

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2018): 411 - 434

Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri
The Value of a Treatise Attributed to Pîr Mehmed with Respect to the
Discipline of Islamic Jurisprudence

Mustafa Çil

Öğr. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye
Lec. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Trabzon/Turkey
e-mail: mustafa_cil@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5588-5473>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim/ October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Çil, "Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin
Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri", *TİD* 5, sy. 2 (Güz 2018): 411 - 434.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Pîr Mehmed'e Nispet Edilen Bir Risâlenin Fıkıh Usulü Yönüyle Değeri

Öz

Osmanlı dönemi fıkıh ve lügat âlimlerinden Pîr Mehmed'e nispet edilen bir risâlede, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ındaki 'emir' bahsinden seçili kimi itirazların cevaplandırıldığı ve bazı kabullerin eleştirildiği bir bölüm de bulunmaktadır. Bu bölüm muhtevasının tahliliyle, zikri geçen risâlenin fıkıh usulü edebiyatındaki önemine ve müellifinin usuldeki yetkinliğine dair kanaatleri belirleyecek veya etkileyecek birtakım verilere ulaşılabilmektedir. Bu çalışmanın amacı, söz konusu verilerin tespiti ve genel bir sonuca dönüştürülmesidir. Bu doğrultuda, risâledeki usul meselelerinin her biri müstakil biçimde ele alınmış, içerdikleri tartışmalara hazırlayıcı kısa tanıtımlar akabinde müellife ait izahların iç tutarlılığı irdelenmiştir. Hanefî usulünde yaygın görüşlere göre konumu belirlenmeye çalışılan bu izahlar, *Şerhu'l-Menâr* ile *Menârü'l-envâr*'ın diğer bazı şerh ve hâşiyelerindeki bilgilerle de mukayese edilmiştir. Risâlenin adı, aidiyeti, hedefi ve üslubu ile -inceleme alanı dışında kalan- bölümlerinin mahiyetine ilişkin bazı öneri ve notlar da içeren bu çalışmanın, müellifin ilmî kişiliği ve eserleri üzerine yapılacak kapsamlı ve derinlikli araştırmaların, kendi alanıyla ilgili kısımlarına somut katkılar sunabileceği de öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü, Şerh, Pîr Mehmed, İbn Melek, Emir, Vakit, Edâ.

The Value of a Treatise Attributed to Pîr Mehmed with Respect to the Discipline of Islamic Jurisprudence

Abstract

In a treatise attributed to Pîr Mehmed, one of the scholars of Islamic Jurisprudence and linguistics of the Ottoman period, there is a section in which some objections and assumptions, which are selected from a chapter titled as 'order' of Ibn Malak's work called *Şarh al-Manâr*, are answered and criticized. With the content analysis of this section, it is possible to underline the importance of aforementioned treatise in the literature of Islamic Jurisprudence and to reach some data which determine or influence the opinions about the competence of the author. The aim of this study is to identify these data and to transform them into a general conclusion. In this sense, each of the methodological discussions in the treatise is dealt with specifically, and the internal consistency of the author's explanations after the short introductions of these discussions is examined. These explanations, which are tried to be determined according to widespread views in Hanafi method, are also compared with the information in some other şarh and hâşiya written for the works, *Şarh al-Manâr* and *Manâr al-anwâr*. It is also envisaged that this study, which includes not only the name, identity, and style of the treatise but also some suggestions and notes related to the content of the chapters that are outside the research area, may provide concrete contributions to the relevant parts of the comprehensive and in-depth research which is conducted on the author's both scientific personality and his Works.

Key Words: Islamic Jurisprudence, Şarh, Pîr Mehmed, Ibn Malak, Order, Time, Execution.



GİRİŞ

Şerh ve hâşiye türündeki fıkıh usulü eserleri, üzerine bina olundukları teliflere birtakım katkılarda bulunmuşlardır. Bu katkıların bir kısmı, tenkit etme ve tenkitleri cevaplama biçimindedir. Bu biçimli katkılarda şârih ve hâşiyeciler, genişletmeye zemin kıldıkları telife, şekil ve muhteva gibi yönlerden çeşitli tenkitlerde bulunmakta; farklı usulcülerin ilgili telife yönelik benzer nitelikli kimi tenkitlerine de cevap vermek istemektedirler. Söz konusu katkılara, ihtiyaç duyuldukça ve diğer açıklamalarla birlikte yer verilmesi, bunların, eser içeriklerinde dağınık hâlde konulanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, şerh/hâşiye türü kapsamında, münhasıran tenkit ve tenkide cevap biçimli katkıları içeren telifler de bulunmaktadır. Bu tür teliflerin -sınırlı sayıdaki- örneklerinden biri de Pîr Mehmed'e nispet edilen ve *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh* olarak anılan¹ bir risâledir. Aşağıda, bu risâlenin ana hatlarıyla bir tanıtımı yapılmaya ve İbn Melek'in (ö. 885/1480) *Şerhu'l-Menâr*'ıyla ilişkili bölümündeki görüşler, fıkıh usulü bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. RİSÂLENİN GENEL OLARAK TANITIMI

Müellifi, Arapça olarak kaleme aldığı ve "bu, İbn Melek'in, *el-Menâr* üzerindeki şerhinde ortaya koyduğu itirazlar ile Kemalpaşazâde olarak tanınan mevlâ-yı fazılın *Şerhu Islâhi'l-Vikâye* ve *Şerhu Islâhi'l-Ferâ'iz* -adlı şerhlerinde yer verdiği itirazlara cevap olarak zikrettiğim bazı şeyleri ve bu iki fazılın sözlerine yönelttiğim birkaç soruyu içeren bir varakadır" şeklinde tanıttığı² bu risâleye belli bir ad koymamıştır.³

Risâlenin girişinde, müellifin adı, Pîr Muhammed (Mehmed) b. Yû-

1 Bk. Tahsin Özcan, "Pîr Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 276.

2 Pîr Mehmed b. Yûsuf el-Karamânî (Pîr Mehmed), *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, nr. 805, 167b.

3 *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh* şeklindeki ad, muhtemelen, risâlenin mukaddimesindeki malumattan oluşturulmuştur ve risâle içeriğiyle tam uyumlu değildir. Müellif, risâlesini, mukaddimedede olduğu gibi hâtimede de 'varaka (yazılı kâğıt, sayfa)' olarak nitelemektedir. Bu itibarla -müellif tarafından özel olarak belirlenmiş değilse de, bizce- 'el-Varaka' bu risâlenin adı olarak kullanılabilir. Nitekim İslâmi ilimler edebiyatında 'varakât, sahîfe/safahât' gibi benzer adlandırma örnekleri mevcuttur. Risâlenin ilişkili olduğu eserleri de işaret edici bir ad önerimiz ise, *el-Varaka fi Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek ve İzâhi'l-İslâh ve Şerhi'l-Ferâ'iz l'İbn Kemâl*'dir.

suf el-Karamânî olarak verilmektedir. Ankara'ya yerleşmiş olduğu bilgisini paylaşan müellifin bazı ifadeleri, kendisinin, o sırada hâlen vazifede bulunduğu anlaşılan Şeyh Muhammed el-Evhadî⁴ adlı bir kadı'nın desteğiyle, Kızılbey Medresesinde, -mahiyeti belirtilmemiş- bir görev aldığını da göstermektedir.⁵

Pîr Mehmed'le ilgili içerdiği belli bazı ayrıntılar ve bunları sunmadaki üslubu, bu risâlenin, -kaynakların, hayatına dair bir bilgi vermediği-⁶ Pîr Mehmed'e aidiyetinin güçlü bir ihtimal olduğunu söylemeyi mümkün kılıcı niteliktedir.⁷

İlmî derecesi hakkındaki tevazu ifadelerinin yanı sıra, Arapça, fıkıh ve fıkıh usulünde belli bir seviyeye ulaştığını da ima eden müellifin, bu risâleyi yazmaya -kendi tabiriyle- 'kalkışma'⁸ amacını gösterir açık bir notu yoktur. Bununla birlikte, girişindeki bazı ifadeler ve ithaf kaydı, risâlenin yazımının, müellifin, adı geçen medresede görev almasıyla irtibatlı olduğunu düşündürmektedir.

Risâlenin, mukaddimeyi takip eden kısmı üç bölüm hâlinde ele alınabilir. İlk bölümde İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından seçilmiş yedi mesele bulunmaktadır.⁹ İkinci bölümde Kemalpaşazâde'nin *Îzâhu'l-İslâh*'ından tahâret, hac ve nikâh bölümleri ile talak bölümünün tefvîz, ric'at ve nafaka bablarından toplam altı mesele;¹⁰ son bölümde ise Kemalpaşazâde'nin

4 Bu zat hakkında biyografik bir bilgi tespit edemedik.

5 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 167b-168a.

6 Özcan, "Pîr Mehmed", 34: 275.

