



İ'LÂMU'L-MUVAKKI'İN'İN TAKDİM VE TAHLİLİ PRESNETATION AND ANALYSIS OF İ'LÂMU'L-MUVAKKI'İN

Fatih ÇINAR*

Öz

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) pek çok eser telif etmiş kıymetli bir âlimdir. Bu eserler arasında *İ'lâmu'l-muvakki'în* ihtiva ettiği konular ve üslup bakımından ayrı bir yere sahiptir. Öte yandan onun ismi ve konusu üzerindeki tartışmalar da şöhretine delalet etmektedir. Bizzat kendisi ve öğrencisi Safedî'nin beyanı dikkate alındığında *Me'âlimu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* ismi tercihe şayandır, denilebilir. Fıkıh eseri olduğu anlaşılan eserin medarını fetva usûlünün teşkil ettiği söylenebilir. Zira onun fetva ve muhakeme ve usûlüne dönük geniş bilgiler içermesi, dahası diğer konuların bir şekilde fetva ve usûlü bağlamında ele alınması bu savı doğrular niteliktedir. Fetva usûlü yanında fikhî pek çok meselenin onda işleniyor olması onu bir konuyla sınırlandırmayı güçleştirmektedir. Konusu bağlamındaki tartışmalara rağmen eser içerdiği bilgilerin çeşitliliği, niteliği, aktarımı ve değerlendirmesiyle orjinaldir. İlim ehli arasındaki değeri ve şöhreti de bunu teyit eder niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: *İ'lâmu'l-muvakki'în*, İbn Kayyim el-Cevziyye, Fıkıh, Usûl, Fetva, Muhakeme.

Abstract

The work that is shortly known as *İ'lâmu'l-muvakki'în* was compiled by Ibn Kayyim el-Cevziyye (d. 751/1350). It has a special place among other works of him in terms of its content and style. The debates on his name and subject matter indicate the recognition. When his own declaration together with his student Safedî's (d. 764/1363) statement are considered, the name *Me'âlimu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* can be preferred. The reason of the work that is seemed as the Islamic jurisprudence, can be defined as the fatwa. Since it has enormous information on fatwa, jurisprudence and the procedure, and the consideration of other subjects within the context of the fatwa and the procedure confirm that assumption. In addition to the fatwa procedure to be considered together with many problems of the Islamic jurisprudence has resulted with the difficulty to limit it with a single subject matter. Despite the discussions within the context of its subject, the work is original with the diversity of the knowledge it contains, their specifications, transition and assessment. The recognition and value of the work among the scholarships are also support such consideration.

Keywords: *İ'lâmu'l-muvakki'în*, İbn Kayyim el-Cevziyye, Canon Law, Method, Fatwa, Judgment.

Giriş

Eserin, başlıkta kısa olarak verdiğimiz tam ismi *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* şeklindedir. *İ'lâmu'l-muvakki'în* fıkıhtan tefsire, kelimadan tarihe kadar pek çok sahada kalem oynatan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin en meşhur eserlerinden biri veya birincisidir. İlim ehlinin teveccühü ile karşılaşan söz konusu eser pek çok yayınevi tarafından basılmış dahası Türkçeye de aktarılmıştır. Ancak eser üzerine yeterli düzeyde çalışma yapıldığını söylemek güçtür. Şu kadar var ki kimi muhakkik ve araştırmacıların ona diyor değerlendirmeleri olduğunu da zikretmek elzemdir.

Yine de *İ'lâmu'l-muvakki'în*'in müstakil düzeyde takdim ve tahlil edilmesi gerekmektedir. Öte yandan onun gerek ismi gerekse konusu bağlamındaki tartışmalar da müstakil çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Zira müstakil çalışmalar bütüncül bir bakış açısı sağlama adına önem arz etmektedir. Şöyle ki konu ve ismi, tahlil ve nakil bağlamında birlikte ele almak doğru sonuca varmaya yardımcı olabilir. Binâenaleyh biz *İ'lâmu'l-muvakki'în*'in makale düzeyinde takdim ve tahlilini yapmayı, bununla birlikte ismi ve konusu hususunda bir sonuca varmayı hedefledik.

1- Eserin Adı

Söz konusu çalışma İbn Kayyim el-Cevziyye'nin en önemli eserlerinden biri sayılır. Şöhretine rağmen onun isimlendirilmesinde âlimler ve araştırmacılar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri eserin takdim kısmında müellif tarafından herhangi bir isim zikredilmemesidir. Ancak onun diğer eserlerinde de bu yolu izlediği bilinmektedir.¹ İsim hususunda üç görüş karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde yaygın olduğu şekilde *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* ifadesi kullanılmaktadır.² Yalnız tartışmanın sadece ilk kelime olan *İ'lâm*'da olduğunu belirtmekte yarar var. Muasır

* Arş. Gör. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, fatih11982@hotmail.com

¹ Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd (1423). *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhü âsâruhü mevâriduh*, Riyad: Dâru'l-Âsime, s. 210.

² Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî (2007). *Ricâlu'l-fikri ve'd-da'veti fi'l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ'î- Mustafa el-Hin, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, II, 723; Muhammed Ebû Zehra (1991). *İbn Teymiyye hayâtuhü ve asruh-ârâhü ve fikhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 439; Ömer

eserleri yanında kimi klasik kaynaklarda da buna rastlamaktayız. Örneğin Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657),³ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679),⁴ İbnü'l-Gazzî (ö. 1167/1754)⁵ ve Şevkânî (ö. 1250/1834)⁶ bunlardandır. Nitekim Ziriklî (ö. 1976) de *İ'lâm*'ı tercih etmiştir.⁷

Diğer bir isimlendirme *A'lâm* şeklindedir⁸ ki Muhammed Mahfûz (ö. 1408-1988)⁹ da bu şekilde kaydetmiştir. Ancak *A'lâm*'ın diğerine oranla daha az tercih edildiğini belirtmekte fayda var. Diğer yandan eser *İ'lâm* ve *A'lâm* yerine *Me'âlim* şeklinde de kayda geçmiştir. Nitekim öğrencisi Safedî bu şekilde nakletmiştir.¹⁰ Hangi isimlendirmenin tercihe şayan olduğuna geçmeden önce *muvakkî'in* lafzının hangi manada kullanıldığını tespit etmek gerekmektedir. Mezkûr lafzın fakih müftü veya kâdî anlamında kullanıldığı zikredilmektedir.¹¹ Nitekim bizzat İbn Kayyim el-Cevziyye, "بع عن الله ورسوله وهو قلم قلم التوق" ibâresiyle buna işaret etmiştir.¹² Tahlilini yaptığımız söz konusu eserinde ise "فصل ما يشترط فيمن يوقع عن الله ورسوله" başlığı altında müftülerin fetva verirken dikkat etmesi gereken hususları ve bunun önemini vurgulamıştır. Zira ona göre hükümdarlar adına bir meseleye imza atmak dahi önemli iken Allah adına imza atmak ve fetva vermek daha da önemlidir "كيف بمنصب" başlığı altında ise ilk fetva verenin müftülerin imamı olan Rasûlullah olduğunu belirtir.¹⁴ "توقيع" lafzının Şam diyarında fetva anlamında kullanıldığı bilgisi¹⁵ de nazarı dikkate alındığı takdirde الموقعين lafzından kastın müftüler ve fetva verme yetkisi olan kâdîlar olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu bilgiler ışında *İ'lâm* lafzı tercih edildiği takdirde eserin Türkçe karşılığı, "müftülerin âlemlerin Rabbi Allah adına ihbarda bulunması" şeklinde olur. *A'lâm*'a göre ise, "âlemlerin Rabbi Allah adına fetva verenlerin önde gelenleri" şeklinde anlaşılır. *Me'âlim* lafzına göre ise, "âlemlerin Rabbi Allah adına fetva verenlerin işaretleri/özellikleri" manasına ulaşılır. Söz konusu isimlendirmelerden birincisi meşhur olmanın yanında aşağıda da geleceği gibi kitabın muhtevasına da son derece uygundur. Öte yandan ikinci ve üçüncü isim de muhtevaya uygunluk göstermektedir. Yalnız fetva ehli önde gelen sahabî ve fakihlerin sadece eserin başında kısa denilebilecek bir şekilde ele alınıyor olması ikinci ismin ihtimalini zayıflatmaktadır.¹⁶ Nitekim yukarıda da vurgulandığı gibi bu nadir bir isimlendirmedir. Ancak sadece eserin içerdiği konular veya nakillerle onu isimlendirmek çok da isabetli gözükmemektedir. Zira müellifin kasıt ve niyeti buna göre olmayabilir. Ancak o, her ne kadar ilgili eserin başında eserin isminden söz etmese de başka eserlerinde onu *Me'âlim* olarak nitelemektedir.¹⁷ Binâenaleyh onun *Me'âlimu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn* olarak isimlendirilmesi tercihe şayan durmaktadır. Nitekim kendisinden istifade eden öğrencisi Safedî de iki eserinde bu şekilde zikretmiştir.¹⁸ Kanaatimizce kendisinin ve Safedî'nin beyanı duruken *İ'lâm*'ı tercih etmek yerinde bir tasarruf değildir. Çünkü kendisi eserin müellifi Safedî ise bunun en yakın tanığıdır. Buna göre *İ'lâm* isminin yaygınlık kazanarak *Me'âlim*'i geride bırakması hatta onun ihmal edilmiş olması mümkündür. Nitekim Abdullah et-Türkî metni istinsah edenlerin veya öğrencilerin böyle bir tasarrufta bulunmuş olmalarından söz etmektedir.¹⁹

Rızâ Kehhâle (ty). *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, IX, 106; H. Yunus Apaydın (2000). "*İ'lâmü'l-muvakkî'in*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, 73-74; H. Yunus Apaydın (1999). "*İbn Kayyim el-Cevziyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, 109.

³ Kâtib Çelebî, (ty). *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, I, 81.

⁴ Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd (1986). *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdulkadir Arnaût, Mahmûd Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, I, 259; II, 84, VIII, 289.

⁵ Ebu'l-Me'âli Muhammed İbnü'l-Gazzî (1990). *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, IV, 52.

⁶ Muhammed b. Ali Şevkânî (ty). *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, II, 144.

⁷ Hayreddin Ziriklî b. Mahmud (2002). *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, VI, 56.

⁸ Abdusselâm Şerafedîn Abdulazîm (1984). *İbn Kayyim el-Cevziyye asrûhu ve menhecûhu ve ârâhu fi'l-fikh ve'l-akâid ve't-tasarruf*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, s. 75; Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (1423). *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubejde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, I, 8 (Muhakkikin Takdimi).

⁹ Muhammed Mahfûz (1994). *Terâcimu'l-müellifine't-tünisiyyîn*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, V, 121.

¹⁰ Selahaddin Halil es-Safedî (2000). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, II, 196; Selahaddin Halil es-Safedî (1998). *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, IV, 369.

¹¹ Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 210; Apaydın, "*İ'lâmü'l-muvakkî'in*", *DİA*, XXII, 74.

¹² Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (1429). *et-Tibyân fi eyâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, s. 306.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (2013). *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, s. 11.

¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, s. 12.

¹⁵ Apaydın, "*İ'lâmü'l-muvakkî'in*", *DİA*, XXII, 74.

¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 9 (Muhakkikin Takdimi).

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (1975). *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, I, 22; Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (ty). *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, I, 8; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, s. 345.

¹⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânü'l-'asr*, IV, 369.

¹⁹ Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (2002). *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fi târîhîh ve semâtih ve eşhera a'lâmih ve müellefâtih*, Beyrut:

2- Esrin Türü

Takdim sırasında eserin telif amacına doğrudan temas etmeyen müellif, en şerefli ve üstün ilmin tevhid, en faydalı olanınsa kulların fiilleriyle ilgili ahkâm olduğunu vurgulamıştır.²⁰ Öte yandan “*Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi. Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti).*”²¹ ayetine temas ederek Kelime-i Tevhide ve onun amellere etkisine ve akaide dönük bazı meselelere değinmiştir.²² Bu sebeple olsa gerek Yûsuf Serkîs (ö. 1351/1932), eserin konusunun tevhid olduğunu belirtmiştir.²³ Ancak tevhide ilişkin kısa bir değerlendirme barındırmasından hareketle onun konusunu tevhid olarak tespit etmek talihsiz bir yaklaşım olsa gerektir. Zira eser baştan sona gerek usûl gerekse fûrû-i fıkıh konularını ihtiva etmektedir. Buna göre İbn Kayyim el-Cevziyye’nin en faydalı ilmin amelî ahkâm olduğunu vurgulaması da dikkate alındığı takdirde onun fıkıha dair bir eser olduğunu ifade edebiliriz. Ancak onun fıkıh sahasında tam olarak hangi alana karşılık geldiğini aşağıda gelen muhtevaya dönük özelliklerle birlikte ele almak daha uygundur. Zira özellikler tasvir ve tahlil edildikten sonra bir değerlendirme yapmak daha sağlıklı olacaktır.

3- Eserin Muhtevası

Bu bölümde konu bütünlüğünü de bozmadan meseleler kronolojik olarak ele alınarak özet bilgiler verilmek suretiyle eser tahlil edilecektir.

