh* çalışmalarıdır. Kat kat yazın (şerh üzerine şerh) aklın veya çabanın başarısızlığının değil, geleneğe bağlılığın işaretidir. İbn Abidin ayrıca bir çok müstakil risale de yazdı. Bunların arasında aşağıda tercüme edilen şiir (*Ukudü resmi'l-müfti*), şiirin şerhi ve şiirin hukuk kaynağı olarak örf'den söz eden bölümüne ek olarak yazılan müstakil bir şerhi de vardır.³ Bu üç çalışma (şiir, şerh ve örf risalesi) *Reddü'l-Muhtar*'ın⁴ giriş bölümünün büyük bir kısmı ile birlikte, *edebü'l-müfti* yazınsal türüne (eğer bu şekilde müstakil bir tür varsa) İbn Abidin'in katkısını gösterir.

Hukuki literatürün iki ana türü; *furu-ı fıkıh* ve *usul-i fıkıh* olarak bilinen türlerdir. Fetva koleksiyonları tamamen *furu'* olmamasına rağmen ortak bazı noktaları vardır; ve müftünün görevleri ve vazifeleri hakkındaki değerlendirme kesin olarak *usul* olmasa da *edebü'l-müfti* geleneğinin sonuçlarının bazıları *usul* çalışmalarında yer alır. İslami hukuki literatürde müftü ve onun görevleri konusundaki uzman akademik tartışma nispeten geç gelişmiştir. Buna karşın, *kâdın*'ın görevi ve vazifesi, bilinen en erken hukuki çalışmalarda *furu'*nun bir konusu olarak ayırt edildi ve tanımlandı. Müftünün, bir açıdan akademik hukukçudan ve diğer bir açıdan da kâdından farklı bir hukuk görevlisi olarak tanınması zaman almıştır. Bu üç görevin, hukuk alanında hizmet veren tipik insan sınıflarının tam ve tutarlı bir anlatımını teşkil etmesi anlamında açık bir tanıma sadece geç dönem çalışmalarında rastlanılır. Şafii mezhebine mensup Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah (ö. 643/1245) tarafından fetâvâ monografisinde dolaylı olarak değinilen bu nokta, Yahya b. Şerif en-Nevevi (ö. 676/1277) tarafından *Mecmu'* adlı eserinin giriş bölümünde tekrarlanır ve önemli noktaları Ali b. Abdülkafi

es-Sübki (ö. 756/1357) tarafından *Fetâvâ* adlı eserinde açık tipolojik terimlerle özetlenir. Sübki, açık ve kategorik olarak hukukçuların üç merteye (*meratib*) olduğunu belirtir: Sırasıyla; akademik hukukçu, müftü ve kâdi.⁵ Şafii geleneğinde İbnü's-Salah'ın çalışması, diğer kaynaklardan materyaller ve fikirler toplamasına rağmen müftüler konusuna hasredilen ilk yetkin ve eksiksiz monografidir. Onun başarısı, bulgularını hukuki literatürün standart türleri içine dahil etme teşebbüsünde bulunan Nevevi tarafından tanındı. Nevevi, *Mecmu'* (Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi'nin ö. 476/1083 *Müzehheb* adlı eserinin şerhi) adlı eserinin genel girişinin bir bölümünde *ifta* tartışması yapar. Daha sonra (yine bir *furu* çalışması olan) *Ravzatü't-Talibin*'de Nevevi, aynı materyalleri *kaza* konusunun alt bölümü yapar. Maliki geleneği içinde müftünün görevini anlama ve açıklama konusundaki başlıca gelişmeler aynı yüzyıl (7./13. yüzyıl) içindedir ve özellikle Şihabüddin el-Karafi'nin (ö. 684/1285) çalışması ile ilişkili olabilir.⁶

Hanefi geleneği de, müftünün rolünün müstakil değerlendirmesi ve nerde ele alınacağı hakkındaki benzer ikilem konusunda aynı geç gelişimi gösterir. Yetkin monografiler ve risaleler, *furu* çalışmalarının girişleri veya hukuki konu olarak *kaza*'nın içindeki altbölümler yada arasözler *ifta* meselesinin ele alındığı muhtemel yerlerdir. *İfta*'nın müstakil bir hukuki konu olarak tesisinden uzun bir zaman sonra yazan İbn Abidin bu yazınsal türlerin hepsini kullanmaktadır. (Bu alandaki) ana çalışmalarının hepsini eşzamanlı olarak yazdığı ve bunların hepsinde diğerlerine iç-atıflar yaptığı için onun çalışmasının bir kronolojisini kesin olarak vermek mümkün değildir. Her bir çalışma devam eden çalışmalardı ve diğer çalışmalara referansla zenginleştirildi. Bununla beraber onun, *Ukudü resmi'l-müfti* şiirini en önce yazmış olması muhtemel görünüyor. Sonra şiirin şerhini, daha sonra da örf üzerine yapılan ilave şerhi yazdı. Şiirin şerhinde ona atıflar yapılmasına rağmen, *Reddü'l-Muhtar*'ın giriş bölümüne dahil edilen ana çalışmaya en son başlanmış olunmalıdır. Son olarak, *ifta* konusundaki dağınık açıklamalar/yorumlar *Reddü'l-Muhtar*'ın sonunda *kaza* başlığı altında birleştirilir.

³ Bunların tamamı İbn Abidin'in *Resaili*'i içinde yer alır; şiir ve onun şerhi, 1/10-52; örf risalesi (*Neşru'l-'arfi bina-i ba'zi'l-ahkami ale'l-örf*) 2/114

⁴ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, 1/69-78

⁵ İbn Salah ve Nevevi için, bkz. Calder, "Al-Nawawi's typology of muftis". Subki için, *Fetava*, 2/122-3

⁶ Onun için bkz. Sherman A. Jackson, *Islamic law and the state: the constitutional jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*.