7 Pîr Mehmed için kaynaklarda zikredilen farklı vefat tarihlerinin en geç olanı 890/1485'tir. Buna rağmen, kendisine nispet edilen bazı eserlerde, sonraki dönem âlimlerine atıflar yapılmış olması, bu eserlerin Pîr Mehmed'e nispetinin hatalı olabileceği kanaati oluşturmuştur. Bize göre, aksini gösterir daha güçlü delil/ler ortaya konuluncaya kadar, bu risâlenin Pîr Mehmed'e aidiyeti kabul edilmelidir. Bu durumda, Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) ait bazı eserleri değerlendirmiş olan Pîr Mehmed'in vefat tarihi de -en azından- X. (XVI.) yüzyılın ortalarına kadar çekilmelidir. Ayrıca bk. Özcan, "Pîr Mehmed", 34: 275-276.

8 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 167b-168a.

9 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168a-170a.

10 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 170a-171b. Meselelerin ana metindeki yerleri olarak sırasıyla bk. Tâcüşşerîa Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî el-Hanefî, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şahâde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017), 40, 148, 152, 180, 189, 208.

Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye''sinden alınmış, tereke üzerindeki hakların terekeyle ilişkilendirilme anı, 'zeker (erkek)' kelimesi yerine 'gulâm (erkek çocuk)' kelimesinin kullanılması, mirasa mâni durumlarda dâr ihtilafı yani sıra irtidâda da yer verilmesi ve mirasçılık sebebinin itk (azat olma) veya i'tâk (azat etme) olmasıyla ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır.¹¹ Pîr Mehmed, son iki eser için, kenarlarına yazdığı, kendisine ait pek çok soru ve cevabın daha bulunduğunu, fakat "bıkkınlık verir endişesiyle" risâleye bunlardan yalnızca birkaç örnek taşıdığını da söylemektedir.¹²

2. RİSÂLENİN *ŞERHU'L-MENÂR*LA İLİŞKİLİ YÖNÜNÜN TAHLİLİ

Şerhu'l-Menâr'ın metni olan *Menârü'l-envâr*'da, müellif Ebü'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310), eserin girişini takiben, şer'in asıllarını/İslâm hukukunun kaynaklarını sıralamakta ve bunların ilki olan Kitab'ın tanımına başlamaktadır. Neseffî'ye göre "Kur'an" nazım ve mananın adıdır ve şer'in hükümleri ancak bu nazım ve mananın kısımlarının bilinmesiyle öğrenilebilir. Bu kısımların birincisi 'nazımın sigâ ve lügat bakımından çeşitleri' olarak; has, âm, müşterek ve müevveli içerir.¹³ Has başlığı altında ele alınan 'emir' konusunda, 'emir' tanımlanır ve çeşitli bakımlardan incelenir.¹⁴ Bu inceleme alanlarından biri de vakitle ilişkisi yönüyle emir çeşitleridir. Bu yönden 'emir', 'vakitten mutlak' ve 'vakitle mukayyet' şeklinde ikiye ayrılır. Vakitle mukayyet emir¹⁵ -yani bu emirle sabit olan vâ-

11 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 171b-172b. Tartışmaların ana metindeki yerleri olarak sırasıyla bk. Sirâcüddîn Muhammed es-Secâvendî, *Metnü's-Sirâciyye fi'l-ferâ'iz fi sevhî'l-cedîd*, thk. Muhammed Masum b. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1420/1999), 20, 3 ve 230, 65-72. Pîr Mehmed'in, 'içerdikleri bazı itirazları cevaplamak ve kendilerine birtakım sorular yöneltmek için' bu eserleri seçme gerekçesi belli değildir. Bununla birlikte, bu tercih, zikri geçen eserlerin onun döneminde ve ortamında da muteber ve mütedâvel olduklarının bir göstergesi kabul edilebilir.

12 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 172b.

13 Bk. Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Menârü'l-envâr*, (İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı ile birlikte), thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdi (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1: 3-14.

14 Bk. Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 36-112.

15 Emrin vakitle mukayyet olanı, bazen 'mukayyet emir' (mesela bk. Abdüllatif b. Abdülazîz b. Firiştâ el-ma'rûf b'İbn Melik (İbn Melek), *Şerhu'l-Menâr*, thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdi (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 1: 97.), çoğunlukla da 'muvakkat/vakitli emir' olarak anılmaktadır (mesela bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1436/2015), 1: 30; Fahrülislâm Ali b. Muham-

cip⁻¹⁶ de dört türdür. Birinci türde, vakit, müeddâ¹⁷ için zarf; edâ için şart ve vücûp için sebeptir. İkinci türde, vakit, vâcip için miyar ve onun vücûbu için sebeptir. Üçüncü tür, vaktin miyar olup sebep olmaması; dördüncü tür ise müşkil olmasıdır.¹⁸ Pîr Mehmed'in, risâlesinin ilk bölümüne aldığı meseleler de İbn Melek'in, muvakkat emrin bu türlerine dair açıklamalarından seçilmiştir.¹⁹ Pîr Mehmed, seçtiği tenkit ve izahları, kaynağındaki sıraya göre, müstakil hâlde ve ifadelerini büyük oranda koruyarak²⁰ alıntılamıştır. Çalışmamızın bu kısmında, Pîr Mehmed'in *Şerhu'l-Menâr*'dan yaptığı alıntılar ile onlara yönelik tenkit ve cevapları, -tarafımızdan başlıklandırılmış- meseleler hâlinde ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1. Birinci Mesele: Vaktin, Edâ İçin Şart Oluş Gerekesi

İbn Melek, muvakkat emrin birinci türünde vaktin edâ için şart oluşuna 'Çünkü edâ vakit olmadan gerçekleşmez. Bununla birlikte -vakit- edânın içeriğine dâhil değildir ve onun var oluşunda etkisi yoktur.'

- med el-Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl)*, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-es-râr*'ı ile birlikte), thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1: 447; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 217). Bu çeşit emirle kastedilen ise, emrin konusu olan şeyin muayyen bir zaman içerisinde yerine getirilmesidir. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 217.
- 16 Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 218; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l Envâr*, trc. Soner Duman v.dğr. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 49.
- 17 'Edâ edilen, yapılan' anlamına gelen 'müeddâ', emrin gereği olarak yerine getirilen şeydir. Hanefî usulcüler 'emir' bahsinde müeddâ olarak çoğunlukla ibadet alanından örnekler seçmiş olsalar da benzer bazı muâmelât örneklerine de işaret etmişlerdir. 'Müeddâ'ya Türkçede 'emre konu olan şey, emredilen fiil, görev, yükümlülük' vb. karşılıklar verilmesinde de muhtemelen, onun, ibadetten daha kapsamlı bir kullanıma sahip oluşu dikkate alınmıştır. Birlikte bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 217, 218, 219; Neseî, *Menâru'l Envâr*, 47, 49.
- 18 Bk. Neseî, *Menâru'l-envâr*, 1: 97-110. Vakit, müeddânın ifâsı için gereken süreden fazla ise 'zarf'; ona eşit ise 'miyar' olarak nitelenir. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh li-metni't-Tenkîh* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâdüh, 1367), 1: 202, 208.
- 19 Pîr Mehmed, 'vakitle ilişkisi yönüyle emir çeşitleri'ni örnek bir alan olarak belirlemiş gibidir. Bu sınırlamada da 'bıkkınlık verir endişesi' etkili olmuş olabilir. O, bu alandaki iki itiraza (bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 98.) ise -belki kendisi de katıldığı için- temas etmemiştir.
- 20 Pîr Mehmed, İbn Melek'in ifadeleri üzerinde, daha çok, anlaşılmayı kolaylaştırıcı birkaç müdahale dışında bir tasarrufta bulunmamıştır. Anlamı bozucu bir-iki farklılık ise yazım hatası kaynaklıdır. Zira Pîr Mehmed, ifadelerin bu hatalı hâli üzerine herhangi bir şey bina etmiş değildir.

şeklinde bir gerekçe sunar. Akabinde, -isimlerini zikretmediği- 'şârihler'e nispet ettiği bu gerekçeye 'Bize göre, şart, varlığı durumunda var olmayı gerektirir; yok olması hâlinde ise yokluğu gerektirmez. Dolayısıyla bu gerekçelendirme doğru olmaz.' diyerek bir itirazda bulunur ve 'vakit anında edânın veya onun var oluşunun geçerli olması'yla gerekçelendirme yapılmasını evla görür.²¹

Vaktin edâ için şart oluşunda 'şârihler'le aynı kanaati paylaştığı anlaşılan İbn Melek, 'vakit edânın niçin şartıdır' muhtemel sorusunun cevabında onlardan ayrı durmak istemektedir. 'Şârihler'e nispetli ifadeye göre, vakit, edânın bir parçası yani rükün değildir. Edânın ortaya çıkışında etkili olmadığı için illet de sayılamaz.²² Bununla birlikte vaktin yokluğunda edâ gerçekleşmemektedir ki bu da vaktin edâ için bir şart olduğunun delilidir. İbn Melek'e göre ise şartın varlığı hükmün varlığını gerektirir fakat şartın yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Bu nedenle 'şârihler'in gerekçelendirmeleri hatalıdır. Ona göre, edâ ancak bir vakit içinde geçerli olarak var olabiliyorsa söz konusu vaktin o edâ için şart olduğu anlaşılır ve vaktin edânın şartı oluşu da öncelikle bu şekilde gerekçelendirilmelidir.