3.1- İlim Elde Etme Yolları ve Ulemâ/Fukaha

Müellif, bu bölümde sahabîlerden başlamak suretiyle ilim elde etme yollarına temas etmiştir. Buna göre ilmin kaynağı konumunda olan Hz. Peygamber’den iki yolla bilgi elde edilmektedir. Vasıtasız olarak doğrudan ilim öğrenme yöntemi ki bu konuda hiç kimse sahabîlerin metoduna ortaklık edememektedir. Zira onlardan sonra gelen nesiller ilmi Rasûl-i Ekrem’den dolayı yoldan tahsil etmiştir.²⁴

Sahabe neslinin Hz. Peygamber’den aldığı ilmi birikimi, en saf ve temiz şekilde tâbiîn nesline aktardığını ifade eden İbn Kayyim el-Cevziyye, bu şekilde h. dördüncü asra ulaşıldığını ifade etmektedir. Mezkûr asra kadar yaşamış olan âlimlerin rey, taklit ve taassubdan uzak bir yol izleyerek delile ve istidlale dayandıklarını belirtir. Takip eden devirlerde neşet eden taassubla mezhebe bağlılığı birbirine karıştırılarak dine bağlılık gibi telakki edildiğini veya salt taklitle önceki din munsuplarının sünnetine uyarak çok fena bir yol izlendiğini belirtir. Binâenaleyh mezkûr iki tavrı takınanlara ağır eleştiriler yöneltilir. H. dördüncü asır sonrasına denk gelen söz konusu iki tavrın kabul edilemeyeceğini vurgulayarak taklidin ilim olmadığını, ilminse ancak delili bilmekle olacağını zikreder. İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820), atıfla hiçbir sözün sahih hadise tercih edilemeyeceğini dile getirir.²⁵ Ona göre asıl ilim sahibi olanlar, “*Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler miras olarak dinar ve dirhem bırakmazlar, ilim bırakırlar. Kim o ilmi elde ederse çok büyük bir nasip elde etmiş olur.*”²⁶ hadisinde ifade edilenlerdir. Diğerleri ise kör bir taklit çukuru içine düşmüştür.²⁷

Yine ona göre âlimler, hadis hafızları ve fakihler olmak üzere iki kısma ayrılır. Nitekim “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulülemre de itaat edin.*”²⁸ ayetinde işaret edilen ulülemirden kasıt, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Ebu’l-Âliye (ö. 90/709), Atâ b. Ebû Rebah (ö. 114/732), Dahhâk (ö. 105/723) ve Mucâhid (ö. 103/721) nezdinde âlimler/fakihlerdir. Diğer görüşe göre İbn Abbas, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Süddî (ö. 127/745) ve Mukâtil’e (ö. 150/767) göre ulülemirden kasıt ümera/yöneticilerdir. Ona göre İslam’ın kaim olması ve âlemin ıslah için bu iki zümrenin ayakta durması elzemdir.²⁹ O, her ne kadar ulülemrin fakihler ve yöneticiler olduğu şeklindeki ihtilafa değinse de idarecinin iyiliği emretmesinin ancak ilimle yani âlimle olacağını ifadesiyle âlimler görüşünü daha isabetli bulduğunu hissettirir.³⁰

Nitekim bu tartışmaya müfessirler de temas etmiştir. Bu meyanda Taberî (ö. 310/923) yöneticiler tercihini evla yorum olarak nitelese de fakihler ve yöneticiler ihtilafına girerek yukarıda ismi zikredilen

Müessesetü’r-Risâle, II, 367.

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 7.

²¹ İbrahim, 14/24.

²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 140-143.

²³ Yûsuf Serkîs, Elyân (ty). *Mu’cemü’l-matbû’âti’l-‘Arabîyye ve’l-mu’arrabe*, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, I, 223.

²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 7.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 8.

²⁶ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel (1995-2001). *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu’ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, XXXVI, 46; Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârîmî (2000). *Sünen*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Riyad: Dâru’l-Muğnî i, I, 362 (354); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce (1999). *Sünenü İbni Mâce*, Riyad: Dâru’s-Selâm, Mukadime 17; Süleymân b. el-Eş’as b. İshak Ebû Dâvud (1999). *Sünenü Ebi Dâvud*, Riyad: Dâru’s-Selâm, İlim 1; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (1999). *Câmi’u’t-Tirmizî*, Dımaşk: Dâru’l-Feyhâ, İlim 19.

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 9.

²⁸ Nisa, 4/59.

²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 9-10.

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkı’în*, s. 11.

birtakım âlime atıfta bulunmuştur.³¹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) çeşitli tevilleri beyan ederek yöneticiler yorumunun tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.³² Kurtubî (ö. 671/1373) ise İmam Mâlik'e (ö. 179/795) atıfta bulunarak fakihler görüşünü öne çıkarmıştır.³³ Kanaatimizce Taberî ve Fahreddin er-Râzî'nin öne çıkardığı yöneticiler görüşü tercihe şayandır. Zira yaptırım sahibi olan âlim değil yöneticidir. Ancak Raşîd halifeler örneğinde olduğu gibi yönetici vasıflarının yanında bir de ilim sahibi oldukları nazarı dikkate alındığı takdirde her iki vasıf da temsil edilmektedir denilebilir. Bu açıdan bakıldığında bu ikisini birbirinden ayırmak yerine birlikte değerlendirmek de mümkündür. Öte yandan vakıa bunun aksine de işaret etmektedir.

3.2- Fetva

İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıda zikredilen konularla doğrudan bağlantılı fetva bahsine geçiş yapar. Eserinde söz konusu meseleye yer yer doğrudan veya dolaylı olarak temas ederek geniş bilgiler verir. Allah'tan tebliğ edilenler bağlamında fetva için dürüstlük ve ilmin önemine vurgu yaparak aslında fetva veren makamın bizzat Yüce Allah olduğunu dile getirir. Bunu delillendirme adına, "Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor."³⁴ ayetine atıfta bulunur. Ona göre fetva verici olarak Allah, o makama şeref kazandırmıştır. Dolayısıyla müftü kimin adına fetva verdiğinin idrakinde olmalı ve yarın Allah'ın huzurunda bundan ötürü mesul olduğunu bilmelidir.³⁵ Bu yüce makamda beşeri olarak ilk fetva veren Hz. Peygamber olduğunu ifade eden müellif, Hz. Peygamber'den sonra fetva verme işini ulemânın efendileri olarak nitelediği sahabilerin yüklendiğini vurgular.³⁶ Söz konusu sahabilere temas ederek onları sınıflara ayırır, dahası ilmî konularına dair değerlendirmeler yapar. İbn Abbas, Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661) vb. sahabilere bilhassa temas eder.³⁷

Sahabeden sonra fetva verme işini üstlenen tâbiîn ve fakihleri yaşadıkları bölgelere göre ele alır, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/ 855) ise ayrı bir bölüm açar.³⁸ Onu Ehl-i Sünnet'in tartışmasız imamı olarak niteleyerek onun fetva yöntemine ilişkin ayrıntılı bilgiler nakleder.³⁹ Selef âlimlerinin fetva verme hususunda aceleci olmadıklarını, ancak fetva vermekten başka bir çıkar yol olmadığı takdirde Kitap, Sünnet ve Raşîd halifelerin görüşleri bağlamında ictihad ederek meselenin hükmüne vakıf olarak fetva verdiklerini ifade eder.⁴⁰ Buna göre onların sorumluluktan kaçınmak yerine hassas davrandıklarını vurgulamak ister.

Fetva ve hüküm verme ve bunun sorumluluğu açısından müftü ile kâdiyi karşılaştırır. Hükümün bağlayıcılığı cihetinden kâdîların konumunun daha tehlikeli ve riskli olduğunu belirterek onlar hakkında pek çok tehdidin varit olduğunu vurgular. Öte yandan fetvanın, fetva isteyene ilaveten diğer insanları da ilgilendirmesi açısından müftülüğün tehlikesinin kâdîlıktan daha büyük olduğunu ifade eder.⁴¹ Müctehidin hükmü için Allah'ın hükmü demenin Hz. Peygamber tarafından, bilgiye dayanmadan fetva ve hüküm vermenin ise bizzat Allah tarafından yasaklandığını belirtir.⁴² Çeşitli âlimlere atıfla fetva verirken kesin yargılardan kaçınmak gerektiğine vurgu yapar ve fetva verecek âlimlerin Kur'an, Sünnet ve önceki âlimlerin görüşlerini bilmesi gerekliliğine işaret eder.⁴³ Bu son kısımda fetva usûlü olarak bilinen konuya ilişkin bazı mülâhazalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Muhakeme usûlü kısmında da bazı bilgiler verdiği görülecektir. Ancak fetva usulüne dair detaylı asıl bilgileri esrin sonlarına doğru verecektir.

3.3- Rey

İctihad yöntemlerinden biri olarak kabul edilen "rey" Türkçede, "kişisel görüş ve kanaat"e karşılık gelmektedir.⁴⁴ Bilindiği gibi nasların olmadığı yerde rey gündeme gelmektedir. Tam da bu noktada İbn Kayyim el-Cevziyye, naslara muhalif veya naslarla desteklenmeyen rey ile fetva vermenin haramlığı meselesine temas ederek⁴⁵ sadece rey ile fetva verme veya din adına konuşma hakkında varid olan tehditlere işaret eder. Onun da işaret ettiği gibi Hz. Peygamber, "Reyiyle fetva verenler hem sapar hem saptırır."⁴⁶

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (2009). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî ve dğr. Kahire: Dâru's-Selâm, III, 2390-2392.

³² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî (1995). *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, V, 148-150.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî (2004). *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbni Hazm, I, 912-913.

³⁴ Nisa, 4/127.

³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 11, 38.

³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 12.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 11-20.

³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 20-25.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 25-30.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 30-32.

⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 33-34.

⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 34-35.

⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 39.

⁴⁴ Mehmet Erdoğan (2005). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 480.

⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 41.

⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed el-Buhârî (1999). *Sahîhu'l-Buhârî*, Riyâd: Dâru's-Selâm, İlim 34; İtisam 7; Ebu'l-Hüseyin Müslim (2000). *Sahîhu Müslim*, Riyâd: Dâru's-Selâm, İlim 13.

buyurmuştur. Öte yandan ister selef ister halef âlimlerinden olsun delil bulunmayan bir konuda sadece rey ile icthad yapmanın yerilecek bir tarafı olmadığı görüşünü bir grup âlime dayandırarak nakleder. İtiraz etmemesi kendisinin de bu görüşe meylettğini göstermektedir.⁴⁷ Öte yandan sadece reye dayanarak fetva verme konusunda önde gelen birçok sahabinin görüşünü aktarır.⁴⁸ Nitekim Râşid halifelerin de içinde bulunduğu pek çok sahabîyi zikrederek onların reyi ilim dairesinden çıkardıklarını ve dolayısıyla verdiklerini, dahası onunla fetva vermeyi yasakladıklarını vurgular. Bu nakileriyle yukarıdaki ibârelere dolayısıyla reye tamamen karşı olduğu şeklinde bir anlam çıksa da aslında durum böyle değildir. Zira bunlarla o, ilme rağmen reye başvurmayı kastetmektedir. Nitekim onun reye mecbur kalınması halinde bunun kesin değil zannî bir bilgi olduğu şeklindeki ikazları da buna matuftur. Buna göre o, ilmin olmadığı yerde zannî de olsa reye bir değer vermektedir.⁴⁹

Nitekim sahabenin de reye başvurduğuna dair haberleri naklederek muarızlarının itirazlarını ele alır. Şöyle ki Hz. Ömer'in Kufe kâdıları Şüreyh (ö. 80/699) ve Ebû Musa el-Eşarî'ye⁵⁰ (ö. 42/662-63) gönderdiği yazılı talimatları aktarır. Buna göre Hz. Ömer Şüreyh'e, kendisine arz edilen meseleleri sırasıyla Kitap, Sünnet, icma ve öncekilerin görüşlerinde aramasını, bulamaması halinde icthad etme hususunda muhayyer olduğunu ifade eder.⁵¹ Müellif daha başka örnekler sıralayarak muarızlarının itirazlarını dillendirmiş olur.⁵²

Sahabenin reye karşı çıktığı ve reyle amel ettiği yönündeki muhtelif bilgiler arasında herhangi bir tearuz olmadığını vurgulayan müellif, rey mefhumuna açıklık getirir. Onu kabul ve red açısından, bâtil, sahih ve bu ikisi arasında olup tartışmaya açık olan rey olmak üzere üç kısma ayırır. Selef âlimlerinin sahih reyle amel ettiklerini ve fetva verdiklerini vurgular. Tartışmalı olan reyle amelin ise ancak zaruret halinde olabileceğini belirterek⁵³ bâtil rey ve kısımları hakkında ayrıntıya gider.⁵⁴ Konuya dair tâbiinin ve çeşitli âlimlerin özellikle de rey taraftarı olarak bilinen Ebû Hanife'nin görüşlerini nakleder ve Ebû Hanife'nin zayıf dahi olsa hadisi, rey ve kıyâsa tercih ettiğini belirtir.⁵⁵ Dahası selef âlimlerinin tamamının Kitap ve Sünnet'e aykırı rey ve kıyâsin yerilmesi görüşünde olduklarını aktararak görüş birliğine dikkat çeker. Nitekim onlara göre böyle bir reyle fetva ve hüküm vermek câiz değildir.⁵⁶ Sonrasında ise sahih olan ve övülmüş olarak nitelediği reyin kısımlarına temas ederek onları örnekleriyle birlikte dört madde halinde inceler.⁵⁷

Görüldüğü gibi müellif, rey başlığı altında doğrudan fetva meselesine dönük değerlendirmeler yapmıştır. Şu kadar var ki Hz. Ömer'in kâdi Şüreyh ve Ebû Musa'ya gönderdiği yazılı talimatları yargılama usûlü bağlamında değerlendirilebilir. Ancak söz konusu kâdîların iftâ görevini de eda ettiği dikkate alındığı takdirde bu talimatların da doğrudan fetva bağlamında aktarıldığı ve şerh edildiği söylenebilir.

3.4- Muhakeme Usûlü

İbn Kayyim el-Cevziyye, klasik kitaplarda "Edebü'l-Kâdi" günümüzde ise "Muhakeme veya Yargılama Usûlü" diye bilinen meseleye ilişkin görüşlerini serdetmiştir. Bu meyanda hukuk tarihi açısından önemli bir vesika olma özelliğini taşıyan Hz. Ömer'in Kufe Kâdîsı Ebû Musa el-Eşarî'ye gönderdiği mektuba⁵⁸ temas ederek bunu cümle cümle tahlil etmiştir.⁵⁹ Gerek hâkimin/kâdînın gerekse müftünün ifa ettiği görevin önemi ve incelikleri gereği onu ve gereğini anlayıp kavramalarının önemini vurgulamıştır.⁶⁰

Hâkimin davalı ve davacı arasında âdil olmasının ona farz olduğunu ifade eder.⁶¹ Onun ifadesine göre hâkim, muhalif bir delil bulunmadıkça gerçeği ortaya çıkartan delille gereken hükmü vermelidir. Hükmün verilmesinde adaletin yanında doğruluk da çok önemli bir meseledir. Ona göre hâkim, görevi gereği farklı vasıflarla nitelenebilir. Şöyle ki o, hükmü ispat yönüyle şahit, emir-nehîy yönüyle müftü, hükmün bağlayıcılığı yönüyle sultan/yönetici konumundadır. Müellifin nakline göre hâkimde bulunması

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 46.

⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 47-51.

⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 52.