İfta hakkındaki tartışmaları içeren konular, gelenek içinde tam olarak saptanmıştır. Muhtemelen bunların en yeterli ve özlü ifadesi *Ukud*'un 74 satırında yapılmıştır. Bu çalışmanın hemen hemen tamamı, Hanefi hukuk geleneği içindeki otoritelerin ve kitapların değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla; ve bir de kitaplardaki formüsel ifadelerin değerlendirilmesi ve sıralanmasıyla ilgilidir. Değerlendirme ve sıralamanın temel süreçleri bir hükmü (*mezhebi*) vermediği durumlarda bir takım tâli ilkeler sunulur. Bunlar arasında en üretken ilke, muhtemelen zamanın ihtiyaçlarını ve örfü göz önünde bulundurmadır. “Eğitimli hukukçu kaynaklara bağlı kaldığı müddetçe deliller hakkında bağımsız değerlendirmeler yapabilir” şeklindeki en son başvurulacak bir öneriyi kabul etmek sadece diğer [ilkelerin] hepsi başarısız olduğunda mümkündür. Ancak bu bile belirli kayıtlarla sınırlandırılmıştır. *Mezhep* tarafından tercih edilen hükmün tespiti için hukukçunun nasıl hareket edeceğini belirleyen, az veya çok otomatik olan yöntem; kaynakların veya delillerin bağımsız değerlendirmesine hatta özel hukukçuların bağımsız tercihinin dayanmaz. Tercihler gelenek tarafından belirlenir. Hukukçunun (görünüşte) kişisel ve yargısal değerlendirmesinden bağımsız olan bu hukukun otoritesine dönük arayışı ve bu otoriteyi ortaya koyuş biçimi, hukuksal ve yargısal süreçlere yönelik sosyolojik araştırma yapanları yanıltmayacaktır. Bu tür değerlendirmeler hukuki sistemlerin ortak özelliğidir ve orada sistem içi yaratıcılık ve esneklik olmadığı manasına gelmez. Bütün hukuki sistemlerde hakimler ve hukukçular, sadece varolan yerleşik kuralları tatbik ettiğini savunurken bile, son derece yaratıcı kararlar verebilirler.

İbn Abidin'in çalışmasının önemi, onun beyan ettiği otorite sisteminde yatmaktadır. Bu otorite, *mezhep* ve her ne kadar kelime olarak kullanılmasa da *taklidin* otoritesidir. Müftünün karşılaştığı problem, *mezhep* içinde üretilen hukuki kitapların nasıl kullanılacağı ve tartışılacağıdır. Hukukçular hükümlerini, ne Kur'an ve sünnetin bağımsız araştırmasından elde ettiler ne de bunu yapmayı istediler. Vahiyden hükümlerin istinbatı, bağımsız müçtehitler -hukuk ekollerinin kurucuları- tarafından üstlenildi. Onların çalışmaları *usul-i fikhin* ilkelerine atıfla anlaşılabilir ve doğrulanabiliyor-ken uygulayıcı hukukçular ve müftüler bütün ilkeleri kullanmaya gerek duymadılar. Nasıl amel edeceğini bilmek isteyen hukukçunun karşılaştığı yorumsal görev, hükümlerin vahiyden istinbatına değil hükümlerin hukuki

gelenekten istinbatına dayanır. Bu nokta İbn Salah tarafından açıkça [şu şekilde] ifade edilmiştir: “Müftünün mezhep metinleri ile ilişkisi [mezhep] kurucusunun vahiy metinleri ile ilişkisi gibidir”⁷. Bu nokta, bu şiirin içeriğinde zikredilenden daha açık veya daha net olarak ifade edilemezdi.

3.

İbn Abidin'in şiiri bir *ürjûze*'dir. Her beyt, iki kafiyeli mısradan, her mısra üç *cüz*'den oluşur. Ben çeviride, kafiyesiz (ve çok serbest), birincisi kısa ikincisi uzun iki heceli vezin türü [*iambic pentameter*] kullandım. Orijinali çok güzel bir şiir değil, ancak neticede o bir şiir; şiirde sunulan bilgi, düzenli bir forma, etkileyici içeriğe ve düzenli bir denetime sahip. Şiir çoğunlukla açık ve kendi kendini açıklayıcıdır, ancak yine de ben aşağıda 4. bölümde bazı noktaları genişlettim ve genel yapıyı açıkladım. Şiirde bölümlerin numaralandırılması İbn Abidin tarafından şerhinde ortaya konan ayırıma uygundur (Türkçe çeviride anlaşılmayı kolaylaştırmak için serbest çeviri esas alınmıştır):

I.

Bize, kuralları ve hukuku bahşeden Allah'ın ismi ve O'na hamd ile bu çalışmaya başlıyorum;
Sonsuz lütfun ve barış, bize Yol'u veren peygamberin üzerine,
Onun Ailesinin ve gerçek Arkadaşlarının üzerine, zaman ve yıllar devam ettikçe, olmasını dilerim.
Ve şimdi: Fakir günahkâr, Allah'ın kulu Muhammed İbn Ağabeydin yalvarır,
Tek ve cömert olan Rabbinin lütfunu ve amaçlarında başarıya erdirmesini:
Sıra sıra dizilmiş bir mücevher, göz alıcı incilerden oluşan eşsiz bir gerdanlık terkibine,
“Müftünün görevleri konusunda kaideler” adı verildi. Ki ona müftüler ve kendi başına amel etmek isteyenler ihtiyaç duyar.
Şimdi, Allah'ın cömertlik denizinden lütuflar dileyerek maksada giriyorum.

II.

Bil ki uymak bir görevdir, gerçek otorite tarafından tercih edildiği bilinene, Veya aksi bir tercih gösterilmedikçe Zahiru'r-rivaye' de yazılmış görüşe.