İbn Melek'in bu itirazına Pîr Mehmed'in cevabı 'şart' tanımı odaklıdır. Ona göre, fakihler nazarında 'şart'ın, 'yokluğu meşrûnun yokluğunu gerektiren; varlığı ise onun varlığını gerektirmeyen şey'den ibaret olduğu açıkça ortaya konulmuştur ve İbn Melek'in itirazı bu kabule aykırıdır. Cevabına, şartın illetten bu yönüyle ayrıldığını, zira illetin varlığının ma'lûlün varlığını gerektirdiğini de ilave eden müellif, -şart için, namaza göre abdest örneğini verir ve abdestin yokluğunun namazın yokluğunu gerekli kıldığını; abdestin varlığının ise namazın varlığını gerektirmediğinin gayet bilinen bir husus olduğunu ifade eder.²³

'Edânın içeriğine dâhil olmama' ve 'onun var oluşunda etkili bulunmama'nın ihtirazî birer kayıt olduğu hatırlanırsa ilk gerekçedeki vurgunun 'edânın vakitsiz gerçekleşmemesi' üzerinde olduğu söylenebilir.²⁴

21 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 97. Biz, bu meselede, İbn Melek'in 'şârihler'e nispet ettiği gerekçeyi 'ilk gerekçe'; evla görerek verdiği ise 'ikinci gerekçe' olarak anacağız.

22 Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim el-Halebî (İbnü'l-Hanbelî), *Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek*, (*Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl* içinde) (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224.

23 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168a.

24 Nitekim Şerefüddîn Yahyâ er-Ruhâvî (ö. 949/1542), İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ına yazdığı hâşiyede "vaktin edânın şartı oluşunun bir delili" olarak, sözü edilen gerekçe-

Bu, Hanefî usulcülerin gerekçelerini²⁵ kuşatıcı bir ifade olabilecek ‘vaktin çıkmasıyla müeddânın -edâ olarak- yapılma imkânının kalmaması’nın²⁶ dışında ve ona aykırı değildir. Gerekçenin, cevabı verilememiş bir itiraza uğramayı²⁷ ve mevcut hâliyle sonraki bazı usulcüler tarafından kullanılmış oluşunun²⁸ da bu tespiti doğrulayıcı veriler mahiyetinde görülmesi mümkündür.

İbn Melek’in itirazı -özellikle- bağlama uyum bakımından eleştirilmiştir.²⁹ Buna göre, varlığı durumunda var olmayı gerektirme, şartın değil, sebebin işlevidir. Burada söz konusu olan, hakiki/şer’î şarttır. Bu tür şartın işlevi, kendi yokluğunda meşrûnun da bulunmamasıdır ve bunun böyle olduğu tartışmasıdır. İbn Melek’in zikrettiği ifade ise, ‘eve girersen boşsun’ örneğindeki gibi, mükellefin kendisinin koyduğu ve tasarruflarını ona bağladığı şart demek olan ca’lî şartla ilişkili olup ca’lî şart bakımından doğrudur. Zira ca’lî şartın varlığı hükmün varlığını gerektirir fakat hükmün yokluğu onun yokluğu nedeniyle değil, aslı yokluk itibarıyla.³⁰

‘Bize göre’ kaydı koyarak Hanefîler’e izâfe edişi itibara alınırsa, zikrettiği itirazdaki içeriğin İbn Melek’in şahsi kanaati değil, Hanefî mezhep

nin yalnızca bu kısmını alıntılanmaktadır. Bk. Yahyâ er-Ruhâvî el-Mısırî (Ruhâvî), *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr, (Şerhu’l-Menâr ve havâşih min ilmi’l-usûl içinde)* (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224.

25 Birbirlerini tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte farklı kayıtlar taşıyan bazı örnekleri için bk. Pezdevî, *Usûlü’l-Bezdevî*, 1: 448; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1: 30; Ebû’l-Berekât en-Nesevî, *Keşfü’l-esrâr -Şerhu’l-musannif ‘ale’l-Menâr-* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmiyye, ts.), 1: 115; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 202; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (A. Buhârî), *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*, thk. Muhammed el-Mu’tasimbillah el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1417/1997), 1: 448; Molla Civen b. Ebû Saîd b. Ubeydullah el-Hanefî es-Siddîkî (Civen), *Şerhu nûri’l-envâr ‘ale’l-Menâr*, (Neseff’nin *Keşfü’l-esrâr’ı* ile birlikte) (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmiyye, ts.) 1: 115.

26 Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 218.

27 Bu ifadenin ‘şart’ için tam bir gerekçe olamayacağı, zira ‘şart’ı ‘sebepten ayıramadığı şeklindeki bir itiraz ve bunun cevabı için bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224.

28 Mesela bk. Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti’l-eshâr*, 2. Baskı (Mısır: y.y., 1399/1979), 55.

29 Mesela, ‘bazı meşâyih’in böyle bir itirazı itidal dairesi dışında saydığını söyleyen Ruhâvî’ye göre, İbn Melek daha önce gündem edilmemiş, konuyla ilgisiz bu itirazı, başka usulcü/leri takiple, var zannederek eserine almıştır. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224-225.

30 Birlikte bk. Ruhâvî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr*, 1: 224; Mustafa b. Pîr Ali b. Muhammed Azmîzâde, *Netâ’icü’l-efkâr (Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Menâr)*, *Şerhu’l-Menâr ve havâşih min ilmi’l-usûl içinde)* (İstanbul: y.y., 1315), 1: 224; İbnü’l-Hanbelî, *Envârü’l-halek*, 1: 224.

görüşü olduğu söylenebilir. Bu durumda, mezhepte ca'lf şartla ilişkilendirilmiş bulunan bu içeriğin hakiki şart için kullanılması İbn Melek'in bir yanlıgısı olmaktadır. İlave edilmelidir ki, -bize göre- İbn Melek'in üslubu, vaki itirazını kendisinin de güçlü bulmadığını göstermektedir.³¹

İbn Melek'in, ürettiği veya tercih ettiği³² ikinci gerekçenin ilk gerekçeden farkını gösterici bir izahı bulunmamaktadır. Her iki gerekçenin tahlili, esasında mahiyetlerinin örtüştüğü değerlendirmesine imkân vermektedir. Bununla birlikte, ikinci gerekçeyi oluşturan ifadenin ilkinden daha genel olarak kullanılma -ki bu, başka birtakım tartışma ve itirazları beraberinde getirecektir-³³ veya şerhte yer almamış bir soruya cevap olma³⁴ ihtimali de vardır.

İkinci gerekçeye temas etmemiş olan Pîr Mehmed, ilkini de -alıntılanmış olmasına rağmen- değerlendirmemiş; yalnızca İbn Melek'in itirazını cevaplamıştır. Ayrıntılı tahliller içermeyen bu cevap, Hanefî mezhebinin -tartışmaya dair- temel ve yaygın anlayışını hatırlatıcı ve bu yolla, İbn Melek'in, itirazında belirgin bir yanlıgiya düştüğünü ima edici mahiyettedir.

2.2. İkinci Mesele: Sebebiyetin İntikal İmkânı

Muvakkat emrin ilk türünü 'namazın vakti'yle örnekleyen Neseffî'ye göre, bu -yani vücûp-;³⁵ ilk cüze, kendine edâ bitişen cüze, nâkis cüze³⁶

31 İbn Melek, itirazını, "şöyle demesi, diyenin hakkıdır" girişile vermektedir. *Şerhu'l-Menâr*'da bu ibare -genellikle- İbn Melek'in güçlü görmediği itirazlar için kullanılmaktadır. İbn Melek'in, -ilk gerekçelendirme hakkında "doğru olmaz" demiş olmakla birlikte- ikinci gerekçelendirmeyi 'doğru olan' değil "evla olan" kaydıyla vermesi de onun ilk gerekçeyi mutlak olarak yanlışlamadığının bir işaretidir.

32 İkinci gerekçeyi oluşturan ifade, ilk olarak, İbn Melek'in kendisi, itirazında takip ettiği -iddia edilen- usulcüler ya da başka/ları tarafından kullanılmış olabilir. Hâşiyecilerin açıklamaları -dolaylı olarak- ikinci ihtimalin zayıflığını göstermekte ise de diğer ikisinden birini öne çıkarıcı değildir. Bk. Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 225; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 225.

33 Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 225.

34 Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 225.

35 Başka bazı tercihler de bulunmakla birlikte (mesela bk. Muhammed Alâüddîn Ali el-Haskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, thk. Muhammed Berekât (Dımaşk: Mektebetü'l-İmâmi'l-Evzâi, 1413/1992), 81; Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 233.), 'bu' zamiri çoğunlukla 'vücûp' olarak açılmaktadır. Mesela bk. Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*, 55-56; Neseffî, *Menâru'l-Envâr*, 49.

