



‘İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhānuddīn en-Nesefī’ye (ö.687/1289) Ait Yeni Eserler*

NECMETTİN PEHLİVAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

npehlivan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

Öz

Burhānuddīn en-Nesefī (ö.687/1289) fıkıh, fıkıh usulü, mantık, kelam, tefsir gibi alanlarda eser vermiş çok yönlü bir alimdir. Fakat onu döneminin diğer alimlerden ayıran yönü, Ruknuddīn el-‘Amīdī ile birlikte fıkıh usulü dışındaki eserlerde de ele alınmaya başlanan ‘ilm-i nazar (*hılāf/cedel*) ile daha yoğun bir şekilde ilgilenmiş, bu alana ilişkin hem nicelik hem de nitelik bakımından önemli eserler yazmış olmasıdır. Onun *el-Fuṣūl* ve *Menşe’u’n-Nazar* isimli eserleri yazıldığı dönemden itibaren ‘ilm-i nazarın en temel klasik metinleri haline gelmiş ve öğrencileri başta olmak üzere birçok müellif tarafından üzerlerine *şerh* ve *hâşiyeler* kaleme alınmıştır. Yaptığımız araştırmalar sonucunda en-Nesefī’nin ‘ilm-i nazar ile ilişkili başka eserlerinin de bulunduğunu tespit ettik. Şimdiye kadar varlığından dahi haberdar olunmayan bu eserler, hem en-Nesefī özelinde ‘ilm-i nazar kitabiyatını zenginleştirecek hem de onun bu ilmin tekamülüne katkısının boyutlarının daha iyi anlaşılmasına imkan sağlayacaktır. Bu çalışmada tespit edebildiğimiz bu eserler ele alınmış ve bunların en-Nesefī’ye aidiyeti tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Burhānuddīn en-Nesefī, *en-Nikāt*, *et-Terāciḥ*, *el-Manṭıḳu’l-Kebīr*, *Hılāf*, ‘ilm-i Nazar, Şemsuddīn es-Semerḳandī.

Towards the Perfection of ‘ilm al-Nazar: Burhān al-Dīn al-Nasafī’s (d.687/1289) Hitherto Unknown Works

Abstract

Burhān al-Dīn al-Nasafī (d.687/1289) was a prolific scholar who wrote many works on *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *kalām*, *tafsīr*, etc. What distinguishes him from his contemporary colleagues is his keen interest in ‘ilm al-nazar (the art of argumentation, ‘ilm al-khilāf/jadal). Al-Nasafī’s fame and recognition in this art primarily depends on his influential and highly appreciated tracts *al-Fuṣūl* and *Mansha’ al-Nazar*. Yet al-Nasafī seems to have written many more works, some of which are still in manuscript form, on the theory of ‘ilm al-nazar and its practice in substantive law. This article introduces for the first time several hitherto unknown works by al-Nasafī and discusses their ascription to him. It argues that there is strong internal and external evidence to claim those titles as al-Nasafī’s. Identification of these new works of al-Nasafī’s will help recognize and appreciate his leading role in perfecting the the art of argumentation and disputation and will

give us a chance to better understand the development of this highly neglected discipline.

Keywords: Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Nikāt*, *al-Tarājih*, *al-Mantiq al-Kabir*, *Khilāf*, *‘Ilm al-Nazar*, Shams al-Dīn al-Samarqandī.

Giriş

Burhānuddīn Ebū'l-Faḍl Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed en-Nesefī (ö.687/1289), mantık, metafizik, fıkıh, *‘ilm-i nazar* (*cedel/hilāf*), kelam, tefsir, tasavvuf gibi alanlarda eser vermiş çok yönlü bir alimdir. Fakat onun günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında ağırlıklı olarak *‘ilm-i nazar* ile ilgilendiğini söylemek mümkündür. El-Kefevī (ö.990/1582), ez-Zehebī'ye atıfla en-Nesefī'nin "*hilāfta* ve felsefede biricik" olduğu bilgisini verdikten sonra *imām*, *‘ālim*, *mufessir*, *muḥaddis*, *uṣūlī*, *cedelī* ve *mutekellim* olduğunu söylemektedir. İlginçtir, bu tespitlere rağmen onun metrukesinden sadece "*hilāf* hakkında meşhur olan bir mukaddime" nitelemesiyle *el-Fuṣūl*'ünü ve *mulaḥḥaş* nitelemesiyle de Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) *et-Tefsīru'l-Kebīr*'ine yazdığı muhtasarı zikretmektedir.¹ Oysa, en-Nesefī, el-Kefevī'nin ona yönelik tespitlerinin her birini karşılayacak bir metrukeye sahiptir ve hatta bu metruke içinde ağırlığın *‘ilm-i nazarda* olduğu, rahatlıkla, söylenebilir.² Bu çalışmada, en-Nesefī'nin *‘ilm-i nazar* alanıyla ilgili şimdiye kadar tespit edilen ve aşağıda listelediğimiz eserlerine³ *‘ilm-i nazarın* hem teorik, hem de pratik yönünü ayrıntılı olarak teyid eden yeni eserlerin dahil edilmesi gerektiği ele alınmıştır. En-Nesefī'ye ait olduğunu temellendirmeye çalıştığımız bu yeni eserler, en-Nesefī'nin *‘ilm-i nazar* alanındaki şöhretinin sadece *el-Fuṣūl/Menşe'u'n-Nazar* ikilisi ve bunların şerhleri ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Hatta bu ikisi ve etrafında oluşan literatür, yeni tespit edilenlere nazaran, tabiri caiz ise, buzdağının sadece görünen kısmı mesabesinde. Bu bakımdan en-Nesefī'nin metrukesinin, Ruknuddīn el-‘Amīdī (ö.615/1218) ile usul eserlerinin dışında inşa edilmeye başlanan

* Bu yazı, 20-21 Aralık 2019 tarihlerinde İstanbul'da İbn Haldun Üniversitesi tarafından düzenlenen *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi Sempozyumu*'nda "İlm-i Nazar (Hilāf/Cedel)'in Tekâmülü: Burhanuddīn en-Nesefī ve Eserleri" başlığıyla sunduğumuz tebliğin geliştirilmiş halidir.

¹ Maḥmūd b. Suleymān el-Kefevī, *Ketā'ibu A'lāmī'l-Aḥyār min Fuḳahā'i Mezhebi'n-Nu'māni'l-Muḥtār*, tah. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), c.3, ss.424-425.

² Bkz. Şükrü Özen, "İlm-i Hilāf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât* 2 (1999), ss.176-180; Mustafa Sinanoğlu, "Nesefî, Burhāneddin," *DİA*, c.32, ss.565-567.

³ Bkz. Özen, "İlm-i Hilāf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin," ss.176-180; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhāneddin," c.32, ss.565-567.

'ilm-i nazarın tıpkı mantık gibi her ilme uygulanabilir bir alet-i kanuniye konumuna getirilmesinde belirleyici bir konumda olduğu söylenebilir. Bize göre en-Nesefî'nin bu metrukesi, es-Semerķandî'nin (ö.722/1322) –ki en-Nesefî'yi bizzat dinlediğini söyler–⁴ *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* inşa ve ikmal ederken önündeki en büyük imkan alanı olduğu söylenebilir. Teşbihte hata olmaz ise en-Nesefî ile es-Semerķandî arasındaki ilişkiyi Platon ile Aristoteles arasındaki ilişkiye benzetmek istiyoruz. Şu halde es-Semerķandî'nin onlarca şerhe medar olmuş *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş* isimli risalesinin yetkinliğini, şöhretini en-Nesefî'nin metrukesinden bağımsız düşünmek, felsefeyi sadece Aristoteles'ten başlatmak gibi bir garabet olacaktır. Dolayısıyla en-Nesefî'nin 'ilm-i nazar metrukesi, Ebū Ḥanīfe'nin (ö.150/767) Kufe'deki meclisinde başlamış tartışma geleneğinin tekamül ettiği ve Şemsuddīn es-Semerķandî'nin bayrağı aldığı nokta olduğu söylenebilir. Mevcut eserler ile tespit edilen yeni eserlerin incelikli bir tetkiki, hem en-Nesefî'nin hem de 'ilm-i nazarın gelişimini anlamaya ciddi bir katkı sağlayacaktır.

1. En-Nesefî'nin 'İlm-i Nazara Dair Bilinen Eserleri

En-Nesefî'nin şimdiki kadar çağdaş literatüre yansımış eserleri arasında 'ilm-i nazarla doğrudan alakalı olanlar şunlardır:

- *El-Fuṣūl*: Müellifin en şöhretli eserlerinden biridir. Eser, daha ziyade 'ilm-i nazarın teorik işleyişini ortaya koymuştur. Şerh, haşiye ve ta'lîk yazın kültürü ile takdir ve tashih edilmiştir. Eserin kendine özgü bir gelenek oluşturduğu söylenebilir. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁵

- *Şerḥu'l-Fuṣūl*: Yukarıdaki eserin şerhidir. Şerīfe el-Ḥūşānī tarafından neşredilmiştir.⁶

- *Menşe'u'n-Nazar*: *El-Fuṣūl*'den sonra yazılmıştır.⁷ Şükrü Özen tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁸

⁴ Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'ü," *AÜİFD* 56:2 (2015), s.4; Şemsuddīn es-Semerķandî, *Şerḥu'l-Fuṣūl*, tahkik ve değerlendirme Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, (Basılmamış Çalışma), s.15, §66.

⁵ Bkz. Pehlivan ve Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim," ss.41-75.

⁶ Bkz. Burhānuddīn en-Nesefî, *Şerḥu'l-Fuṣūl fi 'İlmi'l-Cedel*, tah. Şerīfe bt. 'Alī b. Suleymān el-Ḥūşānī (Riyad: Cāmi'atu'l-Melik Su'ūd, 1433).

⁷ Özen, "İlm-i Hilāf," s.193.

⁸ Özen, "İlm-i Hilāf," ss.171-198.

- *Şerhu Menşe'i'n-Nazar*: Yukarıdaki eserin şerhidir; çeşitli yazmaları olan eser henüz neşredilmemiştir.

- *Et-Terācīh*: Şerife el-Ḥūşānī tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁹

- *Def'u'n-Nuşuş ve'n-Nukūḍ*: Bir nüshası Berlin'de olan eseri inceleme imkanımız olmamıştır.¹⁰

- *En-Nikātu'd-Ḍarūriyyetu'l-Erba'iniyye: el-Uştukussāt* olarak da bilinen eser henüz neşredilmemiştir.

- *Şerhu Nuketi'l-Erba'in*. Yukarıdaki eserin şerhidir. Eser henüz neşredilmemiştir.

- *Risāle fī'd-Devr ve't-Teselsul: Keşfu'z-Zunūn*'da¹¹ zikredilen eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

- *Et-Te'āruḍāt*: Berlin'de bir nüshası olan bu eseri, Şerife el-Ḥūşānī Brockelmann'a dayanarak en-Nesefi'ye nisbet etmektedir.¹² Özen de bu eserin en-Nesefi'ye ait olabileceği görüşündedir.¹³

2. Nesefi'ye Ait Olduğunu Düşündüğümüz Yeni Eserler

Tespit ettiğimiz eserlerden bazıları doğrudan ya da dolaylı olarak yukarıda zikrettiğimiz *'ilm-i nazār* metrukesiyle ilişkilidir. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmıştır, fakat ne yazık ki bazılarının, en azından şimdilik, kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserler, yukarıda zikredilen *et-Terācīh* adlı kitabın geniş bir versiyonu, *Şerhu'n-Nikāt*'ın girişinde anılan *Nikāt* serisinin bazıları ve *Kitāb fī 'İlmi'l-Cedel* olarak kaydedilen bir eser iken günümüze ulaşmayanlar ise *el-Manṭıku'l-Kebīr* ve muhtemelen en-Nesefi'ye ait olan *Şerhu't-Terācīh*'tir. Bu yazının devamında bu eserler hakkında bilgi verip onların en-Nesefi'ye aidiyetini detaylı olarak tartışacağız.

2.1. Büyük Terācīh

En-Nesefi'ye ait bir *et-Terācīh*'in Şerife el-Ḥūşānī tarafından da neşredildiğini yukarıda zikretmiştik. Bu *et-Terācīh*, oldukça muhtasardır. Söz

⁹ Bkz. Burhānuddīn en-Nesefi, *et-Terācīh*, tah. Şerife el-Ḥūşānī, *Mecelletu Cāmi'ati'l-Melik Su'ūd* 19 (1428/2007), s.889-959.

¹⁰ Berlin 5171. Bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften* (Berlin: A. Asher & Co., 1892), c.4, s.470.

¹¹ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn*, tah. Şerefettin Yaltkaya ve Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941), c.1, s.865.

¹² Bkz. en-Nesefi, *Şerhu'l-Fuṣūl*, s.7.

¹³ Özen, "İlm-i Hilāf," s.179. Berlin 5173'te kayıtlı eserin en-Nesefi'ye ait olabileceği hakkında Brockelmann, Özen ve el-Ḥūşānī'nin kaynağı Ahlwardt'tır. Bkz. *Verzeichnis*, c.4, s.470.

konusu eser birkaç satırlık girişten sonra *faşl* ibaresiyle taksim edilmiş on beş bölümden oluşmaktadır. Ülkemizde tespit edebildiğimiz bir nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu 133'de 111b-113b varakları arasında bulunmaktadır. Tensih tarihi Şaban ayı başı 728 (Haziran/Temmuz 1328) olarak kayıtlıdır. Yeni tesbit ettiğimiz daha hacimli *et-Terācīh* ile arasını ayırmak için bu eserden çalışma boyunca *Küçük Terācīh* olarak bahsedeceğiz.

Yukarıda geçtiği üzere Özen, Berlin Kraliyet Kütüphanesinde kayıtlı, müellifi belirsiz *et-Te'āruḍāt (el-Muhtaşar fī't-Tercihāt)*¹⁴ adlı bir eserin de en-Nesefî'ye ait olmasının muhtemel olduğu bilgisini vermektedir. *El-Muhtaşar fī't-Tercihāt* isimlendirmesi, bizi, *el-Fuşûl/Menşe'* ikilisi ve şerhlerinde olduğu gibi daha hacimli bir *et-Terācīh* ve üzerine yapılmış bir şerh olabileceği düşüncesine sevk etti. Heyecanla yazma eser kütüphanelerini tararken, hem daha hacimli bir *et-Terācīh*, hem de muhtasar ya da hacimli *et-Terācīh*'ten hangisine yazıldığına tam olarak karar vermemizin mümkün olmadığı *Şerhu't-Terācīh* isimli bir eser tespit ettik.¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b-142a'daki bu hacimli *Terācīh*'in, varak yüzlerinde 20 satır vardır ve Muhsin b. İdrīs el-Bekpāzārī (Beypāzārī/Ankara) tarafından 778 (1377) yılında istinsah edilmiştir (142a). Eser, kütüphane kataloğunda müellifi belirsiz kabul edilmiş ve *Risāle fī Tercihī'l-Edille* ismiyle kaydedilmiştir. Tespit ettiğimiz bu nüshayı, el-Ḥūşānī neşri ve Burdur 133'teki nüsha ile karşılaştırdık. Bu karşılaştırma sonucunda daha hacimli olan bu *Terācīh*'in de en-Nesefî'ye ait olması gerektiğine karar verdik. Her ne kadar bu yazmada herhangi bir isimlendirme sözü konusu olmasa da hacmini göz önünde bulundurarak şimdilik *Büyük Terācīh* olarak isimlendirdik. Çalışma boyunca *Büyük Terācīh* dediğimizde bu eseri kastedeceğiz. Tespit ettiğimiz eserin en-Nesefî'ye ait olduğu sonucuna bizi götüren emare ve deliller şöyledir:

- Tespit ettiğimiz nüshanın hamdele ve salvelesi, başta en-Nesefî'nin el-Ḥūşānī tarafından neşredilen *Küçük Terācīh*'i olmak üzere '*ilm-i nazar* alanında yazdığı eserlerinde kullandığı hamdele ve salvele ile aynıdır.¹⁶

¹⁴ Özen, "İlm-i Hilâf," s.179. *Et-Te'āruḍāt*'ın, Ahlwardt tarafından not edilen başlangıç ve bitiş cümleleri, onun hem matbu muhtasar *Terācīh*'ten hem de bizim tesbit ettiğimiz hacimli *Terācīh*'ten farklı bir eser olduğunu gösteriyor. Bkz. Ahlwardt, *Verzeichnis*, c.4, s.470.

¹⁵ *Şerhu't-Terācīh* ile ilgili olarak aşağıya bakınız.

¹⁶ En-Nesefî'nin eserlerinde kullandığı hamdele ve salveleleri bir başka çalışmada ayrıntılı olarak ele almıştık. Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Şemsuddin Mu-

<i>Büyük Terâcîh</i>	Diğer Eserler		
الحمد لله رب العلمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.		
Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b.	(a) <i>el-Fuṣūl</i> , Pehlivan-Ceylan neşri, s.43; Burdur 133, 1b; Şehid Ali Paşa 2303, 82b; Ayasofya 2468, 1b. (b) <i>Şerhu'l-Fuṣūl</i> : el-Ḥüṣānī neşri, s.28; Burdur 133, 24b.	(a) <i>Menşe'u'n-Nazar</i> , Özen neşri, s.193; Burdur 133, 215b; Reisülküt-tab 1203, 11b; Ayasofya 2566, 42a; Şehid Ali Paşa 2303, 95a; Bursa İnebey, Orhan Gazi 778, 26b. (b) <i>Şerhu Menşe'i'n-Nazar</i> , Burdur 133, 181b; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 2855, 1b; Esad Efendi 3034, 79b.	<i>et-Terâcîh</i> , el-Ḥüṣānī neşri, s.904.