⁷ Calder, “Al-Nawawi's typology of muftis”, 155-6

III.

Zahiru'r-Rivaye kitapları altı adettir, bunlar aynı zamanda "Usul" [asıllar] olarak da bilinir.

Bunların tamamını Muhammed eş-Şeybani yazmış ve bunlarda Numan'ın mezhebini açıklamıştır.

[Bunlar] büyük ve küçük olarak bilinen iki Câmî', küçük ve büyük olarak bilinen iki Siyer

Sonra Ziyâdât ve Mabsût; Bunların tamamı sağlam ve açık otorite tarafından rivayet edilmiştir.

Aynı şekilde onun, kitaplarda açık [zahir] olmayan yollarla aktarılan "Nevâdir" olarak bilinen meseleleri vardır.

Bunlardan sonra, bizim mezhebin ileri gelenleri tarafından çıkarılan "Nevalil / Vakıat" olarak adlandırılan meseleler gelir.

IV.

Yazılış olarak altı kitabın ilki olduğu için Mabsût, "Asl" olarak isimlendirildi,

Sonra Cami'u's-Sağir gelir, sonra olduğu için önceliğe sahiptir

Yazılış olarak altı kitabın sonuncusu es-Siyerü'l-Kebir'dir, sonuncu olduğu için o güvenilir olandır

V.

Bu altı kitap, Şehid Hakim tarafından "Kafi" adlı kitabında bir araya getirilmiştir ki adını hak etmiştir

Şerhlerinin en güzeli, Serahsî'nin Mabsût adlı çalışmasıdır: Bir Güneş tarafından (yazılmış) güneş.

Bu yüzden onun nakillerine güvenilir, ameller ona dayanır ve ondan ayrılmaya izin verilmez

VI.

Bil ki: Ebu Hanife değerli çoklu rivayetler ve hükümlerin kaynağıdır.

O bunlardan bazısını seçti, geriye kalanları bıraktı, daha sonra onun takipçisi olan hukukçular kendi paylarına düşenleri seçtiler.

Bu yüzden, tüm arkadaşlarının şahitlik ettiği gibi bütün fetvalar sadece ona döner.

VII.

Onun tercihi olan bir görüş bilinmediğinde tercih edilen görüş Ebu Yusuf Yakub'un görüşüdür.

Sonra Muhammed'in, onun görüşleri de güvenilirdir, sonra Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın.

Bazıları, İki Arkadaşı (İmameyn) İmam'a karşı aynı görüşte birleştiğinde müftünün bunu tercih edeceğini söyledi.

Bazıları da delili en kuvvetli olan tercih edilir dedi, müftü bunu ortaya çıkarma becerisine sahip olduğunda.

30

VIII.

Ancak zamanımızda delile dayalı tercih yoktur, bu yüzden görüş bir sıralamaya dayanır.

Eğer onlar kendilerine açık görünene muhalif bir görüşü tercih etmemişlerse, biz onu kabul etmeliyiz

Biz, onların bazen [İmam'ın] Arkadaşlarının görüşünü tercih ettiklerini ve hâkim kıldıklarını görüyoruz

Züfer bu duruma örnektir; onlar, on yedi hukuki kuralda onun görüşünü tercih ettiler.

IX.

Bundan sonra; son derece bilgili otoritelerimizden bir görüş rivayet edilmişse

Ve sonra gelenler de aynı görüşte değilse o zaman çoğunluğun benimsediği görüş tercih edilir

Tahavi, Ebu Hafs el-Kebir, Ebu Cafer ve meşhur Leys gibi

Bunların yerleşik bir görüşü tespit edemezse ve hala cevaba ihtiyaç duyuluyorsa

Müftü ciddi olarak çaba göstermeli ve Rabbinin kıyamet günündeki gücünden korkmalı ve içtihadı ile araştırсын ve tekrar hayata dönülecek günde Rabbi'nin gazabından korksun

Zira ihtiyaç duyulan vasıfları eksik olan hiç kimse hüküm vermeye cüret edemez, sefil biri müstesna

X.

Burada, kural koymaya ehliyetli kişilerce tespit edilmiş ve tanımlanmış kuralları vardır

İbadet konularında öncelik İmamız'ın görüşlerine verilir, mutlak olarak bu böyledir,

Yanında sadece hurma şerbeti kalan kişinin temizliğinde olduğu gibi Onun güvenilir rivayetleri benimsenmedikçe.

Yargılama ile ilgili konularda Ebu Yusuf'un görüşü tercih edilir

Miras konularında onlar daima fetvalarını Muhammed'in görüşüne dayan-

40

dırdılar.

Birkaç mesele hariç istihsan kıyasa tercih edilir. Bu konuda belirsizlik yoktur

Zahiru'r- rivaye kurallara muhalif olunmaz zira onların kayıtları kesindir

Bilgi rivayetle desteklendiğinde kurallardan sapmaya izin verilmez

Müslüman'dan inançsızlığı uzaklaştırma eğiliminde olan kural, zayıf bile olsa uygulanmalıdır

Güvenilir otorite tarafından reddedilen kural ilga edilir, başka bir tanesine ihtiyaç duyulur.

Metinlerde yer alan kural, her nerede olursa olsun güvenilir kabul edilir.

Metinler Şerhlerden üstündür ve Şerhler de Fetavaların üzerinde sıralanır

Farklı bir kural açıkça bu daha iyidir şeklinde tanımlanmadıkça onlar güvenilir olanı tanımlar

XI.

El-Haniyye ve el-Mülteka'da sıralanmış görüşlerden ilki en üstün görüştür. Diğer çalışmalarda delilini sona bıraktıkları görüşe itimat et, çünkü bu yerleşmiş bir usuldür

El-Hidaye ve benzeri çalışmalarda adet böyledir, (...)