36 'Nâkis cüz' tabiriyle, vaktin, sonrası iftitah tekbiri almaya yetecek son cüzü kastedilmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*, 56; Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117.

veya vaktin bütününe bağlanmaktadır.³⁷

İbn Melek, Neseffî'nin bu kısımdaki açıklamasını uzun bulmakta ve “vaktin, namaza bitişen cüzü; namazı kılınmayan vaktin ise bütünü sebeptir” şeklinde özetlemektedir.³⁸ Ona göre, vücûbun sebebi, gerçekte, vaktin bütünü iken -zaruri olarak-³⁹ ‘cüz’ sebep kabul edilmiştir. Vaktin ilk cüzü, kendine edâ bitişse de bitişmese de sebeptir. Bununla birlikte, bu cüze edâ bitişmediğinde sebebiyet gerçekleşmez ve diğer cüzler sırasıyla sebep olur. Sebebiyet de edânın, kendine bitiştiği cüzde gerçekleşir. Mü-eddâ vakit içinde edâ edilmediğinde -zaruret kalktığı için- sebep aslına döner ve vaktin bütünü sebep olur.⁴⁰

İbn Melek, bu kısımdaki açıklamaları sırasında, ilk cüzde bulunan sebebiyetin bir araz olduğu ve arazın bir yerden bir yere intikal imkânı bulunmadığı hâlde sebebiyetin diğer cüzlere nasıl intikal edebildiğini sorgulayan bir itiraza da yer verir.⁴¹ Açıklamalarından sebebiyetin intikalini mümkün gördüğü anlaşılmasına rağmen,⁴² kendisinin -açık-⁴³ bir cevap vermediği bu itirazla ilgili olarak Pîr Mehmed, “Burada intikalden maksat mislin sübûtudur. Sebebiyet her ne kadar araz ise de şer‘î olarak cevher hükmü taşıdığından bunda bir sakınca yoktur. Bu nedenle o, takarrur ve beka ile nitelenebilir.” demektedir.⁴⁴ Bu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Pîr Mehmed’e göre, sebebiyetin intikali, ilk cüzdeki sebebiyetin bir örneğinin intikal olunan cüzde de sabit olmasıdır. Bunun imkânını sebebiyetin şer‘î alanda cevher hükmü bulunan bir araz olmasına bağlayan müellif, sebebiyet için ‘gerçekleşme’ ve ‘kalıcı olma’ gibi nitelermeler yapılabilme-

37 Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 100-102. Edânın sebebi olarak vaktin hangi kısmının alınması gerektiğine ilişkin bazı tartışmalar için Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 30-33; Neseffî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 118-122 ve A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 458-461'e bakılabilir.

38 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101. Neseffî'nin ve İbn Melek'in tercihlerine gerekçe kılınabilecek ifadeler içeren bir açıklama için Civen, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 117'ye; İbn Melek'in bu özetine yönelik bazı eleştiriler için de Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235 ve Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 235'e bakılabilir.

39 Vaktin bütünü sebep olarak alındığında; edâ, vakit içinde yapılırsa, sebebin önüne geçmiş; aksi hâlde ise vaktin dışına çıkmış olacaktır. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 207.

40 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101-102.

41 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101.

42 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 100, 102.

43 İbn Melek'in bu kısımdaki açıklamalarının bu itiraza verilen cevaplardan biri ile aynı şeyi ifade ettiğine dair bir yorum için bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235.

44 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b.

sini de onun şer'an cevher hükmünde olmasıyla açıklar. Böylelikle o, 'gerçekleşme' ve 'kalıcı olma' gibi, 'intikal etme'nin de sebebiyetin bir niteliği olabileceğine işaret etmiş olur.

İbn Melek'in itirazına verilen cevapların -hâşiyeciler tarafından- öne çıkarılanı, şer'î işlerin cevher hükmünde olduğudur. Öyle ki bunlar, sıhhat, fesat vb., cisimlere ait özelliklerle nitelenebilir. Sebebiyet de bu şer'î işlerdendir.⁴⁵ Diğer iki cevabın biri "sebebiyetin intikalinden maksat, ilk cüze edâ bitişmediğinde sırasıyla diğer cüzlerin sebep olacağıdır; ilk cüzdeki sebebiyetin taşınması değildir"; öteki ise "İntikal hükmü sebebiyetin kendine değil, gerçekleşmesine verilmiştir. Sebep konumuna geçen her bir cüzde sebebiyet de vardır. Sebebiyetin gerçekleşmesi ise kendine edâ bitişen cüzde olmaktadır." şeklindedir.⁴⁶

Pîr Mehmed'in zikrettiği cevabın, hâşiyelerdeki bu cevaplardan ilkiyle büyük oranda uyumlu ve diğerleriyle de benzer olduğu⁴⁷ görülmektedir. Bu itibarla onun cevabının, daha net ve anlaşılır ifadelerle düzenlenmeye ihtiyaç duymakla birlikte, isabetli bir tercih olduğu söylenebilir.

2.3. Üçüncü Mesele: Nâkıs Vakitte Başlanılan Nâfilenin Nâkıs Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Müeddâ, vakti içinde edâ edilmediğinde, sebep, geçen vaktin bütününe bağlanacağından mesela bir namazın nâkıs vakitte⁴⁸ edâsı câiz iken böyle bir vakitte kazâsı câiz görülmemektedir. Çünkü kazâ için sebep, vaktin bütünüdür ve o kâmilidir. Nâkıs olan, kâmil olanın yerini tutmaz. Dolayısıyla kazâ, kemâl niteliğine aykırı düşecek biçimde, nâkıs vakitte

45 Ruhâvî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 235. Bu cevabın hâlen etkisini koruduğu görülmektedir. Mesela, Dr. Y. Abdülmübdî, *Şerhu'l-Menâr* tahkikinde, zikri geçen itiraz için cevap olarak bu ifadeyi alıntılanmaktadır. Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 101(dipnot).

46 Ruhâvî, *Hâşîye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 235.

47 Bu benzerlik oranını, özellikle, bu cevaptaki 'sübût' kelimesine 'var olma, ortaya çıkma, gerçekleşme' gibi anlamlarından hangisinin verileceği belirleyecektir.

48 'Nâkıs vakit' tabirinin, içinde namaz kılınması mekruh olan vakitler, özellikle de güneşin, gözleri kamaştırmayacak derecede sararması ile batışı arasındaki zaman dilimi için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birlikte bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1317), 76; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240; Cîven, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 119-120. Bu tabire 'nâkıs cüz'le aynı/yakın anlamın verilmesi (mesela, Nesefî, *Menâru'l Envâr*, 49.) konunun takibini ve örneklerin anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

yerine getirilemez.⁴⁹ Bu kabul, nâkıs vakitte başlanılan ve bozulduğu için zimmette bir borç hâline dönüşen nâfile bir namazın nâkıs vakitte kazâsının da câiz olmamasını gerektirirken, bunun câiz görülüşü, nâfilelerde genişlik bulunduğu için başkasında câiz olmayanın onlarda câiz olabilmesiyle açıklanmaktadır. İbn Melek'e göre bu açıklama tartışmaya açıktır. Çünkü başlanılan bir nâfile bozulmakla vâcibe dönüşür; kazâsı bakımından, nâfile olarak kalmaz. Nâfile bir namazın, ayakta durma gücü bulunduğu hâlde, oturarak edâ edilmesi mümkün iken oturarak kazâ edilmesinin câiz olmayışı da bu nedenledir. Bu itibarla kazâda nâfile hükümleri ortaya çıkmaz.⁵⁰

Pîr Mehmed'in, bu itiraza yönelik açıklamasını iki ayrı cevaptan oluşturduğu görülmektedir. Birinci cevaba göre, nâfile, başlandıktan sonra bozulmakla vâcibe dönüşürse de bu vacip, Şârî'in emrinin gereği olan vâcip seviyesine çıkamaz. Çünkü nâfilenin vâcip olması müeddâyı butlândan/zayi olmaktan koruma zarureti nedeniyledir ve zaruret ölçüsünce takdir olunur. -Nâfilenin- edâ durumunda da kazâ durumunda da⁵¹ kemâl üzere vâcip olma zarureti yoktur. Aksine bu, zaruret dışına çıkmaktır ve câiz değildir.⁵²

Bu cevapta, vâcip, derece bakımından farklı iki kısma ayrılmakta; nâfilenin kazâsı alt derecedeki vâcibin örneği kılınarak onun nâkıs vakitte yerine getirilebilmesi bu derece farkına bağlanmaktadır. Hâşiyecilerin de çok yakın içeriklerle İbn Melek'in itirazına cevap olarak kullandığı⁵³ bu açıklamayı İbn Melek, -muhtemelen- kendi itirazına engel olucu yerlerde görmemiştir.⁵⁴ Nitekim bu cevap, itirazın, nâfilenin kazâsının oturarak kılınamayışı kısmına bir açıklama getirememiştir. Hatta denilebilir ki bu cevaba göre, nâfile namaz oturarak da kazâ edilebilmelidir. Çünkü

49 Birlikte bk. Neseffî, *Menârü'l-envâr*, 1: 102; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102; Haskeffî, *İfâdatü'l-envâr*, 82; Cîven, *Şerhu nûri'l-envâr*, 1: 117-119.