- Hem *Büyük Terâcîh* hem de *Küçük Terâcîh faşl* ibaresiyle bölümlere ayrılmıştır. Ancak *Küçük Terâcîh* hem el-Ḥüṣānī neşrinde, hem de Burdur 133 nüshasında on beş *faşla*, *Büyük Terâcîh* nüshası ise on altı *faşla* ayrılmıştır. Doğrusu, *on beş faşl* olmalıdır. Çünkü tespit ettiğimiz *Büyük Terâcîh* nüshasındaki *on altıncı faşl*, herhangi bir delilin tercihi ile ilgili değildir; en-Nesefî'nin delillerin tearuzu ve tercihi hakkındaki bir uyarısıdır. Dolayısıyla eserin içerik tasnifinin ana kurgusuna uymamaktadır. Biz, tespit ettiğimiz nüshadaki bu *on altıncı faşl* şeklinde başlık eklenmesinin müstensih kaynaklı olabileceğini düşünüyoruz. Aşağıda metinleri karşılaştırırken *on altıncı faşl*, her iki metinde bulunmasa da *uyarı (tenbîh)* başlığı ile kayıtladık. Her iki metinde *faşl*ların sıralaması ve içerikleri birebir aynıdır.

- *Büyük Terâcîh* nüshası, en-Nesefî'nin diğer eserlerinde de sıklıkla kullandığı bitiş cümlesi ile bitmektedir. Bu ibare bazen kısaltılmaktadır; ancak bunun müellifin mi, yoksa müstensihlerin mi tasarrufu olduğu açık değildir.

hammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'i'n-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*," *Nazariyat* 6:1 (2020), ss.139-141.

<i>Büyük Terâcîh</i>	<i>Diğer Eserler</i>	
والله اعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.	والله اعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.	والله اعلم بالصواب.
Hasan Hüsnü Paşa 1229, 142a.	(a) <i>Şerhu'l-Fuşûl</i> , el- Hüşânî neşri, s.324; Reisülküttab 1203, 79b. (b) <i>Şerhu'n-Nikât</i> , Ca- rullah 2106, 243b.	(a) <i>el-Fuşûl</i> , Burdur 133, 21b; Hasan Hüsnü Paşa 1229, 39a. (b) <i>Menşe'u'n-Nazar</i> , Burdur 133, 220a.

- İki metin arasındaki suret ve içerik bakımından özsel bağlantıyı sarahaten gö/ste/rebilmek için *Küçük Terâcîh* ile *Büyük Terâcîh*'in metinlerini karşılaştırmak gerekmektedir. Fakat *Küçük Terâcîh* oldukça muhtasar iken *Büyük Terâcîh* hacimlidir. Bundan dolayı aşağıdaki tabloda bu karşılaştırmayı yaparken *Küçük Terâcîh*'in metnini –kısa olması sebebiyle– bütünüyle alıntılacağız. Karşılaştırmada el-Hüşânî'nin neşrini kullanacağız fakat bunu yaparken iki noktada tasarrufta bulunacağız. Birincisi, muhakkikin bu özlü metni daha anlaşılır kılmak üzere farklı eserlerden metne girdiği ve kendisinin de dipnotta işaret ettiği bazı ziyadeliklere yer vermeyeceğiz. İkincisi, Burdur 133'teki nüshayı göz önünde bulundurarak muhakkikin bazı tercihlerine alternatif ibareleri metne dahil etmeden parantez içinde göstereceğiz. *Büyük Terâcîh*'e gelince, eser oldukça hacimli olduğu için bütünüyle kullanmamız çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Yine de *Küçük Terâcîh* ile arasındaki bağlantıyı gösterecek derecede *Büyük Terâcîh*'ten alıntı yapılacaktır. *Büyük Terâcîh* metninde atlanılan yerler “(.....)” şeklinde, varak sonları da “|” şeklinde gösterilmiştir. İki metin arasındaki özsel irtibatın kolay takip edilebilmesi için *Büyük Terâcîh* metninde bazı ibareler kalın ve koyu karakterlerle vurgulanmıştır.

	<i>Büyük Terâcîh</i>	<i>Küçük Terâcîh</i>
	بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين
(مقدمة) (Giriş)	الترجيح بعد التعارض والتعارض بين الدليلين لا يكون إلا ولا يمكن الجمع بين الحكمين. ثم التعارض إذا كان بين القراءتين، كان من اللوازم أن يحمل كل واحد منهما على حاله كما في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم (5. المائدة، 6)﴾ بالنصب في قراءة وبالجر في قراءة (...). وإن كان التعارض بين الكتابين ولا يعرف التاريخ البتة، فإنه إذا عرف كان المؤخر راجحا ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه آخر أيضا يصار إلى السنة، لأنهما إذا تعارضتا، تساقطا، فكأنهما لم يوجد أصلا. ولم يوجد الكتاب لا بد من الرجوع إلى السنة. وكذلك إذا وقع بين السننتين ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه ما يصار إلى الأثر. وإذا وقع بين الأثرين كذلك يصار إلى القياس ثم يعمل بأحدهما، إذ ليس وراء القياس حجة.	إن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض بين الدليلين إلا إذا لم يمكن الجمع بين الحكمين. ثم التعارض إذا كان بين القراءتين، تحمل كل واحد منهما على حالة. وإن كان بين النصين ولا يعرف التاريخ البتة يصار إلى السنة. . وإن وقع بين السننتين يصار إلى الأثر وإذا وقع بين الأثرين يصار إلى القياس، ثم يعمل بأحدهما، إذ ليس وراء القياس حجة.
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 107b.	el-Ḥūṣānî neşri, ss.904-906.
فصل (1.) Faşl	والمستطور في الخلافيات أن المقتضى راجح على النافي وأنها بالسنة إلى حكم واحد في محل واحد (...). ثم الدليل على الرجحان من وجوه: أحدها: أنه وهو المقتضى إذا كان متأخرا، كان ناسخا للنافي. والناسخ راجح بالضرورة	في الخلافيات: أن والمستطور المقتضى راجح على النافي. والدليل على الرجحان من وجوه: أحدها: أن المتأخر ناسخ والمقتضى متأخر. فإنه لو تقدم، يلزم النسخ وهو رفع الحكم الثابت في الماضي من

<p>وإلا لا يكون ناسخا فكذلك المقتضى. وإنما قلنا "إنه متأخر" فذلك لأنه إذا كان متقدما، يلزم النسخ وهو رفع الحكم الثابت في الماضي من الزمان مرة باعتبار عدم الحكم وأخرى باعتبار ثبوته (...). والثاني: في أن الحكم ثابت بالمقتضى لا محالة، فذلك الحكم لا يكون ثابتا قبل النافي بوجوه: منها إذا كان ثابتا قبل النافي يلزم نسخه بالثاني والنافي للنسخ مما ينفيه، منها أنه لا يكون ثابتا في الجملة اما قبل النافي أو بعده. وحينئذ يلزم أن لا يكون ثابتا قبل النافي إما بالضرورة أو بالقياس على ما بعد النافي (...). الثالث: أنه مما لم يتغير به أصلا أو لم يتغير الحكم الثابت به كذلك بالنافي للنسخ. والأصل وغيرهما ويلزم من لزوم إيهما كان كونه متأخرا عن النافي، فيكون راجحا عليه. وإنه من جملة ما لا تعارض بمثله أيضا. فإنه الحكم الثابت بالنفي وهو العدم يتعين بالمقتضى متقدما كان المقتضى أو متأخرا. والعلم به ضروري. الرابع: أن المقتضى أقوى سواء يتقدم أو يتأخر لما أنه يعمل مع الصارف (...). ولئن قال: لو تقدم النافي، لكان العدم أظهر لتأييده بالأصل، فيلزم ارتفاع أظهر الحكمين. فنقول: لو تقدم المقتضى، لكان الحكم أظهر. فإنه يظهر على خلاف ما كان. ولئن قال: لو تقدم المقتضى، لكان واقعا موقع الحاجة، وفيه من المصالح ما فيه. فنقول: لو تقدم، لكان التغير واقعا بعد التغيير في الأحكام والتكلف بعد التكليف على العباد، وفيه ما فيه من الفساد.</p>	<p>الزمان مرة بعد أخرى. والأصل عدم الرفع. والثاني: أن الحكم ثابت، ولم يثبت قبل النافي بالنافي للنسخ والقياس والأصل، فيثبت بعده بالضرورة. الثالث: أنه لو لم يتغير العمل أو الحكم والثابت به أصلا. وأيما كان، يكون متأخرا. الرابع: أن المقتضى أقوى سواء تقدم أو تأخر. فإنه يعمل مع الصارف بخلاف النافي. ولئن قال: لو تقدم النافي، لكان العدم أظهر لتأييده بالأصل، فيلزم ارتفاع أظهر الحكمين. فنقول: لو تقدم المقتضى، لكان الحكم أظهر. فإنه يظهر على خلاف ما كان. ولئن قال: لو تقدم المقتضى، لكان واقعا موقع الحاجة، وفيه من المصالح ما فيه. فنقول: لو تقدم، لكان التغير واقعا بعد التغيير في الأحكام والتكلف بعد التكليف على العباد، وفيه ما فيه من الفساد.</p>
<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 107b-109a.</p>	<p>el-Ḥuşānī neşri, ss.906-908.</p>

<p>فصل (2.) Faşl</p>	<p>المحرم راجح على المبيح كما في مسألة على الربوا (...). أما النص، فقوله عليه السلام ﴿ما اجتمع الحرام والحلال إلا وقد غلب الحرام الحلال﴾ فالمراد منه اجتماع المحرم والمبيح بالنقل عن أئمة الحديث وعن غيرهم أيضا (...). (...). ثم أنه إذا كان غالبا، فقد كان راجحا على ما يعارضه ضرورة تحقق ما يقتضي تحققه حينئذ وهو المعنى بكونه راجحا (...). وأما الأثر، فما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه سئل عن الجمع بين الأختين بملك النكاح فقال: احلتها آية وهي قوله تعالى ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم (23. المؤمنون، 5)﴾ فإنه مما يقتضي حل وطء الزوجات وحرمتها آية وهي قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين (4. النساء، 23)﴾ فإنه مما يقتضي الحرمة. والتحرير أولى يعني العمل بالحرمة أولى رجح المحرم على المبيح في العمل وذلك يدل على الرجحان. وعن علي رضي الله عنه أنه سئل عن الجمع بين الأختين بملك اليمين فقال: احلتها آية وهي قوله تعالى ﴿أو ما ملكت أيماهم (23. المؤمنون، 6)﴾ فإنه مما يقتضي حل وطء الاماء وحرمتها آية وهي قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين (4. النساء، 23)﴾ فإنه مما يقتضي الحرمة والتحرير أولى رجح المحرم أيضا، فإنه يدل على الرجحان.</p>	<p>المحرم راجح على المبيح لقوله عليه السلام ﴿ما اجتمع الحرام والحلال إلا وقد غلب الحرام الحلال﴾ والمراد اجتماع المحرم والمبيح بالنقل. ترجح. وإذا كان غالبا، فقد فإن المعنى من الرجحان هذا. وعن عثمان رضي الله عنه في تحرير الجمع بين الأختين، فقال: "أحلتها آية وحرمتها آية." والتحرير أولى. وعن علي رضي الله عنه كذلك في تحرير الجمع بين الأختين وطيا بملك اليمين على أن الحرمة فيما إذا نسي المطلقة من الزوجات والمعتقة من الجوارى والحرمة في الجارية المجوسية والأخت من الرضاع، فإنما تدل على رجحان المحرم. وكذلك إذا اشتبهت المذبوحة بالميتة. ولأن المحرم متأخر على ما عرف. والمتأخر ناسخ والناسخ راجح.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 109b-110b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.909-912.</p>
<p>فصل (3.) Faşl</p>	<p>والمشهور أن الخاص راجح على العام كما في مسألة متروكة التسمية (...). والدليل على الرجحان من وجوه على</p>	<p>والمشهور: أن الخاص راجح على العام. والرجحان ظاهر إذا كان مقتضيا أو</p>

	<p>الخصوص إذا كان الخاص مقتضيا أو محرما. فإنه إذا كان مقتضيا، كان راجحا بالوجوه المذكورة في الفصل الأول. وإذا كان محرما وكذلك بالوجوه المذكورة في الفصل الثاني سواء كان الخاص راجحا على العام أو لم يكن. فأما إذا لم يكن مقتضيا ولا محرما، فإنه لا يكون راجحا حينئذ إلا بالوجوه المخصوصته بكونه خاصا. وذلك بوجوه أيضا:</p> <p>أحدها: أن قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ (5. المائدة، 3) وقوله عليه السلام ﴿أحلت لنا ميتتان ودمان﴾ أنهما تعارضا في فصل السمك والجراد والكبد والطحال وتحقق موجب للخاص.</p> <p>الثاني: أن الخاص مع العام تعارضا في كل صورة من صور التخصيص وتحقق موجب الخاص وهو المختص كما في قوله تعالى ﴿واحل الله البيع وحرم الربوا﴾ فإنهما تعارضا في كل صورة من صور الربوا، فتحقق موجب الخاص وهو قوله تعالى "وحرم الربوا". ولو لا أن الخاص راجح وإلا لما تحقق موجبه في كل صورة من تلك الصور بالنافي السالم عن المعارض وهو كونه راجحا، ولأن الحكم على وفق أحدهما بعد التعارض يدل على رجحان ذلك، وذلك يعرف من بعد.</p> <p>الثالث: أن الخاص راجح على العام. وذلك لأن العمل بالخاص مما يستلزم التخصيص والتخصيص جائز شرعا وعقلا والعمل بالعام مما يستلزم التعطيل، والتعطيل غير جائز لا شرعا ولا عقلا، إذ التعطيل عبارة عن جعل الشيء معطلا خاليا عن الفائدة وكلام الشارع</p>	<p>محرما. أما إذا لم يكن، فذلك من وجوه:</p> <p>أحدها: أن قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ (5. المائدة، 3) وقوله عليه السلام "أحلت لنا ميتتان ودمان" فإنهما تعارضا في فصل السمك والجراد والكبد والطحال وتحقق موجب للخاص.</p> <p>(الثاني والثالث) وكذلك في كل صورة من صور التخصيص على أن العمل بالخاص مما يستلزم التخصيص، وبالعام مما يستلزم التعطيل. والأول جائز دون الثاني.</p> <p>(الرابع والخامس) لأن الدال على كون العام مخصوصا واقع وهو ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما من عام إلا وقد خص منه شيء إلا قوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (29. العنكبوت، 62) والتخصيص يدل على عدم الرجحان.</p> <p>ولئن قال: ذلك لا يصح. فإن العام متحقق بدون التخصيص ما عدا قوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (29. العنكبوت، 62) فيقال: ما نقل فهو عام، فيخص منه البعض.</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن لم قلت بأنه حجة؟</p> <p>فنقول: المدعى عدم رجحان العام. والدليل دل عليه على تقديري كونه حجة وعدم كونه حجة، يعرف بالتأمل إن شاء الله تعالى.</p>
--	--	---

	<p>لا يمكن أن يكون خاليا عن الفائدة خاصا كان أو عاما، ولا يستراب في أنه إذا عمل بالعام يكون الخاص معطلا خاليا عن الفائدة، فيجب أن لا يعمل به وحينئذ يلزم أن يكون الخاص راجحا على العام.</p> <p>الرابع: أن الدليل على كون العام مخصوصا و اقع وهو ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما من عام إلا وقد خص منه شيء إلا قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (29). العنكبوت، (62) ﴿...﴾</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن لم قلتم بأنه حجة حينئذ؟</p> <p>فنقول: المدعى عدم رجحان العام على الخاص وأنه متحقق على تقدير كونه حجة وعدم كونه حجة. وذلك لأنه إذا كان حجة يكون العام الذي هو في مقابلة الخاصي المسئلة مخصوصا وكونه مخصوصا مما ينافي كونه راجحا لما مر.</p> <p>(...)</p> <p>الخامس: أن الخاص إذا لم يكن راجحا على العام يلزم الافتراق بينهما في الرجحان وعدم الرجحان والافتراق غير واقع في الواقع. وذلك لأن عدم الرجحان لا يخلو من أن يكون شاملا لهما ولا يكون. فإن كان شاملا، فظاهر. وإن لم يكن، فكذلك ضرورة كون الخاص راجحا حينئذ وإلا لكان عدم كونه راجحا من لوازم عدم الشمول في الجملة، فيكون الشمول من لوازم كونه راجحا كذلك، فذلك محال. (...)</p>	
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 111b, 112a-b, 113a.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.913-916.</p>

<p>فصل (4.) Faşl</p>	<p>والكتاب راجح على الخبر والخبر على الأثر. أما الكتاب على الخبر، فذلك مثل ما يكون في مسألة شرى ما لم يره مثلا. فإن قوله تعالى ﴿واحل الله البيع (2). البقرة، (275)﴾ مما يقتضي الحل في تلك الصورة. وقوله عليه السلام ﴿لا بيع ما ليس عندك مما ينافي الحل فيها.﴾ فيقال الكتاب راجح على الخبر بالخبر والمعقول. أما الخبر، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه بعث معاذًا إلى اليمن فقال: بم يقتضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله تعالى. قال: فإن لم تجد؟ قال: فسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأي. وإنما قال عليه السلام "فإن لم تجد"، فإنه يمكن أن يكون في كتاب الله تعالى وأنه لا تجده ثم أنه يدل على الرجحان بوجوه (...).</p>	<p>والكتاب راجح على الخبر بالخبر وهو حديث معاذ رضي الله عنه. والخبر راجح على الأثر. فإن القول يعتبر بالقائل والفعل بالفاعل. فيقال: كلام الملوك ملوك الكلام، وعادات السادات عادات العادات بناء على ما قلناه. ولئن قال: الخبر مبني على الكتاب دل عليه قوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى (53)، النجم، (3)﴾ فنقول: هذا مسلم، لكن الخبر من حيث إنه خبر لا يكون مثله. فإنه يقال فيه: إنه يحتمل الغلط ابتداء. ولا يقال في الكتاب أصلا ولا رأسا ولا ابتداء ولا بناء على أن الشبهة متمكنة في الأخبار المشهورة وأنها منافية للرجحان، والرجحان متحقق للخبر على الأثر بما يتحقق الكتاب على الخبر خصوصا إذا كان في حادثة توجد على خلاف ذلك من الصحابة.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 114a-b.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.916-918.