Aynı şekilde, geri kalanları göz ardı edilip sadece görüşlerden biri delillendirilmişse onu seç

50

XII.

İki görüş bulursan ve bunlardan bir tanesi sağlam olarak nitelenmişse bu durumda sağlam olarak nitelenen görüşe itimat edilir

Şu ifadelerle nitelenen görüşlerde olduğu gibi: "fetva buna göredir", "daha yakın", "daha açık", "tercih edilen", "daha uygun"

Veya "bu görüş sağlamdır" gibi. "daha sağlam" ifadesi daha güvenilirdir.

Her ne kadar bazıları tersi doğrudur dese de.

"fetvalar bununla verilir" veya "buna dayanır" ifadeleri de aynı şekildedir.

Bu iki ifade diğerlerinden daha güçlüdür.

XIII.

Sağlam olarak nitelenen iki görüş bulunduğu dilediğin bir tanesini seç. Zira her birine müsaade edilmiştir,

Biri "sağlam" diğeri "daha sağlam" ifadesi ile nitelenmediğinde veya biri fetva ifade etmediğinde. Bu durumda tercih biliniyor.

Keza görüş metinlerde bulunursa veya İmam'ın görüşü ise veya Zahiru'r-rivaye ise

60

Veya büyük çoğunluk tarafından benimsenmişse veya istihsan ise veya vakıflar için açık fayda sağlıyorsa

Veya bu görüş zamana daha uygun olursa veya kanıtı daha açık delil olursa Bunlar, sadece değerlendirmede çelişki olduğunda veya sağlam görüşü sunan bir değerlendirme olmadığında [dikkate alınır]

Bu nedenle şu ana kadar öğrendiğin unsurlar tarafından üstün kılınan görüşü benimse. Bu en iyisidir.

XIV.

Sabit olan açık görüşe muhalif olmadıkça, nakledilen rivayetlerin mefhumu ile amel et.

XV.

Örf hukukta önemli bir otoriteye sahiptir, bu yüzden bazen [hukuki] kural ona dayanabilir.

XVI.

Amel etme veya talep edene cevap vermede zayıf görüşü kullanmaya izin verilmemiştir,

Zaruret altında hareket eden kişi ve meşhur bilgiye ve marifete sahip kişi müstesnadır

Ancak kâdı böyle değildir, o bu yolla yargılama yapamaz. Eğer yaparsa hükmü geçerli olmaz

Özellikle de şimdiki kadılar. Zira onlar, atama esnasında mezhebin yerleşmiş kuralları ile kısıtlanmışlardır.

XVII.

Oluşturduğum beyitler burada tamamlandı. Allah'a şükürler olsun, O sonların en güzelidir.

4.

Aşağıdaki açıklamalar referans ve yapıyı açıklar. Aksi belirtilmedikçe ilave materyaller İbn Abidin'in kendi şiirine yaptığı şerhten elde edildi. Bu şerh genellikle, görevleri, meseleleri ispatlama [*justification*] olan ilk dönem hukukçularından yapılan alıntılardan oluşur. İbn Abidin şiirde bu yöntemi benimser.

I. Bu bölüm genellikle geleneksel girişi ve kendini açıklayıcı bilgileri içerir. 7. satır muhataplarını gösterir (*yehtacuhu el-âmilu ev men yufti*): müftü

ve müftüye müracaat etmeksizin amel eden yeterli eğitimi almış bütün kişiler.

II. Bu iki satır, hukuki otorite açısından bütün Hanefi teorisinin etkili bir özetidir. Vacip (*vacib*) olan, tercih edileni tespit etme ehliyetine sahip olanlar (*ehl-i tercih*) tarafından tercih edildiği bilinen (*ulime*, -epistemolojik tutum önemlidir-) hükmü takip etmektir. Bununla kastedilen, Hanefi *mezhebinin* asılları olan ve güvenilir tercihler tarafından tashih edilmese bile takip edilmesi gereken “açık rivayetler”dir (*zahiru'r-rivaye*). Şiirin ifadelerinden, zahiru'r-rivaye ve bu rivayetlerin, büyük hukukçuların devam eden otoritesini açıklayan yazınsal gelenek içindeki yerini öğreniyoruz. Onlar [büyük hukukçular] *ehli tercihtir*.

III. İbn Abidin Zahirur-rivaye kitaplarını ve daha düşük (daha aşağı) derecedeki iki gurup kitapları teşhis eder. Muhammed eş-Şeybani⁸ tarafından yazılan (veya ona atfedilen) altı kitap şunlardır; *el-Camiu'l-Kebir*, *el-Camiu's-Sağir*, *ez-Ziyadat* ve *el-Mebсут* (veya *el-Asl*). Bu kitaplar güvenilir isnad ile (*mütevattiren ev meşhuren*) eş-Şeybani'den nakledilmiş kabul edilir. Şeybani'ye atfedilen (*el-Keysaniyyat*, *el-Haruniyyat*, *el-Curcaniyyat* ve *er-Rakkiyyat*) ve başkalarına atfedilen (e.g. Hasan b. Ziyad'ın⁹ *el-Mücerred*, Ebu Yusuf'un¹⁰ *Kitabu'l-Emali* gibi) birçok kitap, eksik/yetersiz rivayetten dolayı daha az güvenilirdir. Bunlar *mesailu'n-nevadir* (*nadirat*) olarak bilinir. “*Nevazil*” veya “*vakiat*” (olaylar) olarak bilinen üçüncü kategori; Ebu Hanife ve ashabi tarafından cevaplanmamış olaylar hakkında sorulduğunda, müteahhir âlimler tarafından ortaya konan hükümleri içerir. Bu tür materyalleri toplayan ilk kitap Ebu Leys es-Semerkandi'nin¹¹ *Kitabu'n-Nevazil* adlı eseridir. Daha sonraki âlimler bu tür materyalleri toplamaya devam ettiler ve Kadıhan'ın¹² *Fetava*'sında olduğu gibi bazı hukukçular bunları diğer (ilk) materyaller ile karışık olarak zikrettikleri yeni eserler oluşturdular. Bununla beraber diğer bazıları, farklı materyallerin arasını ayırt etmişlerdir. Özellikle de, sırasıyla *Mesailu'l-usul*, *en-Nevadir* ve

⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, ö. 189/804

⁹ Hasan b. Ziyad el-Lü'lüi, ö. 204/819

¹⁰ Yakup b. İbrahim el-Ensari, ö. 158/775

¹¹ Nasr b. Muhammed es-Semerkandi, (ö. 376/986).