50 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102.

51 Yani, başlanılan nâfileyi devam ettirme ve başlanılıp bozulan nâfileyi kazâ etme durumlarında ... Bk. Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.

52 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b.

53 Bk. Ruhâvî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 239-240; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.

54 Azmîzâde'nin belirlemesine göre, bu içerik, *el-Muğni* sahibi (Habbâzî) (ö. 691/1292) tarafından kullanılmıştır (bk. Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 239.) ve İbn Melek, *el-Muğni*'yi, en azından Sirâcüddîn el-Gaznevî'ye (ö. 773/ 1372) ait şerhi üzerinden, görmüştür. Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 155, 252.

sözü edilen zaruret miktarı onun kâmil vakitte kılınması gibi ayakta kılınmasını da gerektirici olmamalıdır. Bu hususu dikkate almış olmalıdır ki, Ruhâvî, nâfilenin kazâsında nâfile hükümlerinin ortaya çıkabildiğini örneklemiş; nâfilenin oturarak da kazâ edilebileceğini savunan bir izahla da⁵⁵ bu cevabı daha tutarlı ve yeterli hâle getirmeye çalışmıştır.

İkinci cevaba 'ben derim ki' diyerek başlayan Pîr Mehmed'e göre, zimmette borç olan şeyin muvakkat bir vâcip ve vaktin de onun vücûbu için bir sebep olması durumunda bunun nâkis olarak edâ edilmesi câiz olmaz; fakat böyle değilse câiz olur. Çünkü sözü geçen muvakkat vâcip, vakti geçtiğinde, sebebi -ki o, vaktin bütünüdür- kâmil olduğu için, zimmette kâmil olarak vâcip olur ve nâkis olarak edâ edilemez. Zira kâmil olan, nâkis olarak yerine getirilemez. Kâmil olmayan ise böyle değildir. Çünkü onun niteliği noksandan kemâle dönüşmez ve o, zimmette, vâcip olduğu şekliyle yer alır. Nâkis vakitte başlanılıp bozulduğu veya nâkis vakitte nezredildiği için zimmette nâkis olarak vâcip olanın nâkis vakitte kazâ edilmesi de câiz olur. Zira kişi, onu, vâcip olduğu şekliyle kazâ etmiştir.⁵⁶

Muvakkat vâcibin kazâsında vaktin bütünü, nâfilenin kazâsında ise nâfileye başlama vaktini esas alan ve bunların vücûp şekillerini vakitlerinin niteliklerine göre belirleyen bu cevap, genelgeçer bir izah olmaktan ziyade bu itiraz için oluşturulmuş gibidir. Bununla birlikte, kendi içinde belli bir tutarlılığa da sahiptir.

Kısmi ortak yönleriyle birbirlerini pekiştiren ve Ruhâvî'nin -yukarıda atıfta bulunulan- izahıyla güçlenen bu iki cevap, İbn Melek'in itirazını büyük ölçüde etkisiz kılmaktadır. Bununla birlikte, bize göre, ayakta kılınma zorunluluğunun, bu şekilde kılınması nezredilen nâfilenin kazâsına hamledilmesi⁵⁷ ve 'Başlandıktan sonra bozulan nâfilenin kazâsının vâcip olması o nâfilenin her bakımdan vâcip gibi olmasını gerektirmez. Bilakis, bu durumdaki nâfilenin, kendine başlanıldığı andaki şekil ve şartlarda -daha azında değil-⁵⁸ kazâ edilmesi yeterlidir.' denilmesi, bu alandaki tartışmaları en aza indirici bir cevap önerisi olabilir.

55 Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240.

56 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 168b-169a.

57 Ayrıca bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 239-240.

58 Bu kayıtla, 'kâmil vakitte başlanılan nâfilenin nâkis vakitte niçin kazâ edilemediği' muhtemel itirazına engel olmayı amaçladık.

2.4. Dördüncü Mesele: Vücûp Sebebi Kısmen ya da Tamamen Nâkıs Vakit Olan Müeddânın, Nâkıs Bir Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Vücûbun, vaktin bütününe bağlanmasının bir sonucu olarak “dünün ikindisi, -günün ikindisinin hilafına- nâkıs vakitte yerine getirilemez.”⁵⁹ Yani bir vaktin nâkıs kısmında o vakte ait ikinci namazı edâ edilebilirken; vakti çıkan bir namaz mesela dünün ikindisi bu vakitte kazâ edilememektedir. Çünkü vakti çıkan namazın vücûbu vaktin bütününe bağlanmıştır ve bu nedenle, namaz, zimmette kâmil olarak vâcip olmuştur. Kâmil olan, nâkıs olarak yerine getirilemeyeceğinden, bu namaz da ancak kâmil bir vakitte kazâ edilebilecektir.

İbn Melek'e göre, bu örnekte bahsi geçen, “sebebi kâmil olduğu için zimmette kâmil olarak vâcip olan” bir ‘dünün ikindisi’dir. O, ‘bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamı nâkıs sayılacağından, dünün ikindisinin günün ikindisinin nâkıs vaktinde kazâ edilebilmesini câiz görmeyi’ “Vaktin noksanlığı, zatı bakımından değil, onda ibadet etmenin gayri müslimlerin ibadetine benzemesi itibarıyla. İçinde fiil gerçekleşmeden çıkması durumunda, vaktin, tamamı kâmil olur.” açıklamasını paylaşarak karşılar. Günün ikindisinin nâkıs vakitte câiz oluşunu “Çünkü vaktin son cüzünde ona başlanıldığında sebebiyet gerçekleşir. Bu cüzdeki noksanlık nedeniyle o da zimmette nâkıs olarak vâcip olur ve noksanlık niteliğiyle yerine getirilir.” diyerek gerekçelendiren İbn Melek, nâkıs vakitte İslâm'a giren birisinin⁶⁰ vaktin namazını, sebebinin noksanlığı nedeniyle nâkıs olarak vâcip olmasına rağmen, sonraki -bir- günün nâkıs vaktinde kazâ etmesinin câiz görülmeysiine yönelik bir itiraza da şu cevabı verir: “Nâkıs olarak vâcip olan şey nâkıs olarak yerine getirilir’ sözümüzden maksat zimmette borç hâline dönüşmeyen vâciptir. Çünkü, vaktin şerefi nedeniyle, edâdaki noksanlığa tahammül edilebilir. Vakit çıktığında ise noksanlığa tahammül edilemez. Zira bunun kaçan -namazı- onarıcı -bir yönü- yoktur.” İbn Melek bu açıklamasını takiben de “Asıldaki sebep nâkıs olunca -onunla-⁶¹ zimmette sabit olan şey de nâkıs olur. Dolayısıyla vakit çıktıktan sonra, kâmil oluşla nitelenemez. Aynı şekilde, bütün cüzlerinde vücûba ehliyeti

59 Neseî, *Menârü'l-envâr*, 1: 102-103.

60 Bu vakitte bülûğa eren çocuk ile hayız -veya nifası- biten kadının da aynı kapsamda olduğunun (bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240.) bilinmesi, tartışmanın pratikteki önemini belirleme bağlamında değerli olabilir.

61 Pîr Mehmed'in yer verdiği (Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.) bu kayıt, görebildiğimiz *Şerhu'l-Menâr* nüshalarında yoktur.

bulunmadığından, vaktin sonunda İslâm'a giren bir gayri müslim için, çıkan vaktin tamamını -müeddânın- sebebi kılmak doğru olmaz." şeklinde itiraz/lara⁶² yer verir.⁶³

Bu ifadenin ilk kısmını değerlendiren Pîr Mehmed'e göre, müeddânın zimmette nâkıs olarak sabit olması, vakit çıktıktan sonra da vücûp sebebinin yalnızca nâkıs olan son cüz olması durumunda gerekli olur. Vücûbun sebebi vaktin bütünü olduğunda ise bu, gerekli olmaz. Pîr Mehmed bu açıklamasını, bu cüzün, zatı bakımından değil, gayri müslimlerin ibadetine benzeme nedeniyle, kendine fiilin bitişmesinden ötürü nâkıs olmasıyla gerekçelendirir ve İbn Melek'in de -itirazının- az yukarısında bunun böyle olduğunu itiraf ettiğini belirtir. O, içinde fiil gerçekleşmediğinde, vaktin, dolayısıyla da onunla sabit olan şeyin noksanlıkla nitelenemeyeceğini savunur.⁶⁴

Bu cevabın baş tarafı Pîr Mehmed'in kendi kanaati olmalıdır. Gerekçe mahiyetinde verdiği ve İbn Melek'in de itiraf ettiğini söylediği kısım ve sonrası ise fıkıh usulü eserlerinde 'bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamı nâkıs olur' görüşü ve "nâkıs vakitte İslâm'a giren kişinin o vaktin ikindisini başka bir nâkıs vakitte kazâ edemeyişine" yapılan itiraz için ortak bir cevap olarak kullanılmaktadır.⁶⁵

Kanaatimizce bu meselede, öncelikle, İbn Melek'in itirazının hedefi belirlenmelidir. Bu kısımdaki açıklamalarının birlikte değerlendirilmesi ve söz konusu itirazının bağlamı, İbn Melek'in, bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamının nâkıs sayılmayışına değil,⁶⁶ vakti yalnızca nâkıs vakit olan namazın böyle bir vakitte kazâ edilemeyeşine itiraz ettiğini göstermekte-

62 Pîr Mehmed bu açıklamanın 'aynı şekilde' diye başlayan kısmını önceki kısımdan ayrı bir itiraz olarak görmüş olacağından, bu kısımları ayrı ayrı ele alıp cevaplama yoluna gitmektedir. Biz bu ifadeyi, Pîr Mehmed'e uyararak, iki ayrı mesele hâlinde değerlendirmeyi; onun ayırım yapma tercihinine ilişkin kanaatimizi de bu değerlendirmelere bina etmeyi uygun gördük.