<p>فصل (5.) Faşl</p>	<p>والخبر راجح على الخبر إذا كان موافقا للكتاب. (...). أما النص، فقوله عليه السلام ﴿ تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق، فاقبلت وما خالف فردوه. ﴾ (...)</p> <p>ولئن قال: ما ذكرتم من الحديث وإن دل على كون الموافق راجحا، فإنه بعينه يدل على كون المخالف واجحا. وذلك لأنه يدل على كونه مردودا الا يقبل البتة ومع هذا كان من جملة ما يقبل وبعد من الحجج الشرعية على نحو غيره من الأحاديث. ولما قيل مع وجود ما يكون مانعا عن القبول منعا ظاهرا، فقد كان راجحا. وكيف لا يكون راجحا. والقبول في مثل هذه الصورة يدل على زيادة القوة دلالة ظاهرة لما أن القبول ممتنع بدون القوة والصارف أي المانع متحقق على ما عرف.</p> <p>فنقول: القبول مع الصارف لا يدل على زيادة القوة بل يدل على المساواة بينهما لما أن الصارف من جملة ما يصرفه عنها وعن الزيادة كذلك وهذا ظاهر.</p>	<p>والخبر راجح على الخبر إذا كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام: ﴿ تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله تعالى. فما وافق، فاقبلوه. وما خالف، فردوه. ﴾</p> <p>ولئن قال: ذلك مع الصادق. فنقول: هذا مسلم، لكن الدال على الرجحان ظاهر. فإنه تأيد بالكتاب ولأن الأمر بالقبول يدل على الرجحان. وكذلك الأمر بالرد وكذلك إذا كان أحدهما مسقطا للعقوبة، فإن الاختلاف واقع في إثبات العقوبات بالأحاد. واختيار الكرخي أنه لا يجوز بخلاف الإسقاط على أنه تأيد بقوله عليه السلام: ﴿ ادرؤوا الحدود بالشبهات. ﴾ وكذلك إذا اقتضى أحدهما فساد العبادة، فإنه مقتض للوجوب ومحرم. وقد رجحناهما.</p> <p>وكذلك إذا كان أحدهما متواترا أو مشهورا أو مؤخرا، فإنه راجح. والرجحان ظاهر.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 117a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.918-923.</p>
<p>فصل (6.) Faşl</p>	<p>والحمل على الأعم أولى كما قيل في قوله عليه السلام ﴿ أدوا زكوة أموالكم. ﴾ إن لفظ الأموال يحمل مطلق الأموال حتى يجب الأداء على تقدير كونها من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. وبهذا يجب في النصاب المركب على مذهب أبي حنيفة رضي الله ولا يجب على مذهب الشافعي، فإنه يحمل على الأخص عنده وهو أن يكون من جنس واحد. فيقال: الحمل على الأعم</p>	<p>والحمل على الأعم أولى. فإنه يعرف الحكم في أكثر الصور، فتكون أكثر فائدة والظاهر إرادته.</p> <p>ولئن قال: لو حمل على الأعم، ينسب إلى الشارع ما ليس منتسبا إليه على سبيل الاحتمال.</p> <p>فنقول: لو حمل على الأخص، لا ينسب إلى الشارع ما كان منتسبا إليه من الشرائع على تقدير محتمل</p>

	<p>أولى، فإنه يعرف الحكم في أكثر الصور وهو الموجب فيما ذكرنا من المثال، فيكون أكثر فائدة (...)</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص أولى، فإنه إذا حمل على الأعم ينسب إلى الشارع ما ليس منتسبا إليه على سبيل الاحتمال. وذلك لأنه إذا حمل على الأعم كان الحكم ثابتا في الأخص وغيره لا محالة (...)</p> <p>ولئن قال: الاحتراز عن الأول أولى، فإنه هو الافتراء على الشارع على تقدير محتمل وفيه من الفساد ما فيه.</p> <p>فنقول: بل الاحتراز عن الثاني أولى، فإنه يقضي إلى ترك ما يكون واجبا من الشرائع على تقدير محتمل بخلاف الأول (...)</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص أولى لما أنه حمل على ما هو المراد أو الداخلة في الإرادة (...)</p> <p>فنقول: الحمل على الأعم أولى لما أنه حمل على ما تحقق الحكم في المراد قطعاً بخلاف ذلك.</p>	<p>كذلك.</p> <p>ولئن قال: الاحتراز عن الأول أولى. فنقول: لا نسلم، بل الأمر على العكس، فإنه يفضي إلى ترك الواجب بخلاف الأول.</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص حمل على ما هو المراد والداخل في الإرادة. فنقول: الحمل على الأعم حمل على ما يحقق الحكم في المراد قطعاً بخلاف ذلك.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 122b, 123a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.924-925.</p>
<p>فصل (7.) Faşl</p>	<p>إذا كان أحد المجملين يعرف الحكم على وفق العقل كما في قوله تعالى ﴿ويُنزَلُ عَلَيْكُمْ (عليكم: -ح) من السماء ماء (به: -ح) (8. الأنفال، 11)﴾ ﴿ليطهركم به فإن حملة على مطلق التطهير حمل على ما يكون معرفا للحكم على وفق العقل. وذلك لأن الحكم على وفق العقل في هذه الآية هو أن يكون الماء مطهرا إلا وأن لا يتوقف التطهير على شيء ما البتة (...)</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن الحمل على ما يكون بخلافه أولى. وذلك لأنه على خلاف العادة ولو كان على خلاف العادة كان</p>	<p>إذا كان أحد المجملين (المجملين) يعرف الحكم على وفق العقل. فالحمل عليه أولى، لأنه أفضى إلى الحكمة في اعتقاد المكلف، فيكون الجري على موجب النص أكثر على أن النص أبلغ تعريفا لموجبه وأنه أفضى إلى الغرض. فالظاهر إرادته. ولئن قال: ذلك على خلاف العادة، فيكون الإقدام عليه إظهارا للعادة. فنقول: الحمل على ما ذكرنا أولى، فإن فيه دعوة الناس إلى قبول متعلق الشريعة بالحكمة، وأنه</p>

	<p>الاقدام عليه اظهارا للعبادة، فكان العمل على سبيل الاخلاص حينئذ. (...)</p> <p>فنقول: الحمل على ما ذكرنا أولى، فإن في دعوة الناس إلى قبول الشريعة بالحكمة وأنه متعلق المصلحة المدلول عليها بالنص على ما قال تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة (16. النحل، 125) ﴾. (...)</p>	<p>المصلحة بالمدلول عليها بالنص كما قال تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة (16. النحل، 125) ﴾</p> <p>وكذلك إذا كان أحدهما تعرف حكما شرعيا. فإن الحمل عليه أولى، على الخصوص إذا كان الكلام في كلام النبي عليه السلام، فإنه كان مبعوثا لبيان الشرائع بالحديث. ولأن الحكم الشرعي وسيلة إلى المصالح الدينية، فيكون الحمل عليه أولى. ولأن حمل كلام الشارع على ما هو من الشرعيات على وفاق العقل وما يفضي إلى التعارض والتخصيص والاشتراك والمجاز والإضمار وأنه لا يكون راجحا بل الأمر على العكس.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 124a-b.	el-Ḥūṣṣānī neşri, ss.926-928.
<p>فصل (8.) Faşl</p>	<p>والنقل راجح على النافي للتخصيص لافتقار التخصيص إلى كون النص عاما وكونه عاما لا يعرف إلا بالنقل. والنقل قد يكون من أهل اللغة وقد يكون من أهل الشرع لما أن اللفظ قد يستعمل لتعريف معناه بحسب اللغة. وقد يستعمل لتعريف معناه بحسب الشرع. ولما كان التخصيص مفتقرا إلى النقل على وجه لا يملك أن يوجد بدونه أصلا. فالنقل راجح على النافي للتخصيص وإلا لم يوجد التخصيص في صورة ما من الصور (...) </p> <p>وقد كثير من الصور كما في الكتاب وهو قوله تعالى ﴿ ربحت تجارتهم (2. البقرة، 16) ﴾ أي ربحوا في تجارتهم. وفي السنة أيضا وهو قوله عليه السلام ﴿ إياكم وخضراء الدمن. فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال: المرأة الحسناء في منبت السوء. ﴾</p>	<p>والنقل راجح على النافي للتخصيص لافتقار التخصيص إلى كون النص عاما ولا يعرف ذلك إلا بالنقل. فيكون النقل راجحا على النافي للتخصيص في كل صورة من صور التخصيص على أنه إذا لم يكن راجحا يلزم إما عدم التخصيص أصلا أو الترك بالدليل الراجح في كثير من الصور. وكذلك النقل راجح على النافي للمجاز وإلا لما تحقق المجاز أصلا وقد تحقق.</p> <p>أو نقول تعارضا في صور تحقق المجاز وقد تحقق موجب النقل. وهكذا نقول مرة بعد أخرى. فإن المجاز متحقق في الكتاب (استعارة أو كناية). وكذلك في السنة كما في قوله</p>

	ولأنه راجح، فإنهما تعارضا في كل صورة من صور تحقق المجاز وتحقق موجب النقل (...)	عليه السلام ﴿إياكم وخضراء الدمن. فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال: المرأة الحسناء في منبت السوء.﴾
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 127a-b, 129a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.929-930.
فصل (9.) Faşl	ثم القياس الوجودي راجح على العدمي. واعلم أولا بأن القياس العدمي مختلف فيه عند اصحاب القياس منهم من قال إنه لا يصح. فإم العدم لا يعلل شيء في الأصل إلا وأن يكون ذلك الشيء من الأمور الوجودية أو العدمية ولا محال للأول منها ولا للثاني كذلك لاستحالة تقدم كل واحد منها على العدم الذي نحن بصدده (...) أونقول: إنهما أي الوجودي والعدمي تعارضا في كل صورة من صور تحقق الوجودي يعني في كل صورة يتحقق الحكم فيها بالقياس الوجودي. وقد تحقق موجب الوجودي فيها بالضرورة، فيكون الوجودي راجحا وهذا من جملة ما لا تعارض بمثله أيضا (...)	ثم القياس الوجودي راجح على العدمي. فإن العدم في حيز المنع على ما عرف. لأن العدم في الأصل لا يضاف إلى المشترك. فإن المشترك لا يخلو من أن يكون وجوديا أو عدميا ولا يمكن أن يكون كل واحد منهما علة للعدم بخلاف الحكم الوجودي، فإنه يضاف إلى ما هو الثابت به قطعا ولأنه إذا لم يكن راجحا، لما كان حجة فإنه لا يكون مؤثرا في إثبات الحكم أصلا وإلا لكان راجحا وأنه حجة. أو نقول: تعارضا في كل صورة من صور تحقق الوجودي وتحقق موجب الوجودي ولا يمكن له أن يقول بمثل ما قلنا بناء على ما يقال إنه على خلاف الأصل.
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 129a, 130a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.930-932.
فصل (10.) Faşl	والقياس على التقدير راجح على ما هو في الواقع إذا كان التقدير غير واقع كما يقال مثلا لو وجبت على المديون، لوجبت على الفقير بالقياس على الديون. فهذا القياس على التقدير الغير الواقع عند المعلل، إذ الواقع عنده عدم الوجوب على المديون. فالسائل إذا قال لم يجب على الفقير حينئذ يعني على ما ذكرتم من التقدير بالقياس على الواقع، إذ الواقع في	والقياس على التقدير راجح على ما هو في الواقع إذا كان التقدير غير واقع (عند القائس) كما يقال مثلا: لو وجبت هنا، لوجبت ثمة. فيقال: لم تجب حينئذ بالقياس على الواقع، فإن المعلل يمنع الفرق والنقض والحكم (بعد الإضافة في الواقع) على ذلك التقدير. فيحتاج الخصم إلى إقامة الدليل


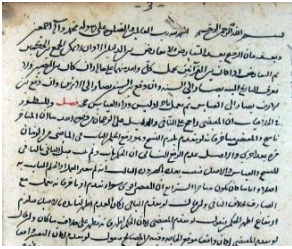
	<p>الواقع عدم الوجوب على الفقير. فهذا هو القياس على الواقع. فالمعلل يقول ما ذكرنا من القياس راجح على ما ذكرتم من القياس. وذلك لأن ما يكون واقعا في الواقع من الفرق بين المديون والفقير. والعدم في صور النقض وغير ذلك، فكلها في حيز المنع على ما ذكرنا من التقدير (...).</p> <p>أونقول: إنه متحقق سواء توفر على ذلك الدليل مدلوله، إذ لم يتوفر يعني يمكن أن يكون ما ذكرنا متحققا على تقدير أن يتحقق مدلول ذلك الدليل المنفي وأن لا يتحقق والثابت على التقدير راجح على ما هو غير ثابت عليها لما مر من قبل أنه إذا لم يكن راجحا، فلا يكون متحققا على كل واحد من التقديرين، وقد كان متحققا، فيكون راجحا</p>	<p>المنفي.</p> <p>فيقال: إنه راجح ضرورة تحققه على تقديري المنفي وعدمه.</p> <p>أو نقول: إنه متحقق سواء توفر على ذلك الدليل على مدلوله أو لم يتوفر. والثابت على التقديرين راجح على ما هو غير ثابت عليهما. وكذلك إذا كان أحدهما مسقطا للعقوبة، فإنه راجح على ما هو المثبت لها ضرورة تمكن الشبهة في القياس لاحتمال أن يكون الحكم في الأصل مضافا إلى ما لا وجود له في الفرع. وإن وجد في الفرع ما لا وجود له في الأصل من الموانع على أن أفعال (إنكار) أصحاب الظواهر تدل على عدم كونه حجة. ولأنه نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن القياس لا مانع في باب العقوبات وأنه يورث الشبهة أيضا، فنتحقق الشبهة والعقوبات تدرأ بالشبهات.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 130b-131a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.932-936.
فصل (11.) Faşl	<p>إذا كان الاتحاد في الحكم والحكمة بين الأصل والفرع أظهر كان الظن بالإضافة أكثر كما إذا قاس المديون على المديون واحد منا. فإن الاتحاد في الحكم وهو وجوب الزكوة عليه وفي الحكمة وهي المصالح المتعلقة بالوجوب بينهما أظهر بالنسبة إلى الاتحاد في الحكم والحكمة بين المديون وغير المديون. ولما كان الاتحاد في الحكم والحكمة أظهر كان الظن بالإضافة أكثر، إذ الأضافة من جملة ما تحقق الاتحاد بينهما في الحكم والحكمة ولا يستراب في أن مدلول الشيء إذا كان أظهر</p>	<p>إذا كان الاتحاد في الحكم والحكمة بين الأصل والفرع أظهر، كان الظن بالإضافة أكثر، فكان القياس أقوى على أنه إذا كان أظهر، كانت الدلالة على الإضافة راجحة بالنسبة إلى ما ينافي الإضافة.</p> <p>وكذلك إذا كان سالما عن النقض والمعارضة والفرق الظاهر، فإنه راجح والرجحان ظاهر.</p>

	<p>كان الظن بوجود ما يدل عليه أكثر، فكان القياس أقوى. ولأنه إذا كان أظهر، كانت الدلالة على الاضافة رجحة أو ظاهرة بالنسبة إلى ما ينافي الإضافة....</p>	
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 133a-b.	el-Hūṣānī neşri, s.937.
فصل (12.) Faşl	<p>وقد يقال: إن القياس المخصص راجح على النص كما مر في مسئلة شرائط الإحصان: أن المعلل إذا تمسك بدليل وعارضه الخصم بقوله عليه السلام ﴿الثيبان يرحمان﴾ ثم أنه إذا أجاب عن هذا النص بالقياس المخصص فقال ما ذكرتم مخصص في صورة الإجماع وهي ما أظهر زناه بشهادة أهل الذمة، فكذا في صورة النزاع بالقياس عليه، فذلك الجواب يصح إلا وأن يدعي للخصم إرادة صورة النزاع من ذلك النص، إذ القياس المخصص يدل على عدم الإرادة.</p> <p>ثم أنه إذا إنتهض بالاعتراض على الجواب بعد أن يدعي الإرادة. وقال التخصيص في الصورة لا يضاف إلى المشترك، إذ لو اضيف إلى المشترك، ليرجح القياس المخصص على النص. فيقال إنه باطل.</p> <p>فإن الترجيح بعد التعارض كما مر ولا تعارض بينهما لما أن النص يدل على الوجوب والقياس المخصص لا يدل على عدم الوجوب بل يدل على عدم الإرادة.</p> <p>ويقال: القياس المخصص يدل على المخصص والتخصيص بالحقيقة لا يتحقق إلا وأن لا يتحقق الوجوب. فإذاً القياس المخصص يدل على عدم الوجوب، لأنه وإن دل على عدم الوجوب، فلا يكون معارضا للنص لما أن النص مثبت والقياس مظهر أي قياس كان</p>	<p>وقد يقال: بأن القياس المخصص راجح على النص إلا أنه باطل. فإن الترجيح بعد التعارض.</p> <p>والكلام فيه على النص: أن النص مثبت والقياس مظهر. ولأنه رأي المجتهد واستحسانه. والمجتهد قد يخطيء ويصيب. فكيف يكون معارضا له؟</p> <p>وهذا يظهر الفساد فيما يقال: إنهما تعارضا، وثبت بموجب القياس.</p> <p>ولئن قال: إن القياس المخصص هو التمسك بالنص المخصص.</p> <p>والمخصص راجح على غيره. فهذا صحيح لكنه (لكونه) لا يرجح القياس على النص.</p>

	<p>مخصصا كان أو غير مخصص. فلا مقابلة بينهما، إذ المقابلة من لوازم المعارضة، فلا معارضة بينهما أيضا. ولأن القياس رأي المجتهد واستحسانه، والمجتهد قد يخطئ ويصيب، فكيف يكون معارضا للنص ولا مجال للخطأ فيه أصلا. وهذا ظهر الفساد في قول أهل الجدل أنهما تعارضا وثبت وجوب القياس....</p>	
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 134b-135a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.938-939.
<p>فصل (13.) Faşl</p>	<p>ويقال: الفرق الإجمالي وهو التفاوت في الحكم راجح على التفصيلي كما في فصل المديون إذا قاس المديون واحد من أصحاب الشافعي على غير المديون، فيقال عليه لا يضاف الحكم في غير المديون إلى المشترك بينهما مع قيام هذا الفرق الظاهر وهو التفاوت في حل أخذ الزكوة. فهذا هو الفرق (...) الإجمالي فيقال: الفرق الإجمالي راجح على التفصيلي لما أن الإجمالي ينشأ من الحكم الشرعي، فيكون مشتملا على الحكمة والمصلحة لا محالة على خلاف التفصيلي، فإنه ينشأ من العقل وقد كان من الأشياء ما يكون معقولا عند أهل النظر. وذلك لا يكون معقولا في الحقيقة. فالتفصيلي إذا قد يكون مشتملا على المصلحة، وقد لا يكون. ولو كان كذلك، لكان الإجمالي راجح على التفصيلي. ولأن التفصيلي لا يكون راجحا إلا وأن يكون المساواة متحققة في الباقي من الجهات. والجهة في هذا المقام عبارة عما يدل على رجحان أحدهما على الآخر....</p>	<p>وقد يقال الفرق الإجمالي وهو التفاوت في الحكم راجح على التفصيلي. فإن ذلك ينشأ من الحكم الشرعي، فيكون مشتملا على الحكمة والمصلحة بخلاف ذلك، فإنه ينشأ من العقل عند أهل النظر. وأنه قد يكون مشتملا على المصلحة وقد لا يكون. (و) على أن التفصيلي لا يكون راجحا إلا وأن تكون المساواة متحققة في الباقي من الجهات والكلام فيه. ولئن قال: إنهما يستويان في الباقي. فإن الزائد في أحد الجانبين منتف. فيقال: له لم يستويا أصلا وإلا يلزم الاستواء بينهما في ذلك الحكم. هكذا يقال مرة بعد أخرى.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 135b-136a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.939-940.