¹² Hasan b. Mansur el-Özcendi Kadıhan, (ö. 592/1196), *Fetavay-ı Kadıhan* veya [diğer adıyla] *Fetavay-ı Haniyye* yazarı.

Fetava'ları (e.g. *nevazil/vakiat*) düzenli bir şekilde kaydeden Raduyiddin es-Serahsi¹³. (İbn Abidin onun için “yaptığı ne kadar da güzeldir” der.)

IV. Bu bölüm, zahiru'r-rivaye kitaplarının, daha sonra üretilen eserlerden daha yüksek bir otoriteye sahip olduğu ilkesine ve kronolojinin belirlenmesine ilişkin bazı göstergelere değinir. İbn Abidin'in şerhinin bu bölümündeki son cümle, İbn Nüceym'in *Eşbah*¹⁴ adlı eserine el-Bîrî'nin yaptığı şerhten¹⁵ alınmıştır:

Belirli bir konuda fikir ayrılığı bulunduğu, en üstün ve tercih edilen görüş için, *müçtehidin* delilleri göz önünde bulundurması ve onun görüşünde baskın [racih] olan meseleyi araştırması gerekir. *Mukallidin* ise son tasnif edilen eserdeki görüşe uyması gerekir – ki bu *es-Siyer*'dir (*el-Kebir*)-. Ancak sonraki dönem âlimleri (*el-meşâyih*, *el-müteahhirun*) farklı bir görüşü tercih etmişlerse, Züfer'in görüşü dahi olsa onların tercihihine uygun olarak hareket etmek gerekir.¹⁶

İbn Abidin bu alıntıyı şiirini desteklemek amacıyla yapar. İbn Abidin, kendi çağında (gerçek manada) *müçtehit* olduğuna inanmıyordu. El-Bîrî gibi İbn Abidin de *mukallidin*, müteahhirun tarafından açık bir tercihle tashih edilmedikçe, sadece otoriteyi yani zahiru'r-rivaye'yi takip etmesi gerektiğine inanıyordu.

V. Bu bölüm, Buhara kadısı Hakim eş-Şehid'in¹⁷ *el-Kafi* adlı eserinin ve ona Şemsü'l-Eimme es-Serahsi¹⁸ tarafından yapılan şerhin (*el-Mebсут*) temel önemini vurgular. Bu çalışmaların önemi; onların, zahirur'r-rivaye'nin usulünü (doğru olarak) özetlemelerinden ve açıklamalarından kaynaklanır.

VI. Üçüncü ve beşinci bölümler arasında kitaplardan bahsedilir. Altıncı ve sekizinci bölümler arasında otorite şahsiyetlerden bahsedilir. Altıncı bölüm, bütün hükümler ona atfedilmemesine rağmen Ebu Hanife'nin mezhebin sahibi olduğu iddiasıyla ilgilidir. İbn Abidin'in şerhi, uzunca bir şekilde bir *müçtehidin* aynı konuda iki veya daha fazla görüşe nasıl sahip olabildiğini açıklar ve niçin Ebu Hanife'nin görüşlerinin korunmuş olarak, üç (veya daha fazla) otorite (yani kendisi, iki büyük öğrencisi ve bazı ikinci

¹³ Muhammed b. Muhammed es-Serahsi (ö. 544/1149), *el-Muhtit* yazarı.

¹⁴ *Kitabu'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Zeynuddin b. İbrahim İbn Nüceym (ö. 970/1563)

¹⁵ Referans muhtemelen [şu eseredir]; *Umdetü'l-hâvi'l-besâir li halli'l-mühimmeti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, İbrahim b. Hüseyin b. Biri (ö. 1099/1688).

¹⁶ İbn Abidin, *Resâil*, 1/20

¹⁷ Muhammed b. Muhammed el-Hakim (ö. 334/945)

¹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi (ö. 490/1097)

derece ashabı) arasında dağıtıldığına işaret eder. İbn Abidin ilk dönem ashabından, onların Ebu Hanife'den rivayet edilmemiş hiçbir görüş beyan etmediklerini gösteren ifadeler aktarır. Gerçekten de onlar bu anlamda ağır yeminler ederler. (Şiirin 25. satırından sonra)

S) *Müçtehit* bir görüşü terk ettiğinde artık o görüş onun bir görüşü olarak kalmaz. Bu görüş (daha sonra açıklanacağı gibi)¹⁹ feshedilmiş gibidir. Bu durumda ashabına atfedilen, ona muhalif olarak söyledikleri görüşler onun *mezhebi* olamaz. Onların görüşleri kendi *mezhepleri* olur. Öyleyse bu görüşler nasıl ona nispet edilebilir (*tunseb*)? Hanefi olan kişi, Ebu Hanife'yi taklit eder (*qallada*) ve bundan dolayı ona nispet edilir (*nüsibe*), başkasına değil.