⁵⁰ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (2004). *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, V, 367-369, 370.

⁵¹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe (2006). *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'ân, Dimaşk, XI, 60; Dârimî, Sünen, I, 265-266; Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' (ts.). *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, II, 190; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdulber (1994). *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, II, 846-847; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî (1996). *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî., I, 421-492.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 53-56.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 57.

⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 58-59.

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 63-66.

⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 66-67.

⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 67-72.

⁵⁸ Dârekutnî, *Sünen*, V, 367-370.

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 73.

⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 74.

⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 88.

gereken asgari şart Ebû Hanife nezdinde adalet iken Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel adaletin yanında ictihadı da şart koşmuştur.⁶²

İbn Kayyim el-Cevziyye, hâkimin acele etmeyerek taraflara iddialarını ispat edecek süre vermesinin önemine vurgu yapar. İctihadın değişmesiyle hükmün değişebileceğini belirterek aynı melesede hâkimin tekrar ictihadda bulunup önceki görüşünden farklı bir sonuca ulaşmasının makul ve kabule şayan olduğunu ifade eder. Zira ikinci ictihad hak ise o zaman ilk ictihad bâtil manasına gelir. Ona göre bâtil olduğu ortaya çıkan ilk ictihad, sahih olan ikinci ictihadı nakzetmez tersine ikinci ictihad tercihe şayandır. Onun ilerleyen açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla ikincinin hilafı durumunda olan birinci ictihad da iptal olmamaktadır.⁶³

Sağlıklı ve âdil bir muhakeme için elzem olan şeylerden biri olan beyyine mefhumudur. Nitekim müellif onun üzerinde ayrıntılı durur. Beyyineyi, "Hakkı izhar eden her şey"⁶⁴ şeklinde tanımladıktan sonra bunun kimi fukaha ıstılahındaki beyyineden şümüllü olduğunu vurgular. Şöyle ki onlar beyyineyi iki şahit veya bir şahit ve yemin şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁵ Müellif, konu bağlamında şahadet ve yeminler konusuna geniş açıklamalar getirir. Öyle ki şahitlerde sayı, akraba şahitliği, yalancı şahitlik, kazf haddi sonrası tevbe edenlerin şahitliği gibi meseleyle doğrudan ilintili pek çok konuya temas eder. Haklar konusuna da girerek çeşitli açıklamalar yapar.⁶⁶

Hz. Ömer Ebû Musa el-Eşari'ye gönderdiği mektubun son kısmında onun şahsında kâdılara bazı uyarılarda bulunur. Nitekim müellifin de vurguladığı gibi Hz. Ömer, "Öfke, endişe, telaştan ve insanlara eziyet etmekten sakın." buyurarak bir kâdının kaçınması gerekli durumları sıralar. Müellife göre hâkim için iki konu çok mühimdir. Birincisi dava esnasında gerçeği anlamaya engel olan zihni dağınıklıktan sakınmak ki bunlar, öfke, endişe ve telaştır. İkincisi ise hakkı tatbik etme ve hak üzere sabır ve sebat etmektir.⁶⁷

O, muhakeme usulüyle doğrudan bağlantılı diyemeyeceğimiz bazı açıklamalarla Hz. Ömer'in mektubunu değerlendirmeye son verdiğini belirtir, ancak muhakeme usulüyle paralellik gösteren fetva usulüne dair değerlendirmelerine devam eder.⁶⁸

Buna göre, "Her kime sabit bir bilgiye dayanmadan fetva verilirse onun günahı/sorumluluğu ona (fetva verene) aittir."⁶⁹ rivayetini ve daha başka rivayetleri naklederek delilsiz ve bilgisiz konuşulmaması/fetva verilmemesi gerektiğini ifade edecektir. Dahası her konuda da konuşulmaması ve her soruya cevap verilmemesi gerektiğini belirterek kendisine soru yöneltilen âlimin bazen, "Bilmiyorum." demesi gerektiğini vurgulayacak ve buna dair sahabeden ve fukahadan pek çok alıntı yapacaktır. Bu nakillerden belki de en dikkat çeken, "Bilmiyorum (sözü) ilmin yarısıdır." ibaresidir.⁷⁰

Kâdının emir-nehiy yönüyle müftü olduğu yolundaki değerlendirmesi ve fetva usulüne dair bu son açıklamaları nazarı dikkate alındığı takdirde muhakeme usulü bağlamındaki ibâreleri de fetva usulüne taalluk etmektedir.

3.5- Kıyâs

Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eşari'ye gönderdiği mektubu tahlili sırasında kıyâs meselesine temas eden İbn Kayyim el-Cevziyye, hem burada hem de eserini farklı yerlerinde kıyâsla ilgili çeşitli mülahazalarda bulunur. Buna göre Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde kıyâs yapmaya yönlendirdiğini ifade eder. Nitekim dirilişi ilk yaratılışa, öldükten sonra tekrar dirilmeyi bitkilerin diriltilmesine kıyâslar. Onun ifadesine göre Kur'ân-ı Kerim'de kırk küsur bu ve buna benzer mukayese örneği mevcuttur. Nitekim Allah, "İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz, fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."⁷¹ buyurarak kıyâsın akletmeye mahsus olduğunu vurgular.⁷²

Kıyâsa uzun uzadıya temas eden müellifin, onu kabul ve red açısından hak ve bâtil şeklinde iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır.⁷³ O, reddettiği kıyâsa dönük olarak çeşitli ifadeler kullanır.⁷⁴ Öte yandan

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 92.

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 92-93.

⁶⁴ Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

⁶⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 76.

⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 77-107.

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 430-431.

⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 430-437.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 17; Dârimî, *Sünen*, I, 259; İbn Mâce, *Mukaddime*, 8; Ebû Dâvud, *İlim*, 8; Dârekutnî, *Sünen* I, 184.

⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 438-439.

⁷¹ Ankebut, 29/43.

⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 107.108.

⁷³ Bu tamlamalar için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 110, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 230, 231, 234, 238, 244, 261, 263, 272, 280, 291, 297, 308, 831.

⁷⁴ Bu tamlamalar için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, s. 217, 220, 224, 225, 232, 239, 244, 263, 297, 301, 303, 315, 324, 345, 499, 504, 549.

sahih ve mizan olarak nitelediği kıyâsı, şeri deliller içerisinde sayar.⁷⁵ Sahabenin ictehad ederek kıyâs amelîyesini tatbik ettiğini örneklerle ifade ederek fukahânın icmâ ettiği kıyâs örneklerine⁷⁶ ilave olarak pek çok örnek sıralayarak kıyâsı inkâr edenlere reddiyeler sunar.⁷⁷

Ancak daha sonra yukarıda verdiği bilgilere tezat oluşturacak ve kıyâsın dinden olmadığını ifade eden delilleri sıralayacaktır. Kitap, Sünnet, sahabe ve fakihlerin sözlerinden oluşan geniş bilgi nakleden müellifin bu nakillerin neresinde durduğu ilk anda anlaşılmaz. Nitekim ilgili bölümün başlığını, “Kıyâsı Reddedenler ve Delilleri” olarak isimlendirmesi, bu görüşleri yorum yapmaksızın tarafsız bir şekilde aktarması ve kendi duruşunu açıkça ortaya koymaması biraz sıkıntılı bir durum arz etmektedir.⁷⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye konunun en başında kıyâsı savunmuş daha sonra kıyâsı reddedenlerin argümanlarını uzun bir pasaj halinde sıralamış en sonunda ise kendisinin onaylamadığı üç gruptan söz etmiştir. Bu değerlendirmelerden sonra onun sürekli sahih kıyâsa ve mizana işaret etmesi bâtil kıyâsı reddetmesi kendisinin de ifade ettiği gibi naslara aykırı olmayan kıyâsı kabul ettiğini teyit eder, niteliktedir.⁷⁹

Nitekim ahkâmın makâsîdını anlama ve kıyâsa imkân sağlayan illetin bizzat Şâri tarafından zikredildiği ya da âlimlerin anlayışına bırakıldığını belirterek maslahata atıfta bulunmuştur.⁸⁰ Onun da vurguladığı gibi hükümlerin illetlerinin naslarla tayin ve tespit edilmesi kıyâs amelîyesine imkân vermiş ve yeni meselelerle ilgili ictehad yapabilmenin önü açılmıştır.⁸¹

Öte yandan müellif, rey ve kıyâs ehlinin düştükleri hataları beş madde halinde sıralar. Zikrettiği hatalar sonrasında nasların kapsamlı ve yeterli olması hasebiyle rey ve kıyâsa (iddia edildiği oranda) ihtiyaç olmaması, nas olduğu takdirde rey, ictehad ve kıyâsın butlanı ve son olarak da şeri ahkâmın tamamının sahih kıyâsa muvafık olduğu şeklinde üç bölüm üzerine odaklanır.⁸² Şeri nasların kapsamlı olmasının fakihleri kıyâstan müstağni kıldığını ifade ederek birçok furû-i fıkîh konusuna girerek muarızlarına deliller üzerinden cevaplar verir.⁸³ Bu son ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla o, kıyâsı gereğinden fazla veya delile rağmen kullananlara dönük eleştiriler sıralar. Yoksa bunlardan hareketle kıyâsın şerî delillerden olmadığı gibi bir mana çıkarılamaz. Zaten onun nezdinde şeriatte kıyâsa aykırı hiçbir hüküm yoktur. Nitekim Allah ve Rasulü akılla çelişen hiçbir hususu bildirmez.⁸⁴

Daha sonra o, talil ve kıyâsı inkâr edenlerin ileri sürdükleri iddialara tek tek tafsilatlı cevaplar vereceğini belirtip meseleleri vuzuha kavuşturmaya çalışır.⁸⁵ Verdiği cevapları hikmet-i teşri ile ilişkilendirerek çok sayıda fikhî konuyu ele alır ve onlara açıklık getirir.⁸⁶ Uzun mülâhazaları sonunda Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eşari’ye gönderdiği mektuba ve açıklamalarına tekrar döner ve bazı ilave izahlar sonucu mektup metninin şerhini tamamladığını hissettirir.⁸⁷ Söz konusu mektubun şerhini tamamlamasına karşılık furû-i fıkîh örnekleri eşliğinde kıyâs konusu ele almaya devam eder. Son tahlilde, “Kıyâs konusunu çok uzattık, zira onun kaynaklarını, taraftarlarını, delillerini ve gerek lehte gereksealeyhte olan nakli ve akli delilleri sıraladık. Öyle ki araştırmacı bu delilleri bundan önce yazılmış ve sonra yazılacak hiçbir eserde bulamaz...” şeklinde devam eden bir açıklama getirir.⁸⁸

Müellifin Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eşari’ye gönderdiği mektubu cümle cümle tahlil etmesi eserin konusunun söz konusu mektubun şerhi olduğu şeklinde bir kannaat doğurmuştur.⁸⁹ Bu mektup bağlamında kıyâsa da detaylı bir şekilde temas etmesi yer yer konu dışına çıkması dikkat çekicidir. Öte yandan o, detaylı açıklamalarına rağmen tekrar söz konusu mektuba dönmüş ve böylelikle kıyâsı muhakeme ve iftâ cihetinde izah ettiğini hissettirmiştir. Buna göre iç içe geçmiş bu sarmalda da aslında fetva meselesi çerçevesinde kaldığını göstermektedir.

3.6- İstishab

Müellif, kıyâs konusunda tenkit ettiği üç fırkanın dört yönden hata ettiğini vurguladığı esnada, istishab kuralını gereğinden fazla işlettiğini belirtmiştir. Bu vesile ile kıyâs konusu bağlamında istishaba

⁷⁵ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 110, 179, 255, 321, 370, 422, 486, 510, 654, 903, 966.

⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 165-167.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 167-170.

⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 183-259.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 261-262.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 230.

⁸¹ Mehmet Erdoğan (2014). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İFAV, s. 47.

⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 272.

⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 276.

⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 348-349.

⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 354, 355, 357, 382, 391.

⁸⁶ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 354-430.

⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 430-437.

⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 512.

⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, I, 20-21 (Muhakkikin Takdimi).

temas etmiştir. “Bir şeyin geçmişten beri var olduğu sabit oldukça varlığının, yok olanın da yokluğunun devam etmesi” şeklinde tanımladığı ıstıshab delilini beraat-i asliyye, vasıf ıstıshabı ve icma hükmünün ıstıshabı olmak üzere üç kısma ayırarak tek tek ele alır. Bu üç grupla ilgili mezheplerin ve fakihlerin ihtilaflarına dikkar çeker.⁹⁰ Diğer yandan kimi çağdaş usul eserlerinde ise ıstıshab, ibaha-i asliyye, beraat-i asliyye ve vasıf ıstıshabı olmak üzere üç başlık altında incelenirken⁹¹ kimi eserlerde ise onun zikrettiği icmâ hükmünün ıstıshabını içerir şekilde beş kısımda ele alınmıştır.⁹²

3.7- Taklit ve İttiba

Müellifin ele aldığı ve geniş açıklamalar getirdiği diğer bir konu da taklit ve ittiba meselesidir. O, fikrî ve ilmî donukluğu ortadan kaldırmak için taklit meselesiyle mücadele ve içtihad davet konusuna ehemmiyet göstermiştir.⁹³ Onun naklinden de anlaşıldığı kadarıyla taklit, “Bir görüşe delil olmaksızın bağlanma”, ittiba ise “Delile dayanan görüş” demektir.⁹⁴ Nitekim âlimlerin tarifleri de bu meyandadır. Örneğin Şîrâzî (v. 476/1083) ve Gazzâlî (v. 505/1111), onu şöyle tarif etmektedir: “Delilsiz olarak bir sözü kabul etmektir.”⁹⁵

Dört mezhep imamının da kendilerini taklit etmeyi nehyettiklerini vurgulayan İbn Kayyim el-Cevziyye, bu meyanda çeşitli nakillerde bulunur.⁹⁶ Yaptığı mülahazalardan anlaşıldığı kadarıyla muhtelif mezhep müntesiplerine eleştiriler getirmesine karşın dört mezhep imamının görüşlerini kendisine dayanak yapar.