<p>فصل (14.) Faşl</p>	<p>الترجيح بكثرة الأدلة مختلف فيه بين الأئمة سواء كانت الزيادة من جنس واحد أو أجناس مختلفة غير أن المختار هو الترجيح، فإنه إذا لم يكن راجحا يلزم الترك بالزائد قطعاً أو بما يساوي الأقل منهما أو المجموع بل بالكل والأصل عدم الترك. فإن الأصل في الدليل أعمال الدليل لا إهماله.</p> <p>ولأن الذي ترك من الدلائل المذكورة على تقدير عدم الرجحان، فذلك غير متروك في الواقع لقيام الدليل على أحد هذين الأمرين وهو إما عدم ذلك الدليل في الواقع أو وجود مدلوله (...) </p> <p>أو يقال: جانب الكثرة إذا لم يكن راجحا على جانب عدم الكثرة لا يكون الحكم ثابتاً من ذلك الجانب اصلاً سواء كان الأقل من الدلائل وهو الذي يتحقق من جانب عدم الكثرة مساوياً لما يساويه من جانب الكثرة او لا يكون (...) </p> <p>ولئن قال: لو كان راجحا، لكان الترجيح بكثرة الشهود لازماً، فإنه غير لازم.</p> <p>فنقول: هذا في حيز المنع على قول الأوزاعي، فإنه نقل عنه أنه لازم. وإذا كان في حيز المنع، فلا يصلح أن يكون حجة.</p> <p>أو نقول: إنه إذا لم يكن راجحا لما جاز الترجيح لشهادة الأثنين على الواحد وأنه جائز بل لازم (...)</p>	<p>الترجيح بكثرة الأدلة مختلف فيه سواء كانت الزيادة من جنس واحد أو أجناس مختلفة. غير أن المختار هو الترجيح، فإنه إذا لم يكن راجحا، يلزم الترك بالزائد قطعاً وبما يساوي (أو ما يساوي) الأقل منهما والترك غير واقع في الواقع لقيام الدليل على أحد هذين الأمرين وهو إما عدم ذلك الدليل في الواقع أو وجود مدلوله. فإن الحال لا يخلو عن الوجود أو العدم.</p> <p>أويقال: لو لم يكن راجحا، لما ثبت الحكم به أصلاً على تقديري أن يكون الأقل مساوياً لما يساويه أو قاصراً عنه وقد ثبت بأحدهما في الجملة على أن الظن بالحكم عند الأكثر أكثر وإلا لما حصل الحكم القطعي بالتواتر.</p> <p>ولئن قال: لو كان راجحا، لكان الترجيح بكثرة الشهود لازماً وأنه غير لازم.</p> <p>فنقول: المنقول عن الأوزاعي أنه لازم. أو نقول: لو لم يكن راجحا، لما جاز الترجيح بشهادة الاثنين على الواحد وأنه جائز بل لازم.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 137a, 138a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.940-942.</p>

<p>فصل (15.) Faşl</p>	<p>وقد يقال: العلة راجحة على الاستصحاب يعني على استصحاب الواقع على نوعين: (1) استصحاب الحال كما يقال كان فيستمر، (2) واستصحاب الواقع كما يقال كائن، فيبقى. فالأول عبارة عن استمرار ما كان ثابتا في الماضي من الزمان، والثاني عبارة عن استبقاء ما يكون ثابتا. فلو ادعى واحد عدم وجوب الزكوة على المديون. وقال لو وجبت الزكوة على المديون، لوجبت على الفقير بالقياس على المديون. وذلك لأنها إذا وجبت على المديون، كان الوجوب عليه مضافا إلى المشترك بينه وبين الفقير وهو كون الوجوب محصلا للمصالح المتعلقة بالوجوب على ما عرف في المقدمة. فالسائل يقول: ما ذكرتم وإن دل على الوجوب، فاستصحاب الواقع مما ينافيه وذلك لأن عدم أو ما تحققه في الواقع واقع على ذلك التقدير وهو تقدير الوجوب على المديون (...).</p>	<p>وقد يقال: العلة راجحة على الاستصحاب بدليل تعارضهما في كل صورة من صور تحقق الحكم بالعلة على أن الإقدام على تحقيق العلة مما يدل على الرجحان على ما عرف في شرب الدواء مثلا. غير أن الاستصحاب (استصحاب) الواقع إذا كان على تقدير لا ينافي ذلك التقدير الواقع، فإنه راجح على ما يعارضه وينافيه. فإن الواقع واقع على ذلك التقدير وإلا لكان منافيا له.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 138b, 139a.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.942-943.</p>
<p>(تنبيه) (Uyarı)</p>	<p>واعلم بأن الدليلين إذا تعارضا وتحقق موجب أحدهما في بعض الصور، فإنه يترجح على صاحبه متى ما لم يكن العمل مختصا بالمحل، فإنه يغلب على الظن رجحان ذلك في كل صورة من صور التعارض بينهما، ولأنه راجح لما هو المختص على الغير والغير مرجوح بما هو المختص به كذلك وجوديا كان ذلك الأمر أو عدميا ولا يتغير حالهما بعد ذلك، إذ الكلام فيه، فيكون المرجح متحققا في سائر الصور كما كان متحققا في تلك الصورة. ولئن قال: هذا مسلم إذا كان متكررا، فأما</p>	<p>واعلم بأن الدليلين إذا تعارضا وتحقق موجب أحدهما في بعض الصور، فإنه يترجح على صاحبه متى ما لم يكن مختصا بالمحل، فإنه يغلب على الظن رجحان ذلك في كل صورة من صور التعارض بينهما وهو كثير النظائر يعرف بالتأمل. والله اعلم. تم الترجيح.</p>

	<p>إذا لم يكن، فلا. فنقول: إنه يتعدد تقدير التحقق كما أن الحكم إذا أمضى حكمه على وفق أحد الخصمين مرة أو غير مرة. فأنا نحكم بأنه يترجح في نظيره جانب من اتفق الامضاء على وفق رأيه بحسب ذلك. وهذا كثير النظائر في العرف وما هو من الأمور العرفية. فالعرف يكفي حكمه. فإذا إذا رأينا شخصا استعمل بمقدمات فعل على طريق ما هو من ظاهر حاله، فأنا نحكم بأنه بفعل ذلك وكذلك في الغير من الصور. فاعتبر بما عرفت. والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.</p>	
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 141b-142a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.943-944.
		
	Büyük Terâcîh Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b.	Küçük Terâcîh Burdur 133, 111a.

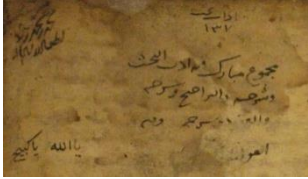
		
	<p><i>Büyük Terâcîh</i> Hasan Hüsnü Paşa 1229, 142a.</p>	<p><i>Küçük Terâcîh</i> Burdur 133, 113b.</p>

Yukarıdaki tabloda iki metin arasında hem suret hem de içerik bakımından özsel bir bağlantı olduğunu net bir şekilde görmekteyiz. Çünkü lafızların nazmı, terminoloji, tasnif, tarif, taksim, içerik ve içerik için verilen misaller bütünüyle aynıdır. Böyle bir bağlantıyı oldukça teknik bir konuda yazılmış bir sosyal bilim eserinde bu bütünlük içinde bulmak mümkün değildir. İki metin arasındaki ilişkinin yapısı, iki eserden geniş olanın en-Nesefî'den başka bir yazar, mesela bir öğrencisi tarafından yazılmış bir şerh çalışması olması ihtimalini dışlamaktadır. Dolayısıyla biz, Hasan Hüsnü Paşa 1229 künyeli mecmuuda 106b-142a arasında tespit ettiğimiz eserin en-Nesefî'ye ait olduğunu kabul ediyoruz.

Eğer düşündüğümüz gibi her iki *Terâcîh* de en-Nesefî'nin kaleminden çıkmışsa ikisi arasındaki ilişki nasıl açıklanmalıdır? Acaba hangisi önce yazılmıştır? Şu üç ihtimal söz konusu olabilir: (1) Küçük önce yazılmıştır, büyük onun şerhidir. (2) Büyük önce yazılmıştır ve küçük onun muhtasarıdır. (3) Metinler arası şerh/ihtisar ilişkisinden ziyade açıklama ve konuyu uzun veya kısa olarak yeniden yazma ilişkisi olabilir. Elde ettiğimiz nüshalardan bu sorulara sarahaten cevap vermemizi olanaklı kılan bir bilgi edinemedik. Çünkü en-Nesefî, *el-Fuşûl/Menşe'u'n-Nazar* ikilisi ve aşağıda ele alacağımız *Nikât* serisinde olduğu gibi yukarıda zikrettiğimiz her üç tarzda da yazmıştır. Yine de iki metnin karşılaştırmasının üçüncü ihtimali ön plana çıkardığı söylenebilir.

Yukarıda, *Terâcîh*'lerden hangisi üzerine kesin olarak karar veremediğimiz bir şerh tespit ettiğimizi söylemiştik. Şimdi bu konuyu ele almak istiyoruz. Yazarının kim olduğunu bilemesek de *Terâcîh*'e bir şerh yazılmış olduğunu yazma bir mecmuanın başındaki bir nottan anlıyoruz.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2715'te müellifi belirsiz bir şekilde "Şerhu ilm-i nazar" ismiyle kayıtlı bir nüshanın 1a varacağına düşülmüş nota bakılacak olursa bu mecmua içinde, silinme dolayısıyla okuyamadığımız yerler ile beraber en az yedi eser bulunmalıdır. Not şu şekildedir:

مجموع مبارك من:	<i>Mecmū'un mubārakun min:</i>
آداب البحث وشرحه،	<i>Ādābi'l-baḥş ve şerḫihi,</i>
والتراحيب وشرحه،	<i>ve't-Terāciḥ ve şerḫihi,</i>
وال.....وشرحه، ومن	<i>ve'l-..... ve şerḫihi, ve min</i>
.....
	Kastamonu İlk Halk Kütüphanesi 2715, 1a.

Gerçekten de "mübarek" bir mecmua! Çünkü bu nota göre mecmua içinde hem *et-Terāciḥ*, hem de bir şerhi bulunmaktadır. Varakın başındaki "*ādāb-i baḥş 137*" notu da mecmuanın genel konusunu ve varak sayısını gösteriyor olmalıdır. Lakin incelediğimiz nüshada bugün sadece es-Semerḳandî'nin *el-Fuṣūl* şerhi mevcuttur. Ne sebeptendir bilinmez, diğer eserler mecmuadan bir şekilde sakıt olmuşlar. Bütün aramalarımıza rağmen burada bahsi geçen *Terāciḥ* şerhini ne Kastamonu kütüphanelerinde, ne de diğer kütüphanelerde, en azından şimdilik, tespit edemedik. Bu nokta da tevcih etmek istediğimiz soru şudur: Bu şerh, en-Nesefî'ye mi, yoksa onun *el-Fuṣūl*, *Menşe'u'n-Nazar* ve *en-Nikāt*'ına şerh yazan es-Semerḳandî'ye, bir başka öğrencisine veya daha sonraki başka bir müellife mi aittir?! Bu soruya maalesef şimdilik cevap veremiyoruz.

Fakat bu *Terāciḥ* şerhi ile ilgili şöyle bir ihtimal de söz konusu olabilir: Mezkur mecmuada *ve't-Terāciḥ ve şerḫihi* kaydı eğer yukarıda karşılaştırmasını yaptığımız *Küçük Terāciḥ* ve *Büyük Terāciḥ*'e tekabül ediyor idiye müstensih, okuyucu ya da bir başkası tarafından *Büyük Terāciḥ* olarak tefrik ettiğimiz eser, şerh olarak da kabul edilmiş olabilir. Bu konuda kesin bir karara varamadığımız için bu şerhi, doğrudan en-Nesefî'ye nisbet ederek sıralamaya dahil etmek yerine *Terāciḥ* başlığı altında ele aldık. Fakat ifade etmeli ki, bu kapalılıklar, eserin müellife aidiyetini şüpheli hale getirirse de bütünüyle ona nisbetini imkansız kılmamaktadır. Bir başka ifadeyle en-

Nesefî'nin, tesbit edilen *Büyük Terâcîh* diye nitelediğimiz metin dışında da *et-Terâcîh*'e bir şerh yazmış olması mümkündür.

2.2. *En-Nuketü'd-Đarüriyye*

Özen, en-Nesefî'ye ait bir *en-Nikât*'tan ve bunun üzerine yapılmış bir şerhten bahsetmektedir. Birincisi, Reisülküttab 1203/3, Laleli 2243/2, Ragıp Paşa 1297/2, Nuruosmaniye 1310 ve 1889'da; ikincisi de Carullah 2106/2'de kayıtlıdır.¹⁷ Bu eser/ler/inde en-Nesefî, Hânefilere ve Şâfiîler arasında ihtilafa medar olan meselelerden kırkı üzerinde *'ilm-i nazarı* uygulamaktadır. Bu ana metinlerde *mu'allil* (*mudde'i*/iddia sahibi) Hânefilere, *sâ'il* (*mu'terid*) ise Şâfiîlerdir. Fakat Carullah 2106/2'de kayıtlı şerhin mu-kaddimesini incelediğimizde bu muhtasar *en-Nikât* ve şerhinden farklı ve daha önce yazılmış *en-Nuketü'd-Đarüriyye* isimli en az iki eserin daha olduğu anlaşılmaktadır. En-Nesefî'nin burada verdiği bilgilere göre, aşamalı bir şekilde yazılmış bir *en-Nikât* serisi ortaya çıkmaktadır. Bu süreç aşağıdaki gibi gerçekleşmiştir:

- Bir grup öğrenci ondan Hânefilere ile Şâfiîler arasında ihtilafli meselelere ilişkin on mesele hakkında ayrıntılı bir şeyler yazmasını istiyorlar. En-Nesefî, tam da istedikleri gibi ayrıntılı bir on mesele yazdığını söylüyor.
- Bir müddet sonra, bir başka öğrenci grubu en-Nesefî'den ihtilafli meselelere ilişkin yine ayrıntılı bir şeyler daha yazmasını istiyorlar. En-Nesefî, onların isteğini de geri çevirmiyor ve önceki on meseleden farklı ayrıntılı yeni bir on mesele daha yazıyor.
- Aradan zaman geçtikten sonra yine başka bir grup öğrenci ihtilafli meselelere ilişkin yeni bir şeyler daha yazmasını istiyorlar. Fakat en-Nesefî'ye gelen bu öğrenci grubu, öncekilerin aksine yazdığının muhtasar olmasını rica ediyorlar. En-Nesefî, onları da geri çevirmiyor ve ihtilafli kırk meseleyi onların istekleri doğrultusunda muhtasar bir şekilde yazıyor. Bu özlü eser (*en-Nuket*) daha çok meşhur oluyor ve ilgilileri arasında yayılıyor.¹⁸
- En-Nesefî, yazdığı muhtasar kırk meseleden dolayı, dediğine göre, işin inceliğini anlamayanlar ve art niyetliler tarafından çok sert eleştirilere maruz kalıyor. Bir grup onun hem yazdıklarına, hem de kişiliğine ağır eleştiriler yöneltiyorlar. Bu yüzden bazı arkadaşları, yapılan mesnetsiz

¹⁷ Özen, "İlm-i Hilâf," s.178.

¹⁸ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikâti'l-Erba'in*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no.2106, v.166b.

eleştirileri cevaplamak üzere tekrar bir şeyler yazmasını istiyorlar; o da bu teşvike binaen muhtasar olanın tertibine göre kırk meseleyi yeniden yazıyor.¹⁹

En-Nesefî'nin yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla onun, iki tanesi muassal onar meseleden, bir tanesi muhtasar kırk meseleden ve nihayet bu muhtasar eserin şerhinden oluşan *Nikât* serisinden dört eserinin olması gerekiyor. Bu eserlerden muhtasar olan ile onun şerhinin bugüne geldiği bilinmekteydi. Burada tabii olarak akla ilk gelen soru, birinci ve ikinci eserin bugüne ulaşip ulaşmadığıdır. Bu sorumuzun cevabını yine Carullah 2106 içerisinde buluyoruz. Şöyle ki, mecmuanın sahibi Veliyyuddîn Cârullâh Efendi (ö.1151/1738) 1a varâğının sol üst köşesine mecmuanın içindeki eserleri şu şekilde kaydetmiş:

Bu mecmuada üç eser bulunmaktadır:

- Birincisi, *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel'*dir. Bu kitap, birincisi Ebû Hânîfe'nin, ikincisi de eş-Şâfi'nin görüşlerini açıklayacak şekilde iki bölümdür.
- İkincisi, *Kitâb fî Şerhi'n-Nuketi'l-Erba'iniyye li'l-İmâm Burhâniddîn en-Nesefî*.
- Üçüncüsü, *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel*. Bu kitap da Ebû Hânîfe'nin görüşlerine göre yazılmıştır.