63 Bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 102-103.

64 Bk. Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.

65 Mesela bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 34-35; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 474; Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240-241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, I: 240, 241.

66 Burada, onun, *Menârü'l-envâr*'daki örnekte geçen 'dünün ikindisi'ni 'sebebi kâmil olduğu için zimmette kâmil olarak vacip olan' şeklinde kaydettiği özellikle hatırlanmalıdır. Zira dünyanın ikindisinin sebebini kâmil saymak, nâkıs vakitteki noksanlığın vaktin tamamına sirayet etmediğini kabul etmek demektir.

dir.⁶⁷ Yani ona göre, bir kısmı nâkıs olan vaktin namazı kâmil bir vakitte kazâ edilmeli, fakat sebebi yalnızca nâkıs vakit olan bir namaz nâkıs bir vakitte de kazâ edilebilmelidir. Pîr Mehmed'in cevabından ise, onun, İbn Melek'in itirazını 'bir kısmı nâkıs olan vakit'le ilişkilendirdiği anlaşılacaktır.⁶⁸ Nitekim o, cevabının baş tarafında, vakti yalnızca çıkan nâkıs vakit olan müeddânın zimmette nâkıs olarak sabit olacağını söylemekle, esasında, -hedefini belirlediğimiz itirazda- İbn Melek'e katılmış olmaktadır.

İbn Melek'in bu itirazının, vaktin zatı bakımından nâkıs olmadığı kabulünü de tartışmaya açacağı ayrıca belirtilmelidir. Çünkü müeddânın nâkıs vakitte kazâ edilebilmesi, onun, zimmette nâkıs olarak vâcip olmasıyla mümkün olabilir. Bu, onun vücûp sebebinin nâkıs olmasını gerektirir. Bu durumda, içinde fiil gerçekleşmeden çıkmış olan nâkıs vaktin de nâkıs olduğu kabul edilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu meselede karar verilmesi gereken önemli bir husus da kendine fiil bitişmeden çıkan nâkıs vaktin nâkıs olarak mı kalacağı yoksa kâmile mi dönüşeceği. Nâkıs olarak kaldığı kabul edilirse, vücûp sebebi yalnızca nâkıs vakit olan müeddâ, nâkıs bir vakitte kazâ edilebilecekken; kâmile dönüştüğü kabulüne göre böyle bir vakitte kazâ edilemeyecektir. Nâkıs vakitte kazânın câiz görülmesi durumunda, bir kısmı nâkıs olan vaktin tamamının nâkıs olmayışı da tutarlılık bakımından, 'nâkıs vaktin zatı bakımından nâkıs olmadığı' kabulü yerine, "vaktin kâmil cüzlerinin daha çok olduğu ve kâmil olan çoğun nâkıs olan aza tercih edileceği"⁶⁹ vb. ile delillendirilmelidir.

2.5. Beşinci Mesele: Bütün Vakti Nâkıs Olan Müeddânın Başka Bir Nâkıs Vakitte Kazâ Edilebilmesi

Vaktin sonunda İslâm'a giren bir gayri müslim için, çıkan vaktin tamamını sebep kılmayı doğru bulmayan ve bunu, o kişinin -vaktin- bütün cüzlerinde vücûba ehliyeti bulunmayışı ile gerekçelendiren İbn Melek, bu ifadeyle, sebebi yalnızca nâkıs vakit olan namazın başka bir nâkıs vakitte kazâsını mümkün görmüş; böylelikle, bu örnek durumla ilgili Hanefî

67 Ayrıca bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241.

68 İbn Melek'in, bir kısmı nâkıs olan vakitle ilgili itiraza bu cevabı vermiş olmasına rağmen bu son itirazı da yapmasını anlamsız bulmaları, hâşiyecilerin de Pîr Mehmed'le aynı kanaatte olduklarını göstermektedir. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240-241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240.

69 Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 240. Ruhâvî de, eleştiriye açık bulmakla birlikte, bu cevabı paylaşmaktadır. Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 240.

usulündeki iki farklı yaklaşımdan⁷⁰ birine de destek vermiş⁷¹ olmaktadır.

Pîr Mehmed, “vaktin bütününden maksat, onun, kul vücûba ehil olduktan sonraki cüzlerinin bütünüdür” der. ‘Bu, sebebindeki noksanlıktan dolayı vücûbu nâkis olduğundan, örnek durumda müeddânın nâkis vakitte kazâsını câiz görmeyi gerektirir. Halbûki bu, câiz değildir.’ anlamındaki itirazı da şöyle cevaplar: “Câiz olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü o, Seleften rivayet edilmiş değildir. Dolayısıyla câiz olması muhtemeldir. Biz, bunu kabul ettik. Fakat noksanlığa, edâda, vaktin şerefi nedeniyle, tahammül edilir. Vakit çıkınca, bunun, kaçan namazı onarıcı -bir yönü- bulunmadığından, noksanlığa tahammül edilmez. Bu ikindinin noksanlıkla nitelenmesi de kabul görmüş -bir tutum- değildir. Çünkü onun sebebi olan nâkis vakit, daha önce geçtiği üzere, kendine fiil bitişmesi nedeniyle noksanlıkla nitelenmektedir. Fiil gerçekleşmeden çıkınca noksanlıkla nitelenmedi. Dolayısıyla zimmette onunla sabit olan şey de noksanlıkla nitelenmemiş oldu.”⁷²

Pîr Mehmed, usul eserlerindeki ilgili çeşitli tartışmalarda bir biçimde kullanılmış bazı ifadelerin -başarısı tartışılır- bir derlemesi mahiyetindeki bu açıklamasıyla, İbn Melek'in itirazını cevaplamaktan ziyade, bu itiraz üzerinden, örnek durumla ilgili yaklaşımları uzlaştırmayı amaçlamış gibidir. Onun bu uzlaştırma çabası, ‘örnek durumdaki ikindi, zimmette kâmil olarak sabit olur fakat buna rağmen nâkis vakitte kazâ edilebilir’ şeklinde bir sonuç vermektedir. Bizce, bu sonucu, Pîr Mehmed'in bilinçli

70 Nâkis vakitte İslâm'a giren gayri müslimin o vaktin namazını sonraki bir günün nâkis vaktinde kazâ etmesi, Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre câiz olmaz. Çünkü sebebiyette noksanlık olmasına rağmen, vakit çıkınca, vacip, zimmette, kemâl nitelikli bir borca dönüşmüştür. (Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 34-35.) Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre ise, örnek durumdaki kişi, ikindi namazını kazâ etmeyi unuttur da bunu sonraki bir günün nâkis vaktinde hatırlayıp kılmak isterse, bunun câiz olmayacağına dair, Seleften yani Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi fakihlerden gelen bir rivayet yoktur. Dolayısıyla bu, muhtemelen câiz olur. (Birlikte bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 473-475; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475.) Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de, rivayet yokluğuna dayandırarak, bunun câiz olduğunu, Pezdevî'ye nispetle daha açık bir ifadeyle söylemekte ve “bunun câiz olmadığını kabul etmiyoruz” demektedir. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475. İlave etmeliyiz ki, Pezdevî'nin açıklamasında geçen ‘unutma-hatırlama’ kaydının, hükmü yönlendirici bir etkisini tespit edemedik. Bu itibarla, ona göre, örnek durumda, unutma bulunmasa da kazâ câiz olmalıdır.

71 İbn Melek, Pezdevî'nin görüşünü tekrar etmiş değildir. Çünkü onların, nâkis vakitte kazâyı câiz görme gerekçeleri birbirinden farklıdır.