İbn Mesûd’un (ö. 32/652-53) Hz. Ömer’in görüşü ile amel ederek onu taklit ettiği iddiasını da ele alır. Onun Hz. Ömer’e muhalefetinin sayılamayacak ölçüde çok olduğunu ifade eder. Neticede Abdullah b. Mesûd’un Hz. Ömer’in memuru olduğunu da ekleyerek burada da mukallit olarak nitelediği kişilere bir dayanak olmadığını vurgular. Yine örnekler eşliğinde sahabîlerin birbirlerini taklit etmediklerini ifade eder.⁹⁷ Sahabîlerin sözlerinin alınmasının ise taklit değil bilakis zorunluluk arz ettiğini vurgular. Çünkü ona göre sahabe sözü hüccettir. Sahabe dışındakilerin sözünü kabul etmek ise en iyi ihtimalle câiz olabilir.⁹⁸ Ona göre taklit ancak darda kalıp mecbur olanlar için sözkonusu olabilir.⁹⁹

Müellif, “İnsanlar icihad yapan âlim olmakla sorumlu tutulsalardı kulların maslahatları zayi olurdu böylelikle sanayi/üretim ve ticaret askıya alınırdı ki bu da ne şeran ve ne de aklen câiz değildir.” itirazlarına¹⁰⁰ ise beş maddede açıklık getirir. Özetle o, maslahatın zayi olması ve işlerin fesada uğramasının ancak emirlerine itaat edilmesi gereken Hz. Peygamber’i ihmal etmekle olacağını belirtir. Öte yandan her kul kendisini doğrudan ilgilendiren konuları bilmek zorundadır. Nitekim sahabîler hem maslahatlarını elde ediyor hem de geçimlerini sağlıyordu. Buna rağmen azımsanmayacak derecede ilim sahibiydiler.¹⁰¹

İlk anda onun avam-havas bütün insanları müctehid olmakla sorumlu tuttuğu şeklinde bir mana çıksada aslında o, âlim-cahil bütün insanları kastetmemiştir. Çünkü sahabe kavlinin delil olduğunu beyan ettiği sırada sahabeye tabi olanların övüldüğünü ve bunun bir taklit olmadığını ifade etmiştir. Taklitin avamın görevi/işi olduğunu vurgulayarak ictihadda mükellef olanların âlimler olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Bu yönüyle o, zaruret olmadıkça âlimler için taklidi câiz görmemiş ve onu iptal etmek için mücadele etmiştir.¹⁰³

3.8- İctihad

Taklitte doğrudan ilintili olup müellifin temas ettiği diğer bir mesele de ictihaddır. İctihad sözcüğü lügatte “güç, takat” anlamındaki “cehd-cühd” kelimesinden türemiştir.¹⁰⁴ İctihad kelimesi, bir şeyi elde

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 264-266.

⁹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Abdülkerîm Zeydân (2004). *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, s. 213-214; Zekiyyüddin Şaban (ty). *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, s. 208-210.

⁹² Ebû Abdullah Muhammed Şevkânî (1999). *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, II, 257-258; Vehbe Zuhaylî (2009). *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, II, 166.

⁹³ Abdulazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 104.

⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 448.

⁹⁵ Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî (2008). *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mistû-Yûsuf Ali Bedîvî, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, s. 251; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (2011). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, II, 557.

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 450-451.

⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 477-479.

⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 499.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 497.

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 493.

¹⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 493-494.

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1053.

¹⁰³ Abdulazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 111.

¹⁰⁴ Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (ty). *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, III, 135.

edebilmek için güç ve çaba harcamak manasında hakiki, kıyâs vb. yollarla hüküm çıkarmak manasında mecazidir.¹⁰⁵

Müellif, icthada temel oluşturması açısından Rasûl-i Ekrem'in Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e gönderme rivayetine¹⁰⁶ atıfta bulunur. Bilindiği Hz. Peygamber kendisine sorulan sorunun cevabını Kitap ve Sünnet'te bulamadığı zaman icthad edeceğini ifade eden Muaz b. Cebel'in süzünden duyduğu memnuniyeti izhar etmiştir.¹⁰⁷ Buna göre müellif, ashâbın yeni meselelerle ilgili icthad amelîyesini işlettiğini ifade ederek ulemâ için icthad kapısının açıldığını belirtir.¹⁰⁸ Nitekim fakihlerin icthadı maslahata göre işletmesi gerektiğine vurgu yapar. Öyle ki ona göre delil bulunmayan konularda icthad vücûbiyet arz eder.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi müellif, Muaz b. Cebel rivayetine atıfla icthad kapısının kapandığı fikrine karşı çıkmıştır. Buna göre müctehid âlimlerin dahi dile getirmediği/getirmeyeceği bir iddiayı kendisini mukallit olarak kabul edenlerin dile getirmesi abesle iştiğaldir. Çünkü mukallid olduğu halde kendisinin dahi konuşmamasının mümkün olmadığı meseleler hakkında görüş ve kanaat sahibi olması taklit ruhuyla gelişmektedir, denilebilir.

Öyle ki Şâtîbî (ö. 790/1388), icthad edecek kişinin fıkıh usûlü/istinbatı yanı sıra makâsîdu's-şerîayı da bilmesini ve kavramasını da şart olarak ileri sürmüş dolayısıyla icthadın var olduğunu benimseyerek müctehidin özelliklerini saymıştır.¹¹⁰ Yukarıda kıyâs konusunda da geçtiği üzere İbn Kayyim el-Cevziyye taklit konusunda da sözü çok uzattığını ve bir başka kitapta bulunamayacak kadar örnek ve delil zikrettiğini belirtmiştir.¹¹¹

Taklit ve icthada dair görüşlerini özet olarak aktardığımız bu kısmın usûl konusu olmasına rağmen bir şekilde fetva ve muhakeme usûlüyle bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü bilindiği üzere özellikle ilk dönemlerde müftülerin müctehid olması gerektiği hususu üzerinde durulmuştur.¹¹² Buna göre müftünün taklitten kaçınması gerekir ki müellifin de bunu kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim icthad yönünden âlimleri sınıflara ayırdığı sırada onlar için müctehid yerine müftü sıfatını tercih etmiştir.¹¹³

3.9- Sünnet

Sünnet İslam fıkının iki temel kaynağından biridir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de buna dair bazı açıklama ve değerlendirmelerde bulunur. Daha çok eleştiri üslubunda olan mülahazalarına göre Kur'an-ı Kerim'in zâhiri manasından hareketle bazı Sünnet'lerin inkâr edildiğini ifade eder. Bu cihette muhtelif fırkalara temas ettikten sonra usûl-i fıkıh temel kaynağı olarak Sünnet'i ve kısımlarını açıklar. Sünnet'i, Kur'an'a muvafakat eden, onu beyan-tefsir eden ve onun sukut ettiği yerde hüküm koyan şeklinde üçlü taksime tabi tutarak bu açıdan Sünnet'in kısımlarının üç olduğunu belirtir. Kur'an ve Sünnet arasında herhangi bir çelişki olmadığını, çelişki bulunduğu zannedilen meselelerin Rasûlullah tarafından teşri kılınan hükümler olduğunu ifade eder.¹¹⁴ Onun buraya kadar yaptığı açıklama ve değerlendirmelerden Sünnet'in Kur'an'ı neshettiği fikrine karşı çıktığı şeklinde bir algı oluşmaktadır. Tabi olma yönünden Rasul-i Ekrem'in hadisleri ile metlûv kelimeler/Kur'an arasında fark olmadığını belirten müellif, oluşabilecek yanlış algıyı düzeltircesine, Kur'an'ın Sünnet'le neshini hiç kimsenin inkâr etmediği gibi bu konuda ittifak dahi hâsıl olduğunu vurgular.¹¹⁵

Öte yandan bir meselenin Kur'an'da değil de Sünnet'te teşri kılınmasının Kur'an'ın neshi anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre bu, nesih değil beyandır. Bu, Kur'an'ın neshi manasına gelir savından hareketle Sünnet'le amel etmemek birçok Sünnet'in iptali anlamına gelir. Buna göre o, nesih ve ziyade iddialarını isabetli bulmaz. Görüşünü destekleme adına şu hadisi nakleder: "Şunu iyi biliniz ki bana Kur'an-ı Kerim ile birlikte (onun bir) benzeri de verilmiştir. Dikkatli olun koltuğuna kurulan tok bir adamın size, (sadece) şu Kur'an lazımdır onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz (yeter), diyeceği (günler) yakındır."¹¹⁶

¹⁰⁵ Hayreddin Karaman (1996). *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: İFAV, s. 14.

¹⁰⁶ Ebû Dâvud, Kazâ 11; Tirmizî, Ahkâm. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Mukaddime 8.

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 164.

¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 165, 175.

¹⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 109, 385, 860.

¹¹⁰ Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî (2006). *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Kahire: Dâru'l-Hadis, IV. 372-373.

¹¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 512.

¹¹² Ahmet Yaman (2017). *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: İFAV, s. 22.

¹¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 1117.

¹¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 535

¹¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 542.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 410, 429, Dârimî, *Sünen*, I, 473; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2; Ebû Dâvud, *Sünen* 5; Tirmizî, *İlim* 10; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (ty). *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, IV, 111; Dârekutnî, *Sünen*, V, 516.

Nitekim Rasûlullah'ın teşri kıldığı birçok hükme işaret eder.¹¹⁷ Buradan da anlaşılmalıdır ki Sünnet'in Kur'an'a ilave olarak hüküm beyan edeceğini belirtmiş olur.¹¹⁸

Sünnet'in Kitab'a göre konumunu açıkladığı sırada nesih, Kur'an'a ziyade, takyid ve tahsis konularına temas ederek Kur'an'a ziyade iddiasıyla pek çok hadisin hükmünün geçersiz kılınmasına karşı çıkararak bunu şu şekilde gerekçelendirir: Rasulullah'tan, "Size, Kur'an'a ziyadede bulunan bir hadis gelirse onu kabul etmeyerek reddedin. Çünkü bu Kur'an'ın neshetmektir." şeklinde bir söz varit olmadığı gibi; "Rasul'üm biri Kur'an'a zait bir söz söylese onu kabul etmeyerek reddedin ve onunla amel etmeyin." şeklinde herhangi bir ayet de nazil olmamıştır.¹¹⁹ Eleştiri sadedinde sıraladığı hadise ve rivayetlere dikkat edildiği takdirde bu eleştirilerin neredeyse tamamı Hanefî âlimler ve onlara muvafakat edenleri hedef almaktadır. Nihayet kendisi de eleştirdiği görüşte olanların Kerh'nin (ö. 340/952) de içinde bulunduğu Hanefilerden büyük bir grup olduğunu beyan eder.¹²⁰

Pek çok örnek zikredip bunları tahlil ederek eleştirilerini sürdürür. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: süt haramlığı için beş defa süt emmeyi red, musarrât hadisi, şîğâr nikâhının yasaklanmasıyla ilgili rivayet, az bir değer ifade eden mehirlle kıyılan nikâhın muteber olmadığı vb.¹²¹ Onun mezkûr meseleler bağlamında Hanefiler'e getirdiği eleştirilerin temelinde Kur'an'a ziyade ve istihsan konusu olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

Nitekim onun eleştirileri amel-i ehli Medine bağlamında Mâlikîlere de yönelmiştir. Medine ehli ile diğer şehirlerin ameli tearuz ettiği takdirde Medine amelini önceleyen bu ilkeyi sadece Mâlikî fukaha benimsemiştir. Müellif, bu ilkeye âlimlerin cumhurunun karşı çıktığını vurguladıktan sonra Medine ehlinin amelinin diğer şehirlerin ameli gibi olduğunu beyan eder. Sünnet'in amel için bir kıstas olmasına karşın amelin Sünnet için kıstas olmadığını ifade eder.¹²² Onun da naklettiği gibi sahabeden pek çoğu Medine'den Kufe, Basra ve Şam gibi şehirlere dağılmış ve oralarda yaşamaya başlamıştır. O, bu sahabelerle birlikte ilmin yani hadislerin de çeşitli bölgelere dağıldığına ve bazı hadisleri de Medine halkının dahi bilmediğine işaret ederek nas karşısında amelin bir anlam ifade etmediğini belirtir.¹²³ Hz. Ömer ve sonraki halifelerden hiç birisinin diğer şehirlerle Medine ehlinin ameli çatıştığı takdirde kendi bildiklerini terk ederek Medine ehlinin ameliyle onları mükellef kılmadıklarını nakleder. Hatta Harun Reşid (ö. 193/809) bütün İslam şehirlerini *Muvatta* ile sorumlu tutmak istediği zaman bizzat İmam Mâlik, sahabenin muhtelif şehirlere dağıldığı ve her birinin bilgisinin diğerinden farklı olduğu gerekçesiyle bunu reddetmiştir.¹²⁴

Amel-i ehl-i Medine bağlamında onların amellerinin iki tür olduğunu belirten müellif, birinci türün "nakil ve hikâye etme" ikinci türünse "ictihad ve istidlal" olduğunu ifade eder. Nakil ve hikâye etme bağlamında hadisin kısımlarına temas ederek bunu üç kısma ayırır. Birinci kısım kavli, fiili, taktirî ve Rasulullah'ın terk ettiği Sünnet şeklinde dört başlık içerir. İkinci kısım Hz. Peygamber'den sonra uygulanan ameller. Üçüncü kısım durumu değişmemiş yer, şahıs ve miktarların naklidir.¹²⁵ Nakil ve hikâye etme olan bu ilk türde pek ihtilaf olmadığını belirten müellif, tartışmanın ikinci tür olan ictihad ve istidlal metodundan kaynaklandığını belirtir.¹²⁶ Buna göre onun itirazlarının medarını "ictihad ve istidlal" ile elde edilen amelin hüccet olduğu iddiası oluşturmaktadır.

Nitekim Mâlikîler'in gerek amel-i ehl-i Medine ilkesi ile gerekse de İmam Mâlik'ten rivayet edilen bir ibâre¹²⁷ nedeniyle pek çok Sünnet'i terk ettikleri vurgusu da buna matuftur.¹²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla o, amel-i ehli Medine ilkesini bütün ümmet için geçerli bir delil olarak niteleyenlerin Mâlikî fakihler olduğunu zikrederek İmam Mâlik'i ayrı değerlendirir. Nitekim bir başka yerde onun İmam Mâlik nezdinde bütün bir ümmeti bağlayıcı bir ilke olmadığı çıkarımında bulunur. Çünkü onun ifadesine göre İmam Mâlik ne *Muvatta*'da ne de başka bir yerde böyle bir ifade de bulunmamıştır.¹²⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye, amel-i ehl-i Medine bağlamında Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) İmam Mâlik'e yazdığı mektubu nakleder. Leys b. Sa'd gayet zarif bir üslupla başladığı mektupta amel-i ehl-i Medine bağlamında bazı meselelerde İmam Mâlik'e tenkitler yönelir. Eleştiri odağındaki en dikkat çekici meselelerden biri, İmam Mâlik'in yağmur sebebiyle namazların cem edilebileceğine ilişkin fetvasıdır. Leys b.