Cârullâh Efendi, hem burada, hem de mecmuanın içinde sadece ikinci eseri en-Nesefî'ye açıkça nisbet etmektedir. Mecmuanın içinde 166a varâğının başında ikinci eseri, *hâzâ Şerhu'n-Nuketi'l-Erba'in fî 'ilmi'l-cedel ve'l-metn ve's-serh li'l-İmâm Burhâniddîn en-Nesefî* şeklinde kayıt altına almıştır. Cârullâh Efendi'nin *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel* şeklinde kaydettiği birinci eserin (1b-165b), yaptığımız tetkik neticesinde en-Nesefî'nin yukarıdaki şerhte zikrettiği birinci eser olduğu kanaatine vardık. Kütüphane kataloğuna *el-Mukaddimetü'l-Burhaniyye: Fusulü'n-Nesefî* şeklinde kaydedilen eser, hem şerhte (166b), hem de tespit edilen metinde (1b) *en-Nuketu'd-Darüriyye* isimlendirmesi ile zikredilmektedir. Genelde eğer yazmanın başlık sayfasında açıkça bir isim zikredilmemişse, en-Nesefî'nin eserleri, katalogları hazırlayanlar tarafından, tahminen, en-Nesefî'nin en çok bilinen eseri *el-Mukaddimetü'l-Burhaniyye* veya *Fuşulu'n-Nesefî/fî'l-cedel/fî 'ilmi'n-nazar* olarak kaydedilmektedir. Burada da böyle bir yanlışlığın yapıldığı anlaşılmaktadır. Eser, tıpkı serideki üçüncü *en-Nikât* ve serideki dördüncü *Şerhu'n-Nikât* gibi 'ilm-i nazar hakkındadır, ancak müellif sistemin nasıl

¹⁹ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikâti'l-Erba'in*, v.167a.

işlediğine ait hiçbir teorik bilgi vermeden doğrudan *furū*‘ fıkıh üzerinden emsali az bulunan bir uygulama yapmaktadır.

Cārullāh Efendi’nin *Kitāb fī ‘ilmi’l-cedel* şeklinde kaydettiği mecmuadaki birinci eserle ilgili bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: en-Nesefi’nin verdiği bilgiye göre ortada en az dört *Nikāt* bulunmalıdır; oysa mecmuada üç *Nikāt* bulunmaktadır. Buna göre mevcut olmayan kayıp bir *Nikāt* mı söz konusudur, yoksa mevcut olanlardan biri, mevcut olmadığını farzettığımız halkayı içinde mi barındırmaktadır? Bu soruya cevabımız şöyledir: Mecmuada Cārullāh Efendi’nin *Kitāb fī ‘ilmi’l-cedel* şeklinde kaydettiği, bizim de çalışmada *Nikāt I* şeklinde tesmiye ettiğimiz eser iki bölüm (*cumle*) olarak tasnif edilmiştir. Eğer bu tasnifi alelittlak alacak olursak *Nikāt II*’nin mevcut olmadığını kabul edeceğiz; yok eğer bu iki bölümün müelliften talep edilmiş birinci ve ikinci eser olduğunu, ancak müellif tarafından maksada matuf olarak iki bölüm şeklinde birleştirilmiş olabileceğini göz önüne alırsak *Nikāt* serisinin eksiksiz olarak mecmuada bulunduğunu söyleme imkanı elde edeceğiz. Eserin kısa mukaddimesinde bulunan “Onu iki bölüm (*cumle*) olarak takrir ettim” ibaresine göre bu tasarrufun bizzat müellife ait olduğu söylenebilir. Bunu destekleyen diğer bir karine de en-Nesefi *Nikāt* serisini anlatırken birinci talep üzerine “ayrıntılı on mesele”; ikinci talep üzerine de, her ne kadar on rakamını kullanmıyorsa da, “birinci meselelerin dışında birincisi gibi ayrıntılı meseleler tahrir ettiğini” söylemektedir. *Nikāt I*’deki birinci bölümün doksan, ikinci bölümün de yetmiş varaklık bir hacme sahip olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda buradaki ikinci bölümün ikinci talep doğrultusunda yazılmış *Nikāt II* olma ihtimali mümkün görünmektedir. İlaveten en-Nesefi’nin, sert eleştirilere maruz kaldığını söylediği üçüncü talep doğrultusunda kısa olarak yazdığı *Nikāt*’ta muhtasar yazılması talebini zikrettikten sonra “aynı şekilde onlara da cevap verdim ve buna göre dört kere onar onar (kırk mesele) yazdım” ibaresine ve her bir onluğu “*ustukus*” isimlendirmesiyle bölerek kırka tamamlamasına bakılacak olursa meseleleri ilk defa bu muhtasar *Nikāt III*’te kırka çıkarmış görünmektedir. Diğer taraftan en-Nesefi burada talebin meselelerin muhtasar bir tarzda (*‘alā sebili’l-ihtisār*) ele alınması olduğunu ifade etmektedir, yoksa kendisinin daha önce mufassal olarak yazdığı ve kırka tamamladığı meseleleri ihtisar ettiğini söylememektedir. Son olarak müstensihin de birinci onluğu bir kitap gibi sonlandırarak ikinci onluğa tekrar besmele ile başlamış olması da ikinci bölümün ikinci talep doğrultusunda yazılmış *Nikāt* olma ihtimaline emare olarak kabul edilebilir görünmektedir. Buna göre ortada kayıp bir *Nikāt* bulunmamaktadır, aksine birinci ile ikincinin birleştirilmiş olduğu

kabul edilebilir. İki *Nikāt*'ın birleştirilme tasarrufunun müellife ait olma ihtimaline meylimizden dolayı ikisi bir mülahaza edilmiştir. Fakat yine de bu hacimli birinci yirmiliğin sadece birinci talebin cevabı (*Nikāt I*) olması ve ikinci yirmiliğin (*Nikāt II*) kayıp olma ihtimali de saklı tutulmalıdır.

Bu *Nikāt I* ve *Nikāt II*'nin en-Nesefî'ye ait olması gerektiğine dair düşünceyi destekleyen hususlar şunlardır: (a) Eser, en-Nesefî'nin bu alana özgü eserlerinde kullandığı hamdele ve salve ile başlamaktadır (bkz. tablo 1). (b) Müellif eseri, *Şerhu'n-Nikāt*'ta anlatıldığı üzere hem arkadaşlarının talepleri üzerine, hem de on mesele (on + on/yirmi mesele) şeklinde yazmıştır. (c) Bu eseri onlara *müzakere* ve *mübahesede* fayda temin edecek bir şekilde külli kaideler üzerine bina ettiğini söylemektedir. (d) Buradaki incelemelerin kavranılması sadece şer'î ilimlerde değil her ilimde fayda temin edecektir. (e) En-Nesefî'nin yaygın olarak kullandığı bitiş cümlesi (bkz. tablo 2) birinci bölümün mukaddimesi biterken (1b) aynıyla kullanılmıştır. (f) Müellif eseri iki bölüm (*cumle*) olarak tasnif etmiştir. Birinci bölümde on mesele incelemiştir. Bu on meselede *mu'allil* (*mudde'î/iddia sahibi*) Haneviler iken *sâ'il* (*mu'terid*) eş-Şâfi'î'dir. Şerh olarak kabul edilen metinde söylediği gibi gerçekten de müellif, burada meseleleri oldukça ayrıntılı incelemiştir. İlk on mesele tam doksan varaklık bir hacme sahiptir (Carullah 2106/1, 1b-90a). En-Nesefî, ikinci bölümde küçük ama önemli bir değişiklik yapmıştır: Burada eş-Şâfi'î *mu'allil*, Haneviler *sâ'il*dir. Bu bölümde de on mesele incelemiştir. Bu bölüm de çok ayrıntılıdır; yetmiş beş varaklık hacme sahiptir (Carullah 2106/1, 91a-165b). (g) İkinci onluk en-Nesefî'nin diğer eserlerinde gördüğümüz cümle ile bitmektedir. (h) İlginçtir müellif, bu 165 varak boyunca kendi eserlerinden herhangi birine atıf yapmamaktadır. (ı) Buradaki yirmi meselenin on dördü en-Nesefî'nin, muhtasar olarak yazdığı ve ağır eleştirilere uğradığını söylediği *en-Nikāt* metninde ve onun şerhinde de ele alınmaktadır fakat meselelerin sıralaması farklıdır. (i) Buradaki ikinci onluğun ketebe kaydındaki tarih 677'dir (1279). Bu tarih önemlidir, çünkü en-Nesefî ölmeden on yıl önce eser tensih edilmiş olmaktadır.

Muhtasar eser ve onun şerhi meşhur olduğu için bu mufassal versiyonların çok yayılma şansı bulamadığı düşünülebilir.²⁰ Biz çalışma boyunca bu

²⁰ Cârullâh Efendi'nin eseri en-Nesefî'ye nisbet etmemesinin sebebi de yazmanın üstünde eserin başlığının açıkça yazılmış bulunmaması yanında bu mufassal metnin yaygın olmaması olabilir. Cârullâh Efendi *Şerhu'n-Nikāt*'ın girişini dikkatlice okumamış olmalıdır. Okusaydı aynı mecmua içinde bulunan eserler arasındaki bu bağlantıyı kurması zor olmayabilirdi.


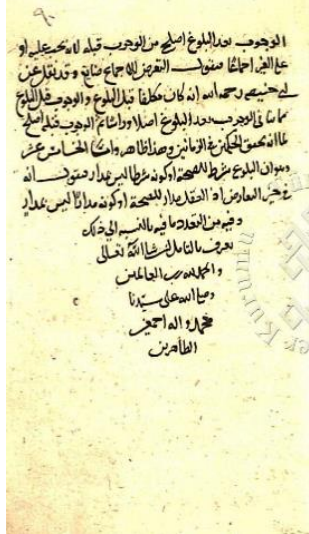
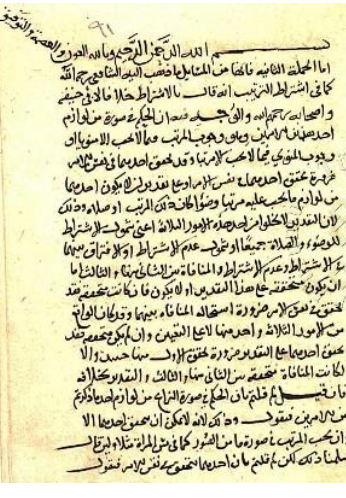

eserdeki 1. bölümü, *Nikât I*; ikinci bölümü *Nikât II* olarak zikredeceğiz. Her ne kadar bu eser, bütünüyle *‘ilm-i nazârın* uygulaması olsa da girişinde teorik yönü hakkında bazı önemli noktalara değinmektedir. Biz de bu önemine binaen, yazmadaki yıpranma/yırtılma dolayısıyla eksik ve okunamayan yerler olsa da, eserin mukaddimesini olduğu gibi aktarmaya çalışacağız:

Bismillâhirrahmânirrahîm

Allah'ın yardımı, koruması ve başarısı ile...

Hamd, alemlerin rabbi Allah'a; mükafat, O'na karşı sorumluluklarını yerine getirenlere; salat ve selam da O'nun Rasulü Muhammed'e ve bütün ailesi ve arkadaşlarındadır.

Sonra, arkadaşlarımdan bir grup, benden, kendileri için müzakerelerde nazari kanunlardan bir ölçü, mübaheselerde bir dayanak olması için, (Hânefililer ve Şâfi'îler arasındaki) ihtilafli meseleler hakkında, kaideleri bulunduran ve kapsayan bir metin yazmamı istirham ettiler; işte bu (yazdığım şey) *en-Nuketu'd-Đarûriyye'*dir; bu (*en-Nuket*), *musellem* olması bakımından alınan meselelerden oluşturulmuştur; bu *musellemler*, "Bu şey ya *şer'*dedir, ya da değildir" sözünde olduğu gibi ister *evveliyâttan* olsun, ister "Bu şey, *şer'*de haramdır" sözünde olduğu gibi *meşhûrâttan* olsun fark etmez. Lakin (burada kullanılan öncüller) "Bu şey, ümmetin icmasıyla *mubâhtır*" sözünde olduğu gibi *makbûlâttan* olmamalıdır. (Bu öncüllerin) her birinin cedellerde kullanımı, onların doğru veya yanlış olması bakımından değil *musellemâttan* olmaları bakımındandır. (İşte bu türden) öncüllerden kurulan *burhânlar*, her ilimde fayda verir. (Bu) bütünden, hasmın aciz bırakılması ve ilmî olarak mağlup edilmesi, tartışmacıya galip gelmesi ve ilmi olarak susturulmasında faydalanılabilir. (Bundan) bütün tabiatların gerekmez; aksine tartışmacı olması gerekir; dolayısıyla zorunlu olarak *en-Nuket*'in öncüllerinden faydalanamaz. Onların istirhamda son sınırlarına ulaştığı, gayretleri ortaya çıktığından ben de onların istirhamlarına karşılık verdim. Allah'a hamd edip O'nun azametini ve karşılıksız vericiliğine tevekkül ederek bu meselelerin *tahrîrine* ve *taqrîrine* iki bölüm (*cumle*) olarak başladım. Allah olanı olduğu hal üzere en iyi bilendir; dönecek ve varılacak sadece O'dur. Meselelerin Birinci Bölümüne gelince, Ebû Hânîfe ve arkadaşlarının görüşlerine dayanmaktadır. (Carullah 2106, 1b)

Nikât I (en-Nuketu'd-Darüriyye)	
	
Carullah 2106, 1b.	Carullah 2106, 90a.
Nikât II (en-Nuketu'd-Darüriyye)	
	
Carullah 2106, 91a.	Carullah 2106, 165b.

Burada iddiamızı teyit etmesi bakımından üçüncü (muhtasar olan) ve dördüncü (şerh olan) *Nikât* hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz.

En-Nesefî'nin bir başka grup öğrenci için muhtasar olarak yazdığı *en-Nikât*'ın içinde bulunduğu koleksiyonları yukarıda zikretmiştik. Bu *en-*

Nikāt, Reisülküttab 1203/2, 17b'de *en-Nikātu'd-Darūriyyetu'l-Erba'iniyye el-musemmā bi'l-Uşţukussāt*; Laleli 2243/2, 1a varagında *el-Uşţukussāt fi'l-cedel*; Ragıp Paşa 1297/2, 1a varagında *en-Nikātu'l-Erba'iniyye el-musemmā bi'l-Uşţukussāt* şeklinde kayıtlıdır. Reisülküttab 1203/2'de kayıtlı nüsha, müstensihin kaydıyla olmak üzere *vaqa'a'l-ferāğ min tahrīri hāzihī'n-Nikāti'd-Darūriyye ve'l-Uşţukussāti'l-Erba'iniyye* (39a); Laleli 2243/2 (81a) ve Ragıp Paşa 1297/2 (52a) nüshaları *temmet el-Uşţukussāt* ibaresiyle bitmektedir. Akla gelen ilk soru, *el-Uşţukussāt* isimlendirmesinin nereden ve niçin ortaya çıktığıdır. Bu soruya cevabı es-Semerķandī vermektedir; o, muhtasar *en-Nikāt* üzerine yazdığı şerhin²¹ sonunda en-Nesefī'nin *en-Nikāt*'ı "*temmeti'l-Uşţukussāt*" ibaresiyle bitirdiği, çünkü yazdığı kırk meselelerin her bir onluğunu bir kaideye bina ettiği, işte bu yüzden her bir onluğu *Uşţukus* olarak isimlendirdiği notunu düşmüştür (Reisülküttab 1203, 150a). Bu muhtasar *en-Nikāt*, önceki onluk olarak yazılmış *en-Nuketu'd-Darūriyye*'lerin aksine kırk meseleyi bir arada bulundurmaktadır. Fakat burada bazı değişiklikler bulunmaktadır: (a) Buradaki kırk mesele, es-Semerķandī'nin şerhinin sonundaki açıklamaya uygun olarak *el-ʿaşru'l-evvel mine'l-Uşţukussāt*, *el-ʿaşru's-şānī mine'l-Uşţukussāt*, *el-ʿaşru's-şālīs mine'l-Uşţukussāt* ve *el-ʿaşru'r-rābi' mine'l-Uşţukussāt* şeklinde onarlı gruplara taksim edilmiştir. Es-Semerķandī'nin notuna göre bu tasnifin bizzat müellif tarafından yapıldığını söyleme imkanı buluyoruz. (b) Kırk meselenin tamamında Hānefīler *mu'allil*, Şāfi'iler *sā'ildir*. Halbuki *Nikāt I*'de Hānefīler *mu'allil*, Şāfi'iler *sā'il*; *Nikāt II*'de ise bunun aksi idi. (c) Buradaki kırk mesele, hem birkaç konuda hem sıralanış bakımından önceden yazılan onlu meselelerden farklıdır. Aşağıdaki tabloda bunlar, açıkça görülebilir. (d) Muhtasar *Nikāt*'ta hamdele ve salveleden sonra herhangi bir açıklama yapmaksızın meselelerin incelenmesine geçilmiştir. (e) En-Nesefī, kendi eserlerinden herhangi birine atıf yapmamaktadır. Sadece on altıncı meselede el-Pezdevī'nin *Şerhu'l-Cāmi'* isimli eserinin adı geçmektedir (Reisülküttab 1203/2, 30b). Muhtasar olan eseri çalışmanın devamında *Nikāt III* olarak zikredeceğiz.

²¹ Bkz. Pehlivan ve Ceylan, "Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerķandī el-Hüseynī et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser," ss.139-141.