C) Ben bu problemle karşılaşmıştım ama bu konuyu hâşiyem *Reddü'l-Muhtar*'da cevapladım: İmam (Ebu Hanife) ashabına kendisinin görüşlerinden delile en uygun olan görüşü benimsemelerini emretti. Binaenaleyh onların benimsediği görüş onun görüşü sayılır, çünkü bu görüş, onun prensiplerine, onlar için belirlediği bir prensibe dayanıyordu ve bu görüş bütün yönleriyle terkedilmiş değildi.²⁰

VII. Bu bölüm otoritenin temel hiyerarşisine değinir. İlk olarak Ebu Hanife'nin ondan herhangi bir görüş bilinmediğinde, Ebu Yusuf'un, sonra Muhammed eş-Şeybani'nin, sonra (sıra gözetilmeden) Züfer²¹ ve İbn Ziyad'ın görüşleri [tercih edilir]. "Bazıları şöyle söyledi" (*Kîle*) ifadeleri ile başlayan iki satır, gelenek içindeki itibara sahip görüşlere işaret eder ancak bu ifadeler İbn Abidin tarafından kabul edilmez.

VIII. Bu bölümdeki ilk satır, hükümlerin hiyerarşisini gösteren ilkeleri tekrar vurgular. Bununla birlikte ikinci ve takip eden satırlar, sonraki otoriteye işaret eder. "onlar" tercih edileni açıklayabilir ve eğer onlar bunu yaparsa tercih ettiklerine uyulmalıdır. İbn Abidin'in şerhinin ilk cümlesi, delillerin durumunu gösterir:

Sen, en sahih olan görüşün, *müçtehit* müftünün muhayyer olması ve delili en kuvvetli olanla fetva vermesi olduğunu, temel hiyerarşiyi (*tafsil*, şiirde onu "order" olarak çevirdim, 1.30) takip etmesi gerektiğini biliyorsun. Ancak zamanımızda *müçtehit* müftü olmadığı ve sadece *mukallit* kaldığı için bizim [yukarıdaki] hiyerarşiyi takip etmemiz zorunludur. Ve ilk olarak İmanın görüşüyle fetva veririz, sonra ve sonra...ilh. Delilinin kuvveti veya zamanın değişmesi veya her ne tercih etmişlerse *mezhepte müçtehitlerin* başka bir görüşü muteber kabul ettiklerini görmediğimiz sürece (bu böyledir). Onlar hayattaymış ve bize fetva veriyorlarmış gibi onların söylediklerine uyarız.²²

¹⁹ Atıf 49. satıra

²⁰ İbn Abidin, *Resâil*, 1/24

²¹ Züfer b. el-Huzeyl el-Enbari, ö. 158/775

²² İbn Abidin *Resâil*, 28. Müstakil müçtehit ve müntesip müçtehit (mezhepte müçtehit) için bkz. Calder, "Nawawi's typology of muftis"

Şiir, temel oldukları halde sıralamanın ilkelerinin "onların" otoritesi karşısında terk edilebileceğini gösterir. Züfer'in on yedi görüşünün (genel prensiplerin hepsine aykırı olmasına rağmen) mezhepte tercih edilmesi bu noktaya örnek olarak gösterilir.

IX. Bu bölüm hiyerarşinin ilkelerine geri döner. Ebu Hanife ve ashabından rivayet edilen bir görüş olmadığı durumda yeni neslin çoğunluğunun görüşleri tercih edilir. Ahmed b. Muhammed et-Tahavi (ö. 321/933), Ebu Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhari (ö. 264/878), Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Hinduvani (ö. 362/973) ve Ebu'l-Leys Es-Semerkandi örnek olarak verilir. Bunlar da cevap bulmadığında (veya çoğunluk sağlanamadığında), müftü duruma özel çaba sarfetmelidir: *fe'l-yenzuru'l-müfti bi-ceddin ve ictihadin* (1.38). Bu özel çaba (*ictihad*, mezhep içi ictihad olarak anlaşılır, kurucu İmam *ictihadı* olarak değil)²³ ilkelere dayanır ve bunlar onuncu bölümde açıklanacaktır.

X. Burada açıklanan ilkeler, görünüşe göre sadece, hem kitaplara (zahiru'r-rivaye) hem de otoritelere (ilk olarak Ebu Hanife sonra Ebu Yusuf vd.) dayanan hiyerarşinin ilkeleri bir cevap üretmediğinde uygulamaya konur. Aslında bu ilkeler (mesela hukukla ilgili alakalı konularda kesinlikle Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşleri tercih edilir) bazen açıkça hiyerarşinin ilkeleri ile çelişir ve kesin olarak şu sonuç anlaşılabilir: genel kurallar için istisnalar ortaya çıkar. [Bunu] en iyi açığa vuran ilke, metinlerde olan tercih edilmiş varsayıdır (*ve küllü kavlin fi'l-mütuni üsbite...*) şeklinde saptanan kuralı beyan eden, 50. satırda ifade edilen ilkedir. Bu konu üzerinde durmak ve neye işaret ettiğini mütalaa etmek faydalı olacaktır.

İbn Abidin'in argümanları şunu ifade ediyor görünüyor: Müftü bir problemle yüzleştiğinde, ilk olarak yazım sırasını dikkate alarak zahiru'r-rivaye kitaplarına bakmalıdır, sonra uygun sıra içinde bireysel otoritelerin görüşlerini dikkate alır ve eğer bu da cevabı üretmezse Tahavi, Ebu Hafs gibi meşayihin görüşlerine bakar. Ve bu şekilde devam eder. Uygulamada, müftü ilk olarak Hanefi geleneğinin standart çalışmalarına bakabilir orada çoğu zaman cevabı bulabilir. Tüm bu kitaplardan cevabın nasıl bulunacağı ve cevaba hangi kıymetin atfedileceğinin detayları 11 ile 13. bölümler

²³ Önceki nota bkz.

arasında gösterilir. 3. ile 10. bölümler boyunca gösterilen kurallar, gerçekte istinbat kuralları değildir onlar ispatlama/haklı çıkarma [*justification*] kurallarıdır.