¹¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 534-536.

¹¹⁸ Abdülazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 230, 233.

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 542.

¹²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 537.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 544-592.

¹²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 592.

¹²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 593.

¹²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 594.

¹²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 597.

¹²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 602.

¹²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 610.

¹²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 602-628.

¹²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 594.

Sa'd Şam'ın yağmur ve çamurunun Medine'den daha fazla olmasına karşın onlardan hiç kimsenin gece namazlarını cem etmediğini belirtir. Bu grup içerisinde Ebû Ubeyde b. el-Cerrah (ö. 18/639), Hâlid b. Velid (ö. 21/642), Muaz b. Cebel ve önde gelen başka sahabileri zikreder. Dahası sahabenin birçoğunun çeşitli şehirlere dağıldığını ifade eder. Leys b. Sa'd, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetleri döneminde, Mısır, Şam ve Irak'taki Sahabilere tatbik ettikleri amellere dair bir bilgi gelse onlar, bunun aksini emretmezlerdi, diyerek bugün (yani o gün) hiçbir Müslümanın sahabe ve tâbiinin yapmadığı bir amel ihdas etmesinin câiz olmadığını vurgular. Bu ibaresiyle İmam Mâlik'e ince göndermede bulunur. Zira ona göre İmam Mâlik sahabenin yapmadığı bir amel ihdas ederek seleflerine muhalefet etmektedir. Öte yandan o, en değer verdiklerinin Medineli âlimler olduğunu belirtir.¹³⁰

Kanaatimizce müellifin *Muvatta* bağlamında İmam Mâlik'in Harun Reşid'e olumsuz cevap vermesi vb. gerekçelerle amel-i ehl-i Medine'nin onun nezdinde bağlayıcı bir ilke olmadığı çıkarımında bulunması pek de kabul edilebilir bir tespit değildir. İlk bu Leys b. Sa'd'ın İmam Mâlik'e yazdığı mektuba temas etmesiyle çelişmektedir. Yukarıda da görüldüğü üzere diğer şehirlerdeki sahabilerin yapmadığı bir uygulamayı sadece Medine'de var diye tatbik etmek ve bununla fetva vermek bizzat Leys b. Sa'd tarafından yerilmektedir. Tenkit edilen muhatap İmam Mâlik olduğuna göre amel-i ehl-i Medine ile fetva veren de o olmaktadır. Buradan anlaşılmalıdır ki amel-i ehl-i Medine İmam Mâlik'e göre bütün insanlar için bağlayıcı bir hükümdür. Zira o, fetva verirken Mâlikî olan değil bütün insanları muhatap almaktadır. Alında müellifin çıkarımı Leys b. Sa'd'ın görüşünde kendisini göstermektedir. Zira o, en değer verdiği âlimlerin Medineli âlimler olduğunu vurgulayarak aksine bir rivayet olmadığı sürece Medineli fakihlerin görüşlerini aldığına vurgu yapar. Mezkûr mesele cihetinde mektup İbn Kayyim el-Cevziyye'nin aleyhine delil olurturur, denilebilir. Ancak o, mektubu naklettikten sonra hiçbir değerlendirme yapmamıştır. Muhtemelen meseleye Leys b. Sa'd'ın tenkitleri cihetinden bakarak amel-i ehl-i Medine'nin delil olmadığını ispatlama adına mektubu nakletmiş ve herhangi bir ekleme veya açıklama ihtiyacında bulunmamıştır.¹³¹

Müftünün şerî delilleri bilmesi yadsınamaz bir zorunluluk arz eder. Bir de onun müctehid olduğu dikkate alındığında Sünnet konusunun da fetva ve usulüyle olan bağı daha iyi anlaşılır.

3.10- Makâsıdu's-Şerîa ve Ahkâmın Değişmesi

Kavram olarak "makâsıd" klasik İslâm kaynaklarında "din ve şeriat" kavramlarıyla birlikte kullanıldığında "dinin gayeleri" veya "naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri" manalarına gelmektedir.¹³² Makâsıdu's-şerîa kavramıyla ilintili olarak bazen eş anlamlı bazen de yakın anlamlı olarak, maslahat, hikmet, illet, münasip vasıf, mana¹³³ vb. lafızlar kullanılmaktadır. Nitekim eserin yaklaşık bir cilde tekabül edecek bölümünü hikmetlere ayıran müellif de yer yer bunlara işaret etmektedir.

Müellif, makâsıdu's-şerîanın konusunun fayda yönünden mühim olduğunu vurguladıktan sonra, kulların maslahatı bağlamında zaman, mekân ve duruma göre İslâm ahkâmında değişimlerin mümkün olduğunu belirtir. Onun ifadesine göre, İslâm ahkâmının bu yönünün yeterince anlaşılmanmış olduğundan insanlar için pek çok sıkıntı, zorluk ve meşakkat ortaya çıkmıştır. Oysaki İslâm şeriatinin temeli ve yapısı hikmet, kulların dünya ve ahiret maslahatlarına dönük olarak tesis edilmiştir. Buna göre adaletten zulme, rahmetten merhametsizliğe, maslahattan mefsedete ve hikmetten bayalığa götüren hiçbir anlayış İslâm şeriatinde barınmaz.¹³⁴

Rasûlullah'ın ümmetine kötülüğü engelleme konusunda sorumluluk yüklediğine işaret eden müellif, münkeri engellemenin dört çeşit sonuca yol açtığını belirtir. Bunlar, münkerin yok olması ve iyiliğin gelmesi, tamamıyla ortadan kalkması da azalması, def edilen kötülüğün yerini mislinin alması ve daha büyük bir kötülüğün gelmesidir. O, ilk iki durumda kötülüğü engellemenin meşru olduğunu ifade eder üçüncü durumun icthadi bir mesele olduğunu, dördüncü durumda ise kötülüğe müdahale etmenin haram olduğunu vurgular.¹³⁵

Makâsıdın, "Naslara Şâriin yüklediği manalar"¹³⁶ olduğunu vurgulayan müellif, üç talâkla boşanmanın evlilik engeli oluşturmasına temas ettiği sıradaki ibâresi dikkat çekicidir: "Bunun hikmetini/illetini ancak İslâm şeriatinin sınırlarını, hikmet ve küllî maslahatlarını kavrayabilenler bilebilir."¹³⁷

¹³⁰ Ya'kûb b. Süfyân Fesevî (1990). *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, I, 687-695.

¹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 695-701.

¹³² Abdulazîz, b. Abdurahman b. Ali İbn Rabîa (2002). *İlmu makâsıdu's-Şâri*, Riyad: Fihristü Mektebetü'l-Melik, s. 20.

¹³³ Muhammed Mustafâ Şelebî (ty). *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, s. 129; Ertuğrul Boynukalın (2003). "Makâsıdu's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, 424; Yûsuf Ahmed Muhammed Bedevî (2000). *Makâsıdu's-Şerî'a inde İbn Teymiyye*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, s. 55-57.

¹³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 628.

¹³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 629-630.

¹³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 180.

¹³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, s. 366.

Makâsîd, ahkâmın değişimi bağlamında değerlendirildiği takdirde onun işaret ederek açıkladığı pek çok örnek bulunmakatadır. Örneklik oluşturması açısından bunlardan birini zikretmek sanırım yeterli olacaktır. Rasûl-i Ekrem'in de işaret ettiği gibi adetli kadın temizlenmedikçe Kabe'yi tavaf edememektedir.¹³⁸ Müellif, adetli kadınların Kabe'yi tavaf edememesinin bütün zamanları kapsadığı ve değişime kapalı olduğu yolundaki yorumlara atıfta bulunur. Hac kafilesinin hayızlı kadını beklemesinin mümkün olmadığı kendi döneminde kadın için sekiz ihtimalin olduğuna işaret eder.¹³⁹

Maddeleri tek tek ele alarak inceler ve nihayet ilk yedi görüşe itibar etmez.¹⁴⁰ Bunları geçersiz telakki ettikten sonra son sırada olan sekizinci maddeyi makul ve kabul edilebilir görerek bunu, zarûret ilkesiyle temellendirir. Buna göre hayızlı bir kadın temizlik şartı aranmaksızın kabeyi tavaf edebilecektir. Bu çıkarımda şeriate aykırı bir durum olmadığını ifade ederek bilakis tam da şeriate uygunluk olduğunu vurgular. Zira ona göre dinde acizlikle birlikte vacip, zaruretle birlikte haram bulunmaz.¹⁴¹ O, makâsîdu's-şerîa teorisi bağlamında temizlik, ibadet, muamelet, ukubat vb. pek çok fıkhî konuya daha temas etmiştir. Mefsedet kapsamında değerlendirilecek ve pek çok delille tenkit ve reddettiği hüлле uygulaması vb. konulara eserin muhtelif yerlerinde sıklıkla temas ettiği görülür.¹⁴²

Daha çok usûl eserleri bağlamında ele alınan makâsîd doğru ve yerinde fetva verme açısından müftü ve kâdî için de ehemmiyet arz etmektedir. Bu itibarla onun dolaylı da olsa fetva usûlü ile bağı bulunmaktadır.

3.11- Lafızlar

İbn Kayyim el-Cevziyye, manaları kastedilmeyen sözleri, Şâriin iptal ederek hükümsüz saydığını belirtir. Sözlü tasarrufları geçersiz sayılanlar arasında, uyuyan, unutan, sarhoş, cahil, baskı altında olan, aşırı sevinç, öfke veya hastalık sebebiyle hatalı konuşan kişileri zikreder. Kaybettiği bineğinden ümit kestikten sonra onu bulması sonucu ilgili kişinin aşırı sevinçten, "Allah'ım! Sen benim kulumsun, ben senin Rabbinim."¹⁴³ dediği rivayeti naklederek tekfir edilmemesini delil olarak zikreder. Maksud ve inancın ibadetlerde muteber olduğu gibi sözlü tasarruflarda da muteber olduğunu vurgular. Çünkü ona göre bir şeyi, helal veya haram, sahih veya fasid, taat veya masiyet kılan, kasıt, niyet ve inançtır. Nitekim ibadetleri vâcib, müstehab, haram, sahih ve fasid yapan da kasıttır. Müellif bu kanaatini delillendirme adına birçok delil serdetmiştir.¹⁴⁴ Onun da işaret ettiği gibi kasıt, mükellefin asıl gayesidir. Binâenaleyh amelin sadece zahirine değil batınına da bakmak gerekmektedir.¹⁴⁵ Zira niyet, amelin ruhu ve özüdür. Nitekim, "Ameller niyetlere göredir. Herkese ancak niyet ettiği şey vardır."¹⁴⁶ hadisi de buna matuftur.¹⁴⁷

Onun nazarında kişinin kasıt, niyet ve iradesini yansıtıp yansıtmama açısından lafızlar üç kısma ayrılır. Birinci kısım, maksadın lafızla mutabık olmasıdır. İkincisi ise konuşanın manasını kastetmediği lafızlar ki bu da iki kısma ayrılır. Üçüncü kısım, sözün manasının açık olmasına rağmen konuşanın bu açık ya da başka manayı kastetmesi muhtemel olan lafız.¹⁴⁸ Usûl konusu olan klasik lafızlara dair kayda değer bir değerlendirme de bulunmayan müellifin sarih ve kinayeli lafızlar bağlamında birtakım açıklamalarda bulunduğu görülür.¹⁴⁹

Lafızlar her ne kadar usûl konusu olsa da müellif, onları daha çok mana boyutunda ele almıştır. Hüküm istinbatı yönünden kayda değer bir bilgi aktarmaması ve değerlendirmede bulunmaması eserde usûl cihetinden ciddi bir eksiklik olduğunu göstermektedir.

3.12- Sedd-i Zeria

Müellif, lafızlar konusunda da geçtiği şekliyle akitlerde muteber olanın maksatlar olduğunu tekrar vurgular.¹⁵⁰ Buna göre vesilenin maksada tabi olduğunu belirterek makâsîdın ancak sebep ve yollarla/yöntemlerle elde edilebileceğini ifade eder. Ona göre bir vesilenin haram ve kötü veya iyi ve sevimli olması sebep olduğu gayelere göre değişiklik arz eder. Vesile maksuda tabi olunca gerek maksud gerekse vesile amaç haline gelmiştir. Neticede Yüce Allah, bir şeyi haram kılmışsa o harama götüren yol ve vesileleri de haram kılmıştır. Eğer Allah, harama giden yolları yasaklamamış olsaydı bu bir nevi insanları

¹³⁸ İlgili hadis için bkz. Buhârî, Hayız 1; Müslim, Hac 111.

¹³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 638-639.

¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 639-641.

¹⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 642-643.

¹⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 658-667,

¹⁴³ Müslim, Tevbe 7.

¹⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 707-708.

¹⁴⁵ Abdulazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 146.

¹⁴⁶ Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî (1996). *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dımaşk: Dâru's-Sakâ, I, 163; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 303; Buhârî, Bedu'l-vahiy 1; İman 39; Itk 6; Müslim, İmaret 155; Dâreku'nî, *Sünen*, I, 76.

¹⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 720-721.

¹⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 717-718.

¹⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 720-721.