Nikât III (en-Nikātu'd-Ḍarūriyyetu'l-Erba'niyye)	
	
Laleli 2243, 56b.	Laleli 2243, 81a.

En-Nesefî'nin muhtasar *Nikât'a* (*Nikât III*) yazdığı şerh olarak kabul edilen *en-Nikât'a* gelince, bu eser, Carullah 2106/2 numaralı mecmua içinde 166b-244a varakları arasındadır. *En-Nikât'*ın aşamalı yazılış hikayesini de bu nüshanın girişinden öğreniyoruz. En-Nesefî, bu son *en-Nikât'*ı, muhtasar *en-Nikât* dolayısıyla uğradığı ağır eleştirilerden kurtulmak için bazı arkadaşlarının talepleri doğrultusunda yazdığı bilgisini verirken *şerh* terimini kullanmamaktadır. Ancak şerh olarak kabul edilmesinin sebebi şudur: En-Nesefî, hem Hanefileri *mu'allil* olarak aldığı ilk onluk *en-Nuketu'd-Ḍarūriyye*'de hem de muhtasar *Nikât III*'te ihtilaf konusunu zikrettikten sonra "*lenā fī'l-mes'ele...*" veya "*lenā fīhi...*" ibarelerini kullanarak Hanefilerin problem hakkındaki delillerini ve açıklamalarını ortaya koymaktadır. İşte bu son *en-Nikât'*ta en-Nesefî, ihtilaf konusunu zikrettikten sonra *lenā fī'l-mes'ele* ibaresiyle başlayan delilleri ve açıklamaları ortaya koyduğu kısımlara *emmā kavluhu fī meşra'ī'n-nukte fī hāzihī'l-mes'ele / emmā kavluhu fī meşra'ī'n-nukte / emmā kavluhu* şeklinde kırk meselenin tamamında atıf yapmaktadır; bunun dışında muhtasar metninin başka herhangi bir yerine atıf yapmamaktadır. Diğer taraftan onun eserlerinin şarihleri de bu metni şerh olarak kabul etmişlerdir. Mesela en-Nesefî'nin muhtasar *en-Nikât'*ına şerh yazan el-Çārperdī iki yerde,²² *el-Fuṣūl'*ün şarihi el-Kirmānī de bir yerde²³ açıkça *Şerhu'n-Nikāt* şeklinde elimizdeki esere atıf yapmaktadır. Bu metinde de kırk mesele, tıpkı muhtasarda olduğu gibi *el-ʿaşru'l-evvel mine'l-Uşukussāt, el-ʿaşru's-şānī mine'l-Uşukussāt, el-ʿaşru's-sālīs mine'l-Uşukussāt*

²² Faḥruddīn Ahmed b. Ḥasan el-Çārperdī, *Şerhu'n-Nikāt*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no. A3371, v.62a, 16. satır; v.62b, 9. satır.

²³ Abdurrahīm b. Maḥmūd el-Kirmānī, *Şerhu'l-Fuṣūl*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no. A3371, v.97b, 1. satır.

ve *el-‘aşru’r-rābi‘ mine’l-Uştuḳussāt* şeklinde taksim edilmiştir ve meselelerin sırası da muhtasar olan *en-Nikāt* ile aynıdır. En-Nesefî, *Nikāt* serisi hakkında şerhin girişinde ve eserin sonunda bazı bilgiler vermekte ve kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplamaktadır. Önemine binaen bu girişi olduğu gibi nakletmek istiyoruz:

Bismillāhirrahmānirrahīm

Rabbim kolaylaştır ve hayırlı bir şekilde tamamla(t)...

Yardım, koruma ve başarı Allah tarafındandır...

Hamd, büyük âlimlerin derecelerini kat kat yükselten, onların isimlerini gökyüzünün parlak yüksekliklerine yücelten, saygınlık ve ululukta derecelerini parıl parıl parlatan, akıllılardan sadır olan görüşlerle ve peygamberlere ve evliyaya ait temiz inançlarla -ki onlara sıkıntı ve rahatlık durumlarında hep ihtiyaç duyacaklardır- akidelerini berraklaştıran Allah’a; salat ve selam da nebîlerin sonuncusu elçisi Muhammed’e (s.a.s) ve korunanların ve sakınanların efendileri olan ailesine ve arkadaşlarınadır.

- Sonra, eğitimlerinin başlangıcındaki bir grup ilim öğrencisi, benden, (Hānefîler ve Şāfi’îler arasında) ihtilafa medar olmuş meselelerden on tanesi hakkında, bu ihtilaflara delalet edecek şekilde hacimli bir *en-Nuketu’ḍ-Ḍarūriyye* yazmamı istirham ettiler. Ben de onların istirhamlarını kabul ettim ve istirhamlarına uygun bir şekilde işe başladım (ve bitirdim).

- Bir müddet sonra başka bir grup ilim öğrencisi, öncekilerin istirhamlarına benzer bir teşebbüste daha bulundular. Ben aynı şekilde onlara da istedikleri şekilde cevap verdim ve birinci gruba yazdığım (on) meselelerin dışında meseleler yazdım.

- Yine bir müddet sonra başka bir grup öğrenci bana yöneldiler ve öncekilerin aksine benden muhtasar bir şeyler yazmamı istirham ettiler. Onların istirhamlarını da kabul ettim ve buna göre dört kere onar onar (kırk) mesele yazdım. Bu *en-Nuket*, meşhur oldu ve efkar-ı umumiyyede (*el-āfāḳ*) yayıldı. İlm-i nazar öğrencileri (*en-nuzzār*) ve başkaları, onu gereği üzere inceleyemediler ve onların tabiatları akli taksimlerden, mantıki terkiplerden, külli ve cüz’i fenlerin her birindeki muteber şartlardan uzak olduğu için onun hakkında mesnedsiz iddialara girişerek saldırdılar. Ve selefin büyüklerinin böyle bir sanata teşebbüs etmedikleri gerekçesiyle onun gerçekte hiçbir karşılığı olmayan bir söz yığını olduğuna hükmettiler. Onlar, bilgiyi elde etme yollarında mahir bir

grubun itirafıyla onların doğru yoldan çıkmışlıkları ortaya çıkana kadar bu hallerinde ısrar ettiler; çünkü onlar *en-Nuket*'i incelediklerinde onun, akılların kendisinde şaşkınlığa düştüğü *cedelî* bir terkibe sahip olduğunu itiraf ettiler ve ona karşı koymada (*mu'araqa*) usta dillerin bile zorlandığını kabul ettiler. Nasıl kabul etmesinler ki?! Çünkü bu *en-Nuket*, kîlu-kâl âleminin çok yüce bir sihridir. Dolayısıyla itiraf gerekiyordu ve itiraf da insafın gereklerindedir.

Sonra terkipler (1) ya *evveliyât* ile oluşturulurlar: *bedîhiyyât* ve onun dışındakiler gibi; ki bunlardan *burhânî kıyas* kurulur, (2) ya *maznûnât* ile oluşturulurlar; bunlar ile de *haţâbî kıyaslar* kurulur, (3) ya *musellemât* ile oluşturulurlar; bunlardan da bu *musellemât* ister *nefsu'l-emrde*, ister bir taifenin bir kısmı nezdinde ister hasm nezdinde olmuş olsun farketmez, *cedelî kıyaslar* oluşturulur.

Onun (*en-Nuketu'd-Darûriyye*) "zorunlu" olmasının anlamı, hasmın *men'* etmeye güç yetiremeyeceği öncüllerden oluşması demektir. Haklarında delil talep edilenlerden oluşana gelince, bunlar (1) bazen kendilerine delil talebi ile yönelebilen bir bütünden olabilir, ancak nükte hakkında iyi bir inceleme yaptıktan sonra onun cevabının açık olduğu görülebilir; (2) bazen de kendilerine delil talebi ile yönelinemez; bunlar da cevabı hak etmeyen bir bütün de olabilirler. Çoğunlukla öğrenciler bunları bilmiyorlar ve bilmediklerini de bilmiyorlar; bu yüzden "o, böyle veya şöyledir" diye hüküm verebiliyorlar. Ve batıldan itikat etikleri şeylere dayanarak itiraza girişiyorlar ve cehaletleri sebebiyle ona (*en-Nuketu'd-Darûriyye*) itiraz ediyorlar. Bu kadarla kalsa iyi; çünkü orada ele alınanlardan bazılarını, benim yazdığım meselelerin dışına naklediyorlar. Ne aklettikleri şeylerin bozukluğunu, ne de naklettikleri şeyin neyi ifsat ettiğini biliyorlar!? Fasidin binasının fasid olacağı da şaşılacak bir şey değildir. Eğer onlar bu noktada kendilerine bu kelamın hakikatinin açılmasını isteseler bu *en-Nikâtların* bazıları ve benzerleri üzerinde hakkını vererek düşünmeleri gerekir. Çünkü bu düşünme, onlara, zihinlerinin bozuk kuruntularına dayanarak düzeltmeye giriştikleri şeyleri gösterir. Böylece onlar, bu cedellerin mantıki kaidelerden uzak olmadığını, ilimlerin bazısına özgü olmadığını, aksine bütün ilimlerde kullanılan bir bütün olduğunu bilirlerdi; mesela hikmet kitaplarında zikredildiği üzere ilahiyat ve onun dışındaki ilimlerde de kullanılır. Hal böyle olunca bazı arkadaşlarım, kendisiyle sahih olanın bozuktan, kazançlı olanın zararlı olandan ayrılacağı bir şeyler yazmam konusunda ısrarcı oldular. Ben de bunu kabul ettim. Allah'a hamd edip, O'na

tevekkül ederek işe başladım. O, dilediğine güç yetirendir; icabet sahibi O'dur.²⁴

En-Nesefî, kendisine yöneltilen mesnedsiz eleştirilerden ziyadesiyle etkilenmiş olacak ki eserin sonunda tekrar bir açıklama daha yapmaktadır. Yaptığı açıklama şöyledir:

Bil ki, bu nüshanın *tahrîri* ve *takrîri* ile amaç, bu *en-Nikât*'ın zımındaki şeyi açıklamak, onun mahiyetini ve nasıllığını belirlemektir. Çünkü bazı nuzzâr, hatta bu işten anlamayan bazıları, onun *kîlu-kâlde* bir yerinin olmadığı vehmine kapıldılar ve bu vehimlerini sözlerime nisbet edip kişiliğime de layık olmadığı şeyi isnat ettiler. Kötü niyetli bir grubun, akli ve şer'î kaideleri bilmede yetersizliklerinden dolayı bu *en-Nuket*'in sağlam lafızlarını (kullanıldığı) özel anlamlarının dışında başka anlamlara hamlettikten sonra itiraza teşebbüs ettikleri söylendi. Onların halleri, sırf kötü niyetle "kelimelerin yerlerini değiştiren" kavim gibidir. Onlar dik kafalılıkla da insaf âleminden uzaklaştılar ve bu *en-Nikât*ların mugalata olduğunu zannettiler. Ondandır ile olmayanı arasını ayıramadılar. İşte onlar, düşmanın ta kendileridir. Böyle olmaktan Allah'a sığınırız; güven O'nadır. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'adır. Allah'ın rahmeti efendimiz Muhammed'e ve onun tertemiz ailesi ve arkadaşlarıdır.²⁵

²⁴ Carullah 2106, 166b-167a.

²⁵ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikât*, v.244a.

	Nikât I (en-Nuketü'd- Darüriyye) (Birinci Bölüm /Cumle) (Mufassal)	Nikât II (en-Nuketü'd- Darüriyye) (İkinci Bölüm/Cumle) (Mufassal)	Nikât III (Muhtasar)	Nikât IV (Şerhu'n-Nikât)
1.	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Carullah 2106, 1b-2a) (III ve IV'te no.1)	Eş-Şâfi'î'ye göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şarttır. Alimlerimize göre abdestte tertip şart değildir. (91a) (III ve IV'te no.11)	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Reisülküttab 1203, 17b)	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Carullah 2106, 167b)
2.	Alimlerimize göre kadının zinetlerine zekât vaciptir. Eş-Şâfi'î'ye göre değildir. (11b) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre kişinin alacaklı olduğu mal (<i>mâl-ı dîmâr</i>) zekat sebebi olur. Bize göre olmaz. (100a) (III ve IV'te no.31)	Alimlerimize göre zekât, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (18b)	Alimlerimize göre zekât, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (176b)
3.	Alimlerimize göre zekat, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (20a) (III ve IV'te no.2)	Eş-Şâfi'î'ye göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkânına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat ile yükümlüdür. Alimlerimize göre o kişi zekâtle yükümlü değildir. (110a) (III ve IV'te no.2)	Alimlerimize göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefaret gerektirir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bilerek yeme-içme, kefaret gerektirmez. (20a)	Alimlerimize göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefaret gerektirir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bilerek yeme-içme, kefaret gerektirmez. (180a)

		no.12)		
4.	Alimlerimize göre mukim olan bir kişi Ramazan ayında mutlak bir niyet ile ya da nafil niyeti ile farz olan orucun dışında başka bir oruç tutsa bu, farz olan ramazan orucu yerine geçer. Eş-Şâfi'î'ye göre böyle değildir. (27a) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefareti gerektirmez. Alimlerimize göre kefareti gerektirir. (118a) (III ve IV'te no.3)	Alimlerimize göre baliğ olmuş hür bir kadın kendisini evlendirdiğinde, velisinin icazetine bağlı olmaksızın akit geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise akit geçersizdir. (21a)	Alimlerimize göre baliğ olmuş hür bir kadın kendisini evlendirdiğinde, velisinin icazetine bağlı olmaksızın akit geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise akit geçersizdir. (183a)
5.	Alimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefareti vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (35b) (III ve IV'te no.22)	Eş-Şâfi'î'ye göre deli, ayın belli bir bölümünde akıl sağlığı yerine gelse deli olduğu günlerdeki namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ebu Hanife ve arkadaşlarına göre ise kaza etmesi gerekir. (125b) (III ve IV'te mevcut değil)	Alimlerimize göre <i>ric'î</i> talak, kocanın karısı ile cinsel ilişkisini haram kılmaz. İddet süresi içinde cinsel ilişkinin olması, fiilî <i>ric'attir</i> . Eş-Şâfi'î'ye göre ise iddet içinde cinsel ilişki haramdır ve <i>ric'at</i> , fiil ile gerçekleşmez. (22a)	Alimlerimize göre <i>ric'î</i> talak, kocanın karısı ile cinsel ilişkisini haram kılmaz. İddet süresi içinde cinsel ilişkinin olması, fiilî <i>ric'attir</i> . Eş-Şâfi'î'ye göre ise iddet içinde cinsel ilişki haramdır ve <i>ric'at</i> , fiil ile gerçekleşmez. (185b)
6.	Alimlerimize göre bir kişinin nikah ile iştigali, nafil ibadet ile iştigalinden daha faziletlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre böyle değildir. (43a) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre zina, hürmet-i müsahereti gerektirmez. Alimlerimize göre gerektirir. (132b) (III ve IV'te no.33)	Ebû Hanife'ye göre iki kişi, bir köle satın alsalar ve bu köle, alıcı olan bu iki kişiden birinin akrabası olsa köle, akrabası olduğu kişi üzerinden azat edilmiş olur. Kölenin akrabası olan kişi, akrabalık bağı olduğunu bilsin ya da bilmesin; fakir	Ebû Hanife'ye göre iki kişi, bir köle satın alsalar ve bu köle, alıcı olan bu iki kişiden birinin akrabası olsa köle, akrabası olduğu kişi üzerinden azat edilmiş olur. Kölenin akrabası olan kişi, akrabalık bağı olduğunu

			ya da zengin olsun, ortağının köledeki hissesini tazmin etmez. Ebü Yüsuf ve Muḥammed'e göre ise kölenin akrabası olan kişi zengin ise ortağının hissesini tazmin eder. (23a)	bilsin ya da bilmesin; fakir ya da zengin olsun, ortağının köledeki hissesini tazmin etmez. Ebü Yüsuf ve Muḥammed'e göre ise kölenin akrabası olan kişi zengin ise ortağının hissesini tazmin eder. (188a)
7.	Alimlerimize göre baba, baliğ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikâhlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (54b) (III ve IV'te no.23)	Eş-Şâfi'î'ye göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçerlidir. Alimlerimize göre geçersizdir. (141a) (III ve IV'te no.14)	Alimlerimize göre akil olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanını dünyevi ve uhrevi ahkâm açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (24a)	Alimlerimize göre akil olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanını dünyevi ve uhrevi ahkâm açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (190b)
8.	Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'likî geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (64b) (III ve IV'te no.34)	Eş-Şâfi'î'ye göre <i>muḥâla'a</i> yapmış olan kadın, <i>muḥâla'a</i> fesih olarak değerlendirildiğinden talak edilemez. Alimlerimize göre ise <i>muḥâla'a</i> talak-ı <i>bâ'in</i> olarak değerlendirildiğinden talak edilebilir. (148a) (III ve IV'te mevcut değil)	Ebü Ḥanîfe'ye göre yaş hurmanın, kuru hurma ile [peşin olmaksızın] eşit şekilde mübadelesi geçerlidir. Ebü Yüsuf, Muḥammed ve eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (25a)	Ebü Ḥanîfe'ye göre yaş hurmanın, kuru hurma ile [peşin olmaksızın] eşit şekilde mübadelesi geçerlidir. Ebü Yüsuf, Muḥammed ve eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (193a)
9.	Ebü Ḥanîfe'ye göre bir kölenin azat edildi-	Eş-Şâfi'î'ye göre köle azadı, talak lafzının	Alimlerimize göre hadd ve kısas konuları dışında	Alimlerimize göre hadd ve kısas konuları

	ğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (74a) (III ve IV'te no.35)	sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşir. Alimlerimize göre ise gerçekleşmez. (154b) (III ve IV'te no.25)	kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması yalnız malî haklarda geçerlidir. (25b)	dışında kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması yalnız malî haklarda geçerlidir. (195a)
10.	Alimlerimize göre akil olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanı dünyevi ve uhrevi ahkam açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (82b) (III ve IV'te no.7)	Eş-Şâfi'î'ye göre bir Müslüman, zimminin üzüm şarabını veya buna benzer haram bir içkisini telef etse tazmin ile sorumlu değildir. Alimlerimize göre tazmin ile sorumludur. (160b) (III ve IV'te mevcut değil)	Alimlerimize göre babanın ortağına kısas vacip olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (26b)	Alimlerimize göre babanın ortağına kısas vacip olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (197a)
11.		-	Alimlerimize göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (27b)	Alimlerimize göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (199a)
12.		-	Alimlerimize göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkanına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat yükümlülüğü düşer. Eş-Şâfi'î'ye göre ise düşmez. (28a)	Alimlerimize göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkanına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat yükümlülüğü düşer. Eş-Şâfi'î'ye göre ise

				düşmez. (202b)
13.		-	Alimlerimize göre iki kefarete tedahül eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise tedahül etmez. (29a)	Alimlerimize göre iki kefarete tedahül eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise tedahül etmez. (204b)
14.		-	Alimlerimize göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçersizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerlidir. (29b)	Alimlerimize göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçersizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerlidir. (206b)
15.		-	Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ikinci koca, kendinden önceki kocanın kullandığı bir ve iki talak hakkını imha eder. Diğerlerine göre ise imha etmez. (30a)	Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ikinci koca, kendinden önceki kocanın kullandığı bir ve iki talak hakkını imha eder. Diğerlerine göre ise imha etmez. (209a)
16.		-	Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi, kendinden yaşça büyük kölesi hakkında "bu benim oğlumdur" ya da "çocuğumdur" derse köleyi azat etmeyi niyet etmemiş olsa dahi kendi adına azat etmiş olur. Diğerlerine göre ise azat etmiş olmaz. (30b)	Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi, kendinden yaşça büyük kölesi hakkında "bu benim oğlumdur" ya da "çocuğumdur" derse köleyi azat etmeyi niyet etmemiş olsa dahi kendi adına azat etmiş olur. Diğerlerine göre ise azat etmiş olmaz. (210b)
17.		-	Alimlerimize göre Müslüman olmak, recm <i>işâm</i> için şarttır. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şart değil-	Alimlerimize göre Müslüman olmak, recm <i>işâm</i> için şarttır. Eş-Şâfi'î'ye göre

			dir. (31a)	ise şart değildir. (212b)
18.		-	Ebū Hanīfe'ye göre kendisine <i>vedī'a</i> bırakılmış kişi, taşıma yükü ve külfeti olmayan <i>vedī'a</i> mal ile sefere çıktığında yol şartlarının emin olması halinde malı tazmin etmekle yükümlü değildir. Ebū Yūsuf'a göre sefer mesafesi uzun ise tazmin ile yükümlüdür. Muḥammed ve eş-Şāfi'ye göre ise sefer mesafesi uzun ya da kısa olsun tazmin ile yükümlüdür. (32a)	Ebū Hanīfe'ye göre kendisine <i>vedī'a</i> bırakılmış kişi, taşıma yükü ve külfeti olmayan <i>vedī'a</i> mal ile sefere çıktığında yol şartlarının emin olması halinde malı tazmin etmekle yükümlü değildir. Ebū Yūsuf'a göre sefer mesafesi uzun ise tazmin ile yükümlüdür. Muḥammed ve eş-Şāfi'ye göre ise sefer mesafesi uzun ya da kısa olsun tazmin ile yükümlüdür. (214a)
19.		-	Alimlerimize göre <i>fāsīd</i> satış akdi, <i>kaḅḅ</i> ile mülkiyet ifade eder. Eş-Şāfi'ye göre ise mülkiyet ifade etmez. (32b)	Alimlerimize göre <i>fāsīd</i> satış akdi, <i>kaḅḅ</i> ile mülkiyet ifade eder. Eş-Şāfi'ye göre ise mülkiyet ifade etmez. (216a)
20.		-	Alimlerimize göre kanı mübah olan kişi, Haremüşşerif'e iltica ettiğinde emin olur. Eş-Şāfi'ye göre ise Haremüşşerif'te de öldürülür. (33a)	Alimlerimize göre kanı mübah olan kişi, Haremüşşerif'e iltica ettiğinde emin olur. Eş-Şāfi'ye göre ise Haremüşşerif'te de öldürülür. (217b)
21.			Alimlerimize göre iki nakitten mürekkep nisap miktarı mala zekat vacip olur. Eş-Şāfi'ye göre ise	Alimlerimize göre iki nakitten mürekkep nisap miktarı mala zekat vacip olur. Eş-Şāfi'ye göre

			vacip olmaz. (34a)	ise vacip olmaz. (219b)
22.			Âlimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefaret vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (34a)	Âlimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefaret vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (221a)
23.			Alimlerimize göre baba, balığ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikahlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (34b)	Alimlerimize göre baba, balığ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikahlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (222b)
24.			Alimlerimize göre <i>tencîz</i> , <i>ta'likî</i> iptal eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise iptal edemez. (34b)	Alimlerimize göre <i>tencîz</i> , <i>ta'likî</i> iptal eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise iptal edemez. (224b)
25.			Alimlerimize göre köle azadı, talak lafzının sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşmez. Eş-Şâfi'î'ye göre gerçekleşir. (35a)	Alimlerimize göre köle azadı, talak lafzının sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşmez. Eş-Şâfi'î'ye göre gerçekleşir. (225b)
26.			Alimlerimize göre yeminin bozulmasından önce kefaretin edası caiz değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre caizdir. (35b)	Alimlerimize göre yeminin bozulmasından önce kefaretin edası caiz değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre caizdir. (227b)
27.			Alimlerimize göre savaşa atı ile katılan kişi, atı telef olduktan sonra piyade halindeyken şehit olsa	Alimlerimize göre savaşa atı ile katılan kişi, atı telef olduktan sonra piyade halindeyken

			atlıların ganimetten aldığı payı hak eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise piyadelerin aldığı payı hak eder. (35b)	şehit olsa atlıların ganimetten aldığı payı hak eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise piyadelerin aldığı payı hak eder. (228b)
28.			Ebū Ḥanīfe'ye göre at eti, tahrimen mekruhtur. Diğerlerine göre ise mekruh değildir. (36a)	Ebū Ḥanīfe'ye göre at eti, tahrimen mekruhtur. Diğerlerine göre ise mekruh değildir. (229b)
29.			Alimlerimize göre buğday ile buğdayın mübadelesinde, mülkiyetin sabit olması için akde konu olan malın teslimi şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (36b)	Alimlerimize göre buğday ile buğdayın mübadelesinde, mülkiyetin sabit olması için akde konu olan malın teslimi şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (230b)
30.			Ebū Ḥanīfe'ye göre kısas hakkı büyük ve küçük [henüz bülüğa ermemiş] kişi arasında ortak olduğunda büyük, münferiden kısas hakkını uygulatabilir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise uygulatamaz. (36b)	Ebū Ḥanīfe'ye göre kısas hakkı büyük ve küçük [henüz bülüğa ermemiş] kişi arasında ortak olduğunda büyük, münferiden kısas hakkını uygulatabilir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise uygulatamaz. (232a)
31.			Alimlerimize göre <i>mal-i dımâr</i> zekat sebebi olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre olur. (37a)	Alimlerimize göre <i>mal-i dımâr</i> zekat sebebi olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre olur. (234a)
32.			Alimlerimize göre bir kişi, Ramazan orucunu gündüzün ortasına gelmeden niyetlenip tutarsa orucu geçerli olur. Eş-Şâfi'î'ye göre	Alimlerimize göre bir kişi, Ramazan orucunu gündüzün ortasına gelmeden niyetlenip tutarsa orucu

			geçerli olmaz. (37a)	geçerli olur. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli olmaz. (235b)
33.			Alimlerimize göre zina fiilinin sonucu olarak doğan kız çocuğunun, bu zinanın faili [yani gayr-i meşru babası] olan erkek ile evlenmesi haramdır. Eş-Şâfi'î'ye göre haram değildir. (37b)	Alimlerimize göre zina fiilinin sonucu olarak doğan kız çocuğunun, bu zinanın faili [yani gayr-i meşru babası] olan erkek ile evlenmesi haramdır. Eş-Şâfi'î'ye göre haram değildir. (237a)
34.			Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'lîki geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (37b)	Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'lîki geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (238a)
35.			Ebû Hânîfe'ye göre bir kölenin azat edildiğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (38a)	Ebû Hânîfe'ye göre bir kölenin azat edildiğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (239a)
36.			Alimlerimize göre bir kölenin efendisi, kölesine hadd cezası uygulama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise efendinin böyle bir yetkisi vardır. (38a)	Alimlerimize göre bir kölenin efendisi, kölesine hadd cezası uygulama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise efendinin böyle bir yetkisi vardır. (239 ² a)

37.			Alimlerimize göre hırsızlık suçunun hadd cezasında el kesme cezası ile çalınan malın tazmin edilme cezası bir arada bulunamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bu iki ceza bir arada bulunur. (38b)	Alimlerimize göre hırsızlık suçunun hadd cezasında el kesme cezası ile çalınan malın tazmin edilme cezası bir arada bulunamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bu iki ceza bir arada bulunur. (240b)
38.			Ebū Hanīfe'ye göre savaşmaktan men edilmiş Müslüman kölenin emanı geçerli değildir. Diğerlerine göre ise geçerlidir. (38b)	Ebū Hanīfe'ye göre savaşmaktan men edilmiş Müslüman kölenin emanı geçerli değildir. Diğerlerine göre ise geçerlidir. (241b)
39.			Alimlerimize göre kirecin kireç ile mübadelesinde keyfî olarak miktarın fazlalığı caiz değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise caizdir. (39a)	Alimlerimize göre kirecin kireç ile mübadelesinde keyfî olarak miktarın fazlalığı caiz değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise caizdir. (242b)
40.			Alimlerimize göre kısas cezası, mükreh ve mükrihin ikisine birden vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (39a)	Alimlerimize göre kısas cezası, mükreh ve mükrihin ikisine birden vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (243a)

Son olarak en-Nesefî'nin bu dört *Nikât*'ı ile ilgili bazı noktalara işaret etmek istiyoruz:

Birincisi, en-Nesefî'nin hem onlu ve kırklı olarak tasnifinin, hem de bu onlu ve kırklı tasnifte incelediği meselelerin ondan önce bir bağlamı/geçmişi olup olmadığıdır. Eğer bu tasnif ve içerik şu veya bu şekilde ondan önce mevcut ise en-Nesefî'nin hem meseleleri *İlm-i nazar* ile nasıl çözüme kavuşturduğu, hem de *Nikât III* dolayısıyla ona yöneltilen eleştirile-

rin yönü daha da bir önem kazanacaktır. Ragıp Paşa 1455 numarasıyla kayıtlı bir mecmuada başlığı *el-İstidlāl ‘alā ‘Aşrati Mesā’il Fikhiyye Yetedamenu Nuşrate’ş-Şāfi’iyye ‘alā’l-Ḥanefiyye* (الاستدلال على عشرة مسائل فقهية يتضمن نصرة الشافعية على الحنفية) olan bir eser mevcuttur (1b-15b).²⁶ Müellifi belirsiz eser, 601/1205 yılında tensih edilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere eserde on mesele mevcuttur ve tabii olarak *mu‘allil eş-Şāfi’i, sâ’il* ise Ebū Ḥanife’dir. Eserdeki on meseleden dördü en-Nesefî’nin *Nikât*larındaki tartıştığı meselelerle aynıdır; bunları yukarıda verdiğimiz *Nikât* tablosuna atıfla şöyle gösterebiliriz: Bu on meseleden ikincisi, *Nikât I, II, III ve IV*’te 1; dördüncüsü, *Nikât II*’de 5; beşincisi, *Nikât III ve IV*’te 37; sekizincisi, *Nikât III ve IV*’te 32. sırada bulunmaktadır. İki güçlü fıkhi gelenek arasındaki tartışma kadimdir, ancak özellikle Ruknuddîn el-‘Amîdî (ö.615/1218) ile fıkıh usulü eserlerinin dışına çıkarılan ve mantık gibi alet-i kanuniye vasfını kazanan *‘ilm-i nazar* çerçevesinde meselelerin tartışılması önemlidir. En-Nesefî’nin bu metinden haberdar olduğu iddiasında değiliz, ancak en-Nesefî’den önce onunkine benzer bir onluk tasnif yapılması ve bazı meselelerin kesişmesi, buradaki yaklaşımı *‘ilm-i nazar*ın şöhretli ismi olarak en-Nesefî’nin meselelere yaklaşımı ile karşılaştırma imkanı sunduğu için elbette bu eser not edilmeye değerdir.

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus, en-Nesefî’nin onluk *Nikât*’ları ile kırklık *Nikât*’ları arasındaki *mu‘allil-sâ’il* değişikliğidir. *Nikât I*’de Ḥanefiler *mu‘allil, Şāfi’iler sâ’ildir*; *Nikât II*’de birincinin aksidir. Bu rol değişiminin sebebi, *Nikât*’ları talep edenlerin fıkhi görüşleri mi, yoksa en-Nesefî’nin iki güçlü fıkhi gelenek arasındaki tartışmalı meseleler üzerinden *‘ilm-i nazarda mu‘allilin ve sâ’ilin* rollerini sarahaten ortaya koymak istemesi mi? *Nikât*’lar talepler üzerine yazıldığı için, bu değişimleri bu taleplere bağlamak mümkün ise de, meselelerin içeriği açık olsa da talep edenlerin kimlikleri açık olmadığından bunu *‘ilm-i nazar*ın uygulamasına yönelik bir yaklaşım olarak kabul etmek de mümkündür. *Nikât III ve IV*’teki kırk meselenin tamamında Ḥanefiler *mu‘allil, Şāfi’iler sâ’ildir* (Bazı meselelerde Ebū Yusuf, Muhammed ve Zufer’in de *sâ’il* olduğunu göz önünde bulunduruyoruz). Bu meseleler kadim meseleler olduğuna ve öte yandan iki onluktan da on dört meseleyi tekrar muhtasar olan *Nikât*’ta kullandığına göre en-Nesefî’nin uğradığı ağır

²⁶ Bu mecmuadan beni haberdar eden Mehmet Kalaycı’ya teşekkürü bir borç bilirim. Bu çok değerli mecmuada sekiz eser bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen eser dahil hepsi Ebū Ḥamid Aḥmed b. İlalmiş b. Altuntaş el-Melikî eş-Şirvânî tarafından 601/1205 yılında tensih edilmiştir.

eleştirinin sebebi ne olmalıdır? En-Nesefî tenkitlerden öyle etkilenmiş olacak ki, *Nikât IV*'ün başında yaptığı açıklama ile yetinmeyip metni bitirdikten sonra tekrar bir açıklama daha yapmaktadır. Bunun cevabı, onluk *Nikât*'larla muhtasar *Nikât*'ta incelenen meselelerin derinlikli olarak karşılaştırılması ile ortaya çıkarılabilir.²⁷ Dolayısıyla bu iş, çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır. Yine de burada suret kabilinden olan bir ihtimale işaret etmek isteriz: İki güçlü fihri gelenek arasındaki gerilimleri göz önünde bulundurduğumuzda, *Nikât I* ve *Nikât II*'deki *mu'allil-sâ'il* değişikliği iki gelenek arasındaki muvazeneyi korumaya yönelik okunabilir mi?. Fakat muhtasar *Nikât III*'teki kırk meselede Şâfi'ileri sadece itiraz sahibi (sâ'il) olarak almış olması ve seçtiği meselelerde vardığı sonuçlar, ona yöneltilen ağır eleştirilerin psikolojik sebepleri olabilir.²⁸ İfade ettiğimiz gibi bu husus *Nikât* serisinin bütünlüklü bir şekilde incelenmesi ile aydınlatılabilir.

Üçüncüsü, çalışmanın başlığına taşıdığımız "tekamül"ün sarahaten ortaya çıkarılabileceği metnin *Nikât* serisi olduğunu söylemek, sanırız, abartı olmaz. Çünkü seri '*ilm-i nazar* uygulamasıdır; bu uygulamadaki meselelerin kökleri Ebü Hânîfe'nin meclisine kadar uzandığına göre, bu meselelerde '*ilm-i nazarın* uygulanmasıyla beraber nasıl bir sonuç istihsal edildiğine bakılmalıdır.

2.3. Kitâb fî 'İlmi'l-Cedel/Muḳaddime fî'l-Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar

Carullah 2106, 247b-309b varakları arasında kayıtlı bu eseri, yukarıda zikrettiğimiz gibi, Cârullâh Efendi en-Nesefî'ye nisbet etmemiştir. Bu eser, en-Nesefî'nin eserlerinin bir listesini veren Özen'in,²⁹ Sinanoğlu'nun³⁰ ve el-Hûşânî'nin³¹ listelerinde de yer almamaktadır. Yukarıdaki isimlendirmelerden birincisi, Cârullâh Efendi'ye; ikincisi de kütüphane kataloğuna aittir. Eserde, '*ilm-i nazarın* teorik yönü ele alınmamıştır; furû' fikh konularının tertibi üzere dikkat çekici bir uygulama bulunmaktadır. Yukarıda *en-Nikât*'larda incelenen bütün konular bu eserde de bulunmaktadır. Buradaki bütün meselelerde de *mu'allil* öncelikle Ebü Hânîfe, sonra Ebü Yûsuf, Muḳammed eş-Şeybânî veya onlar arasında da görüş ayrılığı yok ise *alimlerimiz* nitelemesi ile bütün Hânefi fakihler; *sâ'il* ise *en-Nikât*'larda olduğu gibi

²⁷ Biz böyle bir çalışmayı Hadi Ensar Ceylan ile birlikte Şemsuddîn es-Semerḳandî'nin muhtasar olan *en-Nikât*'a yazdığı şerhi üzerinden sürdürmekteyiz.

²⁸ Öte yandan en-Nesefî'nin kullandığı bazı ifadelerden onun '*ilm-i nazar* uygulamasına şiddetle itiraz edenlerin daha tutucu bazı mezhebdaşları olması ihtimali de vardır.