Hanefi hukukçular *mezhebin* ana metinleri ile sonraki klasik ve makbul elkitapları arasındaki ilişkiyi açıklamak zorunda idiler. Bu şeyleri tam olarak açıklamayan Hanefi geleneğinin ana metinlerini oluşturan kitap, kural ve otoriteler büyük farklılıklar gösterdiği halde büyük klasik hukukçular ("metinlerin" yazarları) mezhep görüşü şöyle şöyledir deme konumuna nasıl sahip oldular? Cevap şu şekilde verilir: Onlar belirli ilkeleri, yani burada İbn Abidin tarafından açıklanan bu ilkeleri kullanmışlardı. Klasik hukukçular için bu ilkeler *istinbat* (discovery/keşfetme) ilkeleridir. (İbn Abidin'in kendisi gibi) sonraki hukukçular için ise bu ilkeler destekleme/haklı çıkarma (*justification*) ilkeleridir. Benzer problem (*justification*'a karşı *discovery*) usul-i fıkıh çalışmalarının tarihi ve gelişimi için de ortaya çıkabilir. Bu çalışmalarda açıklanan hermenötiksel ilkeler, erken dönemlerde, muhtemelen hukuk kurallarının keşfi için gerekli ilkeler olarak düşünülmüştü. Sonraki hukukçular (ve erken dönemden bazıları) otorite sayesinde, özellikle de kurucu imamların otoritesi sayesinde, bu ilkelerin daha önce bilinen hükümler için destekleme (*justification*) ilkeleri olduğunun daha açık bir şekilde farkına vardılar. (Kendi zamanında kabul edilen anlayışı yansıtan) İbn Haldun, bu durumu çok açık bir şekilde ifade etti. Kurucu imamlar için hüküm çıkarma (*istinbat*) kuralları olarak işlev görmüş olan kurallar, sonraki alimler için saptanan kuralların koruma ve muhafazası işlevini görmüştü.²⁴ Burada da aynı şey olmuştur. 11. bölümde, 49. satıra kadar olan kısımda, İbn Abidin tarafından açıklandığı gibi, müftüler hakkındaki kurallar klasik metinlerin (*mütun*) ortaya çıkmasından önce kavramsallaşmış idi ve esas işlevi, hatta tek işlevi bu metinlerde bulunanları haklı çıkarmaktı.²⁵

²⁴ İbn Haldun, Mukaddime, 456/7. İbn Haldun burada *Hilafiyyat* ilminden bahsediyor, bu ilim tartışmalı hukuki hükümleri saptıyor ve savunuyor. "bu ilmin üstadı hükümleri ortaya çıkaracak prensipleri bilmek zorundadır, bu prensiplere sadece *müçtehit* ihtiyaç duyar. Bununla beraber *müçtehit* onlara tümdengelim için ihtiyaç duyar; *Hilafiyyat* üstadı onlara ortaya konmuş hükümleri rakiplerin hücumlarından korumak için ihtiyaç duyar". -*li hfızı tilke'l-mesâilü'l-müstenbata min an yehdimehe'l-muhalif...*

²⁵ Wael B. Hallaq tarafından *Usul-i fıkıh* konusunda yapılan bir dizi yetkin çalışma, onun *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* eseri içinde uygun bir şekilde toplandı. Genellikle, ben Hallaq'ı bütün bu çalışmalarında *Usul-i fıkıh* tümevarım ilmi ola-

50. ve 51. satırlar tam olarak "*metinlerin*" otoritesi sorununu aktarır. Sayılan bu metinler ve ilkeler de düzenlenmeleri için masaya yatırılmaları gerekir (çünkü bunlar da bütün problemleri çözecek basit bir düzen içinde değildirler). Klasik metinlerin nasıl düzenleneceğinin/ derecelendirileceğinin ayrıntıları 11. ve 13. bölümler arasında açıklanır. Bununla beraber burada bir ana ilke açıklanır: metinler şerhlerden daha üstündür ve şerhler "*fetava*"lardan daha üstündür (51.satır).

İbn Abidin, şerhinde "metinleri" şu çalışmalar şeklinde belirler: Ahmed b. Muhammed el-Kuduri'nin ö. 428/1037 *el-Muhtasar*, Ali b. Ebubekr el-Merğınani'nin ö. 593/1197 *Bidayet (el-Mübtetdi)*²⁶, Abdullah b. Mesud el-Mevsili'nin ö. 682/1283 *el-Muhtar*, Mahmud b. Ahmed el-Mahbubi'nin ö. ?7.yy/13.yy *Vikayet (el-Rivaye fi mesaili el-Hidaye)*, Abdullah b. Ahmed en-Nesefi'nin ö. 710/1310 *Kenz (el-dekaik)*, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubi'nin ö. 747/1346 *en-Nukaye* (veya *Muhtasaru'l-Vikaye*), İbrahim b. Muhammed el-Halebi'nin ö. 956/1549 *Mülteka (el-ebhur)* adlı eserleri gibi. Metinlerden daha aşağı derecede kabul edilen şerhler zikredilen bu çalışmaların şerhleridir. ("*Metinler*" daha yüksek dereceye sahiptir; çünkü daha kısadır bunların hukukun temel ve tartışılmaz bölümlerini içerdiği varsayılır.) "*Fetavalar*", Kadıhan'ın *Fetava*'sı gibi Hanefi geleneğinde, başlığında "*fetava*" kelimesi olan bütün kitaplardır.

XI. 11. bölüm, geleneğin başlıca elkitaplarında benimsenen üslubun temel örneklerini saptar ve bu metinlerin nasıl okunacağı hakkında bazı temel ilkeler verir.

XII. 12. bölüm, tercih edilen görüşü saptamada kullanılan kesin formülü ele alır: *el-fetva aleyhi, el-eşbeh, el-ezhar, el-muhtar, el-evceh, es-sahih, el-esahh, bihi yüfta* etc.gibi lafızlar. 59. satırda zayıf görüşle ilgili olarak "bir görüş "daha sahih" (*el-esahh*) olarak nitelendiğinde bu görüşün zıddının sahih olup olamayacağı" şeklindeki tartışmaya değinir (ve reddeder).

XIII. 13. bölümde "iki görüş de (hangi kavramla olursa olsun) sahih olarak nitelendiğinde (61. satır) veya sahih görüşlerin tamamı hakkında bir

rak açıklıyor görüyorum. Sadece en son makalesinde ("*İfta' and ijthad in Sunni legal theory*") *Usul-i fıkıh* ilminin öncelikle, belki de yalnızca *justification* ilmi olarak anlaşılması gerektiğini kabul etmeye başladı. Yukarıdaki 24 numaralı nota bkz.

²⁶ Merğınani'nin kendi çalışması üzerine yaptığı şerh *el-Hidaye* olarak meşhurdur. *El-Hidaye*'nin etkisini ifade eden kısa güzel bir izah (Heffening tarafından hazırlanan) İslam Ansiklopedisi (2. cilt) "Marghinani" maddesi altında bulunabilir.

değerlendirme bulunmadığı durumda (66. satır) ne yapılır” sorununu ortaya koyar. Daha önce açıklanan ilkeler, bir noktaya kadar burada tekrar açıklanır. Burada geriye kalan olasılık, basit bir tercih (61. satır) veya (daha yetkili herkes için) delillerin değerlendirilmesidir. Geleneğin makbul kitapları çözülemeyen ihtilaf içerdiğinde veya tercih edilen görüşlerin hiçbirisi hakkında bir değerlendirme bulunmadığında; delillerin değerlendirilmesinin, ileri sürülen ve meselenin durumunu bilen tarafından takip edilen son ilke olduğuna işaret etmek önemlidir.

XIV. 14. bölüm, müftüye (geleneğe içinden) gelen rivayetlerin “mefhumi” ile amel edebileceğini gösterir. -*Ve'mel bi mefhumu rivayetin eta-*. Sözler “mana” veya “gizli anlam” olarak *mefhum*, şerhte dilden çıkarılan temel tümevarımlara referansla yorumlanır. Sorudaki dil, kaynakların dilidir ve İbn Abidin bu noktada okuyucuya *usûl* disiplinini referans gösterir.

XV. 15. bölüm örfün (örf) önemini çok özet bir ifadesidir. Daha fazla ayrıntı şiirin şerhinde ve *Neşru'l-arf* adlı müstakil risalesinde yer alır.

XVI. 16. bölüm taklidin ana ilkesini tekrar teyit eder. Müftü ve kendisi amel etmek isteyen kişi mezhepte tercih edilen görüşü (bu şiirde, açıklanmış ilkeler vasıtasıyla elde edilmiş olanları) seçmekle sınırlandırılmıştır. Zayıf (yani mezhepte zayıf) kabul edilen görüşün kullanılmasına izin verilmez. “Zaruret” (*darura*) durumu için istisna vardır ve müftü, talep edene hüküm verirken bunu dikkate alabilir. (yani kendi kendine delilleri tahlil etmesi için) yeterli maharete sahip olan kişi için de istisna vardır. Bu son istisna yalnız kendisi için hüküm veren kişiyi ilgilendirir. Müftü, deliller hakkındaki kendi değerlendirmesi gelenekte zayıf olarak nitelenen görüşü tercih etmeyi önerse bile başkasına, mezhepte kesin kabul edilen görüşle hüküm verir. Kadılar kesinlikle mezhebin kuralları ile sınırlandırılmışlardır. Ve ayrıca tayinleri esnasında Osmanlı dönemi kadıları için bu ilke açık olarak belirtilirdi.

İbn Abidin şiiri yazdığı anda, Hanefi mezhebi bin yıldan daha fazla bir müddettir mevcuttu. Onun şiiri, bu müddet boyunca oluşan mezhep içi hukuki literatürün değerlendirmesi ve desteklenmesidir [*justification*]. Süreklilik, sadakat ve bağlılık şeklindeki *unapologetic* iddia 13.yy'lı 2.yy'la (19.yy'lı 8.yy'la) bağlar. Diğer adım vahye dayanan hukuki geleneği kanıtlama ve açıklamayı talep etmektir. Ancak bu görev başka yerde, *furu* üzerine yapılan genişletilmiş şerhlerde ve *usul-i fıkıh*'ın hermenötiksel kurallarına

atıfla yerine getirildi. *Edebü'l-müfti* türünün, bu ve benzeri tüm örneklerinde müftü hukuk kuralını bulacağı geleneksel ekolle ilişkilendirilir. Müftünün hukuki bir kuralı keşfetmek için *usul-i fıkıh*'ın hermenötiksel kurallarını kullanması beklenmez.

BİBLİYOGRAFYA

Norman Calder, “Al-Nawawi's typology of muftis and its significance for a general theory of Islamic law”, *Islamic law and society*, 3.2 (1996)

John Dryden, *Selected poetry* (Selected by Douglas Grant with an introduction by Gamini Salgado), UK (Penguin boks), 1985.

Weal B. Hallaq, *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Great Britain and USA (Variorum), 1994.

----“Ifa' and ijtihad in sunni legal theory: a developmental account” in Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers (eds.), *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*, USA and UK (Harvard University Pres), 1996.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Mecmu'atü Resâil*, t.y., y.y.

İbn Haldun, Abdurahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Bağdat (?) t.y.

Sherman A. Jackson, *Islamic law and state the constitutional jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, Leiden, New York, Köln (E.J.Brill), 1996.

Es-Sübki, Ali b. Abdülkâfi Takiyüddin, *Fetava* (2 cilt), Beyrut (Daru'l-Marife), t.y.