¹⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 727.

harama teşvik olacaktı ki bu da Allah'ın hikmetinin ve ilminin kabul edeceği bir şey değildir. Öyle ki hükümdarlar ve yöneticilerin siyaseti dahi bunu onaylamaz. Onun da vurguladığı gibi şeriat kaynaklarını derinlemesine inceleyen her bir kişi görür ve bilir ki, Allah ve Rasulü harama götüren her yol ve yöntemi kapatmış ve onu haram telakki ederek yasaklamıştır.¹⁵¹

Vesileler şeklinde de ifade ettiği sedd-i zeria konusu hakkında detaylı bilgiler aktaran ve açıklamalar yapan müellifin, bu iki kavramı eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Ona göre mefsedete götüren söz ve eylemler iki kısma ayrılır: Birinci kısımdakiler kötülüğe götürmesi vaz edilmiş olan sarhoşluk mefsedetine sebep olan alkollü içkileri içmek, yalana götüren iftira vb. fiillerdir. İkinci kısımdaki söz ve fiiller aslında câiz ve müstahap olduğu halde ve bunun için vaz edilmesine rağmen kasıtlı ve kasıtsız olarak harama vesile kılınan eylemlerdir. Kasıtlı olarak yapılanlar hüлле nikâhı, faiz amaçlı alış-veriş vb. muamelelerdir. Kasıtsız yapılanlar, mekruh vakitlerde veya kabir önünde Allah için namaz kılmak gibi fiillerdir.¹⁵² O, genel olarak zerianin dört kısım olduğunu ifade eder. 1- Mefsedete götürmesi için vaz olunmuş olanlar. 2- Mubahlık için vaz edilmesine rağmen kendisiyle mefsedetin kastedildiği fiiller. 3- Mubahlık için vaz edilmesine rağmen kendisinin mefsedete vesile kılınmadığı, ancak çoğunlukla mefsedete götüren ve mefsedeti maslahatından daha fazla olan fiiller. 4- Mubahlık için vaz edilmesine rağmen mefsedete götürebilen, fakat maslahatı mefsedetten daha üstün olan fiiller.¹⁵³

İbn Kayyim el-Cevziyye, sedd-i zeria ve vesileler konusundaki açıklamalar ve çeşitli zengin örneklerle meseleleri örneklendirir. Teklifi hükümler yönünden dinin dörtte birinin sedd-i zeria olduğunu belirtir. Şöyle ki teklifi hükümler emir ve nehiy olarak iki kısımdır. Emrin vesile ve amaç, nehyin ise mefsedet ve mefsedete götüren şey olmak üzere toplamda emir ve nehyiden neşet eden dört tür bulunmaktadır. Böylelikle bunlardan biri harama götüren kısmı/ sedd-i zeriaı teşkil etmektedir.¹⁵⁴ Bu çıkarımıyla o, sedd-i zerianın çokça işletilen bir delil ve yöntem olduğunu vurgulamak istemiştir ki onun dinin ruhunu anlama adına çok çaba sarf ettiği ifade edilebilir.¹⁵⁵

3.13- Hiyele

Türkçede hileler şeklinde ifade edilen "hiyele" konusuna uzun bir bölüm ayıran müellif, pek çok örneği tartışma konusu edinmiştir. Kendisinin naklettiği ifadeye göre, harama götüren her hiyele, haramdır.¹⁵⁶ Bu yönüyle sedd-i zeria konusuyla doğrudan bağlantılı olan hiyele konusu, müellifin önemseydiği bir mevzudur. O, bir şeyde haramlık vasfının oluşmasının isim-şekle tabi ve bağlı olmadığını vurgular, haramlığın ancak hakikat ve mefsedete tabi olduğunu beyan eder.¹⁵⁷ Bu meyanda kendisini üç defa boşanmış kocasına tekrar helal olabilmek amacıyla kadının geçici bir süreyle başka bir erkekle evlenmesi, manasına gelen hüлле nikâhının geçersiz olduğuna işaret ederek ayrıntılı denilebilecek gerekçeler sıralar.¹⁵⁸ Çeşitli sebeplerle hüлле meselesine değinen müellif eserin birçok yerinde bu konuda itirazlarını dillendirir.¹⁵⁹

Hakikat ve manada kastedilmeyen bir şeyin yapılması ve bunun da kötülüğe sebep olması yönünden düşünüldüğü takdirde hilelerin sedd-i zeria ilkesine aykırılık arz ettiği açıktır. Yukarıda da geçtiği üzere Şâriin, imkân verdiği ölçüde harama giden yolları kapatmasına rağmen hilekâr insan ise onu açar. Nitekim müellif aktardığı ve aktarmadığı pek çok örnek çerçevesinde bizzat hilenin, hile ile amel etmenin ve fetva vermenin haram olduğunu ileri sürer. Yasaklanmış hilelerin Allah'ı aldatmak olduğunu ve bunun da haram olduğunu vurgulayarak "kitabu'l-hiyele" terkinin bazı âlimler tarafından "aldatma kitabı" olarak nitelendiğini bildirir.¹⁶⁰ Hileler bu yönüyle ele alındığı takdirde, Şâriin makâsıdını iptal etmektedir, denilebilir.¹⁶¹ O, hilelerin haram olduğunu nakli ve akli delillere dayandırarak çeşitli örnekler sıralayarak her türlü hilenin câiz olduğunu iddia edenlere tenkitler yöneltir. Kimi hilenin haram olduğunu kiminin mekruh, kimi hilelerin ise ihtilaflı olduğuna vurgu yaparak bunların çoğunun mezhep imamlarının usûl anlayışına uygunluk göstermediğini, bilakis onlarla çatıştığını zikreder. Hile anlayışını savunanların delillerine temas ederek, onlara detaylı cevaplar verdiğini belirtir.¹⁶²

İbn Kayyim el-Cevziyye, bütün hilelerin haram olmadığına dikkat çekerek övgüye değer hileler bulunduğunu örnekler eşliğinde sıralar. Nuaym b. Mesud'un Hendek şavasında yaptığı eylem vb. hilelerin

¹⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 740.

¹⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 741.

¹⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 741.

¹⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 741-760.

¹⁵⁵ Abdülazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 154.

¹⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 721.

¹⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 723, 725.

¹⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 725.

¹⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 658-666.

¹⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 760-761.

¹⁶¹ Abdülazîm, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 123.

¹⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 761-822.

Allah ve Rasulü'nün razı olduğu övgüye değer tasarruflar olduğuna dikkat çeker. Buna göre hileleri çeşitli yönlerden sınıflara ayırır. Şöyle ki Allah ve Rasulü'nün sevdiği, buğz ederek yasakladığı; aldatma olarak nitelediği, övgüye değer ve yerilen hile şeklindedir. Onu inkâr, haram; büyük ve küçük günah şeklinde de sınıflar. Ancak övülmüşe rağmen pek çok bâtil hile olduğunu yineleyerek bunlara açıklık getirir.¹⁶³

Örneğin İslam'ın doğuşundan üç asır sonra ortaya atılan "Süreyciyye" hilesi bunlardan biridir. Ebu'l Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc (ö. 306/918) tarafından ihdas edilen bu hilenin bütün boşama yollarının kapattığı iddia edilmektedir. Buna göre kişi, "Ben her ne zaman seni boşar veya bir şekilde talak vaki olursa sen bundan önce üç talakla boşsun." Bu hile ile artık talakın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı iddiasına göre kişi eşini boşasa şarta bağlı olarak önce üç talakın vaki olması gerekecektir. Eğer üç talakın vaki olduğu kabul edilirse kesin olan bu talak diğer yani ilk talakı engelleyecek böylelikle kendisinin sebep olduğu üç talak da vaki olmamış kabul edilecektir. Zira sebep ortadan kaldığı için müsebbep de ortadan kalkacaktır. Müellif, bunu Ebu'l Abbas b. Süreyc yanında Şâfîilerden bir grubun da muteber telakki ettiğini belirtmekte birlikte Mâliki, Hanefî, Hanbelîlerin ve Şâfîî âlimlerin de büyük çoğunluğunun buna karşı çıktığını nakleder. Çeşitli yönlerden konuyu ele alarak mezkûr hile türüne reddiye sunar.¹⁶⁴

Hileleri sonraki âlimlerin ihdas ederek mezhep imamalarına nispet ettiklerini belirten İbn Kayyim el-Cevziyye, imamların bu tarz hilelere cevaz vermeyeceğini ifade eder. Sahabe, tâbiîn ve imamların hile ilgili olumsuz görüşlerine atıf yaparak hilenin -muhtemelen haram hileyi kastediyor- haram olduğu şeklindeki görüşün ichtihadi değil katî olduğunu vurgular. Dahası hilelerin şeri kaideler, maslahat, hikmet ve âlimlerin usûl anlayışıyla uyuşmadığını ifade eder.¹⁶⁵ Bâtil olarak nitelediği hilelere örnekler eşliğinde çeşitli açıklamalar getirerek hiyel konusundaki hassasiyetini gösterir ve hakka ulaşmak için yapılan hilelere dair yüz on yedi meseleyi ele alarak onları tek tek tahlil eder.¹⁶⁶ Onun yüz on yedinci mesele olarak analiz ettiği, Hz. Peygamber'in de yaparı ve yaptırarı lanetlediği¹⁶⁷ hülle nikâhuna düşmektense başka çıkış yolları önermektedir. Bu çıkış yolları bağlamında şu kişilerin talakının geçersiz sayılarak hülleğe yönelmelerinin önüne geçilebileceğini belirtmiş olur: Sarhoş, öfkeli, ikrah, talak ve yeminde istisna yapan vb.¹⁶⁸

Hiyel çerçevesinde pek çok fûrû-i fıkıh konusunu ele alan müellifin geniş bir bakış açısı sunduğu görülmektedir. Öte yandan hile ile amel etmenin ve fetva vermenin haram olduğunu vurgulaması konunun bir şekilde fetva usûlü ile de ilintili olduğunu göstermektedir.

3.14- Sahabe Kavli

Hiyel sonrasında fetva usûlü ile de bağlantılı olarak sahabe kavlinin şeri bir delil olup olmadığı meselesine temas eden müellif, onun bir delil olduğuna vurgu yaparak meseleyi açar. Sahabîler arasında görüş ayrılığı vaki olduğu takdirde ona göre Râsîd halifelerin bir kısmı veya tamamının bulunduğu tarafın görüşünün doğru olması gerekir.¹⁶⁹ Yine ona göre muhalefet edilmeyen bir görüş, sahabîler arasında yayılırsa fukahânın cumhuruna göre bu, icmâdır ve tabiatıyla hüccettir. Bir grup ise hüccet olduğunu fakat icmâ olmadığını belirtirken mütekellim ve müteaahir âlimlerden bir gruba göre ise ne hüccet ne de delil kabul edilir.¹⁷⁰ O, sahabe sözünün Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed b. Hanbel vb. âlimler nazarında delil olduğu gibi İmam Şâfîî nazarında da delil olduğunu vurgulayarak İmam Şâfîî'ye göre delil olmadığı yolundaki görüşü tenkit eder. Şâfîî'ye göre şerî delillerin sırasının şu şekilde olduğunu belirtir: Kitap, Sünnet, icmâ, sahabe kavli ve kıyâs. İmam Şâfîî ile ilgili bilgi konusunda Beyhâkî'yi¹⁷¹ kendisine dayanak yapmaktadır.¹⁷² Sahabeye tabi olmanın vücûbiyeti üzerine kırk altı delil sıralayarak bunlara açıklık getirir. İlk delile açıklık getirirken sahabeye tabi olmanın avam için gerekli olduğunu ve bu tabi olmanın taklit derecesinde olmasının herhangi bir sakıncası olmadığını belirtir. Yalnız bu durum müctehid âlimler için söz konusu değildir. Onların sahabeye taklit boyutunda tabi olması câiz olmaz.¹⁷³

İbn Kayyim el-Cevziyye, sahabeye tabi olmanın vücûbiyetiyle ilgili getirdiği kırk üçüncü delilde, sahabenin verdiği fetvanın bilgi kaynağı açısından şu altı ihtimalden biri çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtir: 1- Sahabe fetvayı Hz. Peygamber'den işitmiş olabilir. 2- Ya da ondan işitmiş birinden işitmiş olabilir. 3- Kur'an'dan bize gizli kalmış bir manayı anlamaları mümkündür. 4- O konuda

¹⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 822-831.

¹⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 832-848.

¹⁶⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 854-861.

¹⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 861-988.

¹⁶⁷ İbn Mâce, Nikâh 33.

¹⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 988-1008.

¹⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1045.

¹⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1046.

¹⁷¹ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhâkî (ty). *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*, thk. Muhammed Ziyâüddin el-A'zamî, Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, s. 110.

¹⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1046-1047.

¹⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1049-1075.

sahabenin çoğunluğu ittifak etmiş, ancak bize fetva bir kişiden nakledilmiş olabilir. 5- Asr-ı saadette yaşamaları yanında Arap dilini iyi bilmeleri gibi sebeplerle lafızların manalarını kavramış olmaları muhtemeldir. 6- Ya da Rasul-i Ekrem'in kastetmediği bir manayı anlayarak hata etmiş olabilir. Ona göre bu altı ihtimalden beşi göz önünde bulundurulduğu takdirde sahabenin fetvası hüccettir ve ona tabi olmak vâcip olmaktadır. Altıncı ihtimale göre ise delil olmamaktadır.¹⁷⁴

Kur'an tefsiri konusunda sahabenin görüşlerinin sonrakilerden daha doğru olduğunu ifade eden müellif, bunu da sahabe kavlinin hüccet olmasına dayanak olarak zikreder. Öyle ki onun nakline göre sahabe tefsiri kimi âlimler nezdinde merfû hadis mesabesinde. Nitekim o, bu bağlamda Hâkim'in rivayet ettiği habere¹⁷⁵ işaret eder.¹⁷⁶ Sahabenin Kur'an tefsiriyle ilgili bilgisinin Hz. Peygamber kaynaklı olduğuna dikkati çekerek bu meyanda bazı nakillerde bulunur.¹⁷⁷ Tâbiîn görüşlerinin önemine temas etmesine karşılık sahabe için geçerli olan durumun tâbiîn için geçerli olmadığını ifade eder. Sahabe sözünün şeri bir delil olan kıyâsa tearuz etmesi halinde delil olacağı ve olayacağı şeklinde iki görüş aktarır, ama açık bir tercihte bulunmaz. Sahabe sözünü kıyâsa tercih edenlerin tabiatıyla kıyâsı sahabe sözünden sonra delil gördüklerine vurgu yapar.¹⁷⁸

Sahabe kavli konusunda kifayet edecek ölçüde bilgi verdiği görülen müellifin tâbiîn kavline de temas da bulunması usûl eserlerinde görmeye alışık olmadığımız bir bilgidir. Diğer yandan sahabenin verdiği fetvanın bilgi kaynağına temas ederek konuyu bizat kendisinin fetva usûlü ile ilişkilendirmesi bu hususa verdiği önemin bir yansımasıdır.