²⁹ Bkz. Özen, "İlm-i Hilâf," ss.176-180.

³⁰ Bkz. Sinanoğlu, "Nesefî, Burhâneddin," ss.565-566.

³¹ Bkz. en-Nesefî, *Şerḫu'l-Fuṣûl*, ss.4-7.


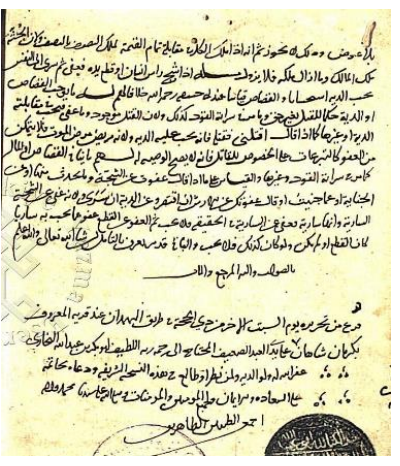
eş-Şâfiî'dir. Eserde, en-Neseфі'nin eserlerinden herhangi birine atıf yapılmamaktadır. Kitapta iki atıf tespit edilmiştir: Birincisi, Kitābu'n-nikāh'tan seçilen birinci meselede eser ismi zikretmeksizin ez-Zemaḥşerī'ye (ö.538/1144) (253b); ikincisi de *el-Mebsūṭ* eseriyle Ebū Bekr el-Fārisī'ye (ö.361/972) (282a).³²

Eserin kurgusu tıpkı *en-Nikāt*'larda olduğu gibi ihtilafı konu söylenildikten sonra, eğer Ḥanefī fakihler ittifak etmiş ise "bize göre" (*lenā*), etmemiş ise "Ebū Ḥanīfe'ye/Ebū Yūsuf'a/Muḥammed'e göre" (*'inde Ebī Ḥanīfe/Ebī Yūsuf/Muḥammed*) denilerek iddia sahibi olan Ḥanefīlerin delillerini ve açıklamalarını vermektedir. "Ona göre" (*lehu*) ibaresi ile eş-Şâfiî'ye, "o ikisine göre" (*lehumā*) veya "onlara göre" (*lehum*) ibareleri ile kastedilen de Ebū Ḥanīfe'nin dışında eş-Şâfiî ve onunla aynı görüşü paylaşan Ebū Yūsuf, Muḥammed ve Zufer'dir. Eserde (1) Kitābu't-ṭahāre'den 3 (247b-248a), (2) Kitābu'z-zekāt'tan 8 (248a-250²a), (3) Kitābu'ş-şavm'dan 6 (250²a-253a), (4) Kitābu'n-nikāh'tan 23 (253a-260a), (5) Kitābu't-ṭalāḳ'tan 19 (260a-264b), (6) Kitābu'l-'itāk'tan 12 (264b-268a), (7) Kitābu'l-eymān'dan 8 (268a-270b), (8) Kitābu'l-ḥudūd'dan 8 (270b-273a), (9) Kitābu's-sirka'dan 4 (273a-274a), (10) Kitābu's-siyer'den 10 (274a-277b), (11), Kitābu't-teḥarri'den 1 (277b-278a), (12) Kitābu'l-ḡaşb'dan 9 (278a-280a), Kitābu'l-vedī'a'dan 3 (280b-281a), (13) Kitābu'l-'āriye'den 1 (281a-281b), (14) Kitābu'z-zebā'ih'ten 4 (281b-283a), (15) Kitābu'l-hibe'den 2 (283a-284a), (16) Kitābu'l-buyū'dan 33 (284a-294b), (17) Kitābu'ş-şuf'a'dan 2 (294b-295a), (18) Kitābu'l-icārāt'tan 4 (295a-296b), (19) Kitābu'ş-şehādāt'tan 6 (296b-298b), (20) Kitābu'd-da'vā'dan 6 (298b-300a), (21) Kitābu'l-ikrār'dan 2 (300a), (22) Kitābu'l-vekāle'den 2 (300a-300b), (23) Kitābu'l-kefāle'den 2 (300b-301a) (24) Kitābu'l-ḥavāle'den 1 (301a), (25) Kitābu'r-rehn'den 4 (301a-301b), (26) Kitābu'ş-şulḥ'den 1 (301b-302a), (27) Kitābu'l-eşribe'den 1 (302a), (28) Kitābu'l-ikrāh'tan 3 (302a-303a), (29) Kitābu'l-ḥacr'dan 1 (303a), (30) Kitābu'l-me'zūn'dan 4 (303a-304a), (31) Kitābu'd-diyāt'tan 20 (304a-308b) olmak üzere toplamda 413 ihtilafı mesele münazara edilmektedir.

Peki, biz bu eserin en-Neseфі'ye ait olduğunu hangi emarelere ve delillere dayanarak kabul ettik?

³² En-Neseфі'nin atıf yaptığı bilgin, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alī b. Şāheveyh el-Kāḍī Ebū Bekr el-Fārisī el-Ḥanefī olmalıdır. Nişapur ve Buhara'da ders vermiş olan el-Fārisī, Nişapur'da Zū'l-ka'de 361/Ağustos-Eylül 972 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Şemsuddīn ez-Zehabī, *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, tah. 'Umer 'Abdusselām Tedmurī (Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-'Arabī, 1989), c.26, s.283.

Eser, en-Nesefî'nin 'ilm-i nazar eserlerinde kullandığı hamdele ve salvele ile başlamaktadır (bkz. tablo 1). Yine yukarıda en-Nesefî'nin eserlerinde kullandığı bitiş cümlesi ile bitmektedir (bkz. tablo 2). Bunun dışında en-Nikât'larda bulunan bütün meseleler bu eserde de bulunmakta ve aynı şekilde çözüme kavuşturulmaktadır. *Nikât I*'de olduğu gibi meseleler incelenirken meselelerin akli yönlerini açıklamak için kullanılan *emmâ'l-ma'kul* ibaresi aynı bağlam ve kurgu ile burada bütün meselelerde kullanılmaktadır. Diğer taraftan muhtasar olan *Nikât III* ile şerh olan *Nikât IV* gibi, ele alınıp incelenen bütün meselelerde *mu'allil*, başta Ebü Hanîfe olmak üzere Hanefî fakihler, *sâ'il* ise eş-Şâfi'î ve yer yer Ebü Hanîfe'den farklı görüşlere sahip olan Ebü Yüsuf, Muhammed ve Zufer'dir. Bu nokta önemlidir, çünkü *munâzara* geleneğinde *şavâbın* ortaya çıkarılmasından her ne kadar her iki taraf (*mu'allil* ve *sâ'il*) sorumlu olsa da öncelikle iddia sahibi taraf olarak *mu'allil* sorumludur. En-Nesefî'nin Ebü Hanîfe ve Hanefiliğin evleviyetliğini ve evleviyetliğini göz önünde bulundurarak Hanefileri iddia sahibi taraf (*mu'allil*) olarak aldığı söylenebilir. Bu da şu anlama gelmektedir: Ebü Hanîfe ve arkadaşlarından sonra ortaya çıkan görüşler, ya onlarla aynı görüşü paylaşarak, ya da onlara muhalefet ederek bir yer edinebilir. Çünkü *sâ'il*, iddia sahibi makamında değil, itiraz eden makamındadır.

<i>Kitâb fi 'İlmi'l-Cedel</i>	
	
Carullah 2106, 247b.	Carullah 2106, 308b.

2.4. *el-Mantıku'l-Kebir*

Yazının girişinde el-Kefevî'nin *Ketâ'ib'*de ez-Zehebî'ye atıfla en-Nesefî'yi "hılâfta ve felsefede biricik" olarak nitelediğini zikretmiştik. *Hilâf/munâzara/cedel/‘ilmu'n-nazar* hakkındaki eserlerinden, ez-Zehebî'nin nitelemesini karşılayacak derecede haberdarız, ancak en-Nesefî'nin felsefe-deki (veya mantıktaki) yetkinliğini gösteren eserleri hakkında, Kâtip Çelebî'nin haberdar ettiği, ancak henüz bir kütüphanedeki müebbetini bozmadığımız *Şerhu'l-İşârât*'ının dışında,³³ bir bilgiye sahip değiliz. Biz de acaba en-Nesefî'nin mantık metrukesine dair bir iz bulabilir miyiz diye onun eserlerini, şarihlerinin eserlerini ve kütüphaneleri taradık. Sonunda ona ait bir mantık kitabı tespit ettik: *el-Mantıku'l-Kebir*. Bu bilgiye 'Abdurrahîm b. Maḥmūd b. Muḥammed el-Kirmānî'nin (ö. ?) en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'üne yazdığı şerhte ulaştık, fakat ne yazık ki, eserin kütüphanelerde varlığını tespit etmemiz, en azından şimdilik, mümkün olmadı. El-Kirmānî'nin atfı şöyledir:

"... لكن المصنف ذكر في النوع الأول من الجملة الخامسة من المنطق الكبير الذي من مصنفاته: أن المطالبة في كل مقدمة من مقدمات الدليل مطالبة مجردة عن الحجة مناقضة، إذ النقض لا يفتقر إلى الحجة وأنه من الأمور العدمية في الحقيقة.

El-Kirmānî, *Şerhu'l-Fuṣūl*, Topkapı III. Ahmet Kitaplığı 1259/2, 76b.

El-Kirmānî'nin *munākaḍanın* tarifi dolayısıyla yaptığı atıf, en-Nesefî'den ders dinlemiş, onun eserlerine şerh yazmış ve *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* kamilen sistemli bir şekilde ortaya koymuş es-Semerḳandî'nin *Kıṣṣāsu'l-Efkār fî Tahkiki'l-Esrār*'ının tasnif bakımından rol modelinin en-Nesefî'nin *el-Mantıku'l-Kebir* isimli eserinin olma ihtimalini aklımıza getirdi. Bu açık atıf, en-Nesefî'nin *el-Mantıku'l-Kebir*'de 'ilm-i nazara müstakil bir yer ayırdığını söyleme imkanı vermektedir. Diğer taraftan onun muhtasar *en-Nikāt* dolayısıyla uğradığı eleştirilere cevap verirken yazdıklarının aklî, mantikî ve şer'î kaidelere bina edildiğini, fakat bilmediklerini de bilmeyenlerin bunu göremediklerini (Carullah 2106, 168a) söyleyerek cevap vermiş olması, doğal olarak onun iyi bir mantık nosyonuna sahip olduğu anlamına gelmektedir. İlaveten 'ilm-i nazarı usul eserlerinin dışına çıkarıp inceleyen Ruknuddîn el-'Amîdî'nin *el-İrşād*'daki *naşş, eşer, kıyās, telāzum, tenāfi* ve *deverān* sıralamasını, sistemin teorik işleyişini ele aldığı *el-Fuṣūl*'de ince bir değişikliklerle mahza aklıler olarak kabul edilen *telāzum, tenāfi, deverānı* başa alıp sonra ve *kıyās*...³⁴ şeklinde devam ederek tasnif etmesi, aslında 'ilm-i nazarı mantık ana kaidesine yerleştirdiği şeklinde de yorumlanabilir.

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.95; Özen, "İlm-i Hilâf," s.179.

³⁴ Bkz. en-Nesefî, *el-Fuṣūl*, ss.44-49.

Sonuç ve Değerlendirme

En-Nesefî'nin gerek daha önce bilinen eserleri gerekse burada kendisine aidiyetini temellendirmeye çalıştığımız eserleri bir bütün olarak dikkate alındığında sonuç olarak birkaç hususun altını çizmek gerekir:

- *El-Fuṣūl/Menşe'* ikilisi ve şerhleri ile bilinen Burhānuddīn en-Nesefî'nin, 'İlm-i nazarın sadece teorik yönünü kemale erdirmede önemli bir rol oynamadığı, bir fakih olarak uygulamasını da *furū'* fıkıh üzerinde yetkin bir şekilde ve üst düzeyde yaptığını söylemek mümkün görünmektedir.

- *En-Nikāt* serisi ve *furū'* fıkıh tasnifine göre yazdığı eseri dolayısıyla dikkatimize takılan bir nokta, en-Nesefî'nin Ebū Ḥanīfe'nin görüşlerine karşı başta onun öğrencileri olan Ebū Yūsuf ve Muḥammed olmak üzere hiçbir fakihin görüşünü tercih etmediğidir. Ebū Ḥanīfe dışındaki fakihlerin ittifakı, Ebū Ḥanīfe'nin görüşlerini terk etmesine asla neden olmamaktadır.

- 'İlm-i nazar (*ḥilāf/cedel*) külliyyatının henüz tamamiyle ortaya konulamamış olması başta en-Nesefî olmak üzere geriye doğru onun hoca silsilesindeki müelliflerin mantık veya felsefe ilimleri ile bağlantıları üzerinden kesin olarak olumsuzlanmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü en-Nesefî'nin ve geleneğini takip ettiği Ruknuddīn el-'Amīdī'nin 'İlm-i nazar alanında yazdıklarının şöhreti ve mezhep fark etmeksizin muhakkik bilgiler tarafından şerhe medar edilmesi, sağlam bir zeminde inşa edildikleri anlamına gelmektedir. Bu sağlam kaidenin, mantık olduğunu söylemek mümkündür.

- Varlığından haberdar olmaktan büyük heyecan duyduğumuz ama herhangi bir nüshasını tesbit edemediğimiz *el-Manṭıku'l-Kebīr* adlı eserinin, en-Nesefî'nin 'İlm-i nazar alanında yazdığı eserleriyle olan ilişkisini ne yazık ki ortaya koyamıyoruz. En-Nesefî, *Nikāt I* ve şerh olarak kabul ettiğimiz *Nikāt IV*'ün girişinde, kendisine yöneltilen "mantıki kaidelerden yoksunluk" eleştirisini oldukça sert bir şekilde cevaplamakta, bazı kişilerin art niyetli davranarak eserdeki mantıki kurguyu bilinçli olarak görmezlikten gelip eleştiriye yöneldiklerini söylemektedir. Bu durum, aynı zamanda Ḥanefî geleneğin fakihlerinin özelde mantık, genelde de felsefi ilimlere uzak durup sadece kendi fıkıh usulü dairelerinde dönüp durdukları yargısını da, her ne kadar istikrai olsa da, sekteye uğrattığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

- 'İlm-i nazarı artık *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzara* şeklinde sistematik bir hale dönüştüren Şemsuddīn es-Semerḳandī'nin *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* "kıyasın ekleri" kısmı altında bütün mantık konularından sonra

tasnif etmesinde en-Nesefî'nin bahsi geçen –şimdilik kayıp– mantık eserinin rol model işlevi görmüş olabileceği kanaatindeyiz.

- Son olarak şunu ifade edebiliriz ki en-Nesefî'nin bu yazıda ele alınanlar gibi *'ilm-i nazarın* işleyişini ve uygulamasını ele aldığı başka eserlerinin de olması imkan dahilindedir. İslami yazma eserleri barındıran kütüphanelerin ve özellikle ülkemizdekilerin sağlıklı bir şekilde taranması ve sistematik bir şekilde kataloglanması, en-Nesefî'nin eserlerinin daha eksiksiz bir dökümünün ortaya konulabilmesini ve onun *'ilm-i nazarın* tekamülüne yaptığı katkının bir bütün olarak ve hakkıyla değerlendirilebilmesi sağlayacaktır. Fakat bu yolda atılması gereken ilk adımın, halihazırda günümüze ulaştığı tesbit edilen eserlerinin tamamının neşredilmesi ve sonrasında muhtevalarının derinlikli tahlillere tabi tutulması olduğu izahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichnis der arabischen Handschriften*. Berlin: A. Asher & Co., 1892.
- el-Çârperdî, Faḥruddîn Aḥmed b. Tâcuddîn Ḥasen. *Şerḥu'n-Nikât*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no.A3371.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. Tah. Şerefettin Yaltkaya ve Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941.
- el-Kefevî, Maḥmûd b. Suleymân. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Aḥyâr min Fuḳahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muḥtâr*. Tah. Saffet Köse vd. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- el-Kirmânî, 'Abdurrahîm b. Maḥmûd b. Muḥammed. *Şerḥu'l-Fuṣûl*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no.A3371.
- Müellifi belirsiz. *el-İstidlâl 'alâ 'Aşrati Mesâ'il Fikhiyye Yeteḍammenu Nuşrate's-Şâfi'iyye 'alâ'l-Ḥanefiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no.1455/1.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Terâciḥ*. Tah. Şerîfe bt. 'Alî b. Suleymân el-Ḥüşânî. *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd* 19 (1428/2006), ss.889-959.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu'l-Fuṣûl fî 'İlmi'l-Cedel*. Tah. Şerîfe bt. 'Alî b. Suleymân el-Ḥüşânî. Riyad: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 1433.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu'n-Nikâti'l-Erba'în*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/2.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Menşe'u'n-Nazar*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/7; Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2566; Bursa İnebey-Orhan Gazi, no.778.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu Menşe'i'n-Nazar*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/7; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa,

- no.2303/5; Beyazıt Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no.2855; Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.3034.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *en-Nikātu'l-Erba'în*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203/3; Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2243/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no.1297/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no.1310 ve 1889.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *el-Fuşûl*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/1; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.2303/4; Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2468.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerhu'l-Fuşûl*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/2.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Terâciḥ*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. [*Büyük Terâciḥ*]. Süleymaniye Kütüphanesi-Hasan Hüsnü Paşa, no.1229.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. *Kitâb fî 'İlmi'l-Cedel*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/3.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. *en-Nuketu'd-Ḍarüriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/1.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât 2* (1999), ss.176-180.
- Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan. "Âdâbu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fuşûl*'ü," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015), ss.1-75.
- Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan, "Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'in-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*," *Nazariyat* 6:1 (2020), ss.115-207.
- es-Semerkindî, Şemsuddîn Muḥammed b. Eşraf. *Şerhu'l-Fuşûl*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no.2715.
- es-Semerkindî, Şemsuddîn Muḥammed b. Eşraf. *Şerhu'n-Nikât*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203.
- Sinanoglu, Mustafa. "Nesefî, Burhâneddin," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.565-567.
- ez-Zehabi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Târîḥu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. 'Umer 'Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1989.