72 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtı İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a.

bir tercihi olarak almak yerine, onun, örnek durumla ilgili yaklaşımları ve bunların hangisini incelemek istediğini netleştiremeyeşine bağlamak daha doğru olacaktır.⁷³

Doğrudan İbn Melek'in itirazını cevaplama amaçlı bir ifade "Vaktin bütünü, vaktin, kişinin, içinde İslâm'a girdiği cüzü ve sonrasındır. Zira bir/her şeyin bütünlüğü kendine göredir." şeklindedir.⁷⁴ Vücûp sebebi olan vaktin 'bütün olma' niteliğini, tartışmanın mihrî durumundaki 'nâkıs/kâmil olma' niteliğinin önüne geçiren, ayrıca, örnek durumda vaktin 'bütün'ünün nâkıs oluşunu da göz ardı eden bu ifadenin, İbn Melek'in itirazı için güçlü bir cevap olamadığı açıktır.

Tartışma bağlamında ortaya konulan/çıkan görüşlerden, örnek durumda namazın zimmette kâmil bir borç olduğu için kâmil bir vakitte kazâsının gerektiği ile zimmette nâkıs bir borç olduğu için nâkıs vakitte de kazânın mümkün olabileceği görüşlerinin iç tutarlılığa sahip oldukları; zimmette kâmil bir borç olmasına rağmen nâkıs vakitte de kazâ edilebileceği görüşünün ise ayrıca izaha ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Kendi içinde tutarlı görüşler arasında, yalnızca bu kısımdaki açıklamalara dayanılarak bir seçim yapmak sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Böyle bir seçimi gerektiren muhtemel bir ihtiyacın giderilmesinde, doğruluğuna kanaat getirilmiş ilişkili diğer görüşlere⁷⁵ uyum ve benzerlikten de yararlanılabilir.

İbn Melek'in, bu ve bir önceki meseledeki ifadeleriyle, sebebi yalnızca nâkıs vakit olan müeddânın böyle bir vakitte de kazâ edilebileceğini ortaya koymayı amaçladığını değerlendirmekteyiz. Bu bakımdan, bize göre, bu iki ifade aynı itirazın birbirini pekiştiren maddeleridir. Bunları, Pîr Mehmed gibi, amaçlarını farklı zannederek ayırmak bir yanılğı; aynı amaçlı olduğu anlaşılmasına rağmen ayırmak ise, cevaplarda tekrara düşürücü olacağından, gereksizdir.

73 Böyle bir sonuca götürüleceğini fark etmiş olmalıdır ki, A. Buhârî (ö. 730/1330), 'vaktin, zatı bakımından nâkıs olmadığı' ve 'örnek durumda müeddânın kâmil bir borca dönüştüğü' görüşlerini tercih ettikten sonra, Pezdevî'nin, rivayet yokluğu nedeniyle, örnek durumda, nâkıs vakitte kazânın câiz olmasını muhtemel gören ifadesini genişletirken, bunun aksi kanaatte olan meşâyih'in de varlığını ve görüşlerinin delilini ayrıca hatırlatma ihtiyacı duymuştur. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 474, 475.

74 Bk. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 241; Azmîzâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 1: 241.

75 Ramazan'da itikâf yapma nezrinin başka bir ramazanda kazâsı meselesi (mesele için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 321-326; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 59-61.) buna bir örnek olabilir. Bk. A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 475.

2.6. Altıncı Mesele: Kazâ Orucuna Niyet Vakti

Muvakkat emrin üçüncü türünün örneklerinde⁷⁶ ve bu kapsamda ramazan orucunun kazâsında 'tayin niyeti' ve 'tebyât' şarttır.⁷⁷ Buna göre, ramazanın kazâsı olduğu, niyette belirlenmeyen veya niyeti günün başına⁷⁸ bırakılan bir oruç, nâfile oruç olur.⁷⁹ Çünkü ramazan günleri dışındaki vakitler, Şâri' tarafından, herhangi bir oruç için belirlenmiş değildir. Bu vakitlerde tutulması asıl olan oruç yani 'vaktin meşrûu', nâfile oruçtur. Kazâ orucu ise vaktin bir muhtemilidir. Dolayısıyla, bu vakitlerde kazâ orucu tutulması da ârızî bir durum olarak, ihtimal dâhilindedir. Nâfile oruç asıl, kazâ orucu ise muhtemil durumunda bulunduğundan, tayin niyetiyle, vakit, muhtemil kazâ orucu için belirlenmelidir. Tebyât ile de oruca, ilk anından itibaren kazâ orucu olarak başlanması sağlanmalıdır. Aksi hâlde yani niyet günün başına bırakılırsa, asıl durumundaki nâfile oruca başlanılmış olacaktır. Bunun, muhtemil durumundaki kazâyâ çevrilmesi de imkânsızdır. Zira gerekli bir ibadet/kurbet olması yönüyle, kazâ orucu için, günün başındaki niyet yeterli değildir.⁸⁰

Pîr Mehmed, bu meselede, -İbn Melek'in ifadesi üzerinden- kazâ orucu için tebyâtın şart kılınına itiraz etmektedir. Ona göre, yolculuk ve hastalık -gibi- nedenlerle, ramazanda orucu terk etmek meşrû olduğuna göre, -bunu- kazâ etmek de meşrûdur. Bu meşrû -iş- için de bir vaktin olması zorunludur. Bu vakit, ramazandan olmayan günlerden başkası değildir. Dolayısıyla, kazâ da bu günlerin meşrûlarından biri olur. "Öyleyse, kulun, günün başındaki niyetle, bunu kazâyâ çevirmesi için câiz

76 Bu örnekler ve ilgili bazı tartışmalar için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 505; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 249.

77 Nesefî, *Menârü'l-envâr*, 1: 108-109. "Tayin niyeti", 'yarın, kazâsı gereken ramazan orucunu tutmaya niyet ettim' cümlesinde olduğu gibi, niyette, vakti, müeddâ için belirlenmiş kılmaaktır. Bunun aksi 'mutlak niyet' olur. 'Tebyât' ise, oruç niyetini, geceden veya en geç ikinci fecrin başlangıcında yani oruca başlama anından önce yapmaktır. Ayrıca bk. Cîven, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 131; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1995), 290.

78 Günün başı, ikinci fecrin doğuşu ile kaba kuşluğa veya istivâ zamanı öncesine kadar devam eden süredir. İkinci fecirden itibaren, yeme-içme gibi, orucu bozucu bir hâl bulunmaması kaydıyla, bazı tür oruçların niyeti bu vakitte de yapılabilmektedir. Bk. Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 289.

79 Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 290.

80 Birlikte bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî*, 1: 507-508; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 131; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 108; A. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 507-508; Cîven, *Şerhu'nûri'l-envâr*, 1: 131-132.

olmasın” diye soran Pîr Mehmed, günün başında, niyetsiz olarak, oruç yasaklarından kaçınılmış olmaya/imsaka da itibar edilmeyeceğini savunur. “Çünkü burada konu ibadettir ve niyet bulunmadığı sürece, imsak, ibadet niteliği kazanamaz” der ve bunu da ‘kesin karar olmadan ibadetin gerçekleşmemesi’ ile gerekçelendirir. Kendisinin bu itirazına verilecek ‘bu günlerin, kazâ orucuna alan olması ârizîdir ve asıl olanı dikkate alma imkânı bulunduğu, ârizî olanın itibarı yoktur’ şeklindeki cevap da -ona göre- “kavrayışlı kişilerin de anlayacağı üzere, zayıftır”. Çünkü bir müslüman, normalde, zimmetinde borç dururken, ikinci derecede olanı tercih ederek, nâfile ile meşgul olmaz.⁸¹ Nitekim -fakihler de- haccın, mutlak niyetle edâsının geçerli; nâfile niyetiyle -edâsının- ise geçersiz olduğunu⁸² söylemişlerdir.⁸³ Özetle, Pîr Mehmed’e göre, ramazandan olmayan günler kazâ orucu için de aslî vakitlerdir ve kazâ borcu, nâfileye öncelikli olduğu için, günün başında yapılacak niyetle de yerine getirilebilir.

Pîr Mehmed’in bu görüşü, muvakkat emrin üçüncü türünün özelliklerini iptal etmek ve ikinci türe ait özellikleri bu türe de taşımakla, bir anlamda, bu iki türü birleştirmiş olmaktadır. Bu da kazâda tayin niyetinin gerekmemesi, mutlak niyetle ve kazâ borcu bitmeden nâfile tutulamaması vb., yeterince temellendirilememiş birtakım yeni sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak, kazâ orucunda tebyâtın gerekliliğine dair icmâa⁸⁴ aykırı ve Pîr Mehmed dışında bir taraftarı bilinmeyen bu kanaat, doktrininde kendine, ancak, itibar görmeyen şâz bir görüş olarak yer bulabilecektir.

2.7. Yedinci Mesele: Farz Haccın Mutlak Niyetle Yapılabilmesi

Muvakkat emrin ‘müskil’ olan türünde, vakit, bu türün örneği olan hac ibadeti için bir yönüyle miyara; bir yönüyle de zarfa benzemektedir. Vakit, miyara benzediğinden, mutlak niyetle edâ edilen hac, farz hac; zarfa benzediği için de nâfileye niyetle edâ edileni -farz değil- nâfile hac olmaktadır.⁸⁵

81 Bu son cümleyle olumsuzluk anlamı katan kelime risâle metninde yazılı değildir.

82 Pîr Mehmed’in bu son delili, takip eden meselede tartışılacaktır.

83 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169a-169b.