3.15- Fetva Usûlü

Eserin hemen başında ilim elde etme yollarına, âlimlere ve fetva veren sahabîlere kısaca temas eden İbn Kayyim el-Cevziyye, muhakeme usûlü hakkında bazı bilgiler aktarmıştır. Muhakeme usûlü kısmında kısa da olsa fetva usûlü konusuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Devam eden bölümlerde bir şekilde ona ilişkin değerlendirmelerini sürdürmüştür. Ancak eserin sonlarına doğru fetva usûlüne geniş bölüm ayırarak önemli açıklamalar getirmiştir. Öyle ki ona dönük açıklamaları muhakeme usûlüne olandan daha fazla yer işgal eder.

Buna göre müellif, sorular karşısında müftünün konuyu değiştirmesi, talep edilenden daha uzun cevap vermesi, mahzurlunun yanında mubah olanı zikretmesi gerektiğini belirtir.¹⁷⁹ Ona göre müftü yanlış anlamayı önleyici açıklamalar getirmesinin yanında fetvaya götüren ilgili nassı zikretmelidir.¹⁸⁰ Eğer konu zor ise ona önsöz niteliğinde bilgi takdim etmesi¹⁸¹ ve doğru olduğuna inandığı şeyi söylemesi gerekir.¹⁸² Daha pek çok konuya değinen müellif toplamda yetmiş madde halinde çeşitli yönlerden açıklamalar yapar.¹⁸³ Bilgisizce fetva vermenin haram olduğunu vurguladıktan sonra yanlıştan korunmak için naslara ve onun manalarına ihtimam göstermenin önemine vurgu yapar.¹⁸⁴

Yukarıda da geçtiği üzere her ne kadar bağlayıcılık yönünden kâdîların durumu müftülerden riskli olsa da fetvanın, isteyen ve diğerlerini ilgilendirmesi yönünden müftülerin durumunun kâdîlardan daha tehlikeli ve riskli olduğunu belirtir. Çünkü müftü, Allah adına konuşarak bu haram veya vâcip kılınmıştır, demektedir.¹⁸⁵

Müellif, mukallidin kendi imamının görüşünü tam olarak bilip (delilleriyle) kavramadan sadece taklit ettiğiyle fetva vermesini câiz görmez, dahası bu konuda bütün selef âlimlerinin icmâi olduğunu vurgular. Nitekim görüşüne dayanak oluşturacak bazı nakillerde bulunur.¹⁸⁶ Naklettiği görüşün içeriğini ve hakikatini bilmeyen mukallitlerin aslında müftü olmadıkları, alıntısı buna örneklik teşkil eder. Neticede o, şeri ahkâmı bildiren müftünün, ya Allah ve Rasulü'nden bildiği ve anladığı konuları aktaran ya da taklit ettiği imamın görüşlerini aktaran olduğunu vurgular. Ona göre Allah ve Rasulü'nden bilgisizce bir şey aktarmak nasıl ki câiz değilse taklit ederek bir imamdan aktarmak da aynı şeydir.¹⁸⁷ Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki müellif, bir müftünün salt olarak taklit sonucu fetva vermesinde herhangi bir sakınca

¹⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1069.

¹⁷⁵ Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Nisâbüri (ty). *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, I, 726.

¹⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1073.

¹⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1073-1074.

¹⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1074-1075.

¹⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1076-1077.

¹⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1078-1079, 1085.

¹⁸¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1080-1081.

¹⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1091.

¹⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1075-1158.

¹⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1075, 1080,

¹⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 34, 1099, 1128.

¹⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1103.

¹⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1104.

görmemektedir. Onun mahzurlu gördüğü ve cevaz vermediği, taklit edilen imamın görüşünün bilinip anlaşılmasından fetva verilmesidir.

Heva ve hevese veya bir amaca dönük fetva ile amel etmenin câiz olmadığını belirten müellif, müftülerin icthad yönünden dört tabaka olduğunu ifade eder. 1- Nasları ve yeni gelişmeleri bilen müctehid müftü ki bazen kendisinden daha bilgili bir âlimi taklit edebilir. Bunlarla kastedilenlerin müstakil müctehidleri olduğu açıktır. 2- Mezhepte müctehid olan müftüler. Bunlar mezhebin usûlü ile hareket eder ve imamlardan görüş nakledilmeyen konular hakkında görüş beyan ederler. Dolayısıyla delil ve hükümde imamı taklit etmezler. Bu meyanda Hanefîlerden Muhammed, Ebû Yusuf ve Züfer, Şâfiîlerden Müzenî, İbn Süreyc, Mâlikîlerden İbn Kâsım, Hanbelîler'den ise Ebû Yala ve daha başka âlimleri zikreder.¹⁸⁸ 3- Yine mezhepte müctehid olanlar, fakat bunlar yeni görüş beyan etmez, imamın görüşünü aşmazlar. Ashab-ı vücûh olarak nitelediği mezhep âlimlerinin çoğunluğunu bu üçüncü grubun oluşturduğunu belirtir. Bunlar icthad iddisında bulunmazlar, ama mezhepte icthad ettiklerini ve hakka en yakın olanın kendi mezhep imamları olduğunu savunurlar. 4- Bu son grup, mezhebinin fetvalarını ezberleyerek ilimde derinleşmiş, ancak delil bilmeyen gruptur. Bu âlimler ise bir hadis, mezhepleriyle çatıştığı takdirde onu bırakıp imamlarının görüşlerini alırlar. Bir de bu dört grubun dışında kalıp nefsinin alçaltanlar olduğunu vurgulayan İbn Kayyim el-Cevziyye, üçüncü, dördüncü ve bunlardan daha aşağıda bulunan gruplara ciddi eleştiriler getirir.¹⁸⁹

Müftünün fetvasından dönmesinin hükmüne temas eden müellif, bir fetvaya dayanılarak oluşacak mal ve can telefinin tazmininden müftünün sorumlu olup olmadığı konusuna dair açıklamalar yapar. Öne çıkardığı görüşe göre eğer müftü fetva vermeye ehil ise tazminle sorumlu tutulmaz. Dayanak olarak, "Her kim tıp ilmini bilmediği halde doktorluk yaparsa (oluşabilecek zararları) tazmin eder."¹⁹⁰ hadisini zikrederek tıp ilmini bilen bir doktorun tazminden sorumlu olmadığı gibi ehil müftünün de sorumlu tutulamayacağını ifade eder. Müftünün tazminle yükümlü tutulmama cihetinde devlet başkanı ve kâdîdan/hâkimden daha evla olduğunu belirtir. Zira müftünün fetvası bağlayıcı değilken devlet başkanının fermanı ve hâkimin hükmü bağlayıcıdır.¹⁹¹

Müftünün fetva vermekten kaçınması gereken durumlara da değinen müellif, bunlar arasında şunları sayar: şiddetli öfke, açlık, endişe verici bir sıkıntı ve rahatsız edici korku, aşırı uyku bastırma hali, kalbi meşgul eden bir sorun ve abdest sıkışıklığı hali. Bunların yanında itidal, sükûnet ve doğru tespitten uzaklaşma halinde de fetva vermektan kaçınması gerektiğini ekler.¹⁹² Öte yandan müftünün bölge halkının örfünden haberdar olmadan ikrar, yeminler ve vasiyetler gibi lafızlarla bağlantılı konularda fetva vermesinin câiz olmadığını vurgular.¹⁹³ Bu son ifadesi muamelatta esas olanın lafızların şekli değil manalar olduğu görüşüne dayanmaktadır.

Ona göre müftünün, bir vâcibi düşüren, haramı helal kılan tarzda veya entrika ve aldatmayla hile ile fetva vermesi haramdır.¹⁹⁴ Bazı selef âlimlerine atıfla, "Her kimde, hile/entrika, azgınlık ve anlaşmayı bozmak (düşüncesi) varsa bunlar onun aleyhine döner." ibâresini aktarır.¹⁹⁵ Müftünün fetva karşılığında ücret ve hediye alması meselesi hakkında ise bunun ücret yönünden câiz olmadığını belirtir. Ancak maddi durumu uygun değilse devletten maaş almasının câiz olduğunu, hediye almasının kişi ve şartlara göre değiştiğini ifade eder. Müftüye kimliği bilinmeden hediye verilmiş ise câizdir. Hediyeye rağmen herkese eşit davranabiliyorsa dahi müftünün onu alması mekruhtur, der. Bu gibi durumlarda kâdîyla ilgili hükmün müftü ile aynı olduğunu hatta kâdînin almama konusunda daha dikkatli olmasına vurgu yapar.¹⁹⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye, müftüye herhangi bir konuda bilirli bir mezhebin görüşü değil, Allah'ın hükmü sorulduğu takdirde kendisine göre racih olan, Kitap ve Sünnet'e en yakın fetvayı vermesi gerektiğini belirtir. Bu fetvanın kendi imamının görüşüne aykırılık arz etmesi durumu değiştirmez.¹⁹⁷ Yalnız ona göre bir mezhebe müntesip müftünün kuvvetli bir delille racih gördüğü bir başka imamın görüşünü kendi imamının usûl kaideleri çerçevesinde ele alıp ona göre fetva vermesi gerekir. İki farklı görüş arasında tercih yapmakta zorlanan müftünün ise tavakkuf ederek doğru görüşte karar kılana kadar fetva vermemesi

¹⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1117-1118.

¹⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1118-1119.

¹⁹⁰ İbn Mâce, Tıb 16; Ebû Dâvud, Diyet 23.

¹⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1128.

¹⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1129.

¹⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1129-1130.

¹⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1130.

¹⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1132.

¹⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1132-1133.

¹⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în*, s. 1136.

gerektiğini belirtir.¹⁹⁸ Müftünün kendi mezhebinin görüşüne uygun gerekçesiyle nassa aykırı olarak fetva vermesinin haram olduğunu vurgular ve bu meyanda pek çok örnek getirir.¹⁹⁹

Öte yandan müftü soru soranın dilini bilmiyor veya soru soran, müftünün dilini bilmiyorsa bir tercüman bulunması gerekir.²⁰⁰ Müftünün ilmüne ve dindarlığına güvendiği bir âlime danışmasının önemine vurgu yapan müellif, “İşlerde (işlerin yürütmesi için) onlarla istişare et.”²⁰¹ ayetine atıfta bulunur. Müftünün gurur yaparak istişareden uzak durmasının uygun bir davranış olmadığını belirterek Hz. Ömer’in sahabenin en gençlerinden olmasına rağmen İbn Abbas ve diğer genç sahabilere danıştığını zikreder.²⁰²

Müftünün fetvasının bağlayıcılığı konusunda dört farklı görüş olduğunu beyan eder.²⁰³ Yeni bir hadise karşısında âlimlerden hiç birisinin onunla ilgili bir görüşü de bilinmiyorsa o konuyla ilgili icthad yapılarak fetva ve hükmü verip verilemeyeceği konusuna temas eder. Neticede doğru olanın ihtiyaca binaen ehil müftü ve hâkimin icthad etmesinin câizliği bir yana müsteheb veya vâcip olduğunu belirtir.²⁰⁴

3.16- Rasûlullah’ın Fetvaları

İbn Kayyim el-Cevziyye eserini, müftülerin imamamı dediği Rasûlullah’ın fetva niteliğindeki hadislerini konulara göre naklederek tamamlar. Nerdeyse küçük bir hadis kitabı hacmindeki bu bölümün kapladığı yerin az ancak değerinin çok büyük olduğunu belirtir.²⁰⁵ Rasûlullah’ın fetva niteliğindeki hadisleri şu konular bağlamında sıralanmıştır: Akide, taharet, ibadet, muamelet, feraiz, zevac, rada, talak, hul, zıhar ve lian, iddet, neseb, yas tutmak, iddet bekleyen kadının nafaka ve mesken ihtiyacı, hadane, katil ve cezası, diyet, kasame, zina haddi vb.

Burada dikkat çekici husus şudur ki bu rivayetlerin bir kısmı fetva niteliği taşımaz. Örneğin akidevi konular, amellerin faziletleri, islamın tarifi vb. konuları bunlardandır. Müellif, görebildiğimiz kadarıyla naklettiği haberlerle ilgi yorum yapmamıştır. Çok sınırlı diyebileceğimiz bazı hadislerle ilgili kısa bazı ek bilgiler ve yorumlar paylaşmıştır. Bazen de oluşabilecek tearuz algısını önlemek için bazı açıklamalar yapmıştır.²⁰⁶ Fetva niteliğindeki hadisler bağlamında görüşe sahip olduğunu söylemek zorlama bir ifade olmaz. Nitekim eserin muhtelif yerlerinde bu hadisler doğrultusunda görüş serdettiği görülmektedir.

4- Eserin Konusu

Türü kısmında eserin fıkha dönük bir çalışma olduğunu ifade etmiştik. Burada ise onun fıkıh sahasında tam olarak hangi alana karşılık geldiğini tespit etmeye çalışacağız. Hemen belirtmek gerekir ki müellif klasik bir fıkıh eseri kaleme almamıştır. Bu itibarla söz konusu eser fûrû-i fıkha dair gerek özet gerekse yer yer detaylı bilgiler barındırsa da sistemli bir fıkıh eseri sayılması güçtür. Şu kadar var ki onu fûrû-i fıkha dönük bir kaynak saymak mümkündür. Öte taraftan usûl-i fıkha dair pek çok konu barındırması sebebiyle usûl eseri olarak zikredilmiştir.²⁰⁷ Ancak usûl eserlerinde görülen temel bilgilerin verilmemesi ya da tartışma üslubunda verilmesi onu usûl-i fıkıh eseri saymayı güçleştirmektedir. Örneğin yukarıda lafızlar bahsinde de geçtiği gibi hüküm istinbatı yönünden kayda değer bir bilgi aktarmaması ve dahası hükümler konusunda derli toplu bir bilgi olmaması vb. buna örnek verilebilir. Öte yandan usulle dahası fıkıhla ilgisi bulunmayan rüya tabiri, sıfat ve kader meselesi gibi konular da klasik usûl anlayışından ayrılmaktadır.²⁰⁸

Ancak eser muhakeme ve fetva usûlüne ilişkin değerli ve geniş bilgiler içermektedir. Özellikle de meselelerin bir şekilde fetva ve usûlü bağlamında ele alındığını söylemek yanlış olmaz. Şöyle ki Rasûlullah’tan ilim elde etme yolları akabinde sahabelerin önde gelen fakihleri ve bununla birlikte fetva konusuna girilmiştir. İlk fetva verenin Allah, beşer boyutunda ise Rasûlullah olduğu vurgulanarak müftülere çeşitli uyarılarda bulunulmuştur. Rey başlığı altında sahabenin sadece reye dayanarak fetva vermeyi yasakladığı belirtilmiş, dahası Hz. Ömer’in kâdî Şüreyh ve Ebû Musa’ya gönderdiği yazılı talimatlara atıf yapılmıştır. Söz konusu kâdîların iftâ görevini de eda ettiği dikkate alındığı takdirde bu talimatların fetva bağlamında aktarıldığı söylenebilir. Eserin sonuna kadar doğrudan ve dolaylı olarak sürekli fetva usûlüne dair değerlendirmeler devam etmiştir. Öyle ki müftü lafzı kullanılarak müctehidlerin taksimi ve değerlendirmesi zikredilmiştir. Enniheyinde fetva usûlüne dair geniş bir bahis açılarak pek çok bilgi ve görüş aktarılmıştır. Orta bir kitap çalışması hacmindeki Rasûlullah’ın fetvalarıyla/hadisleriyle eser sonlandırılmıştır.