84 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 32. Baskı (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1431/2010), 2: 545. Zuhaylî, ‘icmâ’ı burada, muhtemelen, Hanefî mezhebindeki görüş birlikteliği için kullanmaktadır. Bununla birlikte, diğer mezheplerin bu icmâa muhalif bir görüşünü de belirlemedik.

85 Neseî, *Menâru'l-envâr*, 1: 109-110; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 83-84; Neseî, *Menâru'l-Envâr*, 51.

Mutlak niyetle yapılanın farz hac olması, hâlin delâleti ve örfle gerekçelendirilmektedir. Buna göre, üzerinde hac borcu olan bir müslüman, yolculuktaki sıkıntılara katlandıktan sonra, normalde, nâfile hacca niyet etmez. Bundan dolayı, niyet ettiği haccın farz hac olduğu belirlenmiş olur ve mutlak niyet de farz hacca hamledilir. Açıkça nâfileye niyet edilmesi durumunda ise, açık ifade karşısında hâlin delâletine itibar edilmeyeceğinden, yapılan hac, farz hac yerine geçmeyip nâfile olarak kalır.⁸⁶

İbn Melek, bu kısımda, hâlin delâleti ve örfle yapılan gerekçelendirilmeye itiraz eder. Ona göre, namaz için yalnızca farzı kılmaya yetecek bir vakit kalması durumunda da bir müslüman nâfileyle meşgul olmakla farzı kaçırmaz. Buna rağmen, bu dar vakitte kılınacak farz için -mutlak niyet yeterli görülmeyip- tayin niyetinin şart kılınması ile mutlak niyetle farz hac yapılabilmesi meseleleri çelişiktir.⁸⁷

Pîr Mehmed, İbn Melek'in bu itirazına cevap vermekte ve bu cevabın, önceki meseledeki kendi itirazını da desteklediğini iddia etmektedir. Ona göre, 'yolculuktaki sıkıntılar'ı içeren delil, güçlü bir delildir. "Üzerinde namaz kazâsı bulunan pek çok kişinin, nâfilelerin edâsıyla meşgul olduğunu görürüz. Hac yükümlülüğü bulunan kişi ise bunlardan farklıdır. O, büyük sıkıntılara katlandıktan sonra elbette ki nâfilelerle meşgul olmaz. Bu, gayet açıktır." diyen Pîr Mehmed'e göre, "bu, aynı zamanda, ramazanın kazâsında tayin ve tebyâtın şart kılınmamasını gerektirir".⁸⁸

Hâlin delâletine yeniden vurgu yapması ve önceki meselenin zımınındaki 'kazâ orucu için tayin niyetinin gerekmeyeceği' görüşünü açıktan yinelemesi, Pîr Mehmed'in zikri geçen görüşteki kararlılığı bakımından önemli olabilir. Fakat İbn Melek'in itirazında, dar vakitte hatta nâkıs cüzdeki namaz söz konusu iken, Pîr Mehmed'in cevabı -belki- geniş vakitteki namazlarla uyumludur. Çünkü dar vakitte nâfile ile meşgul olunmayıp farz namazla ilgilenilmesi de Müslümanların -en azından, kazâ orucu ile ilgili olanından daha yaygın- bir tutumudur ve Pîr Mehmed, açıklamasında bu hususu görmezden gelmiştir. Bu durumda, onun yaptığı, İbn Me-

86 Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 44; İbn Melek; *Şerhu'l-Menâr*, 1: 110; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 84.

87 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 110. Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Melek, dar vakitte namaz için tayin niyetinin şart kılınmasına değil, farz hac için mutlak niyetin yeterli görülmesine itiraz etmektedir. Birlikte bk. ve krş. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 1: 103-104 ve 110.

88 Pîr Mehmed, *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-İslâh*, 169b-170a.

lek'in itirazına cevap olarak, itiraz konusu bilgiyi, etkisiz ve hatta hatalı birtakım ilavelerle yinelemekten ibaret kalmaktadır.⁸⁹

SONUÇ

Kendine zemin kıldığı telif/ler üzerindeki genişletici katkısını belli alan ve biçimlerle sınırlamış bulunan şerh/hâşiye türündeki eserlerin bir örneği de *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâtî İbn Kemâl fi'l-Islâh*'tır. *el-Varaka* olarak da adlandırılabilir bu risâlenin Pîr Mehmed'e ait olma ihtimali yüksektir. İçeriğindeki bazı atıflardan -en erken- X. (XVI.) yüzyılın başlarında kaleme alındığı anlaşılan risâlede fıkıh usulüne ve fûrû-i fıkha ait bazı meseleler değerlendirilmiştir. Bu meselelerin İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından seçili olanlarında Pîr Mehmed, şârihin bazı yanlışlarını belirlemiş; kimi itirazlarını da isabetli cevaplarla, etkisiz kılabilmiştir. Bununla birlikte, müellifin, yeterince tahlil edemediği veya usuldeki temel bazı kabullerle çelişik ve temellendirilememiş birtakım sonuçlara ulaştığı meseleler de bulunmaktadır. Pîr Mehmed bu bölümde tafsilatlı ve girift usul tartışmalarına girişmemiştir. Buna rağmen, müellifin üslubu netlik ve akıcılık bakımından bağdaşık değildir. Onun, alıntı pasajların tertip ve terkiibinin eleştiriye açık olduğu da bu kapsamda ayrıca belirtilmelidir. Risâlenin, fûrûa dair bazı meselelerin ele alındığı bölümleri de Pîr Mehmed'in fakih ve lügatçi kişiliğini yansıtan izler barındırmaktadır.

Bu çalışmanın nihai temel tespiti, -önerilen adıyla- *el-Varaka*'nın, fıkıh usulünün muhtevasına katkı yönünden, geneli itibarıyla, vasatın üstüne çıkmadığı ve onun değerinin, öncelikle, şerh/hâşiye türünün özellikli bir örneği oluşunda aranması gerektiğidir.

KAYNAKÇA

A. Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*. Thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 4 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

Azmîzâde, Mustafa b. Pîr Ali b. Muhammed. *Netâ'icü'l-efkâr (Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr), Şerhu'l-Menâr ve havâşîh min ilmi'l-usûl* içinde). 2 cilt.

89 Ruhâvî'ye göre, İbn Melek'in itirazının cevabı namaz vakti ile hac vakti arasındaki farktır. Namaz vakti zarf olduğundan, edânın dar vakte bırakılması kişinin ihmali kaynaklı ârizî bir durumdur ve bu, tayin şartını düşürmez. Hac vaktinin bir yönüyle miyar olması ise mutlak niyetle farz haccın edâsını mümkün kılmaktadır. Ruhâvî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr*, 1: 254. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 36.

İstanbul: y.y., 1315.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. Sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1995.

Cîven, Molla Cîven b. Ebû Saîd b. Ubeydullah el-Haneffî es-Sıddîkî. *Şerhu nûri'l-envâr 'ale'l-Menâr*, (Nesefî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte). 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts..

Haskefî, Muhammed Alâüddîn Ali. *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*. Thk. Muhammed Berekât. Dımaşk: Mektebetü'l-İmâmî'l-Evzâî, 1413/1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Hâşiyetü nesemâti'l-eshâr*. 2. Baskı. Mısır: y.y., 1399/1979.

İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Firiştâ el-ma'rûf b'İbn Melik. *Şerhu'l-Menâr*. Thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010.

İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim el-Halebî. *Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr l'İbn Melek*, (*Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl* içinde). 2 cilt. İstanbul: y.y., 1315.

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1317.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr*, (İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı ile birlikte). Thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekir Abdülmübdî. 2 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Menâru'l Envâr*. Trc. Duman, Soner-Güman, Osman-Kaya, Süleyman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr -Şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts..

Özcan, Tahsin. "Pîr Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Pezdevî, Fahrülislâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl)*, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte). Thk.

Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 4 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

Pîr Mehmed, Pîr Mehmed b. Yûsuf el-Karamânî. *Şerhu'l-Menâr ve ecvibe 'alâ i'tirâzâti İbn Kemâl fi'l-Islâh*. İzmir, 805: 167b-172b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Ruhâvî, Yahyâ er-Ruhâvî el-Mısırî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr, (Şerhu'l-Menâr ve havâşih min ilmi'l-usûl içinde)*. 2 cilt. İstanbul: y.y., 1315.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh li-metni't-Tenkîh*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâdüh, 1367.

Secâvendî, Sirâcüddîn Muhammed. *Metnü's-Sirâciyye fi'l-ferâ'iz fi sevbihi'l-cedîd*. Thk. Muhammed Masum b. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1420/1999.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1436/2015.

Tâcüşşerîa, Mahmûd b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî el-Hanefî. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*. Thk. Ahmed Mahmûd eş-Şahâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1438/2017.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 cilt. 32. Baskı. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1431/2010.