¹⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1137.

¹⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1138-1142.

²⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1149.

²⁰¹ Ali-i İmran, 3/159.

²⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1150-1151.

²⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1157.

²⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1158.

²⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1158.

²⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, s. 1206.

²⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakki’în*, I, 14 (Muhakkikin Takdimi).

²⁰⁸ Apaydın, “İ’lâmu’l-muvakki’în”, *DİA*, XXII, 75.

Bütün bunlar nazarı dikkate alındığı takdirde eserin fetva usûlüne ilişkin temel ve doyurucu bilgiler içerdiği söylenebilir. Hatta eserin ana omurgasını fetva usûlü konusu oluşturmaktadır, denilebilir. Nitekim eserin isminde yer alan الموقَّعين lafzından kastın müftüler ve fetva verme yetkisi olan kâdılar olduğu bilgisi de -yukarıda geçmişti- bunu desteklemektedir.

Şu kadar var ki konusunun sadece fetva ya da yargılama usûlüne dönük olduğunu iddia etmek de doğru bir yaklaşım değildir. Zira eser usûl-i fihka dair de çok kıymetli ve geniş bilgiler barındırmaktadır. Eserin pek çok konu ve mesele barındırması müellifin meseleci bir yaklaşım içinde olması, uzun bir zaman diliminde yazılmış olması gibi gerekçelere dayandırılabilir. Ama bunlardan hiç biri onun maksadını açıkça ele vermez.

5- Eserin Kaynakları

Müellifin, geniş bir kütüphaneye sahip olduğu bilinmektedir. Öyle ki onun sahip olduğu eserlerin onda biri dahi pek çok âlimde bulunmamıştır.²⁰⁹ Onun bu yönü çeşitli sahalarda pek çok eserden istifade etmesine yardımcı olmuştur. Nitekim başta fıkıh, hadis, tefsir, tarih, akâid, Arap dili vb. en başta istifade ettiği alanlardır. Eserlerindeki atıf ve alıntılarının yoğunluğu da bunu doğrulamaktadır.²¹⁰ Öte yandan İbn Abdulber ve İbn Hazm'a yapılan atıfların fazlalığı ise dikkat çekicidir.²¹¹

Ancak şeyhülislam veya şeyhunâ lafzıyla hocasına atıfta bulunması²¹² dahası ondan doğrudan nakiller de bulunması ise ona olan saygısını bir göstergesidir. Zira özellikle fıkhıta asıl hocası odur. Nitekim onlar on sekiz sene gibi uzun denilebilecek bir birliktelik geçirmiştir.²¹³

6- Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

İ'lâmu'l-muvakkî'în İbn Kayyim el-Cevziyye'nin en önemli ve meşhur eserlerinden biri sayılır.²¹⁴ Nitekim pek çok defa tahkikinin yapılmış olması muasır âlim ve araştırmacılar nazarında kıymetli bir başvuru kaynağı olduğunu göstermektedir. Ancak öncesinde başta Hanbelî âlimler olmak üzere muhtelif fakihler tarafından çokça atıf yapılan bir eser konumundadır. Eserin muasır neşirlerinden önce ilk kaynaklarda bulunan hacmi ve cildine dair bilgiler vermek de fayda var. Örneğin Safedî onu "سفر كـبـر / hacimli büyük bir kitap" olarak zikretmiştir.²¹⁵ İbnü'l-İmâd ise onu üç cilt olarak kaydetmiştir.²¹⁶

İ'lâmu'l-muvakkî'în ilk olarak iki cilt halinde Delhî'de (1298, 1313-1314)daha sonra üç cilt halinde Kahire'de (1325) basılmıştır.²¹⁷ Son yıllarda eser daha çok dört cilt halinde yayımlanmaktadır. M. Muhyiddin Abdulhamîd'in (1374/1955) neşri ve daha pek çok neşir Kahire'de kimi baskılar ise Beyrut'ta yapılmıştır.²¹⁸ Öte yandan eser yedi cilt halinde de yayımlanmıştır. Muhakkikin takdimi diyerek bizim de ara ara istifade ettiğimiz baskının (Riyad 1423) muhakkiki Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân'dır. Nihayetinde de eser tam da Safedî'nin zikrettiği gibi büyük bir hacimle tek cilt halinde de Beyrut'ta 2013 yılında yayımlanmıştır. Bizim de takdim ve tahlil bağlamında temel aldığımız çalışma budur.

Sonuç

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin söz konusu eseri günümüzde her ne kadar yaygın olarak *İ'lâmu'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-âlemîn* şeklinde zikredilse de ilk kelime olan *İ'lâm*'da tartışma varit olmuştur. Kimi muasır ve klasik âlimlerin bu tasarrufunun eser konuları bağlamında uyum gösterdiği savıyla bu ismin tercihe şayan olduğunu iddia etmek sağlıklı bir sonuç doğurmaz. Zira müellifin asıl kasıt ve niyeti buna dönük olmayabilir. Öte yandan müellif onun takdim kısmında ismini zikretme de başka eserlerinde ondan *Me'âlim* olarak söz etmiştir. Nitekim öğrencisi Safedî'nin de iki eserinde bu şekilde zikretmiş olması onu *Me'âlimu'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-âlemîn* olarak isimlendirilmeyi desteklemektedir. Bizzat kendisi ve öğrencisi Safedî'nin beyanı duruken *İ'lâm*'ı tercih etmek müellifin kastını yansıtmak bir yana onu aşmak manasına gelir. Bu itibarla *A'lâm* şeklindeki isimlendirme de muteber gözükmemektedir.

Bir başka tartışma konusu ise eserin konusuna matuftur. Onun baştan sona gerek usûl gerekse fûrû-i fıkıh konularını ihtiva ettiği ve müellifin en faydalı ilmin amelî ahkâm olduğuna dönük vurgusu nazarı dikkate alındığı takdirde onun fıkıh eseri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Diğer yandan onun fıkıh

²⁰⁹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb (2005). *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, V, 174; Muhammed Müslim Ganîmî (1981). *Hayâtu'l-İmam İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, s. 103.

²¹⁰ Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 110.

²¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'în*, I, 84-132 (Muhakkikin Takdimi).

²¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'în*, s. 80, 297, 301-302, 312, 319-320, 324, 327-328, 330-331, 335-336, 346, 348, 364, 370, 397, 411, 432, 481 vb.

²¹³ Ebû Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 439.

²¹⁴ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 367.

²¹⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II, 196; Safedî, *A'yânu'l-âsr*, IV, 369.

²¹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VIII, 289.

²¹⁷ Apaydın, "İ'lâmu'l-muvakkî'în", *DİA*, XXII, 75.

²¹⁸ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, II, 367-368.

sahasında özellikle hangi alan içinde sayıldığı meselesi de diğer bir tartışma konusudur. Usûl-i fıkha müteallik pek çok mesele içermesi gerekçesiyle onu, usûl eserleri olarak saymak kanaatimizce doğru bir ifade olmaz. Zira o, usule ilişkin temel bazı konuları ihtiva etmez. Bu da onu usûl-i fıkah eseri saymayı güçleştirmektedir.

Öte yandan *İ'lâmu'l-muvakkî'în* muhakeme ve fetva usûlüne ilişkin değerli ve geniş bilgiler içermesi, dahası meselelerin bir şekilde fetva ve usûlü bağlamında ele alınması bu konuda temel ve doyurucu bilgiler içerdiğini göstermektedir. Buna göre eserin etrafında döndüğü asıl konunun fetva usûlü olduğu söylenebilir. Nitekim eserin isminde yer alan *موقفين* lafzından kastın müftüler ve kâdılar olduğu yolundaki açıklamalar da bunu teyit eder niteliktedir. Yine de konusunun sadece fetva ya da yargılama usûlü olduğunu ifade etmek iddialı, dahası müellifin kastını da aşan bir yaklaşım olur. Zira eser fetva ve kaza yanında daha pek çok konuda önemli ve geniş bilgiler barındırmaktadır.

Kanaatimizce müellifin orjinal bir kişiliğe sahip olması, engin bilgisi, meseleci ve tartışmacı üslubu vb. sebepler bu eseri klasiğin üstünde bir yere taşımıştır. Öyle ki kıyâs meselesi bir başka eserde bulunamayacak ölçüde detaylı ve uzun olarak ele alınmıştır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de konuyu çok fazla uzattığını, öte yandan daha önce yazılmış ve yazılacak hiçbir eserde bulunamayacak ölçüde malumat aktardığını belirtmiştir. Makâsîd, hiyel vb. konular dikkate alındığı takdirde mezkûr benzer niteliklerin buralarda da tatbik edildiği görülmektedir. Buna göre eserin usûlden fûrû-i fıkha, hiyelden fetva usûlüne diâr pek çok kıymetli bilgi içermesi onu başvuru kaynakları arasındaki haklı bir şöhrete kavuşturmuştur.

KAYNAKÇA

- ABDULAZİM, Abdusselâm Şerafedîn (1984). *İbn Kayyim el-Cevziyye asruhu ve menhecuhu ve ârâhu fi'l-fikh ve'l-akâid ve't-tasarruf*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed (1995-2001). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- APAYDIN, H. Yunus (2000). "*İ'lâmu'l-muvakkî'în*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- APAYDIN (1999). "*İbn Kayyim el-Cevziyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- BEDEVÎ, Yûsuf Ahmed Muhammed (2000). *Makâsîdu's-Şerî'a inde İbn Teymiyye*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis.
- BEKİR B. ABDULLAH, Ebû Zeyd (1423). *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhû âsârühû mevâriduh*, Riyad: Dâru'l-Âsime.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed (ty). *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*, thk. Muhammed Ziyâüddîn el-A'zamî, Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- BOYNUKALIN, Ertuğrul (2003). "*Makâsîdu's-Şerî'a*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed (1999). *Sahîhu'l-Buhârî*, Riyâd: Dâru's-Selâm.
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer (2004). *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut ve dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahmân (2000). *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Riyad: Dâru'l-Muğnî.
- VEKÎ', Muhammed b. Halef b. Hayyân (ts.). *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- EBÜ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak (1999). *Sünenü Ebî Dâvud*, Riyâd: Dâru's-Selâm.
- EBÜ ZEHRA, Muhammed (1991). *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- ERDOĞAN, Mehmet (2005). *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ERDOĞAN (2014). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İFAV.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (1995). *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- FESEVÎ, Ya'kûb b. Süfyân (1990). *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- GANİMÎ, Muhammed Müslim (1981). *Hayâtu'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2011). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- HÂKİM, Ebû Abdullah Muhammed en-Nisâbüri (ty). *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- HATİB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (1996). *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî.
- HUMEYDÎ, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr (1996). *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dimaşk: Dâru's-Sakâ.
- İBN ABDULBER, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah (1994). *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (2006). *el-Musanef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru'l-Kible-Müessesetü'l-Ülûmî'l-Kur'ân, Dimaşk.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Muhammed (1423). *İ'lâmu'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (2013). *İ'lâmu'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (1429). *et-Tibyân fi eyâmîni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (1975). *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (ty). *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (1999). *Sünenü İbni Mâce*, Riyad: Dâru's-Selâm.
- İBN MANZÛR, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem (ty). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir.
- İBN RABİA, Abdülaziz, b. Abdurrahman b. Ali (2002). *İlmu makâsîdu's-Şâri*, Riyad: Fihristü Mektebetü'l-Melik.
- İBN RECEB, Ebu'l-Ferez Abdurrahman b. Ahmed (2005). *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân.
- İBNÜ'L-GAZZÎ, Ebu'l-Me'âli Muhammed (1990). *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdullhay b. Ahmed (1986). *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnâvut, Mahmûd Arnâvut, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

- KARAMAN, Hayreddin (1996). *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: İFAV.
- KÂTİB ÇELEBÎ (ty). *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ (ty). *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l -kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (2004). *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbni Hazm.
- MUHAMMED MAHFÛZ (1994). *Terâcümü'l-müellifîne't-tünisiyyîn*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim (2000). *Sahîhu Müslim*, Riyâd: Dâru's-Selâm.
- NEDVÎ, Ebu'l-Hasan Ali (2007). *Ricâlu'l-fikri ve'd-da'veti fi'l-İslâm*, nşr. Mustafa el-Bâ'î- Mustafa el-Hin, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- SAFEDÎ, Halil b. İzzeddîn (1998). *A'yânu'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd ve dğr. Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr.
- SAFEDÎ (2000). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- ŞABAN, Zekıyyüddin (ty). *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Musa (2006). *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafâ (ty). *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (ty). *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî.
- ŞEVKÂNÎ (1999). *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrâhim b. Ali (2008). *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mistû-Yûsuf Ali Bedivî, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- TABERÂNÎ, Süleymân b. Ahmed (ty). *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2009). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdurrâzık el-Bekri ve dğr. Kahire: Dâru's-Selâm.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa (1999). *Câmi'u't-Tirmizî*, Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ.
- TÜRKÎ, Abdullah b. Abdulmuhsin (2002). *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fi târîhih ve semâtih ve eşhera a'lâmih ve müellefâtih*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- YAMAN, Ahmet (2017). *Fetva Usûlü ve Âdâbi*, İstanbul: İFAV.
- YÛSUF SERKÎS, Yûsuf b. Elyân (ty). *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- ZEYDÂN, Abdulkerim (2004). *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- ZİRİKLÎ, Hayreddin b. Mahmud (2002). *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- ZUHAYLÎ, Vehb e (2009). *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr.