T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN FIKIHÇILIĞI

Bekir KARADAĞ

Diyarbakır 2016

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana bilim Dalı
İslam Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN FIKIHÇILIĞI

Bekir KARADAĞ

Danışman
Doç. Dr. Metin YİĞİT

Diyarbakır 2016

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Bedruddîn Aynî'nin Fıkıhçılığı" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

□ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

□ Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

□ Tezimin … yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

..../..../.....

Bekir KARADAĞ

KABUL VE ONAY

Bekir KARADAĞ tarafından hazırlanan "Bedruddîn el-Aynî'de Fıkıh düşüncesi" adındaki çalışma, 28/03/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**,** İslâm Hukuku Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA (Bşkn)

Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dnşmn)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyip KILIÇ

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin KIZIL

Yrd. Doç. Dr. Mehmet SAMAZZEM

ÖN SÖZ

Mezheplerin istikrar bulduğu h. 8. ve 9. asrın önde gelen Hanefî fakihlerinden birisi Bedruddîn Aynî'dir. Aynî, doğduğu Ayıntab (Antep) ve çevresinde aldığı fıkıh eğitiminden sonra Mısır'a gitmiştir. Mısır'da hadis alanında iyi bir eğitim almış ve bu yönde birçok eser telif etmiştir. O, bu tür çalışmalarıyla Mısır'da hadis alanında çalışmalar yapan "Muhaddis Hanefî fakihler" arasında önemli bir yer edinmiştir. Bundan dolayı Mısır'da kaleme aldığı eserler, hadis-fıkıh merkezli olmuştur. *Umdetü'l-Kârî*, *Nuhabü'l-Efkâr* ve *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* gibi eserler, birer hadis eseri olmasına karşın fıkhî yönleri öne çıkmaktadır. Ayrıca en önemli fıkıh eseri *Binâye*, hadisleri kullanma açısından oldukça önemlidir. Bu yönüyle Aynî, Hanefî mezhebinde önemli bir fakih sayılır. Ayrıca onun mezhebe yaptığı katkı gözönünde bulundurulduğunda önemi daha da artmaktadır.

Hanefî mezhebinde önemli bir şahsiyet olan Aynî'nin fıkıhçılığının yeterince ele alınmamış olmasını bir eksiklik olarak gördük. Bundan dolayı eserlerinden hareketle fıkıh anlayışındaki husûsiyetleri, Hanefî mezhebindeki konumunu ve öne çıkan bazı fıkhî görüşlerini incelemeye çalıştık. Ayrıca onun fıkıhçılığını tespit ederek Memlükler dönemindeki muhaddis Hanefîlerin de anlaşılmasına bir nebze olsun katkıda bulunmak istedik.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde, Bedruddîn Aynî'nin yaşadığı dönemde bölgeye hâkim olan Memlükler döneminin siyasî, sosyal, dinî ve ilmî durumuna değindik. Ardından

Aynî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verdik. Bu bölümde Aynî'nin ilmî ve idârî hayatının değişmesine yol açan bazı dönüm noktalarını belirttik.

İkinci bölümde, Aynî'nin fıkıhçılığında öne çıkan husûsiyetleri incelemeye çalıştık. Bu bağlamda onun fıkıhçılığının önemli özelliklerinden olan fıkhî bir hükmü hadisle destekleme, fıkıh usûlü ile ilgili tutumu, fakihlerin ihtilaf ettiği meselelerdeki anlayışı, dil-fıkıh ilişkisi ve tenkit üslûbu gibi husûsiyetleri inceledik.

Üçüncü bölümde Aynî'nin Hanefî fıkıhındaki konumunu ve öne çıkan bazı görüşlerini inceledik. Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koyabilmek için mezhepte genelde kabul gören "tabakât-ı fukahâ"daki yerini tespit etmeye çalıştık. Bunun için kendinden sonra gelen fakihlerin düşüncelerinin yanında eserlerinden elde ettiğimiz bazı verilerden faydalandık. Ayrıca Aynî'nin Hanefî fakihler tarafından nasıl algılandığını ve Hanefî fakihlerin onun görüşleri karşısındaki tutumunu inceledik. Bu hususu ortaya koymak için sonraki Hanefî fakihlerin kendisine yaptığı atıflara müracat ettik.

Bu bölümde Aynî'nin fıkhî görüşlerini incelerken söz konusu görüşlerini gelişi güzel vermek yerine bazı ilkeleri gözeterek ele aldık. Aynî'nin tespit ettiğimiz bazı görüşlerini "Bir Görüşü Benimserken Kullandığı Lafızlar, Hanefî Fakihlerin Görüşleri Karşısındaki Tutumu, Hanefîlerin Dışındaki Fakihlerden Etkilenmesi, Bir Görüşü Kabul Ederken Benimsediği Temel İlkeler ve Görüşlerindeki Değişim" gibi başlıklar altında inceledik.

Bu çalışmanın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen saygı değer hocam Doç. Dr. Metin Yiğit'e, fikir ve önerileriyle bize yol gösteren ve cesaretlendiren kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib Kılıç'a ve Yrd. Doç. Dr. Hayrettin Kızıl'a ve tezi okuyup değerlendirme zahmetinde bulunan arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Mehmet Salmazzem, Öğr. Gör. Sadrettin Buğda, Arş. Gör. Teceli Karasu, Arş. Gör. Halil Kılıç ve Arş. Gör. İzzet Gülaçar'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bekir KARADAĞ

Diyarbakır 2016

ÖZET

Dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan Bedruddîn Aynî; hadisçi, tarihçi ve dilci olduğu kadar aynı zamanda çok önemli bir fakihtir. Ömründe iki defa Hanefî başkadılığı da yapmış olan Aynî'nin fıkhî yönünün ortaya konması konumuzu önemli hale getirmektedir. Bu çalışmada Aynî'nin fıkıh anlayışını etkileyen kırılma noktalarını, onun hangi çevreden etkilendiğini, fıkıhçılığında öne çıkan husûsiyetleri, Hanefî fıkhında hangi konumda kabul edildiğini, öne çıkan bazı görüşlerini ve bu görüşlerinde rol oynayan temel saikleri tespit etmeyi amaçladık. Sonuç olarak Aynî, Mısır'da aldığı hadis eğitiminden dolayı muhaddis Hanefî fakihler arasında kabul edilmiştir. Hadisçi olması, onun fıkıh anlayışının bu yönde gelişmesini sağlamıştır. Hatta bazen hadislerden dolayı mezhebe muhalefet bile etmiştir. Aynî, Hanefî mezhebinde önemli bir fakih olup kendisine birçok meselede atıfta bulunulmuştur. Bunun yanında kendisinden sonraki Hanefî fakihlerini de etkilemiştir.

Anahtar Sözcükler

Bedruddîn Aynî, Hadisle İstidlâl, Tabakât-ı Fukahâ, Tercih, Memlükler.

ABSTRACT

Bedruddîn Aynî, one of the prominent Hanafi scholars in kind, traditionist, historian and jurist is very important as a linguist. Life has done twice in the Hanafi the Chief Justice of the jurisprudential direction makes it important to demonstrate our issues. In this study, we aimed to identify that Aynî's of fiqh at the breaking point, it's what the environment is affected, prominent characteristics point in his jurists, Hanafi which position he accepted in jurisprudence, basic motives play a role in some of the views and the views outstanding. As a result, Aynî is been accepted a canonist Hanafi hadith scholar because of the education he took in Egypt. It is because he was a hadith scholar, his understanding of fiqh had developed in that way. He even opposed to his sect because of hadith. Aynî was important Hanafi canonist and references are made to him. Besides he has influenced following Hanafi canonist.

Key Words

Bedruddîn Aynî, prove to with hadith, choice, layers fuqaha, Mamluks.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **XI**

GİRİŞ **1**

I. TEZİN KONUSU VE KAPSAMI 1

II. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI 1

III. TEZİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMA METODU 2

IV. KAYNAK ANALİZİ VE KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR 3

A. Kaynak Analizi 3

1. el-Binâye Şerhu'l-Hidâye 4

2. Remzü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik 6

3. Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî 9

4. Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh-i Mebâni'l-Ahbâr Şerhu Meʿâni'l-Âsâr 11

5. Şerhu Süneni Ebî Dâvud 12

B. Konu İle İlgili Çalışmalar 13

BİRİNCİ BÖLÜM 16

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ 16

1.1. DÖNEMİN SİYASÎ, SOSYAL, DİNÎ VE İLMÎ DURUMU 16

1.1.1. Siyasî Durum 18

1.1.2. Sosyal Durum 19

1.1.3. Dinî ve İlmî Durum 21

1.2. BEDRUDÎN AYNÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ 30

1.2.1. Bedruddîn Aynî'nin Hayatı 30

1.2.1.1. Doğumu ve Hayatı 30

1.2.1.2. Eğitim Hayatı 35

1.2.1.3. Hocaları ve Öğrencileri 39

1.2.1.4. Yaptığı Önemli Görevler 40

1.2.2. Vefatı 45

1.2.3. İlmi Kişiliği ve Âlimlerin Aynî Hakkındaki Düşünceleri 46

1.2.3.1. İlmi Kişiliği 46

1.2.3.2. Âlimlerin Aynî Hakkındaki Görüşleri 47

1.2.3.3. Aynî'nin Çağdaşı Olan Âlimler ve Yöneticilerle İlişkisi 52

1.2.4. Eserleri 55

1.2.4.1. Fıkıh İlmi ile İlgili Eserleri 55

1.2.4.2. Hadis İlmi İle İlgili Eserleri 59

1.2.4.3. Tefsir İlmi ile İlgili Eserleri 59

1.2.4.4. Kelam İlmi ile İlgili Eserleri 60

1.2.4.5. Siyer ve Tabakât ile İlgili Eserleri 60

1.2.4.6. Tarih ile İlgili Eserleri 62

1.2.4.7. Arap Dili İle İlgili Eserleri 63
1.2.4.8. Vaaz ve Nasihat ile İlgili Eserleri..... 64
1.2.4.9. Evrâd-u Ezkâr ile İlgili Eserleri 65
İKİNCİ BÖLÜM 66
BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN FIKHINDA ÖNE ÇIKAN HUSUSLAR 66
2.1. HADİSLE İSTİDLÂL 69
2.1.1. Hadis Tahrici Yapma 74
2.1.2. Müteârız Hadisleri Uzlaştırma..... 76
2.1.3. Beğenmediği Delillendirmeleri Belirtme..... 78
2.1.4. Hadisin Hükme Delâlet Yönünü Belirtme..... 83
2.1.5. Hadisten Delil Getirilmediği Yerde Hadisle Delillendirme..... 84
2.1.6. Mertebe Açısından Daha Üstün Bir Hadisle Delil Getirme 86
2.1.7. Hadisin Manası Yerine Bizzat Hadisin Lafzıyla Delillendirme ... 92
2.1.8. Zayıf Hadisle Delillendirme 95
2.1.9. Bütüncül Bir Yaklaşımla Delillendirme 101
2.2. USÛLÎ BAKIŞ 103
2.2.1. Usûlî Deliller Arasındaki Hiyerarşiye Vurgu Yapma..... 106
2.2.2. Fıkıh Usûlünü Tatbik Etme..... 108
2.2.3. Hükümlerin Hikmetine Yer Verme 113
2.3. FIKHÎ İHTİLAFLARA YER VERME 117
2.3.1. Farklı Mezheplerin ve Fakihlerin Görüşlerine Yer Verme..... 120
2.3.2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etme 124
2.3.2.1. Hanefî Mezhebine Atfedilen Görüşleri Tashih Etme..... 125
2.3.2.2. Hanefî Fakihlerin Farklı Mezheplere Yaptıkları Atıfları Tashih Etme 126

2.3.2.3. Hanefî Fakihlerin Hanefî Mezhebine Yaptığı Atıfları Tashih Etme 128
2.4. DİL-FIKIH İLİŞKİSİ 129
2.4.1. Lüğâvî ve Istılâhî Kavramlara Yer Verme 129
2.4.2. Dil Kuralları ile İstidlâlde Bulunma 132
2.5. TENKİTÇİ/ELEŞTİREL BAKIŞ 135
2.5.1. Tenkit Ettiği Kişi/Kişiler ve Kullandığı Tenkit Lafızları 135
2.5.2. Tenkit Sebepleri 135
2.5.2.1. Hadislerden Dolayı Tenkit Etme 135
2.5.2.2. Yanlış Verilen Görüşlerden Dolayı Tenkit Etme 138
2.5.2.3. Fıkıh Usûlü Konusunda Tenkit Etme 139
2.5.2.4. Kavram ve İfadelerden Dolayı Tenkit Etme 141
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 143
BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN HANEFÎ FIKHINDAKİ KONUMU VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ 143
3.1. AYNÎ'NİN HANEFÎ FIKHINDAKİ KONUMU 143
3.1.1. Hanefî Mezhebinde Tabakât-ı Fukahâ ve Aynî'nin Tabakât-ı Fukahâdaki Yeri 143
3.1.1.1. Hanefî Mezhebinde Tabakât-ı Fukahâ 143
3.1.1.2. Aynî'nin Tabakât-ı Fukahâdaki Konumu 148
3.1.2. Hanefî Fıkıh Kitaplarında "Bedruddîn Aynî" Algısı 164
3.1.2.1. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Aynî'ye Yapılan Atıflar 164
3.1.2.2. Aynî'nin Görüşleri Karşısında Hanefî fukahâsının Tutumu 168
3.1.2.3. Aynî'nin Hanefî Fukahâsına Etkisi 171
3.2. BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ 172
3.2.1.Bir Görüşü Benimserken Kullandığı Lafızlar 172
3.2.1.1. Nefs-i Mütekellim Vahdehu 173

3.2.1.2. Fetva 174
3.2.1.3. Zahir/Azhar 178
3.2.1.4. Sahîh/Esah 179
3.2.1.5. Muhtâr 181
3.2.1.6. Evleviyet (Nassın Delâleti) 182
3.2.1.7. Akva 185
3.2.1.8. Nazar 186
3.2.1.9. Sahih Değil 187
3.2.1.10. Gerekçesiz 188
3.2.1.11. Teemmül 189
3.2.2. Hanefî Fakihlerin Görüşleri Karşısındaki Tutumu 190
3.2.2.1. Ebû Hanîfe ve Talebeleri 191
3.2.2.2. Meşâyih 192
3.2.3. Hanefîlerin Dışındaki Fakihlerden Etkilenmesi 192
3.2.3.1. Mushaf Üzerine Yemin 193
3.2.3.2. Farklı Mezhepten Bir İmamın Arkasında Namaz Kılma 194
3.2.3.3. Hz. Peygamber'e Söven Zımmînin Ahdi 195
3.2.3.4. Müşâʿ Malda Yapılan Tasarruflar 197
3.2.4. Bir Görüşü Kabul Ederken Benimsediği Temel İlkeler 200
3.2.4.1. Nasslara Uygunluk 200
3.2.4.2. Toplumsal Değişim 212
3.2.4.3. İmamların Görüşlerine Uygunluk 218
3.2.4.4. Örf 218
3.2.5. Görüşlerindeki Değişim 220
3.2.5.1. İftitâh Tekbirinde Ellerin Kaldırılması 220
3.2.5.2. Kadınların Kadınlara İmamlık Yapması Meselesi 222

3.2.5.3. Güneş Tutulması (Küsûf) Namazında Rükû Sayısı 223
3.2.5.4. Küsûf Namazında Kıraâtin Keyfiyeti 225
3.2.5.5. Küsûf Namazında Hutbe 227
3.2.5.6. Sehiv Secdesinin Zamanı 227
3.2.5.7. Evlilikte Denklik 230
SONUÇ 234
KAYNAKÇA 239

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
(a.s)	: Aleyhi's-selâm
Bk.	: Bakınız
b.	: Bin/ibn (oğul)
bl.	: Bölüm
bt.	: Bint (kızı)
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
GAL.	: Geschıchte Der Arabıschen Lıtteratur
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İHAD	: İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi VakfıYayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
(s.a.v)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Thr.	: Tahric eden
Ty.	: Yayın tarihi yok
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
Yy.	: Yayın yeri yok.

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE KAPSAMI

Bedruddîn Aynî, hicri 8. ve 9. asırlarda yaşamış önemli Hanefî fakihlerden biridir. Aynî; fıkıh, tefsir, hadis, tarih ve Arap dili gibi alanlarda ün yapmış ve kendisinden sonrakileri etkilemiş bir âlimdir. Biz bu çalışmada onun öne çıkan özelliklerinden biri olan fıkıhçılığını ele alacağız.

Aynî, uzun süre eğitim ve öğretim ile meşgul olmuş, bundan dolayı birçok eser telif etmiştir. İleride de değineceğimiz gibi onun yazdığı eserlerden önemli bir kısmı fıkıh ilmiyle ilgilidir. Fıkıh alanında telif ettiği eserlerin oldukça fazla olması, bütün eserleri bağlamında fıkıhçılığını ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bu zorluğu ortadan kaldırmak için çalışmamızı *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eseriyle sınırlandırdık. Bunun yanında yeri geldikçe diğer eserlerinden de istifade ettik.

II. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI

Aynî, yaşadığı dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden kabul edilmektedir. Ayrıca onun özellikle *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* ve *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* gibi eserleri İslâm âleminde yayılmış ve meşhur olmuşlardır. Meşhur bir şahsiyet olan Aynî'nin hadis, tefsir, tarih ve dil gibi alanlardaki ilmi kişiliği hakkında çalışmalar yapılmıştır. Fakat en önemli yönlerinin başında gelen fıkıhçılığı yeterince

incelenmemiştir.[1] Bu durum, onun fıkıhçılığını incelemeyi önemli hale getirmektedir. Ayrıca Aynî, Hanefî mezhebinde çok rastlanmayan hadisçi kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Onun hadisçi yönünün fıkıh anlayışı üzerinde ne denli etkili olduğunun ortaya çıkarılması önem arz etmektedir.

Bu çalışma, her ne kadar Aynî'nin fıkıhçılığını incelemeyi hedefleyen biyografik bir araştırma olsa da yaşadığı dönemde Mısır'daki Hanefîler'in durumunun aydınlatılması için de bir katkı sunacaktır. Bu bakımdan Mısır dönemi muhaddis Hanefî fakihleri arasında kabul edilen Aynî'nin fıkıhçılığını tespit etmek aynı zamanda Mısır'daki muhaddis Hanefî fakihlerin durumu hakkında da bazı bilgilere sahip olmayı sağlayacaktır.

Bu çalışmada birçok ilimde mahir olan Aynî'nin fıkhî yönünü ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda Aynî'nin fıkıh anlayışında öne çıkan husûsiyetleri tespit etmeyi hedefliyoruz. Bununla birlikte onun Hanefî mezhebindeki konumu önem arz ettiği için bunu ortaya çıkarmanın bir zaruret olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca tabakât-ı fukahâ sistemi bağlamında Aynî'nin tercih metodunu ortaya koymayı amaçlıyoruz. Aynî, uzun yıllar eğitim ve öğretimle uğraştığı için hayatının her safhasında fıkıhla ilgili eserler telif ettiğinden söz konusu kitaplarında görüşlerinin değişip değişmediğini ortaya koymayı düşünüyoruz.

III. TEZİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMA METODU

Bu çalışmada nitel araştırma yönteminin araçlarından biri olan doküman analizi yöntemini kullanacağız. Bu doğrultuda Aynî'nin muteber Hanefî kaynakları arasında yer alan *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eserini temel alacağız. *Binâye* dışında yeri geldikçe *Remzü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Umdetü'l-Kâri fî Şerhi*

[1] Ahmet Özel, 1992 yılında Gaziantep'te düzenlenen "Antepli Meşhur Alim ve İdareci Bedrüddin Aynî" adlı sempozyumda Aynî'nin fıkhî yönünün bir hatta birden fazla doktora çalışması gerektirecek önem ve boyuta sahip olduğunu ifade eder. Bk. Ahmet Özel, "Fıkıh Âlimi Olarak Bedreddin el-Âyni" **Antepli Meşhur Alim ve İdareci Bedreddin Âyni**" Bayrak Matbaası, İstanbul 2001, s. 69; Abdullah Kahraman da 2013 yılında düzenlenen "Uluslararası Bedruddîn el-Ayni Sempozyumu"unda Aynî'nin fıkıhçılığı hakkında böyle bir çalışmaya duyulan ihtiyacı dile getirmiştir. Bk. Abdullah Kahraman,"Bedrüddin el-Aynî'nin Remzü'l-Hakâik adlı eseri ve bazı fıkhî meselelere yaklaşımı", **Uluslararası Bedruddin el-Ayni Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı**, Gaziantep 2013, s. 314.

Sahîhi'l-Buhârî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh'i Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* gibi eserlerinden de faydalanacağız.

Bu çalışmamızda tümevarım metodunu kullanacağız. Buna göre eserlerinden yola çıkarak fıkhının özelliklerini tespit etmeye çalışacağız. Doksan yıldan fazla yaşamış olan müellifin görüş ve tercihlerinin zaman içinde değişip değişmediğini tespit edebilmek için eserlerinin kronolojik sıralamasına dikkat ederek bazı karşılaştırmalar yapacağız.

Bu çalışmaya başlarken bize rehberlik eden araştırma sorularımız şunlar olmuştur:

- Yaşadığı dönem Aynî'nin fıkıhçılığı üzerinde nasıl bir etki bırakmıştır?
- Aynî'nin fıkhının temel özellikleri nelerdir?
- Aynî, Hanefî mezhebinde nasıl bir konuma sahiptir?
- Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerden etkilenmiş midir?
- Aynî'nin bir görüşü benimserken önem verdiği temel ilkeler nelerdir?
- Görüşlerinde zamanla bir değişim olmuş mudur? Eğer olmuşsa bu değişimde etkin olan unsurlar nelerdir?

IV. KAYNAK ANALİZİ VE KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

A. Kaynak Analizi

İslâmî ilimler başta olmak üzere birçok alanda kitap yazan Aynî, fıkıh ilmiyle de ilgili önemli eserler telif etmiştir. Aynî'nin fıkıhçılığını yansıtan en önemli çalışması ise *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eseridir. Bu eser, Aynî'nin en önemli fıkıh eseri ve çalışmamızın temel eseri olduğu için söz konusu eseri tanıtıp hakkında bilgi vereceğiz. Ayrıca *Binâye* dışında sıklıkla yararlandığımız *Remzü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, *Nuhabü'l-Efkâr fî*

Tenkîh'i Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr ve *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserleri hakkında da bilgi vereceğiz.

1. el-Binâye Şerhu'l-Hidâye[2]

Binâye, Hanefî fıkhının önemli kaynakları arasında yer alan Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* adlı eserinin önemli şerhlerinden birisidir. Eser, *Hidâye*'nin hadisle delillendirilmesi ve konu hakkındaki farklı görüşleri geniş bir şekilde ele alması açısından önemlidir.[3]

Aynî, eserin yazımına h. 817 yılının safer ayında başlayıp doksan yaşlarındayken 20 Muharrem h. 850 yılında bitirmiştir.[4] Eser, 1293/1879-80 yılında dört cilt halinde Leknev'de; 1400/1980'de Dâru'l-Fikr tarafından Beyrut'ta; 1433/2012 yılında yine Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ve 1424/2004 yılında Mültan/Pakistan'da el-Mektebetü'l-Hakkâniyye tarafından olmak üzere dört defa basılmıştır. Söz konusu eserin ilk üç baskısı üzerinde bir çalışma yapan el-Gâmıdî, söz konusu baskılarda birçok hata olduğunu ifade etmektedir.[5]

Aynî, bu eserinde ele aldığı ana konuyla ilgili genel bir giriş yapmakta ve yeri geldikçe alt konularla ana konu arasındaki münasebete değinmektedir. Bunun yanında konuyla ilgili kavramların lügâvî ve ıstılâhî anlamlarına yer vermektedir.

---

2 Bu eser, bazen bu şekilde ifade edilirken bazen de *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* şeklinde telaffuz edilmektedir. Bk. Ziriklî, a.g.e, VII, 163. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye**, Thk. Feyz Ahmed el-Mültânî, el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, Pakistan/Mültan 1424.

3 Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn en-Nakîb, **el-Mezhebü'l-Hanefî**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad Ty, II, 557-558.

4 Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **el-Binâye Şerhu'l Hidâye,** Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XIII, 545. Aynî'nin anlattığına göre bu eseri, bir öğrencinin "*Hidâye*'nin ancak mudârebe kısmına kadar okuyabildim" demesi üzerine başından değil, "mudarebe" bölümünden yazmaya başlamıştır. Buna göre "mudârebe" bölümünden "kısmet" bölümüne kadar olan kısmı 20 Cemâziyelevvel 817, "kısmet" bölümünü Receb 817, "Kısmet" bölümünden sonrasını ise 837'de bitirdiğini söyler. Bundan sonra eserin başından şerh etmeye başlayan Aynî, birinci cildi 16 Cemâziyelûla 837, ikinci cildi 16 Ramazan 837, üçüncü cildi 13 Şevval 847, dördüncü cildi Rebîülevvel 848, beşinci cildi rebîülâhir 848, altıncı cildi 12 Şevval 848, yedinci cildi 16 Şaban 849' da bitirmiştir. Bk. Aynî, **Binâye**, XIII, 544-545.

5 Söz konusu baskıların hataları için bk. Abdullah b. Cumʿân ed-Dâdâ el-Ğâmıdî, "Kitabü'l-Binâye ve Müellifuhu el-Fakîh el-Aynî ve'l-İʿtidâü ʿAleyhimâ ve'l-ʿİlâcu lizâlike", **Mecelletü ʿÂlemi'l-Kütüb**, 25, 111-132.

Ayrıca beğenmediği ibâreleri düzeltip ibârenin daha iyi nasıl söylenmesi gerektiğini belirterek eksik bırakılan bilgileri tamamlamaktadır.[6]

Binâye'nin en önemli özelliği *Hidâye*'de geçen hadisler hakkında bilgi vermesidir. Hatta eserin *Hidâye*'nin hadis bakımından en güçlü şerhi olduğu söylenebilir.[7] Aynî, bu eserde *Hidâye*'de geçen hadislerin tahricini yapmaktadır. Başka bir ifadeyle hadislerin sıhhatini, isnâd durumunu ve yer aldığı kaynakları belirtmektedir. Birden fazla hadisten mürekkep olan hadislerin hangi hadislerden müteşekkil olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca konu hakkında ulaşabildiği tüm rivâyetleri vermekte ve rivâyet farklılıklarına değinmektedir. Hadisleri değerlendirirken genellikle hadis otoritelerine dayanmasına rağmen kimi zaman onları eleştirdiği de görülmektedir.[8]

Aynî, dönemin önemli hadisçilerinden olduğu için bu eserin öne çıkan önemli özelliklerinden biri, fıkhî görüşleri hadisle delillendirmesidir. Bu bağlamda Aynî, ele aldığı fıkhî görüşü en uygun hadisle delillendirmeye çalışmaktadır. Hatta bazen *Hidâye* müellifi ve şârihlerini söz konusu fıkhî meselelerde naklî delil getirmedikleri veya yanlış delil getirdikleri için tenkit etmektedir. Bunun yanında diğer mezheplerin de delil olarak kullandıkları hadisleri de zikretmektedir. Fakat çoğu zaman onların delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Hatta kimi zaman Hanefî mezhebini hadisle desteklemek için zorlama yorumlara gittiği görülmektedir.[9]

Binâye'de göze çarpan önemli hususiyetlerden biri de fakihlerin ihtilaflarına oldukça geniş yer vermesidir. Konu hakkında sahâbe ve tâbiûn âlimlerinin görüşlerini de zikrettikten sonra başta İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi imamların görüşlerini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra mensubu kalmamış mezhep imamları İbn Ebî Leyla (ö. 148/765), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve diğer müctehid âlimlerin görüşlerine de

---

6 Aynî, **Binâye**, I, 138, 464, 570, V, 3, VII, 18, VII, 371, XI, 189

7 Bu konuda *Binâye*'nin diğer önemli *Hidâye* şerhleri arasında kabul edilen Bâbertî'nin *el-İnâye* ve İbnü'l-Hümâm'ın *Şerhu Fethi'l-Kadîr* adlı eserleri ile kıyaslama için bk. Fatma Betül Altıntaş, **Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fı Şiddetli Rivayetler (el-Hidâye ve eş-Şerḥu'l-Kebîr Örneği**), (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2012).

8 Aynî, **Binâye**, I, 210, 216, 260-261, I, 288, 410-412, 583, II, 15, 325, III, 84, 513

9 Aynî, **Binâye**, 317,

yer vermektedir. Ayrıca Hâricî, İbâzî ve Zeydî'lerin görüşlerine de zaman zaman yer verdiği görülmektedir. Fakihler arasındaki görüş farklılığı konusunda oldukça iyi bir müktesebata sahip olduğu anlaşılan Aynî, mezheplerin görüşlerini kendi eserlerinden nakillerle vermektedir. Bunun bir sonucu olarak mezheplerin yanlış aktarılan görüşlerini düzeltmektedir.[10]

Aynî, *Binâye*'de genelde tenkitçi bir üslûp takip etmiştir. Kendisi gibi Hanefî mezhebine mensup fakihleri tenkit etmekte ve bazen onları taklîtçilikle suçlamaktadır. Bunun yanında bazen diğer mezhep imamlarını tenkit ederek onların hatalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Kimi zaman da onlarla ilgili tenkitleri kabul etmediği ve bu tenkitleri reddettiği görülmektedir.[11] Bu da onun tenkitlerinde insaf sınırını aşmadığını ve mezhep taassubuna kapılmadığını göstermektedir.[12]

Aynî, bu eserde fıkhî görüşlerin delilleri ile ilgili değerlendirmeler yaparken zaman zaman fıkıh usûlü ile ilgili izahlar yapmaktadır. Bu açıklamlardan onun usûlde Hanefî metodunu benimsediği ve fer'i meseleleri usûl kuralları ile temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[13]

Bu eser, Aynî'nin tercihlerinin tespit edilmesi açısından oldukça önemlidir. Eserde, bazen konuyla ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra tercihini ortaya koyduğu görülmektedir. Bunun yanında bazı meselelerde hadislerden dolayı mezhebe muhâlif bir takım görüşler de benimsemektedir.[14]

Aynî, bu eserinde hemen her konudan sonra fürû' "فروع" diye bir başlık koymaktadır. Bu başlıkta daha çok Merğînânî'nin değinmediği veya eksik bıraktığı konuları incelemektedir.[15]

2. Remzü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik

Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) meşhur eseri *Kenzü'd-Dekâik*'in şerhi olan bu kitap, birçok defa basılmıştır.[16] Aynî'nin bu eseri

[10] Aynî, **Binâye**, I, 340, II, 202, III, 329, IV, 53, V, 63.
[11] Aynî, **Binâye**, I, 716, VI, 294.
[12] Ahmet Özel, a.g.m, s. 79.
[13] Aynî, **Binâye**, I, 174, II, 117, 143, 350, III, 39, vd.
[14] Aynî, **Binâye**, II, 336, III, 148, 177-178.
[15] Bk. Aynî, **Binâye**, I, 448.

üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, el-Kalʿî (ö. 1174/1760), *Raf'ü'l-Kavâik 'an Fehmi Remzi'l-Hakâik* isimli bir şerh yazmıştır.[17] Ali b. Cârullah b. Zahûratü'l-Mahzûmî el-Mekkî (ö.1010/1601-02), Abdurrahman b. İsa b. Murşid el-Umerî (ö. 1037/1627-28)[18] ve Hayruddîn er-Remlî (ö. 1081/1671) bu eser üzerine birer haşiye yazmışlardır.[19] Ayrıca Burhânuddîn el-Mevlevî, söz konusu eserdeki terim ve deyimleri açıklayan *Luğâtü'1-'Aynî* adıyla farsça bir eser kaleme almıştır.[20]

Aynî, eserin mukaddimesinde *Kenzü'd-Dekâik*'in şerhlerinden bazılarının bıktıracak kadar uzun; bazılarının da fayda vermeyecek derecede kısa olduğunu belirtir. Kendisinin ise bu metindeki problemleri halleden, özünü ortaya çıkaran, sırlarının üzerindeki örtüyü kaldıran, zor meseleleri çözen, ifrat ve tefritten uzak bir şerh yazmayı tercih ettiğini ifade eder.[21] Aynî, eserini hicri 818 yılında bitirdiğini belirtir.[22]

Bu eserin, kendisinden önce *Kenzü'd-Dekâik* üzerine bir şerh yazmış olan Zeylâʿî'nin (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-Hakâik*[23] adlı eserin bir muhtasarı olduğu iddia edilmektedir.[24] Kendinden önce söz konusu metinler üzerinde yapılmış şerhlere atıfta bulunan Aynî, bu eserinde sıklıkla *şârih*[25] diye bir ifade kullanarak Zeylaʿî'ye atıfta bulunmaktadır. İki eserdeki ifade ve üslupların benzerliği bu iddiayı desteklese de Aynî'nin bazı yerlerde Zeylaʿî'ye itiraz etmesi,[26] *Remzü'l-Hakâik*'in Zeylaʿî'nin eserinden ihtisar edilmediğini ancak ondan etkilendiğini göstermektedir.

---

16 Bk. Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2002, XXV, 261.
17 Ziriklî, a.g.e, IV, 168.
18 Ferhat Gökçe, a.g.m, s. 125.
19 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Abidîn (ö. 1252/1836), **Minhatü'l-Hâlik**, (*el-Bahru'r-Râik* ile beraber), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Yy, Ty, I, 374.
20 Ahmet Yaman, a.g. md, 261-262.
21 Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **Remzü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd Dekâik**, el-Mektebetü'l-Meymeniyye, Mısır 1312/1895, I, 3. Ayrıca Bk. Ahmet Özel, a.g.m, s. 76.
22 Aynî, **Remzü'l-Hakâik,** II, 311.
23 Zeylaʿî ve eseri *Tebyînü'l-Hakâik* için bk. Necmettin Kızılkaya, "Zeylaî, Osman b. Ali ", **DİA**, TDV Yay. Ankara 2013, XLIV, 354-355.
24 Bu iddialar için bk. Abdullah Kahraman, a.g.m, s. 304-305.
25 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 101.
26 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 12, 41, 56.

İbn Abidîn, bu eseri muhtasar olduğu için fetva vermede başvuru kaynağı olamayacak eserler arasında zikretmektedir.[27] Ancak eser, Aynî'nin bir kısım tercihlerini daha net görme, görüşlerindeki gelişim ve değişimi izleme açısından önemlidir. Aynî, eserinde mezhebin en sahih görüşlerini vermeye çalışmakla beraber, namazda taʿdîl-i erkânın farz olduğunu kabul etmesi gibi bazı tercihlerinde mezhebin genel görüşünden ayrılmaktadır.[28]

Aynî, eserinde konuya başlarken mevzuyla ilgili lüğâvî ve ıstılâhî açıklamalara yer vermekte[29] bazen bu kavramlar ile ilgili tanımları eleştirmekte ve onları düzeltmektedir.[30] Bazen de konunun ortasında ihtiyaç duyduğu kavramları ele almakta ve değerlendirmektedir.[31] *Kenzü'd-Dekâik*'in anlaşılmayan ibârelerini ve kapalı yönlerini açıklamaya çalışan Aynî, bazen metin sahibi Nesefî'nin ifadesini beğenmediğini ve ifadenin daha iyi bir şekilde nasıl söylenmesi gerektiğini belirtmektedir.[32] Bazen de metinde eksik verilen bilgileri belirtmekte ve tamamlamaktadır.[33]

Konu hakkında dört Sünnî mezheb ve Zâhirîler'in yanı sıra mensubu kalmamış mezhep imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Bazen de bunlar arasındaki ihtilafların sonuçlarını zikretmekte ve bu ihtilafların pratik olarak ne ifade ettiğini açıklamaktadır. [34] Aynî, müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin ve en çok atıfta bulunduğu Şâfiî mezhebinin görüşlerinin delillerini de vermektedir. Mezheplerin görüşlerine delil olan hadisleri çoğu zaman kaynaklarıyla beraber zikretmektedir.[35] Fakat delil olarak kullandığı hadisler konusunda fazla ayrıntıya girmemektedir. Aynî'nin sonraki eserlerinde görülen en önemli özelliği olan hadislere önem verme

---

[27] Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Abidîn (ö. 1252/1836), **Mecmûatu Resâil**, Yy, Ty, I, 13; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1304/1886), **en-Nâfiʿül-Kebîr**, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan/Karaçi 1411/1990, s. 26.

[28] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 31,

[29] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 13,24.

[30] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 5, 70.

[31] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 6, II, 29, 55. Ayrıca bk. Abdullah Kahraman, a.g.m, s. 310.

[32] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 70.

[33] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 44, 51.

[34] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 7, 8, 9, 25.

[35] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 8. Bk. Abdullah Kahraman, a.g.m, s. 309.

ve hadislerle istidlâl bu eserinde güçlü değildir. Dahası bu eserinde yer verdiği bazı hadisler, *Binâye*'den kontrol edildiğinde bunlara garip hadis dediği görülmektedir.[36]

Aynî, bu eserinde fer'i meseleleri izah etmek için usûlî konulara yer vermekte ve usûl-i fıkıh ile ilgili açıklamalar yapmaktadır.[37] Bazen de mevzu bahis olan konunun aslının usûlî olduğunu söyleyip hiçbir izah yapmadan geçmektedir.

3. Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî

Buhârî'nin *Sahîh*'inin şerhi olan bu eser, Buhârî'nin en önemli şerhlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Aynî, bu esere h. 820 yılında başlamış ve en son h. 847 yılında 21 cilt halinde telif etmiştir.[38]

Bu eser, fıkıh ilminden farklı olarak hadis alanında yazıldığı için mezhep görüşlerinin naklinde muteber olmayan kitaplar arasında sayılmıştır.[39] Fakat eser, fıkıh baplarına göre düzenlenmiş olan *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazıldığından ve zikri geçen hadislerden fıkhî hükümler çıkarılıp fıkhî konular oldukça yoğun bir şekilde işlendiğinden Aynî'nin fıkıhçılığıyla yakından alakalı olarak değerlendirilebilir.

Bu eser asıl itibariyle bir hadis kitabı olduğu için Aynî, burada hadisleri isnâd, ricâl, tahrîc, lügat, îrâb ve anlam bakımından ele almakta ve değerlendirmektedir.[40]

Aynî, genelde şerhedilen hadisten çıkarılan fıkhî hükümleri (استنباط الْأَحْكَام), (ذكر مَا يستنبط مِنْهُ), (ذكر مَا يستنبط مِنْهُ من الْأَحْكَام), (ذكر استنباط الْأَحْكَام), (بَيَان استنباط الْأَحْكَام)

---

[36] Örneğin, bu eserde, Hanefîlerce kabul edilen hırsızlıkta "el- kesme ve çalınan malı tazmin etmek birleşmez" kaidesine delil olarak getirdiği "el kesildikten sonra para cezası (ğurm) yoktur" hadisini hiçbir eleştiriden geçirmeden verirken *Binâye*'de bu hadisin bu lafızla garip olduğunu ifade eder ve hadisi başka kaynaklarından aslını verir. Krş. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 249; Aynî**, Binâye**, VII, 21.

[37] Bk. Abdullah Kahraman, s. 311.

[38] Bu eserin üçüncü cildini h. 833 yılında bitiren Aynî, bunun yazımına altı yıldan daha fazla ara vermiştir. Aynî, h. 839 yılında dördüncü cildi bitirmiş ve bundan sonra sırayla diğer ciltleri de telif etmiştir. Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arâbi, Beyrut Ty, XXV, 203.

[39] Muhammed Takî el-Osmânî, **Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu**, Mektebetü Meârifi'l-Kurûn, Karaçi 1432/2011, s. 183.

[40] Aynî, **Umdetü'l-Kârî,** II, 244, 198, III, 64, 68-69, vd.

مَا يُسْتَفَاد مِنْهُ من الْأَحْكَام)[41] gibi başlıklar altında zikretmektedir. Ancak bazen bu kurala uymamakta ve fıkhî hükümleri (ذكر مَعْنَاهُ)[42] vb. başlıklar altında veya hiç bir başlık koymadan aktarmaktadır.[43]

Bu eser, *Binâye* gibi fıkhî ihtilaflara yer vermesi açısından oldukça önemlidir. *Binâye*'de olduğu gibi konu hakkında görüş serdeden sahâbî ve tâbiûn fukahâsının görüşlerine, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî gibi mensupları mevcut mezheplerin ve mensupları kalmamış diğer Sünnî mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Bununla beraber Sünnî fıkıh mezhepleri arasında kabul edilmeyen, Zeydî, Şîa ve Hâricîler'in görüşlerine de zaman zaman yer verdiği görülmektedir.[44] Bazen mezheplere yapılan yanlış atıfları tenkit etmekte ve düzeltmektedir.[45]

Aynî, *Binâye*'de olduğu gibi yer yer fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalardan Hanefî usûlünü benimsediği açıkça anlaşılmaktadır.[46]

Bu eser, Aynî'nin fıkhî tercihlerini yansıtan önemli eserlerinin başında gelir. Müellif, kimi zaman Hanefî mezhebi içinde oluşan görüşlerden birini tercih ederken kimi zaman da konuyla ilgili görüşleri naklettikten sonra bunların delillerini tartışmaktadır. Bazen nihaî değerlendirmede bulunurken -mezhebin görüşüne muhâlif olsa da- hadisler doğrultusundaki görüşü benimsemektedir.[47]

Bu eserde yine *Binâye*'de olduğu gibi Hanefî mezhebinin görüşlerini hadisi merkeze alarak delillendirmektedir. Hatta bunun için bazı zorlama yorumlar yaptığı bile söylenebilir.[48]

---

41 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 30, 62, 73, 90, II, 7, 10, 15, III, 8, 13, 15, IV, 6, 16, 90, 121, 294, 297, vd.
42 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XV, 80, XVI, 297.
43 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 307, XXIII, 220, vd.
44 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 196, II, 300, III, 97, 135, 243, 289, 300, IV, 120, V, 272, XI, 28, vd.
45 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, IV, 99, XI, 28, XXXIII, 220, vd.
46 Aynî, **Umdetü'l-Kârî,** II, 236, III, 71, XX, 236, vd.
47 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 185, vd.
48 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, II, 162, V, 31, vd.

4. Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh-i Mebâni'l-Ahbâr Şerhu Meʿâni'l-Âsâr

Bu eser, Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eseri üzerine yazılmış bir çalışmadır.[49] Aynî, bu eseri 20 Cemâziyelâhir 819 yılında bitirmiştir.[50] Kendi ifadesine göre bu eseri Mısır'da hadis alanında yazdığı ilk eser olan Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*'ın ricâlini tanıtan *Meğâni'l-Ahyâr*'dan sonra kaleme almıştır.[51]

Aynî, bu eserinde diğer eserlerinde olduğu gibi işlediği konunun bir önceki konuyla münasebeti hakkında bilgi vermektedir.[52] Ayrıca hadislerin tahricini yapmakta, râvi hakkında bilgi vermekte ve hadisin temel hadis kaynaklarındaki yerini tespit etmektedir. Hadisin sıhhat ve zayıflığı hakkında verilen hükümlerden bahseden Aynî, metindeki garip lafızları şerh etmekte, cümle ve kelimelerin irabını yapmaktadır.[53] Konu hakkında Tahâvî'nin (ö. 321/933) zikretmediği hadisleri (ما فات...) diyerek ilave etmektedir.[54]

Aynî, bir meseleyle ilgili fakihlerin görüşlerini oldukça geniş bir şekilde zikretmekte ve bazen bu görüşleri tartışmaktadır. Konu hakkında sahâbe, tâbiûn ve diğer fakihlerin görüşlerine yer vermektedir. Çoğunlukla müteârız görüşleri ve delillerini mukayeseli olarak işlemektedir.[55] Konu hakkında farklı görüşleri tartışan Aynî, bu eserinde genellikle Hanefî mezhebini desteklemektedir.[56] Hatta bazen muhâliflerin delillerini çürütmek için zorlama yorumlar yapmaktadır. Bunu yaparken hadis kitaplarından nakiller yaparak ve (فان قيل) (قلت) diyerek kendisine yapılan takdirî itirazları cevaplamakta ve bu hususta problemleri çözmeye çalışmaktadır.[57]

Aynî, bu eserde hadislerden seçtiği bazı faideleri çoğu zaman (يستنبط منه الاحكام) ve (يستفاد منه الاحكام) gibi başlıklar altında zikretmektedir.[58] *Binâye* ve

---

[49] Bu eser, *Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* adlı eserinin muhtasarı olmasına rağmen ondan daha geniştir. Bk. Maʿtûk, a.g.e, s. 206.

[50] Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh-i Mebâni'l-Ahbâr Şerhu Meʿâni'l-Âsâr**, Thk. Ebû Temîm Yasîr b. İbrâhim, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008, I, 116, 573.

[51] Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 29

[52] Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, I, 167, III, 11,29,vd.

[53] Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, I, 168, II, 371, 489, vd.

[54] Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 19, III, 542.

[55] Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, II, 76.

[56] Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, III, 543.

[57] Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 89, 100, II, 39, 127, III, 37, vd.

[58] Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 18, 167,

Umdetü'l-Kârî'de olduğu gibi yeri geldikçe fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapmakta ve Hanefîlerin görüşlerini fıkıh usûlü ile temellendirmeye çalışmaktadır.[59] Bunun yanında ele aldığı meselerle ilgili bazı fıkhî tercihler yaptığı görülmektedir.[60]

Aynî, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de tenkitçi bir üslûp takip etmektedir.[61] Fakat burada daha çok Beyhakî'nin (ö. 458/1066) tenkitleri karşısında Tahâvî savunusu yapmaktadır. Bazen de İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) tenkitleri karşısında Hanefî ve Şâfiîler'i savunmaktadır.[62] Dilci olmasından dolayı bu eserinde de dil kurallarına yer veren Aynî'nin bazen abartılı bir şekilde dil kuralları üzerinde durduğu görülmektedir.[63]

5. Şerhu Süneni Ebî Dâvud

Bu eser, Aynî'nin Ebû Dâvud'un *Sünen'*i üzerine yapmış olduğu, "tahâret", "salât", "cenâiz" ve "zekât" konularını kapsayan tamamlanmamış bir şerhtir. Bu eserin yazım tarihi hakkında *Umdetü'l-Kârî*'nin mukaddimesinde h. 805 yılında başladığı kaydı yer almaktadır. Fakat ne zaman bittiği hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Aynî, bazı sıkıntılardan dolayı bu eseri tamamlayamadığını, söz konusu sıkıntılardan kurtulduğu Melik Müeyyed (ö. 824/1421) döneminde ise *Umdetü'l-Kârî*'yi yazmaya başladığını ifade etmektedir.[64] Dolayısıyla bu eser, Aynî'nin Mısır'da hadis alanında yazmış olduğu üçüncü eserdir. Zira anlattığına göre bu eseri, *Nühabü'l-Efkâr Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eserden sonra ve *Umdetü'l-Kârî*'den önce yazmıştır.[65]

Bu eserde hadislerin tahricini yapan Aynî, hadisin râvisi hakkında oldukça geniş bilgi vermekte ve hadislerin temel hadis kaynaklarındaki yerine işaret etmektedir. Hadislerin tahricini yaparken Zeylaʿî'nin *Nasbu'r-Râye*'sinden faydalandığı görülmektedir.[66] Hadis tahrici yaptıktan sonra hadiste geçen ifadelerle

---

59 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 41, 228, 279, 280, VII, 67.
60 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 228.
61 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, IV, 10, V, 458, vd.
62 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, II, 104, 302, IV, 351,
63 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 33.
64 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 47. Ayrıca muhakkikin sözleri için bk. Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud,** III, 505.
65 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 3.
66 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, I, 49, VI, 146.

ilgili izahlar yapmakta ve kendinden önce bu eser üzerine şerhler yazan müelliflerin görüşlerine yer vermektedir. Aynî, bu eserinde İbn Münzir (ö.318/930), Hattâbî (ö. 388/998) ve Nevevî (ö. 676/1277)'nin düşüncelerine oldukça yoğun bir şekilde yer vermektedir. Onların ifadelerini bazen onaylarken bazen de reddetmektedir.[67]

Bu eser, *Umdetü'l-Kârî* gibi sistemli olmasa da hadisten çıkarılan hükümlerin işlenmesi açısından önemlidir. Aynî, bu eserde hadisten çıkarılan fıkhî hükümleri genellikle (يستفاد من الحديث فوائد) başlığı altında zikretmektedir.[68] Fıkhî hadisleri ihtiva eden bir eser türü olan *Sünen* üzerine yazıldığı için hadis-fıkıh merkezli olan bu eserde müellif, Hanefî mezhebinin görüşlerini delillendirmeye ve savunmaya çalışmaktadır. Çoğu zaman Hanefîler'e yapılan tenkitleri kabul etmemekte ve bunları cevaplamaktadır. Bunun bir sonucu olarak diğer mezheplerin bazı konularda hadislerle yaptığı delillendirmeleri reddetmektedir.[69] Fıkıh usûlü ile ilgili bazı açıklamalara yer verdiği görülse de bu eser, *Binâye* ve *Umdetü'l-Kârî'*ye göre zayıf kalmaktadır.[70]

Aynî, hadisi ele alırken konuyla ilgili farklı mezheplerin görüşlerini aktarmaktadır. Diğer eserlerinde görüldüğü gibi konu hakkında sahâbe ve tâbiûn, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî görüşlerinin yanında diğer fakihlerin görüşlerine de yer vermektedir.[71]

B. Konu İle İlgili Çalışmalar

Ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde Aynî'nin hadisçiliği, tefsirciliği, tarihçiliği ve dilciliği ile ilgili çalışmalar yapılmış olmasına karşın; fıkıhçılığı yeterince çalışılmamıştır.[72] Ülkemizde Aynî'yle ilgili sadece iki sempozyum bildirisi sunulmuştur. Diğer İslâm ülkelerinde ise Aynî'nin fıkıhçılığı ile ilgili bazı çalışmaların yapılmış olduğunu tespit ettik. Aynî'nin fıkıhçılığı ile ilgili yapılan çalışmalar şunlardır:

---

67 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, I, 49, II, 170, VI, 146, 150.
68 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, II, 162.
69 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, I, 151, IV, 459, VI, 151, 278, 279.
70 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud,** I, 185, III, 142, 226.
71 Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, I, 489, 490, II, 101.
72 Aynî ile ilgili yapılan çalışmalar için Bk. Ferhat Gökçe , "Bedruddin El-Ayni'nin (762/1360-855/1451) Eserleri ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", **Ulusalararası Bedruddin el-Ayni Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı**, Gaziantep 2013, s. 105-141.

1. "*Bir Fıkıh Alimi olarak Bedruddin el-Ayni"*. Bu çalışma, Ahmet Özel tarafından 1992 yılında Gaziantep'te, Gaziantep Eğitim ve Hizmet Vakfı tarafından düzenlenen "Antepli Meşhur Âlim ve İdareci Bedrüddin Aynî" adlı sempozyumda sunulan bir bildiriden ibarettir. Bu bildiride Özel, Aynî'nin fıkıh ilmi ile ilgili eserlerini tanıtmakta ve bu eserlerin yönteminden bahsetmektedir. Özel, bu bildiride Aynî'nin mezhep taassubundan uzak; ictihad kudretine sahip bir âlim olduğunu ifade etmektedir.

2. "*Bedrüddin el-Aynî'nin Remzü'l-Hakâik Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı"*. Bu çalışma, Abdullah Kahraman tarafından 2013 yılında Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Uluslararası Bedruddîn El-Ayni Sempozyumu ve II. Hadis Toplantısı"nda sunulan bir bildiriden ibarettir. Bu bildiride müellif, Aynî'nin Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Remzü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* adlı eserini tanıtır. Ardından onun söz konusu eserde kullandığı yöntemden bahseder. Aynî'nin, bazı konulardaki görüşlerini ele alan Kahraman, sonuç bölümünde Aynî'nin Hanefî mezhebindeki konumunu değerlendirir. Müellife göre Aynî, Hanefî mezhebinde tercih yapabilecek yetkinliğe sahiptir. Bundan dolayı onun ashâb-ı tercihten sayılması gerekir.

3. *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye inde'l-İmâm Bedriddîn el-Aynî min Hilâli Kitâbihi'l-Binâye Şerhi'l-Hidâye :*(القواعد الفقهية عند الامام بدر الدين العيني من خلال كتابه البناية شرح الهداية). *Binâye'*deki fıkhî kaideleri ele alan bu çalışma, 2012 yılında Medine İslâm Üniversitesi'nde Fadlu'l-Hâdi Rahîm tarafından doktora çalışması olarak yapılmıştır. Adından da anlaşıldığına üzere bu çalışma, Aynî'nin fıkıhçılığını ortaya koymaktan uzak olup sadece *Binâye*'deki fıkhî kaideleri incelemeye çalışmıştır.

4. *Tercîhâtü'l-İmâmBedriddîn el-Aynî el-Fıkhîyye fi Kitâbihi Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî:* (ترجيحات الامام بدر الدين العيني في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري). Bu çalışma, 2011 yılında İmam Aʿzam Fakültesinde Muhammed Taha Hamdûn Es-Semerrâî tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Müellif, bu çalışmasında *Umdetü'l-Kârî*'nin sadece "*Kitâbu't-tahâre*" kısmını incelemiş ve buradaki tercihlerini ele almıştır.

5. *Bedruddîn el-Aynî ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî:* (بدر الدين العيني و أثره في الفقه الاسلامى). Bu çalışma, Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde Abdulhamîd Abdulhamîd tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu çalışmaya ulaşmadığımız için değerlendirme imkânı bulamadık. Fakat bu çalışmanın içindekiler kısmını online ortamından elde ettik. Buna göre yazar, birinci bölümde Aynî'nin ilim ve fıkıhtaki yerini ele almış ve onun fıkıhla ilgili eserlerini tanıtmıştır. İkinci bölümde Aynî'nin İmam Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşleri karşısındaki tutumu, fıkhî tercihleri, Hanefî mezhebine bağlı fıkhî tercihleri ve fıkhî meselelere bakışındaki belirleyici niteliklerini ele almıştır. Yazar, son olarak Aynî'nin ictihad derecesini incelemiştir.

6. *el-İhtiyârâtü'l-Fıkhîyye li'l-İmâm Bedriddîn el-Aynî fi'l-İbâdât ve'l-Mu'âmelât:* (الاختيارات الفقهية لبدر الدين العيني في العبادات و المعاملات المالية). Bu çalışma, 2013 yılında Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nde Abdullah el-Me'mûn b. Abdullatîf tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Yazar, bu çalışmada Aynî'nin ibâdet ve muamelât alanındaki tercihlerini tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu çalışmayı elde edemediğimiz için hakkında yeterli bir değerlendirme yapma imkânımız olmadı. Fakat çalışmanın müellifi ile kurduğumuz irtibat sonucunda çalışmanın yalnızca içindekiler kısmını elde edebildik. Buna göre çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Aynî'nin yaşadığı dönem hakkında bilgi vermektedir. Akabinde hayatı eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi vermektedir. Birinci bölümde Aynî'nin ibâdetlerle ilgili tercihlerini incelemekte; ikinci bölümde ise muamelât ile ilgili tercihlerini işlemektedir. İçindekilerden gördüğümüz kadarıyla müellif bu çalışmayı oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Müellifin tespit ettiği bazı tercihler ile bizim tespit ettiğimiz bazı tercihlerin uyuştuğunu fakat bizim tespit ettiğimiz bazı tercihlerin müellif tarafından tespit edilmediğini de ifade etmemiz gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

Aynî'nin hayatını ele almadan önce yaşadığı dönem hakkında bilgi vermenin, onu tanıma açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Aynî'nin gerek doğduğu Ayıntab gerekse sonradan yerleştiği Mısır bu dönemde bölgede hâkim olan Memlüklerin kontrolü altındaydı. Bundan dolayı Memlükler döneminin siyasî, sosyal, dinî ve ilmî durumu hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır.

1.1. DÖNEMİN SİYASÎ, SOSYAL, DİNÎ VE İLMÎ DURUMU

Memlükler[73]; 562/1171-649/1252 yılları arasında hüküm süren Eyyûbîler Devleti'den sonra Mısır, Şam, Hicaz ve çevrelerine hâkim olmuştur. Eyyûbî

[73] Çoğulu "memâlîk" ve "memlûkûn" olan Memlük kelimesi, Arapça "m-l-k" kökünden türemiş bir ismi meful olup; lügat itibariyle "sahip olunan, kendisinde tasarruf edilen, hizmetçi; hizmetli ve beyaz köle " gibi anlamlara gelir. Bu kelime, zamanla ıstılâhî bir anlam kazanmış ve "gerek harplerde esir düşerek gerekse satın alma yoluyla hürriyetini kaybetmiş olan beyaz köle" şeklinde kullanılır olmuştur. Bu anlam itibariyle "memlük" kelimesi, siyah köle anlamına gelen "el-abd" kelimesinden farklı bir kavram haline gelmiştir. Abd kelimesi, ev işlerine bağlı bir nevi köle için kullanılmışken; memlük kelimesi ise hükümdar veya emirlerin muhafız birliklerinde istihdam edilen köleler için kullanılmıştır. Bk. Şefîk Câsır Ahmed Mahmûd**, el-Memalikü'l-Bahriyye ve Kadâuhum alâ Salîbiyyîn fi'ş-Şâm,** Câmiatü'l-İslâmî, Medine 1409, s. 107**;** Kazım Yaşar Kopraman, "Mısır Türk Sultanlığı" **Makaleler**, Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 55; İsmail Yiğit, **Memlûkler 648-923/1250-1517**, Kayıhan Yay, İstanbul 2008, s. 9. Ayrıca abd ile memlük arasında umum husus itibariyle bir fark vardır. Her abd, memlük iken; her memlük abd değildir. Çünkü mal ve metaya sahip olunduğunda söz konusu mal ve eşya memlük diye isimlendirilir. Fakat abd diye isimlendirilmez. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, (ö. 400/1009), **el-Furûk fi'l-Luğa,** Thk. Muhammed İbrahîm Selîm, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Mısır Ty, s. 222.

hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddîn Eyyûb'un (ö. 647/1249) Kıpçak ülkesi ve Kafkasya'dan getirtip Ravzâ adasındaki kışlalara yerleştirdiği Türk asıllı kölelerden oluşan Memlükler, zamanla Eyyûbî ordusunun en önemli unsuru haline gelmiştir. Mısır'a yapılan bir haçlı seferi esnasında vefat eden Necmeddin Eyyûb'un ölümünün ardından tahta geçen Turan Şah (ö. 648/1250), Türk asıllı üvey annesi Şecerüddürr'ü (ö. 655/1257) babasının hazinesini saklamakla itham etti ve ona ağır hakaretlerde bulundu. Bunun üzerine Bahrî emîrlerinden Baybars el-Bundukdârî (ö. 676/1277) ve arkadaşları Turan Şah'ı bir suikastla öldürdüler. Baybars ve arkadaşları, efendileri Necmeddin Eyyûb'un dul eşi Şecerüddürr'ü tahta çıkardılar. Ardından memlüklerden İzzeddîn Aybek et-Türkmânî'yi (ö. 655/1257) de Atabek yaptılar. Bundan kısa bir süre sonra İzzeddîn Aybek'le evlenen Şecerüddür, seksen gün oturduğu tahtını 1 Rebîülâhir 648/3 Temmuz 1250 kocası Aybek'e devretti. Böylece Memlük hükümdarlarının ilki sayılan İzzeddîn Aybek, tahta çıkmış ve Memlükler Devleti resmen kurulmuş oldu.[74]

Tarihçiler, Memlükler tarihini Bahrî Memlükleri ve Burcî Memlükleri olmak üzere iki dönemde incelerler.[75] Bahrî Memlükleri, Ravda adasında ikamet ettikleri için Bahrî Memlükleri diye adlandırılmışlardır. Bunlar, 648/1250-784/1382 yılları arasında devlet yönetimini ellerinde bulundurmuşlardır. Burcî veya Çerkez Memlükleri ise Sultan Kalâvûn (ö. 689/1290) zamanında inşa edilen kalede yaşadıkları için Burcî Memlükleri veya aslen Çerkez oldukları için Çerkez Memlükleri olarak anılmışlardır.[76] Bunlar da 784/1382 yılından devletin yıkıldığı 923/1517 yılına kadar yönetimde kalmışlardır.

Memlükler hakkında daha fazla bilgi için bk. Süleyman Kızıltoprak, "Memlük", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2004, XXIX, 87-90.

74 Daha fazla bilgi için bk. Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1995, XII, 23; İsmail Yiğit, "Memlükler", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2004, XXIX, 90; Hamdi Abdulmünʿim Muhammed Hüseyin, **Dirâsât fî Târîhi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk**, Dâru'l-Maʿrifeti'l-Câmiʿiyye, İskenderiye 2000, s. 153-156.

75 Sobernhaim, "Memlükler", **İA**, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul Ty, VII, 689.

76 Bedruddîn Aynî, Çerkez memlüklerinden olan Melik ez-Zâhir Tatar'ın (ö. 824/1421) asıl itibariyle Çerkez değil, Gassân Araplarından olup Heraklîyus ile beraber yanında beş yüz adamı olduğu halde İstanbul'a kaçan Cebele b. el-Eyhem'in soyundan geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre İstanbul'a giden bu Araplar, daha sonra Çerkezler'e sığınmış ve evlilik yoluyla onlara karışmışlardır. Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **er-Ravdu'z-Zâhir fi Sîreti'l- Meliki'z-Zâhir Tatar**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arâbiyye, Yy 1962, s. 5-6.

Memlüklerin hâkimiyeti, Yavuz Sultan Selim'in Ridâniye Savaşı (922 /1517) ve Mısır Seferi (923/1517) ile son bulmuştur. Bu tarihten sonra Mısır ve çevresinin hâkimiyeti Osmanlılara geçmiştir.[77]

Bu çalışmanın konusu olan Bedruddîn Aynî, hayatının çoğunu Burcî Memlükler'i döneminde geçirmiştir.

1.1.1. Siyasî Durum

Memlükler, İslâm âlemini zor durumda bırakan Moğolları Ayncâlût (658/1260) savaşında durdurmuşlardır. Bununla Müslümanlar arasında büyük bir itibar kazanan Memlükler, hâkimiyet sahasını genişletmiş ve Kuzey Afrika'dan Anadolu'nun bir kısmına kadar hâkim olmuşlardır. Ayrıca Memlükler, haçlılara karşı savunma savaşları vermişlerdir. Dahası Rodos ve Kıbrıs adaları gibi yerlere seferler düzenlemişlerdir.[78]

Memlükler'in, Moğollar ve Haçlılar ile yaptığı mücadelelerden dolayı İslâm dünyasında saygınlık elde etmelerine rağmen bu dönem, emirler ve vasîler arasındaki rekabet ve saltanatı ele geçirme düşüncesinden dolayı iç karışıklıklar ve çekişmelerle dolu bir dönemdir. Emirlerden güçlü, yetenekli ve memlükleri çok olanlar tahta geçme hakkını kendinde bulurdu. Sultan öldüğünde güçlü olanlar, tahta geçmek için fırsat kollardı. Bazen de durumun uygun olmadığını düşünüp sultanın oğlunu tahta getirir, uygun fırsat bulduğunda kendisi tahta geçerdi. Memlükler'deki bu durum, birçok iç savaş, fitne ve entrikayı beraberinde getirmiştir. Bu çekişme ve savaşı kazanan, çoğu zaman mağlup tarafa çeşitli baskılar uygular ve zulmederdi. Bazen onlara eziyet ve işkence eder bazen de mağlup olan tarafı öldürürdü.[79]

---

77 İsmail Yiğit, a.g.md, s. 93.

78 İsmail Yiğit, a.g.e, s. 16, 78, 92, vd. Memlükler'in yaptıkları bu faaliyetler, onların İslâm dünyasında kabul görmelerini sağlamış ve prestijlerini artırmıştır. Bunun yanında Memlükler saltanatını güçlendirmek için Moğollar'ın Bağdad'ı ele geçirmesinden sonra öldürdükleri Halife Müstaʿsım Billâh'ın yerine amcası Müstansır Billâh'ı halife ilan etmiştir. Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 256.

79 Saîd Abdülfettâh Âşûr, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısır ve'ş-Şam**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, Kahire 1996, s. 328; Mahmud Muhammed el-Huveyrî, **Mısır fi'l-Usûri'l-Vustâ,** el-Mektebetü'l-Mısrî, Kahire 2002, s. 286; Yûsuf Salih Ma'tûk, **Bedruddîn el-Aynî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs**, Dâru'l Besâiru'l-İslâmiyye, Beyrut Ty, s. 12.

Memlükler Devleti'nin bir ihtilal sonucu kurulmasından dolayı bu gelenek, daha sonraları da devam etmiş ve bu durum neredeyse "*Sultanı öldüren sultan olur*" şeklinde ifade edilebilecek bir prensip haline gelmiştir.[80] Bundan dolayı Memlükler'de veliahtlık sistemi, birkaç istisna dışında gerçekleşme imkânı bulamamıştır.[81] Bu düşüncenin bir neticesi olarak Memlükler tarihinin birinci dönemi olan Bahrî Memlükleri'nde yirmi dokuz, ikinci dönemi olan Burcî veya diğer adıyla Çerkez Memlükleri'nde yirmi yedi sultan yönetime gelmiştir.[82]

1.1.2. Sosyal Durum

Memlükler döneminde Mısır toplumu, çeşitli sosyal sınıflardan oluşmaktaydı. Dönemin meşhur tarihçilerinden Makrîzî (ö. 845/1442), Mısır toplumunu yedi sınıfa ayırarak inceler. Ona göre Mısır toplumu, "Devlet görevlileri; üst düzey tüccarlar ve refah içinde yaşayan zenginler; kumaş satıcıları ve çarşı esnafından oluşan orta halli tüccarlar; köylerde oturan ve ziraatla uğraşan çiftçiler; çoğunluğunu düşük derecedeki asker, fakih ve öğrencilerin oluşturduğu fakirler; zanaatkârlar ve ücretle çalışan el sanatları erbâbı; insanlardan dilenerek geçimlerini sağlayan miskin ve ihtiyaç sahipleri" sınıflarından oluşur.[83]

Çağdaş Mısır tarihçilerinden Abdulhalîm Saîd b. Âşûr, bu tasnifin bazı eksikliklerinin olduğunu ileri sürer. Âşûr, Mısır toplumunu "Memlükler, ilmiyye (muammemûn)[84] sınıfı, tüccarlar, şehirli sanatkârlar ve meslek sahipleri, ehl-i zimme, çiftçiler, Arap kabileleri ve yabancı azınlıklar" şeklinde sekiz sınıftan müteşekkil farklı bir tasnife tabi tutar.[85]

Makrîzî ve Âşûr'un bu tasnifleri, halkın durumunu detaylı incelemek bakımından önemlidir. Fakat temelde Mısır toplumunu iki sınıfa ayırmak

---

[80] Âşûr, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısır ve'ş-Şam**, Kahire 1996, s. 2003.

[81] Süleyman Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar 'Sultanı Öldüren Sultan Olur'", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, 32, s. 156.

[82] Bu dönemde yönetime gelen sultanlar hakkında daha fazla bilgi için bk. İsmail Yiğit, a.g.e, s. 23-136.

[83] Takiyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, **İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme**, Aynun li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâʿiyye, Herem 1417/2007, s. 147.

[84] المعممون: Bu kelime sarık (عمامة) kelimesinin ismi mefûlü olarak ilmiyye sınıfını ifade etmek için kullanılmıştır.

[85] Said Abdulfettâh Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî fî Asri Selâtîni'l-Memâlîk**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arâbiyye, Kahire 1992, s. 15, 35-63.

mümkündür. Bu iki sınıf da belli bir ayrıcalığa sahip olan sultan, emir ve askerler; ikincisi de halktır. Nitekim Memlükler döneminin önemli tarihçilerinden İbn Haldun (ö. 808/1406), Memlükler dönemi Mısır toplumunu, yöneticiler ve halk olarak iki sınıfa ayırır.[86]

Memlükler, aristokrat bir sınıf olup halkın arasına pek karışmamaktaydılar. Bunlar, gelirlerin çoğuna sahip olup refah ve huzur içinde yaşamaktaydılar. İlmiye sınıfı ve büyük tüccarlar ise kendi gelirlerine göre toplumda belli bir hayat standardı oluşturmuşlardı. Fakat halkın büyük bir kısmını teşkil eden çiftçiler ve diğer insanlar ise fakir ve yoksul bir biçimde yaşıyordu.[87]

Toplumdaki bu farklılığa rağmen sosyal hayatta bir hareketlilik ve canlılığın hâkim olduğu söylenebilir. Memlükler döneminin önemli şehirleri Kahire, İskenderiye, Dimaşk ve Halep'te çarşılar oldukça kalabalık, dükkânlar birçok ticaret eşyası ile doluydu.[88]

Bu dönemde imara önem veren Memlük sultanları, halka yönelik birçok sosyal kurum inşa etmişlerdir. Sultanlar; halkın kullandığı hastane, hamam, sebil, han ve otel gibi birçok tesis yapmışlardır.[89]

Bazen siyasî ve iktisadî istikrarsızlıktan dolayı halkta bir endişe olmasına karşın genel itibariyle rahat ve eğlenceye düşkünlük hâkimdi. İnsanlar; eğlence yerlerine ve bahçelere giderek müzik, şarkı dinleme ve çeşitli oyunları izleme gibi vesilelerle bir araya gelirlerdi. Bu dönemde halkın eğlenme vesilelerinden biri de bayramlardı. Zira bu dönemde dinî bayramların yanı sıra birçok milli bayram kutlanmaktaydı.[90]

---

[86] Bunun yanında Makrîzî'nin çağdaşı olan başka bir Memlükler dönemi tarihçisi Bîlûtî, o zaman ki toplumu 1. Dini açıdan halifeye siyasi açıdan hükümete boyun eğen halk, 2. Şiarı hırs, hile ve darbe olan askerler, 3. Halka ve hükümete karşı en küçük bir fırsatı dahi kaçırmayan bedevi ve Araplar şeklinde üç sınıfa ayırmıştır. Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 15.

[87] Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 317.

[88] Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 317.

[89] Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 317

[90] Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 318

1.1.3. Dinî ve İlmî Durum

Bu dönemin dinî hayatına büyük bir canlılık hâkimdi. Durumun böyle olmasında Memlük sultanlarının da katkısı çoktu. Sultanlar, câmi ve mescit gibi birçok dinî yapı inşa ettiler. Hatta Mısır ve Şam'ın en güzel yapıtları Memlükler dönemine nisbet edilir. Memlük sultanlarından dinî yapıt yapmayan çok az sultan vardır.[91]

Memlükler dönemi dinî hayatın temâyüz eden vasıflarından biri tasavvufun yaygın olmasıdır. Bu dönemde çoğu Endülüs ve Mağrip'ten olmak üzere Ebû Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Seyyid Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276), İbrahim ed-Desûkî (ö. 676/1277) ve Ebu'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 685/1287) gibi birçok sûfi şeyhi Mısır'a gelmiştir. Mısır halkı; bu şeyhlere ilgi göstermiş, onlara yönelmiş hatta ihtiyaçlarını bile onlara arz eder olmuştur. Memlük sultanları da sûfi şeyhlerinin faaliyetlerini desteklemişlerdir. Sultanlar, onlar için hankâhlar yapmış, vakıflar kurmuş ve onlara ihsanda bulunmuşlardır.[92]

Kanaatimizce Memlükler döneminin dinî ve ilmî açıdan öne çıkan bir özelliği de Şiîliğe karşı yürütülen faaliyetlerdir.[93] Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldırdıktan sonra Eyyûbîler, Sünnî mezhepleri desteklemiş ve Şiîliğe karşı bazı faaliyetler icra etmişlerdir. Memlükler, Eyyûbîler'in Şiîliğe karşı söz konusu politikalarını kararlılıkla yürütmüşlerdir. Memlükler'in bu politikalarının bir sonucu olarak Sultan Baybars, 665/1267 yılında dört Sünnî mezhepten birer başkadılık kurmuş ve diğer mezhepleri (Şiîliği) yasaklamıştır.[94]

Aynî'nin yaşadığı Memlükler dönemi, İslâmî ilimlerin gelişmesi bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemleri arasında kabul edilir. Zira Memlükler Devleti, Müslümanların Endülüs ve Bilâd-ı Şam'da haçlılarla; doğuda Moğol istilası ile

---

91 Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 320.

92 Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 321. Yöneticilerin tasavvufçuları himayesi için bk. Sami Zubaida, **İslam Dünyasında Hukuk İktidar**, Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak Çev, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008, s. 150.

93 Fâtımîler'in Şiîliği yaymak için yaptığı faaliyetler için bk. Ahmed Çelebi, **İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi**, Ali Yardım Çev, Damla Yayınları, İstanbul 1998, s. 335-342.

94 Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s. 319. Her mezhepten birer baş kadılığın tesis edilmesi, Müslümanlar arasında ihtilafı artırdığı gerekçesiyle Hanefî fakih İbn Ebî'l-Iz tarafından tenkit edilmiştir. Bk. Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebî'l-ʿIzz (ö. 792/1389), **el-İttibâʿ**, Thk. Muhammed Ataullah Hanîf, ʿAsım b. Abdullah el-Karyûtî, Alemü'l-Kütüb, Lübnan 1405, s. 91.

boğuştuğu bir dönemde kurulmuştur. Söz konusu tehditlerden dolayı birçok âlim, güvenli bir liman olarak gördükleri Memlükler'in hüküm sürdüğü bölgelere özellikle de Mısır'a sığınmak zorunda kalmışlardı.[95] İslâm dünyasının farklı yerlerinden birçok âlimin bu ülkeye akın etmesi, Mısır'ı önemli bir ilim merkezi haline getirmiştir. Memlükler döneminde ilmin gelişmesinde siyasî durumun dışında başka faktörlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505), Memlükler dönemindeki ilmi gelişmeyi Moğol istilası ile yıkılan Abbâsî hilâfetinin Mısır'da ikâme edilmesine bağlar.[96] Bunun yanında devlet adamlarının ilmî çabaları desteklemesi ve insanları ilme teşvik etmeside bu dönemdeki ilmî gelişmenin başka etkenleri olmuştur.[97]

Memlükler döneminde, kütüphaneler ve medreseler oldukça yaygın hale gelmiştir. [98] İlmî çalışmaları teşvik eden Memlük sultanları, kendilerinden önce Mısır ve Şam bölgesinde hüküm sürmüş, Zengîler ve Eyyûbîler'den kalan medreselerin sayısını arttırmışlardır.[99] Bu dönemde medreselerin sayısı Şam'da yüz altmışa, Kahire'de yetmiş beşe ulaşmıştır.[100] Bu dönemdeki medreselerin çoğu dört Sünnî mezhebin fıkıh eğitimini veriyorlardı. Bununla beraber Kur'an ve hadis eğitimi veren Dâru'l-Kur'an ve Dâru'l-Hadîs gibi eğitim kurumlarının bulunduğu da bilinmektedir.[101]

İslâm tarihinde yetişen bazı önemli âlimler, bu dönemde yaşamış ve bu âlimler hemen her alanda çok önemli eserler vermişlerdir. Memlükler döneminde İslâmi ilimlerin hemen her dalında diğer dönemlerle mukayese edilmeyecek kadar ilmî faaliyetler yapılmıştır. Bu dönemdeki yoğun çalışmaların bir ürünü olarak belki

---

95 İsmail Yiğit, "Memlükler", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2004. XXIX, 94. Hanefîler'in Moğol istilasından sonra Mısır'a gelmesi ile ilgili bk. Leknevî, **en-Nâfi'ü'l-Kebîr**, s. 8.

96 Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fî Mısır ve'ş-Şam**, 341.

97 Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fî Mısır ve'ş-Şam**, s. 341; İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 94. İlmî faaliyetleri desteklemekle yetinmeyen devlet adamları bizzat kendileri de ilmi faaliyetlere katılmıştır. Rivayet edildiğine göre Sultan Zahir Baybars (ö. 676/1277), tarih dinlemeyi severdi, Sultan Gavrî (ö. 922/1516) de kalede ilim meclisleri düzenlerdi. Bunun yanında bazı emirler tarih, fıkıh, hadis ve arap dili ile ilgilenirdi hatta bunlardan bazıları öğrenci bile okuturdu. Âşûr, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısır ve'ş-Şam**, s. 322.

98 Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fi Mısır ve'ş-Şam**, s. 341-347.

99 Zengîler ve Eyyûbîler dönemlerinde kurulan medreselerin kuruluş gayelerinin, bu bölgelerde yayılmış Şiîliğe karşı Sünnîliğin yayılmasını desteklemek iken; Şiîliğin etkisinin zayıflamasından dolayı Memlükler döneminde kurulan medreselerde ise bu gayenin geçerli olmadığı iddia edilmektedir. Bk. Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîk fî Mısr ve'ş-Şam**, s. 342.

100 İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 94.

101 İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 94.

hiç bir dönemde olmadığı kadar terceme-i hâl ve tabakât kitapları yazılmış ve ansiklopedik eserler ortaya çıkmıştır.[102]

Memlükler dönemindeki ilmî durumun bir husûsiyeti de Türkçe'ye önem verilmesi olmuştur. Bilindiği gibi Memlükler Devleti'nin idareci sınıfının kahir ekseriyeti Türk kölemenlerden oluşmaktaydı. Yöneticilerin konuştuğu dil olması hasebiyle Türkçe'ye önem verilmiş, Türkçe eserler yazılmış ve bazı eserler Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca Araplara Türkçe öğretmek amacıyla[103] bazı eserler de telif edilmiştir.[104] Dahası Memlükler döneminde yetişen önemli âlimlerden bazılarının Türk asıllı olduğu bilinmektedir. Mesela, bu dönemin önemli simaları arasında gösterilen Zehebî (ö. 748/1348), Safedî (ö. 764/1363), Aynî, İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Muhyiddîn el-Kafiyecî (ö. 879/1474), İbn Kutluboğa (ö. 879/ 1474) ve İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi âlimlerin Türk asıllı olduğu bilinmektedir.[105]

Fıkıh tarihini doğrudan veya dolaylı olarak ele alan eserlerde Memlükler devrini de kapsayan dönem hakkında menfi ve müsbet olmak üzere iki temel görüşün olduğu görülmektedir. Olumsuz yönünü öne çıkaranlar bu dönemi, "taklît ve donuklaşma dönemi"[106], "taklît dönemi"[107], "fıkhın gerileme çağı"[108] gibi isimlerle zikrederler. Bunlar, söz konusu döneme ictihad temelli baktıkları için herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan yeniden mutlak ictihadın yapılmamasını bir eksiklik olarak addetmişlerdir. Hayrettin Karaman'ın bu dönem için "Mısır Abbasîleri ve Memlükler devrinde Mısır, Suriye, Yemen gibi yerlerde ictihad hareketleri canlanmaya başlamış; ancak bu hareket, teşvik yerine sert reaksiyon görmüş, taassup ve siyasî

---

[102] İsmail, Yiğit, a.g.m, s. 21-22.

[103] Bu tür kitaplar arasında Ebû Hayyan'ın *"Kitâbu'l-İdrâk li-Lisâni'l-Etrâk"* ve *"Ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Luğati't-Türki*" adlı eserleri, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah et-Türkî'nin "*Kitâbu Bulğâtı'l-Müştâḳ fî Luğati't-Türk ve'l-Kıfçak"* gibi eserlerin yanı sıra "*Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Luğâti't-Türki*", "*Kitâb-ı Mecmû'ı Tercümân-ı Türki ve'Acemi ve Muğali*", "*El-Kavâninü'l-Külliyye li-Dabti'l-Luğati't-Türki*" gibi eserler sayılabilir. Daha fazla bilgi için bk. Sami Baskın, "Memlûk Dönemi Türkçe Sözlüklerinin Yapısı", **Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, 1, 23-25.

[104] Yiğit, a.g.m. s. 23.

[105] Yiğit, a.g.m. s. 24.

[106] Ömer Süleyman el-Aşkar, **el-Medhal ila'ş-Şerîati'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'n-Nefâis, Amman 1425/2005, s. 259.

[107] Muhammed Hudarî Beg, **Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Yy 1387/1967, s. 312; Abdulvahhâb Hallâf, **Hülâsatü't-Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî**, Dâru'l-Kalem, Kuveyt Ty, s. 95.

[108] Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 255-262;

baskıyı yenememiştir." şeklindeki ifadeleri bu düşüncenin ürünü olmalıdır.[109] Bu düşünceye sahip âlimler, söz konusu dönemi "kurucu ictihad faaliyetlerinin durması, daha önce ortaya çıkmış mezheplere bağlı kalınması, mezhep imamlarının ictihadlarına taassup derecesinde sahip çıkılması ve taklît ruhunun giderek derinleşmesi" gibi argümanlar ileri sürerek eleştirmişlerdir.[110]

Dönemin fıkıh tarihi açısından müsbet yönüne vurgu yapanlar ise "fıkhın istikrar dönemi"[111] ve "mezhep ve literatür merkezli gelişme dönemi"[112] gibi ifadeler kullanırlar. Buna göre bu dönemde fıkıh sistematiği istikrar bulmuş, bu doğrultuda mezhep görüşleri kitaplaştırılmış, yapılan şerh ve haşiyeler sayesinde fıkhî bilgi gelenek haline gelip kökleşmiştir.[113] Dahası bu dönemde ictihad faaliyetlerinin durduğu da kabul edilmemiştir. Buna göre söz konusu dönemdeki ictihadların mahiyeti değişmiş olup mutlak ictihaddan mezhep içi mezhep içi ictihada gelinmiştir. Bu bağlamda söz konusu dönemde meydana gelen problemlere mezhep içinde kalarak ictihad yapmak suretiyle çözümler üretilmiştir.[114] Bunun yanında bu dönemde hemen her mezhepte büyük öneme haiz fakihler yetişmiştir. Bu âlimleri yaşamamış kabul etsek ve onların yapmış olduğu çalışmaları literatüründen çekip alsak fıkıh tarihinde büyük bir boşluğun olduğu görülecektir. Bu da söz konusu dönemin fıkıh tarihi açısından oldukça önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca önceki sayfalarda değinildiği gibi bu dönemde, Şiîliğe karşı bazı faaliyetler yürütülmüş ve bu bağlamda dört Sünnî mezhep dışındaki mezhepler yani Şiilik yasaklanmıştır.[115] Dört Sünnî mezhebi desteklemek için Sultan Baybars

---

[109] Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 256.

[110] Ahmet Yaman, Halit Çalış, **İslam Hukukuna Giriş**, İFAV, İstanbul 2012, s. 125.

[111] Saffet Köse, **İslam Hukukuna Giriş**, Hikmet Evi Yay, İstanbul 2012, s. 164.

[112] Yaman, Çalış, a.g.e, s. 125.

[113] Yaman, Çalış, a.g.e, s. 125.

[114] Bu hususta Ali Muhyiddîn el-Karâdâğî'nin ifadeleri için bk. Ömer İbnü'l-Karâdâğî (ö. 1355/1936), **el-Menhelü'n-Neddâh fî İhtilâfi'l-Eşyâh fi'l-Fıkhi'ş-Şâfi'î**, Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1428/2007, s. 24.

[115] Bu faaliyeti, ictihad faaliyetlerine karşı değil; daha önce burada Şiîliği yayan Fâtımîler'in bıraktığı etkinin izlerinin ortadan kaldırılması için yapılan faaliyetlerin bir parçası olarak görmek gerekir. Bu dönemde Şiîler ve Şiîlikle mücadele için bk. Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fi Mısır ve'ş-Şam**, s. 349. Aslında bu girişim, daha önceki Eyyûbî hükümdarlarının bu yöndeki politikalarının bir devamı olarak görülebilir. Çünkü Selahaddin Eyyûbî ve ondan sonraki hükümdarların kurduğu medreselerin şartnamelerinde "Burada Sünnî mezheplerden başka bir mezhepte eğitim verilmeyeceği" şart koşulmuştur. Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fi Mısır ve'ş-Şam**, s. 350.

zamanında 663/1265 yılında her biri için birer başkadılık ihdas edilmiştir.[116] Bu çalışmalardan ve diğer bazı sebeplerden dolayı Memlükler döneminde daha önceki dönemlerde fıkhî mezhepler arasında yer yer yaşanan çatışmalar[117] yerini uzlaşıya bırakmıştır. Bu uzlaşının bir sonucu olarak Maturîdî/Hanefî ile Eşʿarî /Şâfiîler başta olmak üzere diğer mezhepler arasında bir yakınlaşmanın meydana geldiği ileri sürülmektedir.[118] Hatta bunun sonucunda memzûc dönem fıkıh usûlü eserlerinin ortaya çıktığını söylemek de mümkündür.[119]

Mezhepler arasındaki bu yakınlaşmanın Moğollar'ın İslâm beldelerine saldırması, bu saldırılar sonrasında Abbâsî hilâfetinin düşmesi neticesinde Müslümanların hilâfetinin gücünün yerine fıkhı ikâme etmeye çalışması, her taraftan farklı mezhep mensuplarının Mısır ve çevresine gelmesi neticesinde beraber yaşamaya mecbur olmaları gibi bazı siyasî ve sosyal etkenlerin olduğu söylenebilir.[120]

Mezheplerin bu dönemdeki karşılıklı ilişkilerini bu alanda yapılacak çalışmalara havale ederek dört Sünnî mezhebin Mısır'daki durumu ve bu mezheplerin önemli fakihleri hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Mısır, Hanefî mezhebinin en az yayıldığı yerlerden birisi olmuştur. Durumun böyle olmasında, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin burada etkin olması büyük rol oynamıştır. Hanefîlik, Abbasiler döneminde resmî mezhep olduğu zamanlarda bile Mısır'da halk arasında fazla yayılmamıştır.[121] Abbâsî Devleti'nin resmî mezhebi olduğu için Mısır'da onlara rakip çıkan Fâtımî Devleti, Hanefî mezhebine karşı tavır almıştır. Bundan dolayı kadı atamalarında son zamanlarda Şâfiî ve Mâlikî fakihlere görev verilirken; hiçbir Hanefî fakihi kadılığa getirilmemiştir.[122] Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldıran Eyyûbîler'le

---

[116] ʿİsâm Muhammed Şebârû, **Kâdı'l-Kudât fi'l-İslâm**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arâbiyye, Beyrut 1992.S. 70; Halil Cin, Ahmet Akgündüz, **Türk Hukuk Tarihi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1995, I, 147.

[117] Mezhepler arasındaki kavgalar için Bk. Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 247-268.

[118] Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi**, Ankara Okulu Yay, Ankara 2013, s. 192-206; 210-214.

[119] Bedir, a.g.e, s. 251-254.

[120] Bedir, a.g.e, s. 56,

[121] Muhammed Ebû Zehra, **İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, Sıbğatullah Kaya Çev, Şura Yay, İstanbul 1993, s. 378.

[122] Ahmet Teymur, **Nazratün Târihiyyetün fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Erbaʿa**, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1411/1990, s. 56-58.

beraber Sünnî mezhepler rahat bir nefes almışlardır. Hanefî mezhebi, Nureddîn Zengî'nin destekleriyle Şam ve diğer şehirlere buradan da Mısır'a yayılmıştır.[123] Eyyûbîler'den sonra gelen Memlükler döneminde ise Hanefî mezhebi, Mısır'da yayılmış hatta bazen Şâfiîlik'ten sonra ikinci sıraya yerleşmiştir.[124]

Memlükler döneminde Hanefî mezhebinde, Osmân b. Ali ez-Zeylaʿî (ö. 743/1343), Kıvâmuddîn el-Kâkî (ö. 749/1348), Kıvâmuddîn el-İtkânî (ö. 758/1357), Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaʿî (ö. 762/1360), Sirâc ed-Dimaşkî (ö. 771/1370), Ömer b. İshak el-Ğaznevî (ö. 773/1372) Abdulkâdir el-Kuraşî (ö. 775/1373), Ekmeluddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Tebbânî (ö.793/1390-91), Cemâluddîn Mahmûd b. Ali el-Kayserî (ö. 799/1396), İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1450), Aynî, İbnü'l-Hümâm, Kasım b. Kutluboğa ve İbnü'l-Kerekî (ö. 922/1516-17) gibi fakihler yetişmiştir.[125] Ayrıca bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin öncü âlimleri olan Dâvûd-u Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Şeyh Bedruddîn (ö. 823/1420) gibi fakihler Mısır'da eğitim almışlardır. Bunlar, Mısır'da eğitim aldıktan sonra Osmanlı Devleti'nde çeşitli görevlerde bulunmuşlardır.[126]

Mâlikî mezhebi, Mısır'a İmam Mâlik hayattayken öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır. Ancak daha sonra İmam Şâfiî'nin buraya gelmesiyle birlikte Şafiilikle beraber en yaygın iki mezhepten biri olmuştur.[127] Fâtımîler'in Mısır'a hâkim olmasıyla diğer Sünnî mezhepler gibi zor günler geçirmiştir. Fakat Fâtımîler'in daha sonraki dönemlerinde atanan bazı kadılar, Mâlikî mezhebine mensup fakihlerden seçilmiştir. Dahası bu dönemde kurulan dört kadılıktan biri olmuştur.[128] Eyyûbîler'in Mısır'a hâkim olmasıyla Mâlikî mezhebine mahsus medreseler kurulmuş ve

---

[123] Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, **el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, Dâru Sâdır, Beyrut Ty, II, 343.

[124] Memlükler döneminde en fazla mensubu olan mezhep Şâfiî mezhebi, sonra Mâlikî mezhebi olup üçüncü sırada Hanefî mezhebi gelmektedir. Ancak İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Mısır'da Melik Nâsır (ö. 741/1341) zamanında mezhepler sıralamasında Hanefîliğin Mâlikîlik'ten önce geldiğini söylemiştir. Bk. Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 466.

[125] Bk. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîh-i Mısır ve'l-Kahire**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Yy, 1387/1967, I, 463-479.

[126] Daha fazla bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir (ö.1344/1925), **Osmanlı Müellifleri**, Haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul Ty, I, 64, 84, 252, 313, 320, 336. Şeyh Bedruddîn'nin hayatı için bk; Ayhan Hira, **Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı**, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006).

[127] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 421.

[128] Makrîzî, **Hıtat**, II, 343.

Mâlikîlik tekrar yayılmaya başlamıştır. Sultan Baybars'ın (ö. 676/1277) dört Sünnî mezhepten birer başkadılık ihdas etmesiyle resmî mezhep statüsü elde etmiştir.[129]

Memlükler döneminde, Mâlikî mezhebine mensup fakihlerden meşhur olanlar arasında Şihâbuddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), Îsa b. Mahmûd ez-Zevâvî (ö. 743/1343), Halîl b. İshâk el-Cündî (ö.776/1374), Burhânuddîn İbn Ferhûn (ö. 799/1397), Nâsıruddîn ez-Zübeyrî (ö. 801/1399), Behrâm b. Abdullah (ö. 805/1402) ve Bisâtî (ö. 842/1439) gibi isimler sayılabilir.[130]

İmam Şâfiî'nin Mısır'a gelmesiyle burada yayılan Şâfiî mezhebi, Şâfiîler'in en fazla bulunduğu yer olmuştur.[131] Şâfiîlik, Mısır ve çevresine hâkim olan Fâtımîler döneminde Hanefîlik ve Mâlikîlik gibi zor günler geçirmesine rağmen son zamanlarda ihdas edilen dört kadılıktan biri Şâfiî kadılığı olmuştur.[132] Fâtımîler'den sonra gelen Eyyûbîler döneminde dört Sünnî mezhepte canlanma görülmüştür. Eyyûbî sultanlarının Şâfiî olmasından dolayı bu mezhebe diğer üç Sünnî mezhepten daha büyük ilgi gösterilmiştir. Bu dönemde Şâfiîlik devletin resmi mezhebi olmuş ve kadılar bu mezhepten tayin edilmiştir.[133] Memlükler döneminde de Şâfiîliğin büyük bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Sultan Baybars zamanında ihdas edilen dört Sünnî başkadıdan ilk sırada yer alan ve en çok yetkiye sahip olan Şâfiî başkadılığıdır.[134]

Bu dönemde Şâfiî mezhebinde İzzuddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), İbn Dakîkul-ʿîd (ö. 702/1302), Sadruddîn b. Vekîl (ö. 716/1317), Bedruddîn İbn Cemâʿa (ö. 733/1333), Mecduddîn ez-Zengelûnî (ö. 740/1340), İbnü'l-Lebbân ed-Dimaşkî (ö. 749/1349), Takiyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), Şihâbuddîn en-Nakîb (ö. 762/1361), Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Cemâluddîn el-İsnevî (ö. 772/1370), Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Şihâbuddîn

---

129 Teymûr, a.g.e, s. 63.
130 Bk. Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdarâ**, I, 446-462.
131 İbn Haldun İmam Şâfiî'yi taklît edenlerin en fazla Mısır'da bulunduğunu söyler. İbn Haldun, **Mukaddime**, Halil Kendir Çev, Ankara 2004, II, 626. Şâfiî mezhebinin Mısır'da çok yaygın olmasının ana etkenlerinden birisi de Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldıran Eyyûbîler'in, Şâfiî mezhebini benimsemiş olmalarıdır. Bk. Adam Mez, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı**, Salih Şaban Çev, İnsan Yay, İstanbul 2012, s. 253.
132 Fâtımîler'in h. 525 yılında ihdas ettiği dört kadılık şunlardı: 1. İmâmî, 2. İsmâilî, 3. Mâlikî, 4. Şâfiî. Makrîzî, **Hıtat**, II, 343.
133 Teymûr, a.g.e, s. 72.
134 Bk. Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 466.

el-Bukâî (ö. 795/1393), Ebû Nuaym el-Âmirî (ö. 822/1420), Ömer b. Raslân el-Bulkînî (ö. 824/1421) ve Bedruddîn b. Kâdî Şühbe (ö. 874/1469) gibi önemli fakihler yetişmiştir.[135]

Hanbelîlik, Mısır'da en az müntesibe sahip Sünnî mezheptir. Suyûtî, Mısır'da Hanbelî âlimlerin isimlerinin ancak hicri 7. asırdan sonra duyduğunu ifade eder. Fâtımî Devleti'nin Şiîliği yaymasının da etkisiyle Hanbelîlik Mısır'da varlık gösterememiştir.[136] Hanbelîlik de Hanefîlik gibi Mısır'da Eyyûbîler'in son zamanlarında ve Memlükler döneminde gelişme göstermiştir.[137] Bu dönemde Hanbelî mezhebinde Tûfî (ö. 716/1316), Takîyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü Kayyimi'l-Cevziyye (ö. 751/1350), Şemsuddîn İbn Müflih (ö. 763/1362), Burhânuddîn İbn Müflih (ö. 884/1479) ve İzzuddîn el-Hatîb (ö. 820/1418) gibi önemli fakihler yetişmiştir.[138]

Bu dönemdeki fıkıh çalışmaları ve fıkıh mezheplerinin durumları hakkında bilgi verdiğimiz bu bilgilerden sonra diğer İslâmî ilimlerle ilgili gelişmelere özetle değinmek istiyoruz. Memlükler döneminde en çok gelişme gösteren İslâmî ilimlerden biri hadis ilmidir. Bu dönemde *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* üzerine önemli şerhler yazılmıştır. Ayrıca hadis ricâli konusunda en güvenilir eserlerden sayılan birçok kitap telif edilmiştir. Bu dönemde Nevevî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1242), Abdulmü'min ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Alâuddîn İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), İbn Receb (ö. 795/1393), Hâfız el-Irâkî (ö. 806/1404), Heysemî (ö. 807/1405), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Zehebî (ö. 748/1347), Aynî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517) ve Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi önemli muhaddisler yetişmiştir.[139] Hadis ilminde otorite olan bu isimlerden bazılarının Hanefî mezhebine mensup olması dikkat çekicidir.[140] Memlükler döneminin hadis açısından önemli bir husûsiyeti de birçok kadın muhaddisin yetişmiş olmasıdır. Bu doğrultuda Memlükler

---

[135] Bu dönemde Şâfiî mezhebinde birçok fakih yetişmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdarâ**, I, 398-445. Ayrıca bk. Teymûr, a.g.e, s. 72.
[136] Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdarâ**, I, 480.
[137] Makrîzî, **Hıtat**, II, 343.
[138] Bk. Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdarâ**, I, 480-483.
[139] İsmail Yiğit, a.g.md, 95.
[140] Bu dönemde yetişen önemli muhaddisler için bk. Halit Özkan, **Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517**, Klasik Yay, İstanbul 2012, 103-119.

dönemi ile ilgili incelemelerde bulunan araştırmacılar, bu dönemde çok sayıda kadın muhaddisin yetişmiş olduğunu ifade ederler.[141]

Memlükler döneminde tefsir ilminde de önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemde rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin en güzel örnekleri yazılmıştır. Memlükler döneminde Caʿberi (ö. 732/1332), Cerâidî (ö. 760/1358-1359), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Burhânuddîn el-Kerekî (ö. 853/1449) gibi meşhur kıraât âlimleri yetişmiştir. Ayrıca Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Müneyyir (ö. 683/1284), Dîrînî (ö. 694/1295), İbnü'n-Nakîb el-Makdisî (ö. 698/1298), İbnü'l-Bârizî (ö. 738/1338), Ebû Hayyan el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Celâluddîn el-Mahallî (ö. 864/1459), Bikâi (ö. 885/1480) ve Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911/1505) gibi müfessirler yetişmiştir.[142]

Memlükler döneminde kelam ilmi, diğer İslâmî ilimler kadar ilgi görmemiştir.[143] Buna rağmen bu dönemde İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyimi'l-Cevziyye gibi âlimlerin yanı sıra İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Kutluboğa gibi âlimler kelam sahasında önemli eserler vermişlerdir.[144]

Bu dönem, yetiştirdiği büyük tarihçiler ve telif dilen eserler bakımından İslâm tarihçiliğinin en parlak dönemi olarak kabul edilir.[145] Bu dönemde tarih ilminde iz bırakan önemli tarihçiler arasında İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbn Şeddâd (ö. 683/1285), Ebu'l-Fidâ' (ö. 732/1332), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Makrîzî (ö.845/1441), İbn Arabşâh (ö. 854/1450), Aynî, İbn Tağrîberdî (ö. 874/1469), Sehâvî (ö. 902/1497) ve İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi isimler zikredilebilir.[146] Ayrıca bu dönemde ansiklopedik tarzda eserler ortaya çıkmıştır. Nüveyrî (ö. 733/1333), Ömerî (ö. 749/1349) ve Kalkaşandî (ö. 821/1418) bu alanda önemli eserler vermişlerdir.[147]

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Memlükler döneminin öne çıkan husûsiyetlerinden biri de tasavvufun oldukça revaçta olmasıdır. Bu dönemde bazı

---

[141] İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 95.
[142] İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 95.
[143] Bu dönemde kelam üzerinden Sünnî mezheplerin birbirine yaklaştığı iddia edilir. Bk. Mehmet Kalaycı, a.g.e, s. 207-2016.
[144] İsmail Yiğit, a.g.e, s. 302-304.
[145] İsmail Yiğit, a.g.e, s. 326.
[146] Daha fazla bilgi için bk. Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhadârâ**, I, 553-557.
[147] Âşûr, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısr ve'ş-Şâm**, s. 326.

sultanlar, tasavvufa meylettiği için sûfilerin barındığı ribât ve zâviyelerin sayısında artma meydana gelmiştir. Bu dönemde Ebû Hasan eş-Şâzelî, Seyyid Ahmed el-Bedevî ve İbrahim ed-Desûkî ve Ebu'l-Abbâs el-Mürsî gibi mutasavvıflar yetişmiştir.[148] Buna bağlı olarak Bedeviyye[149], Desûkiyye, Şâzeliyye ve Rıfâiyye gibi tarikatlar halk arasında yaygınlık kazanmıştır.[150] Bu dönemde Ahmed el-Bedevî, İbrahim ed-Desûkî[151], İbn Teymiyye[152], Zehebî, İbn Kayyimi'l-Cevziyye ve Makrîzî gibi âlimler tasavvuf alanında eser vermişlerdir.[153]

Bu dönemde İslâmî ilimlerin dışında diğer ilimlerde de çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemde edebiyat, coğrafya, tıp, tarım veterinerlik, astronomi, astroloji ve mühendislik gibi alanlarda birçok eser telif edilmiştir.[154]

1.2. BEDRUDÎN AYNÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.2.1. Bedruddîn Aynî'nin Hayatı

1.2.1.1. Doğumu ve Hayatı

Dönemin Hanefî fakihi ve başkadısı Aynî'nin tam adı Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin b. Yûsuf b. Mahmud el-Bedr Ebû Muhammed Ebu's-Senâ b. Şihâb el-Halebî el-Aynî'dir. Künyesi Ebu's-Senâ' ve Ebû Muhammed, lakabı Bedruddîn'dir.[155] Kendisinin el-Aynî, diye isimlendirilmesi doğduğu şehrin o zaman Ayıntâb[156] olarak adlandırılmasından kaynaklanmaktadır.[157] Ayrıca Aynî'nin,

---

148 Daha fazla bilgi için Bk. Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdarâ**, I, 511-530.

149 Ahmed el-Bedevî'nin eserleri için bk. Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevi", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1989, II, 48.

150 İsmail Yiğit, a.g.md, XXIX, 95.

151 İbrahim ed-Desûkî'ye nisbet edilen eserler için bk. Mehmet Demirci, "Desûkî, İbrâhim b.Abdülazîz", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1994, IX,212-213.

152 İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim, her ne kadar mutasavvıfları tenkit etmişlerse de hiçbir zaman tasavvufu inkâr etmemişlerdir. İbn Teymiyye ve öğrencisinin tasavvufu inkâr etmek bir yana Kâdîrî tarikatına mensup birer sûfî oldukları ve tarikat kurucusu Abdülkadir Geylanî'ye (ö. 561/1165-66) kadar uzanan bir silsileye sahip oldukları bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bk. George Makdisi, **İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim**, Hasan Tuncay Başoğlu Çev, Klasik Yay, İstanbul 2007, s. 189.

153 İsmail Yiğit, a.g.e, s. 305-308.

154 Âşûr, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısr ve'ş-Şâm**, s. 321, 327.

155 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, (ö. 902/1497), **et-Tibru'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sülûk**, Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002, III, 140.

156 Klasik kitaplarda Antep için şöyle denilmektedir: "Antep, Antakya ile Halep arasında Halep'e bağlı, kaya içine oyulmuş sağlam kalesi olan bir beldedir. Antep Dülûk diye bilinir fakat Dülûk

o zamanlar Antep şehrinin Halep'e bağlı olmasından dolayı el-Halebî; Mısır'a göçüp oraya yerleşmesi, orada ilmî ve idârî açıdan en verimli dönemini geçirmesi ve orada vefat etmesi nedeniyle el-Mısrî ve Hanefî mezhebine mensup bir âlim olmasından dolayı el-Hanefî şeklinde nisbeleri mevcuttur.[158]

Aynî; ilim, dindarlık ve faziletle meşhur bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası ve dedesi kadılık yapmışlardır. Dedelerinden biri olan Hüseyin b. Yûsuf'un Kur'an hafızı olduğu belirtilmektedir.[159] Büyük dedelerinden Ahmed b. Hüseyin, oğlu Mûsâ ile beraber XIV. asrın başında Ankara'dan göç ederek Halep'e yerleşmiştir.[160] Babası Şihâbuddîn Ahmed b. Musa 725 yılında Halep'te doğup orada büyümüştür. Daha sonra Halep'ten gelip Antep'e yerleşmiş ve buranın kadılık görevini yürütmüştür.[161]

Bedruddîn Aynî, 26 Ramazan 762/1361'de[162] ülkemizin Güneydoğu Anadolu bölgesinde bulunan Gaziantep'te doğdu. İlimle tanınan bir ailede dünyaya gözlerini açan Aynî, ilk olarak babasından eğitim aldıktan sonra Ayıntab'in meşhur hocalarından dersler almıştır. Bir süreliğine babasına vekâleten Ayıntab kadılığı da yapan Aynî,[163] doğduğu yerde aldığı eğitimle yetinmeyerek Halep'e gitmiş ve orada eğitimine devam etmiştir. Halep'te aldığı eğitimin ardından memleketine dönmüş, babasının vefatından sonra eğitim almak için Besni, Kâhta ve Malatya'ya gitmiştir.[164] Bu yolculuğundan sonra hacca giden Aynî, dönüşünde Şam'a buradan da

---

oraya bağlı bir yerdir." Bk. Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229), **Muʿcemü'l-Büldân**, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, IV, 176.

157 Arap dilinde bir şehrin ve mesleğin sonuna nisbet ya'sı getirilince o şehre veya mesleğe mensup olan kişi anlaşılmaktadır. Buna göre Aynî'nin Ayıntâb şehrine nisbeti, Ayıntâbî şeklinde olması gerekirken izafet tamlamasına nisbet yası gelirken muzâf-un ileyhin düşmesi neticesinde sadece muzâf kalmış ve el-Aynî şeklinde nisbet edilmiştir. Mustafa Ğalâyînî, **Câmiü'd-Durûsi'l-Arabiyye**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1432/2011, s. 220.

158 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî (ö. 902/1497), **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ li Ehli'l-Karni't-Tâsiʿ**, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut Ty, X, 131; İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 193.

159 Maʿtûk, a.g.e, s. 55.

160 Mükrimin Halil Yinanç, "Aynî", **İA**, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1979, II, 70.

161 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, II, 140.

162 Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf İbn Tagrîberdî (ö. 874/1469), **el-Menhelü's-Sâfî ve'l-Müstevfâ Baʿde'l-Vâfî**, Matbaʿati Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâki'l-Kavmiyye, Kahire 1426/2005, XI, 193; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-ʿİmâd, (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993, IX, 418. Aynî'nin öğrencilerinden Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* adlı eserinde Aynî'nin doğumunu 27 Ramazan 762 olarak vermektedir. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 131. *et-Tibru'l-Mesbûk*, adlı eserinde ise doğum tarihini 17 Ramazan 762 olarak vermektedir. Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 140.

163 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.

164 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.

Beyt-i Makdis'i ziyaret etmek için Kudüs'e gitmiştir. Kudüs'te Berkûkiyye Medresesi hocası Sîrâmî (ö. 790/1388) ile tanışan Aynî, ondan çok etkilenmiş ve onunla Mısır'a gitmiştir.[165] Aynî, Sîrâmî hakkındaki düşüncelerini ve onunla beraber Mısır'a gidişini şöyle ifade eder:

> "Hocam, Kudüs'e geldiğinde ben de Kudüs'ü ziyaret etmek için gitmiştim. Burada onunla karşılaştım. Daha önce adını duymuş; fakat onu görmemiştim. Kalbimde ona karşı büyük bir iştiyak vardı. Onunla sohbete devam ettim. Onu; ilim açısından insanların en faziletlisi, yumuşak huyluluk ve sohbet açısından insanların en iyisi olarak gördüm. Daha önce aklımda yokken faydalı sohbeti, beni onun hizmetinde Mısır'a gitmeye sevk etti; hâlbuki düşüncemde ziyareti tamamlamak ve vatanıma dönmek vardı. Ancak onu gördüğümde ailemi ve vatanımı terk ettim. Kudüs'te 10 gün kaldıktan sonra onunla beraber Mısır'a gittim."[166]

Aynî, önceleri hocasının medresesinde sûfîlerin arasında kalmıştır. Daha sonra burada dersler vermeye başlamış[167] ve bu esnada hocasından istifade etmiştir. Aynî, bu durumu şöyle anlatmaktadır:

> "788 yılının ramazan ayı olunca hocam, benden medresede hizmet etmemi istedi. Ben, bu işe layık olmadığımı söyledim. Hocam, bana 'Eğer bu durum, insanlar içinse (insanlardan çekindiğin için) sen bana naibim gibisin' ve 'Hadisten verdiğim bütün dersleri anlat' dedi. Ben, bu görevi bir makama ulaşmak için değil; sırf ondan istifade etmek ve gece gündüz onun sohbetlerinden faydalanmak için kabul ettim."[168]

Berkûkiyye medresesinde ders vermeye devam eden Aynî, hocasının vefatı üzerine önceleri Çerkez Halîlî (ö. 791/1388-89) tarafından ders vermeye devam etmesi istenirken; sonraları bazı akranlarının aleyhinde çalışmalar yapması sebebiyle görevinden alınmış, hatta Mısır'dan sürgün edilmek istenmiştir. Ancak hocalarından Bulkînî'nin araya girmesiyle sürgün edilmekten kurtulabilmiştir. Aynî, bu durumu şöyle anlatmaktadır:

---

165 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
166 Maʿtûk, a.g.e, s. 61.
167 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
168 Maʿtûk, a.g.e, s. 61.

> "Hocam Sîrâmî, vefat edinceye kadar bu vazifeyi çok güzel bir şekilde yürüttüm. 790 yılında hocam vefat edince görevden ayrılmak istedim; ancak Çerkez Halîlî, görevi bırakmamı istemedi ve şöyle dedi: 'Yeni bir hoca geldiğinde, o zaman serbestsin.' Bu şekilde iki ay göreve devam ettim. Bu durum, bazılarının zoruna gitti ve Halîlî'nin yanında aleyhime çalışıp onunla aramdaki sevgi bağını kestiler. Halîlî, benim medreseden ve Mısır'dan çıkmamı istedi. Bulkînî, ona bir mektup gönderip şöyle dedi: 'Medreseden çıkarma işi, daha öncede olduğu gibi ancak insî şeytanların sana fısıldamaları sayesinde olmuştur; Ancak şehirden çıkarma işine gelince buna hayır! Zira melikler, ilmin yayılması için âlimleri gelişmiş beldelerden kendi şehirlerine çekmeye çalışırlar. Siz ise ilim ehlini buradan uzaklaştırıyor ve onları rahatsız ediyorsunuz.' Sonunda Halîlî, yaptığından geri döndü ve özür diledi."[169]

Aynî, sürgünden kurtulmasına rağmen Mısır'da daha fazla kalmadı ve memleketi Antep'e döndü.[170] Fakat onun Ayıntab'da de fazla kalamadığı görülmektedir. Çünkü 792 yılında Memlükler sultanının Malatya naibi Emir Mintaş ve müttefiki Dulkadiroğlu Sûlî Bey, sultana isyan ettiler ve Ayıntab'ı kuşattılar.[171] Bu kuşatma sırasında Ayıntab'da olan Aynî, şehirde kalmaya karar vermişken; bazı arkadaşları onun başka bir şehre gitmesini veya kaleye sığınmasını tavsiye ettiler. Çünkü kuşatma sırasında Aynî, sultan Zahir Berkûk'a dua edip insanları düşmanlara ve Mintaş'a karşı koymaya çağırıyordu. Bu durum, Emir Mintaş'a ulaştı ve ona "Eğer bu adam (Aynî) olmazsa Ayıntab halkı sana itaat eder; çünkü o, her gün insanları sana karşı koymaya teşvik ediyor" denilmişti. Ayrıca Mintaş'a Aynî'nin kendisi ve taraftarları hakkında "Bunlar, kanları helal olan müfsit asilerdir" dediği iletilmişti. Bunun üzerine Mintaş, onu öldüreceğine yemin etti. Askerler tarafından kuşatıldığı için şehirden çıkamayan Aynî, kaleye sığınmak zorunda kaldı. Şehir düşüp kalenin muhasara edileceği esnada sultanın askerlerinin yaklaştığını öğrenen emir Mintaş ve askerleri, kuşatmayı kaldırıp kaçtılar. Aynî ve kaleye sığınanlar, ancak bundan sonra muhasara altındaki kaleden çıkabildiler. Bu olayın akabinde Aynî ve kardeşi Ahmed, 793 yılında Halep'e oradan da Mısır'a gittiler.[172]

---

169 Maʿtûk, a.g.e, s. 64-65.
170 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.
171 Mükrimin Halil Yinanç, a.g.md, II, 71.
172 Maʿtûk, a.g.e, s. 65-66.

Yardıma muhtaç ve fakir olarak Mısır'a dönen Aynî, burada Emir Çekem, Kalamatây el-Osmânî ve Tağrîberdî el-Karmedî gibi yöneticilerle iyi ilişkiler kurmaya gayret etti. Emirlerle kurduğu iyi ilişkilerin de etkisiyle 801 yılında Makrîzî'nin yerine hisbe teşkilatının başına getirildi. Bu görevinden defalarca alınıp tekrar iade edilen[173] Aynî, bu esnada Müeyyediyye Medresesi'nde hadis, Mahmûdiyye Medresesi'nde fıkıh dersi veriyordu. O, aynı zamanda evkâf nazırlığı görevini de îfâ ediyordu. [174]

Aynî, 822 yılında Melik Müeyyed zamanında Karamanoğullarına elçi olarak gönderilmiştir.[175] Bu görevi esnasında Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) kabrini ziyaret etme imkânı bulmuştur.[176]

Aynî, Kâriü'l-Hidâye'nin (ö. 829/1426) vefatı üzerine Şeyhûniyye Medresesi'ne atanmıştır. Bunun ardından 27 Rebîülevvel 829'de Zeynuddîn et-Tefehnî'nin (ö. 835/1431-32) yerine Hanefî başkadılığına getirilmiştir. Bir defa bu görevinden alınan Aynî, ikincisinde şaşalı bir şekilde göreve gelmiş ve adet olduğu üzere sultanla beraber sefere çıkmıştır. Sultanla beraber Amed'e (Diyarbakır) sefere iştirak etmesine rağmen Birecik'e kadar gelmiştir. Buradan Halep'e geçen Aynî, sultan seferden dönünce de onunla beraber Mısır'a dönmüştür.[177] Sultan Eşref Barsbay (ö. 841/1438) öldüğünde kadı olan Aynî, Eşref'in oğlu Yusuf tahta geçince görevden alınmıştır. O, vefat edene kadar evinde kitap yazmaya, Müeyyediyye Medresesinde hadis dersi vermeye ve evkâf nazırlığı yapmaya devam etmiştir.[178]

Aynî, evinin yanında Ezher Câmiî'ne yakın bir medrese inşa etmiş ve kitaplarını da buraya vakfetmiştir.[179] Hayatının son yıllarında bütün görevlerinden azledilen Aynî, medresesine vakfettiği kitaplarının dışındaki kitap ve emlakını satarak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Onun söz konusu medresede hutbe verdiği rivâyet edilmektedir. Zira Aynî'nin "Ezher'de cuma namazı kılmanın mekruh

---

[173] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.
[174] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
[175] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
[176] Maʿtûk, a.g.e, s. 64.
[177] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
[178] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
[179] Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), **Buğyetü'l-Vuʿât fî Tabakâti'l-Lüğâviyyîn ve'n-Nühât**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1979, II, 275.

olduğuna dair fetva verdiği" rivâyet edilmiştir. Çünkü ona göre buranın arsasını sahabeye söven Şiî biri vakfetmiştir.[180]

1.2.1.2. Eğitim Hayatı

Aynî'nin eğitim hayatını Mısır'a gitmeden önce ve Mısır'a gittikten sonra şeklinde iki dönem halinde incelemenin faydalı olacağı kanısındayız.

1.2.1.2.1. Mısır'a Gitmeden Önceki Eğitim Hayatı

Aynî, Ayıntab'da daha yedi yaşlarındayken hattının güzelliği ile temâyüz eden Mahmûd b. Ahmed b. İbrahim el-Kazvînî'den hat dersi aldı.[181] Yazmayı öğrendikten sonra Kur'an-ı Kerim okumayı öğrendi. Öncelikle Muhammed b. Ubeydullah'ın (ö. 793/1390-91) yanında Muavvizeteyn'den Kur'an'ın çeyreği kadarını okudu. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberledi. Bu arada Muʿîz el-Hanefî'den (ö. 792/1389-90) Hafs kıraâtini okuyup *Şâtıbiyye*'yi dinledi.[182]

Ayıntab kadısı olan babası, Aynî'nin eğitimiyle birebir ilgilendi ve ona fıkıh eğitimi verdi.[183] Babasından aldığı eğitimden sonra Şems Muhammed er-Râʿî b. Zâhid b. Ahmed'den sarf, nahiv ve mantık okudu. Aynî, bu hocasına sarf ilminden Ahmed b. Ali b. Mesud'un (ö. VIII/XIV yüzyılın başları) *Merâhü'l-Ervâh* ve Çarperdî'nin (ö. 746/1346) *Şerhu'ş-Şâfiyye*, mantık ilminden Kutbuddîn er-Râzî'nin

[180] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145. Aynî'nin bu konuda böyle bir fetvayı vermiş olması, yaşadığı Mısır ve Bilâd-ı Şam bölgesini Şiîlik'ten arındırma faaliyetinin bir parçası olarak görülebilir. Zira bu gölgede iki yüz elli yıllık Şiî Fâtımî etkisini ortadan kaldırmak için Zengîler, özellikle Eyûbîler ve belli ölçüde Memlükler döneminde bazı uygulamalar yapılmıştır. Bu hususla ilgili olarak Makrîzî, Selâhaddîn Eyyûbî zamanında Mısır ve diğer beldelerde medreselerin vakfiyelerinde Eşʿârî akidesi okunmasının şart koşulduğu, buna aykırı davrananın başının vurulacağının belirtildiğini ve bunun kendi zamanına kadar devam ettiğini söyler. Ayrıca Makrîzî, Eyyûbîler'den itibaren Mısır'daki câmiîlerin minaresinde her gece Eşʿârî akidesinin okunduğunu belirtir. Bk. Makrîzî, **Hıtat,** II, 272, 343.

[181] Maʿtûk, a.g.e, s. 58.

[182] Maʿtûk, a.g.e, s. 58. Klasik İslâmî eğitim sisteminde, hoca-öğrenci ilişkilerinde birbirinden farklı birçok statü vardır. Bazen öğrenci, hocanın özel öğrencisi durumundayken, bazen de hocanın birden fazla öğrencisi olabilmektedir. Bunun yanında bazen hoca derste aktif iken, bazen de öğrenci hocaya dersi okumakta ve hoca öğrencisinin dersini kontrol etmekte ve yanlışını tashih etmektedir. Öğrencinin, hocanın özel öğrencisi olma durumu genelde "lâzeme" kelimesi ile ifade edilirken; öğrencinin pasif, hocanın aktif olduğu statüde "semia minhu" ifadesi kullanılır. Öğrencinin aktif, olduğu hocanın ise kontrolör olması durumunda ise genelde "karae aleyhi" ifadesi kullanılır. Medreselerde kullanılan bu tür kavramlar için bk. George Makdisi, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı**, Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu Çev, Klasik Yay, İstanbul 2012, s. 180-184.

[183] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 193. İbn Tağrîberdî, Aynî'den nakille Şihâbuddîn'nin fakih, usûl ve fürûda hazır cevap olduğunu söyler. İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, II, 231.

(ö. 766/1365) *Şerhu'ş-Şemsiyye* ve Âmıdî'nin (ö. 631 /1233) *Remzü'l-Künûz* adlı eserlerini okudu. Ayrıca bu hocasından yine Kutbuddîn er-Râzî'nin *Şerhu Metâli'i'l-Envâr* adlı eserini dinledi.[184]

Aynî, Cibrîl b. Salih el-Bağdâdî'den (ö. 794/1391-2) Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* ile nahiv alanındaki *el-Mufassâl* adlı eserlerini okudu. Keza bu hocasından Hanefî fıkhının önemli metinlerinden İbnü's-Saâtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmaü'l-Bahreyn* adlı eseri ile fıkıh usûlünden Sadrüşşerîa el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) *et-Tavdîh ala Metni't-Tenkîh* adlı eserini metni *et-Tenkîh* ile beraber okudu.[185] Aynî, Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) nahivle ilgili *el-Misbâh* adlı eserini Hayruddîn el-Kasîr'den (ö. 792/1389-90) okudu.[186] Tâcuddîn İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *Dav'ü'l-Misbâh* adlı eserini Şeyh Zünnûn'dan (ö. 777/1376) dinledi.[187] Mîkâîl b. Hüseyin b. İsrâîl et-Türkmânî'den (ö. 798/1395) Hanefî fıkıh eğitimi aldı. O, bu hocasından Hanefî fıkhına dair Ahmed el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ını ve İbn Saâtî'nin *Mecmaü'l-Bahreyn* adlı eserlerini okudu. Ayrıca bu hocasından Necmuddîn en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) ilm-i hilâfla ilgili *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* adlı eserini okudu.[188] Aynî, Hüsâmuddîn er-Ruhâvî'den dört mezhep fıkhını inceleyen hocasının kendi eseri *el-Bihârü'z-Zâhira* adlı eserini okudu.[189] İsa b. el-Hâss es-Sürmâvî'den (ö.788/1386) meʿânî, beyân ve bedîʿ dersleri aldı. O, bu hocasından et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *et-Tibyân* adlı eserini ve Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserini okudu. Keza bu hocasından *Keşşâf*'ın çoğunu dinledi.[190] Aynî, 780 yılında Mahmûd b. Muhammed el-Ayıntâbî el-Vâiz'den (ö. 795/1392-3) İzzuddîn ez-Zencânî'nin (ö. 655/1257) *Izzî* diye bilinen *el-Izzî fi't-Tasrîf* ile es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) İslâm miras hukukuna dair eseri *el-Ferâizü's-Sirâciyye*'yi okudu. [191]

Doğduğu şehirde ilk eğitimini babası ve Ayıntab'ın tanınmış hocalarından alan Aynî, aldığı bu eğitimle yetinmeyerek ilim için yolculuk yapmaya başladı. İlk

[184] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[185] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141; Maʿtûk, a.g.e, s. 59.
[186] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[187] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[188] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[189] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[190] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[191] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.

durağı Ayıntab'ın da o zaman bağlı olduğu ve babasının da geldiği Halep oldu. 783 yılında Halep'e giden Aynî, burada Cemâl Yûsuf b. Mûsâ el-Malatî (ö. 803/1400) el-Pezdevî'den (ö. 803/1400) ders aldı. Malatî'den Hanefî fıkhına dair Merğînânî'nin *Hidâye* adlı eserinin bir kısmını ve Ahsîketî'nin (ö. 644/1246-47) şerhini dinledi. Ayrıca Halep'te Haydar er-Rûmî'den (ö. 830/1426-7) *el-Ferâizü's-Sirâciyye* üzerine yazmış olduğu şerhini okudu.[192]

Halep'te mezkûr hocalardan ders aldıktan sonra memleketi Ayıntab'a dönen Aynî, Halep'ten dönüşünün üzerinden fazla bir zaman geçmeden 784 yılının receb ayında babasını kaybetti.[193] Babasının vefatının ardından ilim yolculuğuna devam eden[194] Aynî'nin bu sefer ki ilim yolculuğu Besni, Kâhta ve Malatya gibi Ayıntab'a yakın yerlere oldu. Besni'de Veli el-Bihisnî'den, Kâhta'da Alâuddîn el-Kahtâvî'den ve Malatya'da Bedr el-Keşşâfî'den ders aldıktan sonra Ayıntab'a döndü.[195]

Bu yorucu ve yoğun ilim yolculuklarından sonra hac görevini ifa eden Aynî Şam'a geldi. Şam ziyaretinden sonra 788 yılında Beyt-i Makdis'i ziyaret etti.[196] Bu ziyaret, onun hayatının değişmesine ve farklı bir boyut kazanmasına vesile oldu. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi bu ziyaret esnasında Beyt-i Makdis'i ziyaret etmeye gelmiş olan Zâhiriye Berkûk medresesi şeyhi es-Sîrâmî ile karşılaştı. Sîrâmî'den etkilenen Aynî, onunla beraber dönemin önemli ilim merkezlerinden Mısır'a gitti.[197] Buraya gitmesi onun Mısır'daki hayatının başlangıcı oldu.

1.2.1.2.2. Mısır'daki Eğitim Hayatı

İslâm âlemini önemli ölçüde etkileyen Moğol istilası, Müslüman ilim adamlarını yerlerinden etmiş ve onları güvenli bir liman aramaya sevk etmiştir. Bu güvenli liman, Memlükler'in kontrolünde olan Mısır'dan başka bir yer olamazdı. Çünkü Memlükler, Ayncâlût savaşında (658/1260) Moğolları durdurmayı başarmışlardı. Âlimlerin, cazibe merkezi haline gelen Mısır'a akın etmeleriyle burası her ilim dalından ulemanın buluşma merkezi olmuştur. Âlimlerin yoğun bir şekilde

[192] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, 131; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[193] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[194] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 131.
[195] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 131; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141.
[196] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141-142.
[197] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 131; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.

bulunduğu Mısır, ilim aşığı olan Aynî'nin hayatının (hem ilmî hem de devlet görevleri yapması açısından) değişmesine yol açmış ve kendisine yeni fırsatların sunulduğu bir yer olmuştur.

Hocası Sîrâmî ile beraber Mısır'a giden Aynî, bir süre Zâhiriye Medresesi'nde sûfîlerin arasında kaldıktan sonra burada hizmet etmeye başladı.[198] Hocasının yanında söz konusu medresede ders verip ona yardım ederken kendisi de her fırsatta ondan faydalanmaya çalıştı. Aynî, bu esnada Sîrâmî'den *Hidâye*'nin çoğunu, *Keşşâf*'ın başından bir kısmını, *et-Tavdîh*'in şerhi *et-Telvîh*'in kıyasa kadar olan kısmını, Sîrâmî'nin *et-Telhîs* üzerine yazdığı şerhi ve *Tenkîh'i* okudu. Keza bu hocasından meʿânî ve beyân ilimlerini okudu.[199]

Aynî, Mısır'da Sîrâmî'nin dışında başka hocalardan da dersler almıştır. O, Ahmed b. Hâss et-Türkî'den (ö. 809/1406-7) fıkıh eğitimi aldı.[200] 789 yılında farklı meclislerde Sirâcuddîn el-Bulkînî'den kendi eseri *Mehâsinü'l-Istılâh* adlı eserinin çoğunu okudu.[201] Ebu'l-Feth el-Askalânî'den (ö.793/1390-1) Kâsım b. Ferrûh eş-Şâtıbî'nin (ö.590/1194) kıraâti sebʿa ile ilgili *Şatîbiyye* adlı eserini Zeratîtî kıraâtiyle dinledi.[202] Zeyn el-Irakî'den (ö. 806/1403) *Sahîh-i Müslim*, *Sahîh-i Buhârî* ve İbn Dakîk el-ʿÎd'in (ö. 702/ 1302) *el-İlmâm* adlı eserlerini dinledi.[203] 804 yılında Takiyüddîn ed-Dicvî'den (ö. 809/1406) Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile *Kütüb-i Sitte*'nin diğer kitaplarını dinledi. Keza bu hocasından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin baştan itibaren üçte birlik kısmını, Dârimî ve Abd İbn Hümeyd'in *Müsned*'lerini okudu.[204] Aynî, Kutbuddîn el-Halebî'ye (ö. 809/1406-7) Taberânî'nin (ö. 360/971) *Muʿcem*'lerinin bir kısmını -bu okuması 809 yılında bitmiştir- okudu.[205] 808 yılında Nureddîn el-Fuvvî'den (ö. 827/1423-4) Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'inin tamamını veya bir kısmını okudu. Yine Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-Kübrâ* ve İbn Mâlik'in *et-Teshîl* adlı kitabını da bu hocasından okudu. Aynî, 809 yılında İbn Kuveyk'ten (ö. 821/1418) Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserini

[198] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 131.
[199] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142; Maʿtûk, a.g.e, s. 62.
[200] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
[201] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
[202] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142; Maʿtûk, a.g.e, s. 62.
[203] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
[204] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
[205] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.

okudu. İbn Kuveyk, hocalarından bütün rivâyetleriyle aldığı icazeti ona verdi. Keza bu hocasından el-Hârisî'nin *Müsned-ü Ebî Hanîfe* adlı eserinin beşinci cüzünü okudu.[206] İbn Tagrîbirmiş et-Türkmânî'den Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eserinin tamamını ve Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhü's-Sünne* adlı eserlerini okudu.[207] Aynî, Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sıhâh* adlı eserini Sirâcuddîn Ömer'den okudu. Bu arada Hafız Nureddîn el-Heysemî ve başka hocalarından dersler dinledi.[208] Aynî, 794 yılının rebîülevvel ayında bir süreliğine Şam'a gelip Medrese-i Nûriyye'de en-Necm İbnü'l-Keşk'ten (ö. 837/1433) *Sahîh-i Buhârî*'nin başından bir kısmını okudu.[209]

İlmî açıdan Aynî'nin Mısır'daki eğitim hayatının büyük bir öneme haiz olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira görüldüğü gibi hayatının ilk döneminde klasik eğitim alıp hiç hadis eğitimi almamışken Mısır'da daha çok hadis eğitimi almıştır. İleride de izah edeceğimiz üzere onun Mısır'da aldığı hadis eğitiminden sonra telif ettiği eserlerde hadis ilmi temel noktayı teşkil etmiştir.

1.2.1.3. Hocaları ve Öğrencileri

1.2.1.3.1. Hocaları

Aynî'nin yetişmesinde ve farklı ilimlerde mahir olmasının en büyük etkenlerinden biri, eğitim aldığı hocalarıdır. Aynî, farklı alanlarda birçok hocadan eğitim almıştır. Aynî'nin yetişmesinde pay sahibi olan bazı önemli hocaları şunlardır:

Şemsuddîn Muhammed er-Râʿî b. Zâhid, Nûruddîn Ebu'l-Hasan el-Heysemî eş-Şâfiî (ö. 806/1403-04), Cibrîl b. Sâlih el-Bağdâdî (ö. 794/1391-92), Hayruddîn el-Kasîr, Şeyh Zünnûn, Şeyh Zeynuddîn Mîkâîl (ö.798/1395), Hüsâmuddîn Ebu'l-Mehâsin er-Ruhâvî, İsa b. el-Hâss b. Mahmûd es-Sürmârî (ö. 788/1386), el-Bedr Mahmûd b. Muhammed b. Abdullah el-Ayıntâbî (ö. 795/1292-93), Cemâl Yûsuf b. Musa el-Malatî el-Pezdevî (ö. 803/1400), Haydar er-Rûmî (ö. 830/1426), Veli el-Bihistî, Bedr el-Keşşâfî, es-Sîrâmî, Ahmed b. Hâss et-Türkî el-Hanefî (ö. 809/1406-

[206] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142.
[207] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.
[208] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.
[209] Maʿtûk, a.g.e, s. 63.

07), Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Hanefî (ö. 829/1426), Zeynuddîn el-Irâkî, Takiyuddîn Mahmud b. Muhammed el-Haydar ed-Dicvî (ö. 808/1405), Kutbuddîn el-Halebî (ö. 808/1406), İbnü'l-Kuveyk (ö. 821/1418-19) ve Tağrîbirmîş b. Yûsuf (ö. 833/1429-30)[210]

1.2.1.3.2. Öğrencileri

Aynî, doksan üç yıllık hayatının büyük bir kısmını eğitim ile içiçe geçirmiştir. Kendisi iyi bir eğitim aldıktan sonra bu yolda öğrenci yetiştirmeye çaba sarf etmiştir. Kırk yıla yakın bir süre Müeyyediyye Medresesi'nde hadis eğitimi veren Aynî, bundan başka Mahmûdiyye ve kendi yaptırdığı medresede; fıkıh, hadis, tefsir, tarih ve Arap dili gibi alanlarda dersler vermiştir. Bu nedenle Aynî, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencilerin hepsinin adını burada zikretme imkânımız olmadığı için birkaçının ismini zikredeceğiz.

Kemâluddîn İbnü'l-Hümam (ö. 861/ 1457), Kâsım İbn Kutluboğa, Şemsuddîn es-Sehâvî, Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, Ebu'l-Fadl el-Askalânî (ö. 905/1499-1500), et-Tenûbî (ö. 863/1456), Ebu'l-Berekât el-Askalânî (ö. 876/1471), Nûruddîn ed-Dekmârî (ö. 890/1485), İbn Kâdî ʿAclûn (ö. 876/1472), el-Kalyûbî (ö. 849/1445) ve el-Belbîsî (ö. 888/1483)[211] Aynî'den ders almış önemli âlimlerdir.

1.2.1.4. Yaptığı Önemli Görevler

Önemli bir devlet adamı ve alim olan Aynî, hayatında birçok idârî ve ilmî görevde bulunmuştur. Ayıntab kadılığı, Kahire muhtesipliği, evkâf nazırlığı, Hanefî başkadılığı, Karamanoğullarına elçi olarak gitme gibi resmi görevlerde vazife almıştır. Bunun yanında birçok medresede hocalık yapma gibi ilmî görevlerde de bulunmuştur.

---

[210] Aynî'nin hocaları için bk. Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmiʿ**, X, 131-132; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 140-143; Maʿtûk, a.g.e, 125-145; Sakallı, **Bedruddin Aynî**, s. 18-24.

[211] Aynî'nin öğrencileri ile ilgili geniş bilgi için bk. Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmiʿ**, I, 317, VI, 156, V, 172, VIII, 127; Maʿtûk, a.g.e, s. 145-167.

1.2.1.5.1. Ayıntab Kadılığı

Arapça'da "sona erdirmek, hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borcu veya ibadeti ifa etmek, bildirmek, tamamlamak, ilişiği kesmek ve öldürmek"[212] gibi anlamlara gelen kaza (قضى) fiilinin ism-i faili olan "kâdî", fıkıh terimi olarak insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları ve davaları şerʿi hükümlere göre çözümlemek için yetkili makamca tayin edilen kişiyi ifade etmek için kullanılmaktadır.[213]

Aynî'nin daha genç yaşlarda iken babasına niyâbeten Ayıntab kadılığı yaptığını kaynaklar aktarmaktadır.[214] Onun yaptığı bu görev, daha sonraki görevler için bir girizgâh mahiyetinde olmuş ve tecrübe kazanmasını sağlamıştır.

1.5.1.5.2. Kahire Muhtesipliği

Hisbe kelimesi, terim olarak "emr-i bi'l-maʿruf nehy-i ani'l-münker" prensibi uyarınca genel ahlakı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Bu işle görevli memura muhtesip, vâli'l-hisbe, veliyyü'l-hisbe, mütevelli'l-hisbe, nâzırü'l-hisbe denir.[215] Hisbe görevinin idârî yönü bulunmakla beraber ilmî yönü de bulunmaktadır.[216] Bunun için muhtesiplerin bazıları emir olmasına karşın çoğu âlimler arasında seçilmiştir. Bu görevlere getirilen âlimlerden biri de Aynî'dir.

Akranlarının kendisine duyduğu kıskançlıktan[217] dolayı uğradığı sıkıntıyı atlattıktan sonra Memleketi Ayıntab'dan ikinci defa Kahire'ye giden Aynî, yöneticilerle arasını iyi tutmaya gayret etti. Emir Çekem, Kalamatây el-Osmânî ve Tağrîberdî el-Karmedî ile dostluklar kurdu. Melik ez-Zâhir Berkûk (ö. 801/1399) vefat edince Aynî'nin iyi ilişkiler kurduğu bu emirler, onun Kahire muhtesipliğine

---

212 Râzî, **Muhtârü's-Sıhah**, s. 255; Fîrûzâbâdî, a.g.e, 1325.
213 Fahrettin Atar, "Kadı" **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2001, XXIV, 66.
214 İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 193; Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141. Ayrıca bk. Ali Osman Koçkuzu, "Bedreddin Aynî", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1991, IV, 271.
215 Cengiz Kallek "Hisbe" **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1998, XVIII, 133.
216 Ziya Kazıcı, **İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi**, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999, s. 215.
217 İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419. Sîrâmî vefat ettikten sonra Aynî'yi kıskananlar, onunla Emir Çekem Halîlî'nin aralarını bozmaya çalışmışlardır. Bunun sonunda Emir Çekem Halîlî, onu medresedeki görevinden alıp; Mısır'dan sürgün etmeye çalışmıştır. Hocası Bulkînî'nin araya girmesiyle sürgün edilmekten kurtulmuştur. Bk. Maʿtûk, a.g.e, s. 64-65

getirilmesi için çaba harcadılar. Bunun da etkisiyle Aynî, 8 Zilhicce 801'de Makrîzî'nin yerine bu göreve getirildi.[218] Kısa bir süre görevde kalan Aynî, bir ayı tamamlamadan muharrem ayının başında bu görevinden azledildi. Zira onun yerine kendisini bu göreve rüşvetle tayin ettirdiği iddia edilen "İbn Arabî" diye bilinen Cemâluddîn et-Tünedî getirildi.[219] 14 Rebîülevvel 802'de görevine iade edilen Aynî, bir ay sonra yerine Makrîzî'nin getirilmesiyle azledildi. 14 Rebîülevvel 803'te görevine iade edildi; fakat bu seferde ancak iki ay kalabildi. Aynî, uzun bir aradan sonra Şeyh el-Melik Müeyyed döneminde tekrar göreve getirildi. Sultanla aralarının iyi olmasına rağmen Aynî'yi çekemeyenlerin yaptıkları çalışmalar sonunda 14 Rebîülevvel'de görevinden tekrar alındı.[220] Aynî, bu görevlerin en uzun olanını Sultan Barsbay zamanında 825-829 yılları arasında yaptı; ancak bu sefer hem Kahire hem de Mısır muhtesibi oldu. Böylece Mısır'daki diğer muhtesipler, ona bağlanmış oldu. 4 Rebîülevvel 833'te tekrar göreve getirilen Aynî, bu sefer başka görevlerinin olmasından dolayı 835 yılında kendisi görevden istifa etti.[221] Defalarca muhtesiplik görevini yürüten Aynî, söz konusu göreve en son 846 yılının şevval ayında getirildi.[222] Sehâvî'nin ifadelerine göre Aynî, bu görevde iken kendisine yüklenen vergileri ödemeyenleri mali tazir ile cezalandırıyor ve onları hapsettiriyordu.[223]

1.5.1.5.3. Evkâf Nâzırlığı

Memlükler'de nâzıru'l-ahbâs da denilen evkâf nâzırlığı, devâdârın kontrolü altındaydı. Bu görev, Mısır'da sultanların vakfettiği bütün ilmî ve sosyal kurumlarla ilgili bir işlev görürdü.[224]

Üç defa evkâf nâzırlığı yaptığı bilinen[225] Aynî'nin bu göreve ilk getirilişi Sultan Ferec (ö. 815/1412) döneminde olmuştur. O, bu göreve 7 Rebîülâhir 804'te

---

[218] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143; İbn Tağrîberdî, Aynî'nin bu göreve başlamayı 801 yılının şevval ayı olarak vermektedir. İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 194.
[219] Remzi Ataoğlu, "Bedrüddin Mahmut el-Aynî'nin Görevleri ve İdareciliği", **Antepli Meşhur Alim ve İdareci Bedreddin Aynî**, Bayrak Matbaası, İstanbul 2001. s. 47.
[220] Remzi Ataoğlu, a.g.m, s. 50.
[221] Remzi Ataoğlu, a.g.m, s. 51.
[222] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 194.
[223] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143
[224] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal**, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988, s. 389.
[225] Bk. Ataoğlu, a.g.e, s. 58.

getirilmiş; ancak kısa bir süre sonra 7 Zilkade 804'te görevinden azledilmiştir. [226] Aynî, Melik Müeyyed'in sultan olduğu ilk zamanlarda sıkıntı çekse de daha sonra sultanın dostluğunu kazanmış ve 27 Rebîülevvel 819'da evkâf nâzırlığına getirilmiştir.[227] Uzun bir süre görevde kalan Aynî, mezkûr görevi 26 Receb 835 yılına kadar sürdürmüştür.[228]

1.5.1.5.4. Hanefî Başkadılığı

Arapça'da kaza (قضى) fiilinden ism-i faili olan iki kelimenin izâfet terkibi oluşturarak bir araya getirilmesiyle elde edilen "kadı'l-kudât" kadılar kadısı anlamına gelir. Ayrıca bu terkip, başkadı olarak da ifade edilmektedir.[229] Mısır'da Eyyûbîler zamanından beri Şâfiî başkadılığı olmak üzere tek bir başkadılık bulunmaktaydı. Memlük sultanı Baybars el-Bundukdârî, 663/1265 tarihinde mezheplerin farklı olmasından dolayı ortaya çıkan sıkıntıların önüne geçmek ve Şiîlikle mücadele etmek için dört Sünnî mezhepten birer başkadılık ihdas etti.[230] Bununla beraber Şâfiî başkadısının rütbece en yüksek olma durumu devam etti.[231]

Aynî'nin yapmış olduğu resmi vazifelerden birisi de Hanefî başkadılığıdır. Aynî, Hanefî başkadılığı görevini iki defa yapmıştır.[232] Birincisinde Sultan Barsbay'la dostluk kuran Aynî, 27 Rebîülevvel 829'te Tefehnî'nin yerine göreve getirildi. Fakat 833 yılının başında görevden alındı. Aynî, ikinci defa 835 yılının receb ayında büyük bir hürmet ve azametle bu göreve getirildi. Fakat bu defa âdet olduğu üzere sultanın maiyetinde, diğer başkadılar ve halifeyle beraber seferlere iştirâk etti. Eşref Barsbay'ın vefatı sırasında başkadı olan Aynî, Eşref'in oğlu Yusuf'un saltanata gelmesiyle gözden düştü ve 843 yılının muharrem ayında görevinden alındı.[233]

---

[226] Remzi Ataoğlu, a.g.m, s. 52.
[227] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
[228] Remzi Ataoğlu, a.g.m, s. 52.
[229] Şükrü Özen, "Kâdılkudât", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2001, XXIV,77.
[230] Ebü'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşandî (ö. 821/1418), **Suhhu'l-Aʿşâ**, Dârul-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1340/1922, I, 419; Makrîzî, **Hıtat**, II, 344.
[231] Şebârû, a.g.e, s. 75; Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 259.
[232] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 287.
[233] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419.

Önemli bir ilim adamı olan Aynî'nin aynı zamanda büyük bir devlet adamı olduğu, yaptığı resmi görevlerden anlaşılmaktadır. Elli yıla yakın idareciliği esnasında sekiz defa Kahire muhtesipliği, üç defa evkâf nâzırlığı, iki defa da Hanefî başkadılığı yapmıştır.[234] Sehâvî'nin, "Aynî'den önce kimse kadılık, muhtesiplik ve evkâf nâzırlığını bir arada yürütmemiştir"[235] sözleri onun bu konudaki meziyetini göstermektedir.

1.5.1.5.4. Karaman Oğullarına Elçi Olarak Gönderilmesi

Aynî'nin dostu olan Melik Müeyyed, yönetime geçtikten sonra 822 yılında onu Anadolu'da hüküm süren Karamanoğulları'na elçi olarak gönderdi.[236]Aynî'nin Karamanoğulları'na elçi olarak gönderilmesinde, sultanın yakın dostu olmasının yanı sıra iyi derecede Türkçe bilmesi de etkili olmuştur.[237]

1.5.1.5.5. İlmi görevleri

Aynî yukarıda ifade edilen idârî görevlerin yanında birçok medresede tedris faaliyeti de yapmıştır.[238] Aynî'nin yaptığı ilmî görevlerden birisi, hocası Sîrâmî'nin müderris olduğu Berkûkiyye Medresesi'ndeki hadis hocalığıdır. Aynî, hocası Sîrâmî ile birlikte Mısır'a gittiğinde, hocasının ricası üzerine kendisine yardımcı olmak için bu medresede hadis dersi vermeye başlamıştır. Aynî, Mısır'daki bu ilk görevini hocası vefat edinceye kadar yürütmeye devam etmiş; Fakat yukarıda bahsedildiği gibi hocasının vefatından sonra Emir Çerkez el-Halîlî[239] tarafından görevinden azledilmiştir.[240]

---

234 Ataoğlu, a.g.m, s. 58.
235 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
236 Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.
237 Kazım Yaşar Kopraman, "'Ikdu'l-Cumân'da Karamanoğullarına Dair Kayıtlar" **Makaleler**, Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 64.
238 İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419.
239 Asıl adı Çerkez b. Abdullah el-Halîlî el-Emîr Seyfuddîn olan Halîlî, Melik ez-Zâhir Berkûk'un hârâsına bakmakla sorumlu ve devlette söz sahibi bir emirdir. Bk. İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, IV, 205.
240 İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 194; Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.

Aynî'nin yaptığı ilmî görevlerden birisi de Müeyyediyye Medresesi'ndeki hadis hocalığıdır.[241] Kaynaklar, onun söz konusu medresenin açıldığı ilk zamanlarda burada hadis hocalığı yaptığını nakletmektedir.[242] Bunun yanında onun, Mahmûdiye Medresesi'nde[243] fıkıh dersleri verdiği de belirtilmektedir.[244]

Aynî'nin, bu görevlerin haricinde Ezher Câmiî'nin civarında bizzat kendisinin yaptırdığı Bedriyye/Ayniyye Medresesinde verdiği dersleri de yaptığı ilmi faaliyetler arasında zikretmek mümkündür.[245]

1.2.2. Vefatı

Doksan üç yıl gibi uzun bir hayat süren Aynî, bu süre zarfında çok az insana nasip olacak ciltler dolusu kitap telif etmiş ve birçok alanda dersler vermiştir. Bunun yanı sıra birçok ilmî ve idârî görev de yapmıştır. Aynî, ilmi ve idârî açıdan oldukça verimli geçirdiği hayatının ardından 14 Zilhicce 855/1451'de Kahire'de vefat etti. Ertesi gün Ezher Câmiî'nde dönemin Şâfiî başkadı ve fakihi Yahya b. Muhammed el-Münâvî (ö.871/1467) tarafından cenaze namazı kılındı. Aynî'nin naaşı, yaptırdığı medreseye defnedildi.[246] Öğrencisi Sehâvî'nin anlattığına göre insanlar, Aynî'nin vefatına çok üzülmüşler ve cenazesine büyük bir kalabalık katılmıştır.[247]

Kaynaklarda Aynî'nin, Abdurrahman (ö. 823/1420)[248] ve Abdurrahîm adında iki oğlu hakkında bilgi verilmektedir. Bunlara göre Abdurrahîm b. Mahmûd b. Ahmed (ö. 862/1460) fakih, muhaddis ve edebiyatçı bir âlim olup bir kaç eseri

---

[241] Müeyyediyye Medresesi: Sultan Şeyh el-Mahmûdî (815-824/1412-1421) tarafından 818/1415 yılında "Hızânetü'ş-Şemâyil" hapishanesi yıktırılarak yerine yaptırdığı câmiînin ve yanında kurduğu medresenin adıdır. Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, I, 73.

[242] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.

[243] Mahmûdiyye Medresesi: 897/1348 yılında Emir Cemaluddîn Mahmud b. Ali el-Üstadar tarafından yapılan medresedir. Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, II, 103.

[244] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 144.

[245] Bk. Suyûtî, **Buğyetü'l-Vu'ât**, II, 275.

[246] Aynî, Kahire'de kendi imkânlarıyla kurduğu bu medresesine kitaplarını bağışlamıştır. Medrese Aynî'den sonra canlılığını kaybetse de daha sonra torunu Ahmed b. Abdurrahim İbnü'l-Aynî önde gelen devlet adamlarından olunca 870/1465 yılında medreseyi tamir ettirmiş ve buraya dönemin önemli müderrislerini atayarak medreseye eski canlılığını kazandırmıştır. Halit Özkan, a.g.e, s. 116.

[247] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 133.

[248] Sehâvî, Abdurrahmân'nın 822 yılında vebadan öldüğünü ifade eder. Bk. Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmi'**, IV, 156.

vardır.[249] Ayrıca Abdurrahîm'in Ahmed ve Aişe adında iki çocuğundan bahsedilmektedir.[250] Aynî'nin torunu Ahmed b. Abdurrahîm, büyük bir devlet adamı olmuş ve dedesinin yaptırdığı medreseyi onarıp önemli müderrisleri atayarak buraya eski canlılığını kazandırmıştır.[251] Aynî'nin Abdulaziz, İbrahim, Ali, Ahmed, Fatıma[252] ve Zeyneb adında başka çocukları olduğu zikredilmektedir.[253]

1.2.3. İlmi Kişiliği ve Âlimlerin Aynî Hakkındaki Düşünceleri

1.2.3.1. İlmi Kişiliği

Aynî, dönemin eğitim sisteminin bir gereği olarak sarf, nahiv, akaid, tarih hadis ve fıkıh olmak üzere bir öğrencinin okuyabileceği hemen her alanda eğitim almıştır. Hocalarından aldığı eğitimle yetinmeyen Aynî, kendine başına çalışmalar yapmış ve okuduğu ilim dallarında uzmanlaşmıştır. Aynî, eğitim aldığı alanlarda çalışmalar yapmış ve bunun sonucunda fıkıh, hadis, dil ve tarih alanlarında yetkinliğini kanıtlayan birçok eser kaleme almıştır.[254] Bunun yanı sıra öğrencileri ve kendisinden sonra gelenler, onun uzmanlaştığı ilim dallarıyla ilgili bazı ipuçları vermektedir.

İbn Tağrîberdî, hocasının fıkıh, usûl-i fıkıh, sarf, nahiv, tarih ve hadis'te mahir olduğuna vurgu yapar.[255] Sehâvî, hocasının hadis ve fıkhî yönüne değinir.[256] İbnü'l-ʿİmâd, Aynî'nin fetva verdiğini, fıkıh, tefsir, lügat, sarf, nahiv ve tarih gibi ilimlerde meşhur olduğunu söyler.[257] Suyûtî, Aynî'yi Hanefî fakihleri arasında

---

[249] Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî Hacı Halîfe (ö. 1067/1657), **Keşfuz-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty, a.g.e, I, 746; Bâbânî (Babanzâde) Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn Esmâül-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn**, İstanbul 1951 (Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî). I, 563. Ayrıca Hacı Halîfe, İbn Aynî'nin vefatını h. 864 olarak verir. Bk. Hacı Halîfe, a.g.e, I, 746.

[250] Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmi'**, XI, 216, 262.

[251] Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmi'**, I, 345, IX, 174. Dönemin ünlü tarihçilerinden Halil b. Şahin " تعيين علماء في مدرسة البدر العيني" adında bir başlık açar ve bu medreseye yapılan atamalar hakkında bilgi verir. Bk. Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin Abdülbâsıt el-Malâtî İbn Şâhin (ö. 920/1514), **Neylü'l-Emel fî Zeyli'd-Düvel**, Thk. Ömer Abdusselâm Tedmîrî, El-Mektebetü'l-ʿAsriyye, Beyrut 1422/2002, VI, 238.

[252] İbrahim, Ali, Ahmed ve Fatıma 833 yılında vebadan ölmüşlerdir. Matûk, a.g.e, s. 57; Halit Özkan, a.g.e, s. 116.

[253] Bk. Matûk, a.g.e, s. 57

[254] Aynî'nin hangi alanlarda eser yazdığı ile ilgili geniş bilgi daha sonra verilecektir.

[255] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 287; **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 194.

[256] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145.

[257] İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, IX, 419.

zikreder.[258] Marçais, İslâm Ansiklopedisi'nde Aynî'yi tarihçi ve fakih olarak tanıtır.[259]

Aynî'nin eğitim aldığı ilimler ve yazdığı eserler ile kendisinden bahseden âlimlerin ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda onun fıkıh, hadis, tefsir, tarih ve Arap dili alanlarında söz sahibi bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Fakat ilim dallarının branşlaştığı mantıkla düşünüldüğünde onun, söz konusu ilim dallarının hangisinde daha önde olduğu hakkında farklı düşüncelerin olduğu anlaşılmaktadır. Aynî'yi doğrudan veya dolaylı olarak anlatan eserlerin bazıları onu hadis alanındaki âlimler arasında zikrederken; bazıları da onu tarih alanında temâyüz eden âlimler arasında göstermektedir. Buna karşın Aynî, bazı eserlerde dilciler arasında zikredilmektedir. Ancak eserleri incelendiğinde onun, zikredilen üç ilmi disiplinin yanında fıkıh alanında da mahir ve kendini ispatlamış olduğu söylenebilir. Bunun da ötesinde ileride izah edeceğimiz gibi ilk eserlerinin dil ve fıkıh ile ilgili olması onun orjin itibariyle bu iki alanın uzmanı olduğunu göstermektedir. Ayrıca hadis alanındaki ilk eserlerini Tahâvî'nin *Me'âni'l-Âsâr* ile Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine yazması fıkıhçılığının hadisçiliğinin önünde olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle bu eserler Aynî'nin hadisçiliğinin fıkıhçılığı için bir araç olduğunu göstermeketedir.

1.2.3.2. Âlimlerin Aynî Hakkındaki Görüşleri

1.2.3.2.1. Olumlu Düşünceler

Çağdaşı ve öğrencisi olan birçok âlim, Aynî hakkında övgü dolu sözler sarf etmiştir. Öğrencilerinden Sehâvî, Aynî hakkında şöyle demektedir: "O; imam, âlim, allâme, sarf, nahiv ve diğer ilimleri bilen, tarih ve lügat hafızı, lügatı çok iyi kullanan, ilimlerde pay sahibi olan, mütalaa yapmaktan ve yazmaktan bıkmayan biriydi."[260]

Başka bir öğrencisi İbn Tağrîberdî, onunla ilgili şöyle demektedir: "O,birçok ilimde parlamış, fıkıh, usûl; sarf, nahiv ve lügat âlimi, diğer ilimlerde payesi olan

[258] Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhâdara**, I, 473.
[259] Marçais, "Aynî", **İA**, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul, 1979, II, 70.
[260] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 132.

biriydi. Aynî, tarih ilminde harika biriydi. Hoş sohbet ve Melik Zahir Çakmak hariç sultanların yanında kadri bilinen biriydi. Aynî; mütalaası çok, menkûl ve makûlda sermayesi çok olan biriydi. Onun ilmini, ancak tarafgîr olan biri görmezden gelebilir. Çok az ilim var ki, Aynî'nin onda payesi olmasın"[261]

Suyûtî, Aynî hakkında şöyle demektedir: "O; imam, âlim, allâme olup sarf, nahiv ve lügat gibi ilimleri bilen, süratli yazan biriydi"[262]

Nevâcî, Aynî hakkında şöyle bir medhiyede bulunur:

"Sen bir yer (menâkıb) edindin, ey kadılar kadısı Aynî

Yetmiyor, onu anlatmaya mantıkım ve beyânım

Övüyor, seni insanlar doğuda ve batıda

Övülmeye devam ediyorsun, bütün lisanlarda"[263]

1.2.3.2.2. Aynî'ye Yapılan Tenkitler

Âlimler arasında Aynî'yle ilgili olumlu düşünceler olmasına karşın zaman zaman tenkit de edilmiştir. Bu tenkitlerin bazıları makul karşılanabilirken bazılarında ihtiyatlı davranmak gerekir. Aynî'ye yapılan tenkitlerin temerküz ettiği noktaları şu başlıklar altında toplamak mümkündür.

1.2.3.2.2.1. Mezhep Taassubu İddiası

Aynî hakkında çalışma yapan bazı araştırmacılar, onun hadisleri şerhederken Hanefî mezhebine yardım ettiğini öne sürerler.[264] Bu durum, Aynî'de mezhep taassubunun olduğu yönünde bazı kanaatlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Aynî'yi bu konuda tenkit edenlerden biri Leknevî'dir (ö. 1886). Leknevî, onun

[261] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 196.
[262] Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuʿât**, II, 275.
[263] Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), **Nazmü'l-ʿİkyân fî Aʿyâni'l-Aʿyân**, Thk. Filip Hitti, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut Ty, I, 175.
[264] Câdu'r-Rab, a.g.e, s. 313; Hüseyin Kahraman, **Fıkhî İhtilâflar Ve Hadis Abdesti Bozup Bozmadığında İhtilaf Edilen Meseleler (Nevâkidü'l-Vudû')**, Emin Yay, Bursa 2013, s. 39

hakkında "Onda mezhep taassubu olmasaydı ne de güzel olurdu" ifadelerini kullanmaktadır.[265]

Aynî'nin mutaassıp olduğu yönündeki düşüncenin altında yatan temel nedenin yaşadığı dönemle ilgili olduğunu düşünüyoruz. Mezheplerin istikrar bulduğu bir dönemde yaşayan Aynî, her fakih gibi mezhebini hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Bu durumda mezhep hassasiyeti, sadece Aynî'de değil; kendini bir mezhebe nisbet eden hemen herkeste az veya çok bulunabilen bir haslettir.[266] Bununla ilgili zikredilebilecek başka bir neden de Aynî'nin de içinde yer aldığı Mısır'daki muhaddis Hanefîler'in fonksiyonu ile ilgilidir. Bunlar, Hanefî fıkıh eserlerindeki hadisleri tahric etmişler ve genellikle mezhebi hadislerle desteklemeye çalışmışlardır. Aynî de diğer muhaddis fakihler gibi tahric ameliyesi yaparak mezhebini desteklemeye çalışmış ve yer yer zorlamalara gitmiştir. Bu durum, onun "mutaassıp" olarak nitelendirilmesine yol açmış olmalıdır.

Aynî'nin mezhep taassubu gösterdiğine yönelik ithamlara rağmen, onda mezhep taassubu olmadığına dair birçok delil getirilebilir. Aynî'nin "Hadisle İstidlal" başlığında da ifade edeceğimiz gibi Hanefî mezhebi dışındaki mezhep ve fakihlerin görüşlerine delil olarak sunduğu hadislerin doğru bir şekilde verilmesi gerektiği düşüncesinde olması, özellikle Merğînânî ve diğer Hanefî fukahânın başka mezheplerin görüşlerinde delil olarak verdiği yanlış hadisleri belirtip bunları düzeltmesi, yine fıkhının bir özelliği olarak tasnif ettiğimiz "Fıkhî İhtilaflara Yer Verme" başlığı altında Aynî'nin diğer mezheplere yapılan yanlış atıfları düzeltmesi yönündeki çabaları buna örnek olarak verilebilir. Nitekim Çağdaş İslâm hukukçularından Ahmet Özel, benzer argümanlar getirerek onda mezhep taassubunun olmadığını düşünür.[267] Keza sonraki bölümlerde sunacağımız bazı

---

[265] Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1304/1886), **el-Fevâidül-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye**, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998/1418, s. 340.

[266] Örneğin, Aynî ile İbn Hacer'i birçok açıdan kıyaslayan Emin Abdulmecid, iki şârihin de mensup olduğu mezhebi desteklemek için hadisleri kullandığını söyler. Yazar Aynî'nin taassubunun açık olduğunu, İbn Hacer'in ise açık olmadığını ve bundan dolayı bazıları İbn Hacer'in mezhebine yardım etmediği ve mutaassıp olmadığı düşüncesine kapıldığını, fakat kendisinin İbn Hacer'in Şâfiî mezhebine yardım ettiği örneklere ulaştığını söyler ve buna dair örnekler verir. Bk. Câdu'r-Rab, a.g.e, s. 313. Yine İbn Hacer'in kendi mezhebine yardım ettiğine dair bir örnek için bk. Hüseyin Kahraman, a.g.e, s.45

[267] Ahmet Özel, a.g.m. s. 79.

meselelerde hadislerden dolayı mezhebinin görüşüne muhâlefet etmesi, Aynî'nin mutaassıp olmadığına dair başlı başına bir kanıt sayılabilir.

Sonuç olarak Aynî hakkında söylenen mezhep taassubu iddiasının belli bir yere kadar haklılık payı varsa da bunun aksini gösteren delillerin olmasından dolayı söz konusu iddiaya ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Kaldı ki bu iddia, söz konusu dönemde yaşayan her fakih için söylenebilir. Örneğin, Câdu'r-Rab, mezhep taassubunun hem Aynî, hem İbn Hacer'de olduğunu şu ifadelerle belirtmektedir:

> "Aynî'ye gelince, onun şerhinde başından sonuna kadar Hanefîler lehindeki taassubu ve Şâfiîler'e karşı incitici sözleri açıktır. İbn Hacer'e gelince, onun Şâfiîler lehindeki taassubu gizlidir. Hatta bundan dolayı birçok araştırmacı, onun mutaassıb olmadığını düşünür. Fakat yaptığım araştırmada onun Şâfiî mezhebi lehinde taassub içinde olduğuna ulaştım. Ben, onun açık olmayan taassubunun üstendeki perdeyi kaldıracağım…"[268]

1.2.3.2.2.2. İbn Hacer'den İntihal Yaptığı İddiası

Aynî'nin tenkit edildiği hususlardan biri de yaşadığı dönemin temel sorunlarından biri olan "intihal" suçlamasıdır.[269] Bazı âlimler, Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî* adlı eserini kalme alırken İbn Hâcer'in *Fethu'l-Bârî* adlı eserinden intihal yaptığını ileri sürerler.[270] Aynî'nin İbn Hacer'den intihal yaptığı ile ilgili âlimlerden iki temel görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu meseleden bahseden âlimlerin çoğuna göre Aynî, İbn Hâcer'den intihal yapmıştır. Öğrencisi Sehâvî, onun *Umdetü'l-Kârî*'yi yazarken İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* adlı eserinden faydalanmak suretiyle yazdığını iddia eder. Kastallânî (ö. 923/1517), *İrşâdu*'s-*Sârî* adlı eserinde benzer bir şekilde bu tarz bir ithamda bulunmaktadır. O, Burhan b. Hızır adlı bir öğrencinin İbn Hacer'in eserini Aynî'ye ulaştırdığını ileri sürer.[271] Aynî'nin İbn

---

[268] Câdu'r-Rab Emîn, a.g.e, s. 313.

[269] Bu dönemde âlimler arasında "intihal" suçlaması oldukça yaygın bir tartışma olup bir âlim diğerini rahatlıkla "intihal" ile suçlamıştır. Bu tartışma o kadar çok yaygın hale gelmiş ki *el-Bârik fi Kat'i's-Sârik* adında bir eser telif eden Suyûtî (ö. 911/1505) bile bu suçlamadan nasibini almıştır. Halit Özkan, a.g.e, s. 188.

[270] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 146; **ed-Davü'l-Lâmi'**, X, 133; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlanî Şevkânî (ö. 1250/1834), **el-Bedrü't-Tâli' bi-Mehâsini Men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire Ty, II, II, 295.

[271] Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), **İrşâdü's-Sâri li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır 1323, I, 42.

Hacer'den faydalandığını düşünenler, bazen bir sayfa boyunca İbn Hacer'in sözlerini naklettiğini ifade ederler.[272]

Aynî'nin söz konusu eserini İbn Hacer'den intihal etmek suretiyle telif ettiğini düşünenlerin yanında böyle bir ithamın doğru olmadığını düşünenler de vardır. Örneğin, Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) böyle bir iddayı kabul etmemektedir. Ona göre, Aynî'nin şerhi birçok yönden İbn Hacer'in şerhinden üstündür. Ayrıca Kevserî'ye göre Aynî, eserini İbn Hacer'den tam beş sene sonra bitirmiştir. Söz konusu eseri gören İbn Hacer'in öğrencileri, bu eseri kıskanmışlar ve hocalarının Aynî'ye bir reddiye yazması için kışkırtmışlardır.[273] Çağdaş araştırmacılarından Talat Sakallı da Aynî aleyhine yapılan intihal iddalarını ihtiyatla karşılamaktadır.[274]

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*'yi 813 yılında başlayıp Umdetü'l-Kârî'den beş sene önce (842 yılında) bitirmiştir.[275] Aynî ise *Umdetü'l-Kârî* adlı eserini 821 yılında yazmaya başlamış ve 847 yılında bitirmiştir.[276] İki eserin yazmaya başlanma ve bitirilme tarihleri göz önünde bulundurulduğunda Aynî'nin eserini kaleme alırken *Fethu'l-Bâri*'yi gördüğü sonucu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Aynî'nin eserinde "bazıları"[277] dediği yerler, *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırıldığında İbn Hâcer'in aynı şeyleri söylemesi, bunu desteklemektedir. Bunun dışında bildiğimiz kadarıyla Aynî, İbn Hacer'in reddiyesine karşı herhangi bir şey yazmamıştır. Bu da Aynî'nin yukarıdaki ifadelerle İbn Hacer'i kastettiğini kabul ettiğini gösterir. Fakat bunun bir intihal olarak değerlendirilmesi, kanaatimizce büyük bir haksızlıktır. Zira Aynî'nin

---

[272] İbn Hacer'in Aynî'ye yönelik kendinden ve başkalarından intihal yaptığına dair iddiaları için bk. İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), **el-İntikadü'l-İʿtirâd**, I, 26, 72, 100, 130, 321, II, 520, 698, vd. Aslında İbn Hacer ve Aynî arasında intihal iddiasını ilk defa dile getiren Aynî'dir. Ona göre İbn Hacer, Kirmânî'den intihal yapmıştır. Bk. Talat Sakallı, "İbn Hacer-Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezahürü –II", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 4, 292.

[273] Kevserî, Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî* adlı eserinin mukaddimesinde bu ifadeleri kullanmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1426/2005, I, 18.

[274] Talat Sakallı, "İbn Hacer-Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezahürü –II", 4, 292-298.

[275] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), **İntikâdü'l-İʿtirâd fi'r-Reddi ale'l-Aynî fî Şerhi'l-Buhârî**, Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1413/1993. İbn Hacer'in söz konusu eserini 817 yılında yazmaya başladığına dair kayıtlar da bulunmaktadır. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", **DİA**, TDV Yay. İstanbul 1999, XIX, 518.

[276] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XXV, 203.

[277] Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449), **Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,** Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut 1379, I, 28, 43, 176, 317, 398, 421, 546, X, 581; Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 65, 94, II, 77, III, 115, 253, 298, IV, 214, XXII, 212.

söz konusu ifadeleri incelendiğinde bunları İbn Hacer'in görüşlerini kabul etmemek için kullandığı görülmektedir. Bundan dolayı bu fiil bir intihal değil, ancak bazı hususlarda "yapılan itirazlar" olarak değerlendirilebilir. Bu konudaki söylediklerimizi doğrulayan bir argüman da Sehâvî'nin bu durumu izah etmek için "istifade etti" (استمد)[278] ve "seçerek almak" (انتقى)[279] ifadelerini kullanmış olmasıdır. Eğer Sehâvî, bunun bir intihal olduğunu düşünseydi bundan daha açık kelimeler kullanabilirdi.

Aynî'nin Burhan b. Hızır adlı öğrenci vasıtasıyla *Fethu'l-Bârî*'yi edindiği şeklindeki argüman da problemli olsa gerek. Zira Aynî, *Umdetü'l-Kârî*'yi *Fethu'l-Bârî*'den tam beş sene sonra bitirmiştir. Eğer ifade edildiği gibi *Fethu'l-Bârî*,[280] bu kadar meşhur olmuşsa Aynî'nin de yanı başında yazılmış olan bu meşhur eserden haberdar olması gerekir. Dolayısıyla bunu bir öğrenci vasıtasıyla değil de meşru bir şekilde elde etmiş olması daha makul görünmektedir. Ayrıca bir öğrencinin yıllarca yazımı devam bu eseri durmadan Aynî'ye aktarması ve bunun farkedilmemesinin açıklanacak tarafı yoktur. Çünkü daha ilk zamanlarda Aynî'nin kendisine yaptığı itirazları gören İbn Hacer, *el-İstinsâr ala't-Tâ'in* isimli bir eser yazmıştır.[281] Dolayısıyla İbn Hacer ve öğrencilerinin böyle bir duruma önlem almaları gerekirdi.

Aynî, yukarıda sözünü ettiğimiz iki hususun dışında bazı fer'i meselelerde Hanefî fakihleri tarafından bazı eleştirilere maruz kalmıştır. İleride Hanefî fakihler tarafından kabul edilmeyen görüşlerini ele alırken bu hususa değineceğimiz için şimdilik üzerinde durmuyoruz.

1.2.3.3. Aynî'nin Çağdaşı Olan Âlimler ve Yöneticilerle İlişkisi

1.2.3.3.1. Çağdaşı Olan Âlimlerle İlişkisi

Aynî, kendisiyle aynı dönemde yaşayan bazı âlimlerle iyi ilişkiler geliştirmiştir. Hocası Bulkînî'nin onun iyi ilişkiler kurduğu âlimler arasında özel bir yerinin olduğu söylenebilir. Bulkînî, Aynî'yi bazı akranlarının hasedinden dolayı

[278] Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmi'**, X, 133
[279] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 146.
[280] İbn Hacer, *İntikâdu'l-İ'tirâd*'ın mukaddimesinde *Fethu'l-Bârî*'nim meşhur olduğunu ve melikler tarafından rağbet gördüğünü ifade etmektedir. Bk. İbn Hacer, **İntikâdu'l-İ'tirâd**, I, 8.
[281] Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmi'**, X, 133.

Mısır'dan sürgün etmeye niyetlenen Emir Çerkez el-Halîlî'yi ikna etmiş ve onu sürgünden kurtarmıştır. [282]

Ancak başta İbn Hacer olmak üzere dönemin büyük tarihçisi Makrîzî ile aynı derecede iyi ilişkiler geliştirememiştir. Aynî-İbn Hacer çekişmesi, ikisinin farklı mezheplerden olması ve ikisinin de *Sahîh-i Buhârî* üzerine birer şerh yazması gibi sebeplerle çıkmış olmalıdır.[283] Öyle ki Aynî, *Fethu'l-Bârî'*deki görüş ve düşüncelerinden dolayı İbn Hacer'i tenkit etmiş; İbn Hacer de bu tenkitlere cevap vermek için *İntikâdü'l-İ'tirâd* adlı bir kitap yazma ihtiyacı duymuştur.[284] Aynî'nin vefat etmek üzere olan İbn Hacer'i ziyaret etmesi, aralarındaki tartışmanın daha çok ilmi alana münhasır olduğunu göstermektedir.

Makrizî ile ilişkisinin iyi olmaması ise idârî görevlere atanmayla ilgilidir. Aynî'nin onun yerine Kahire muhtesipliğine getirilmesi, ikisinin arasının açılmasına yol açmıştır. İbn Tağrîberdî, Aynî'nin Makrîzî'nin yerine Kahire muhtesipliğine getirilmesinden dolayı aralarında ölünceye kadar devam edecek bir düşmanlık meydana geldiğini belirtmektedir.[285]

1.2.3.3.2. Yöneticilerle İlişkisi

Aynî, genelde emir ve sultanlarla iyi ilişkiler kurmuştur. Buna karşın bazılarıyla ilişkisinin iyi olmadığı görülmektedir. İbn Tagrîberdî, Aynî'nin Melik Zâhir Çakmak'la ilişkilerinin iyi olmadığını ifade etmektedir.[286] Ayrıca daha önce

---

[282] Maʿtûk, a.g.e, s. 64-65.

[283] İki âlimin arasındaki tartışmaların altında birçok sebep olabilir. Fakat bu tartışmaların en büyük sebeplerinden birisi, Aynî'nin Hanefî, İbn Hacer'in Şâfiî olmasıdır. Nitekim iki âlimin arasında meydana gelen tartışmayı konu edinen bir kitap telif eden Talat Sakallı, Aynî ile İbn Hacer arasındaki tartışmaları büyük oranda ikisinin farklı mezheplerden olmalarına bağlar. Sakallı'nın ifadeleri şöyledir: "İbn Hacer ile Aynî'nin ayrı mezheplerden oluşu aradaki rekabetin artmasının en büyük sebeplerden bir tanesidir. Zira Aynî koyu bir Hanefî, İbn Hacer ise Şâfiî'dir. Bu yüzden aralarında bu kadar tartışma ve fikir ayrılığı olmuştur." Bk. Talat Sakallı, **Hadis Tartışmaları İbn Hacer-Bedruddin Aynî**, TDV Yay, Ankara 1996, s. 137.

[284] Aynî ve İbn Hacer arasındaki tartışmalar hakkında daha fazla bilgi edinmek için Bk. İbn Hacer Askalânî, **İntikâdü'l-İʿtirâd**, Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1413/1993; Abdurrahman el-Bûsîrî, **Mübtekerâtü'l-Leâlî ve'd-Dürer fi'l-Muhâkemeti Beyne'l-Aynî ve İbni Hacer**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005; Talat Sakallı, **Hadis Tartışmaları**, TDV, Ankara 1996.

[285] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 287.

[286] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 196.

belirtiğimiz gibi hocası Sîrâmî vefat edince Çerkez el-Halîlî, onun Berkûkiyye Medresesi'ndeki görevine son vermiş ve onu Mısır'dan sürgün etmeye çalışmıştır.[287]

Aynî, memleketi Ayıntab'a gelip Mısır'a döndükten sonra Emir Çekem, Emir Kalamatây el-Osmânî ve Tağrîberdî el-Karmedî ile arasını iyi tutmuştur. Hatta iyi ilişkiler kurduğu bu emirler, Zâhir Berkûk'un ölümünden sonra onun Kahire muhtesibi olmasında etkili olmuşlardır.[288]

Aynî, yukarıda sayılan emirlerden ziyâde Memlük sultanlarıyla dostluklar kurmuştur. Örneğin, El-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî ile yakın dostluk kurmuşve onun yanında büyük bir mevki elde etmiştir. Aynî'nin ona tarih okuyup dinî bilgiler öğrettiği rivâyet edilir.[289] Sultanla kurduğu yakın dostluğunun da etkisiyle Karamanoğulları'na elçi olarak gönderilmiştir.[290]

Aynî'nin el-Melikü'l-Eşref Seyfeddîn Barsbay ile ilişkileri gayet iyi olmuştur. Sultanla iyi geçinmiş, onunla sohbetler yapmış ve dostluğunu kazanmıştır. Hatta aralarındaki dostluğu anlatmak için "Aynî; sultanla gece sohbetleri yapar, bazen sultanın yanında gecelerdi" denilmektedir. Hem Arapça hem de Türkçe'yi iyi derecede bilen Aynî'nin tarih okumaları sultanın hoşuna giderdi. Çünkü Aynî, yazdığı tarihi Arapça okur, sonrada sultanın bildiği Türkçeye tercüme ederdi. Aynı şekilde Melik Eşref, ona ibadet ve ihtiyaç duyduğu diğer konularda sorular sorar, Aynî de onun anlayabileceği tarzda cevap verirdi. Aynî, sultanla kurduğu iyi ilişkiler vesilesiyle onu hayırlı işlere yönlendirirdi.[291]

Aynî'nin Eşref Barsbay'la sohbeti ve dinî konulardaki sorularına cevap vermesi, sultan üzerinde oldukça etkili olmuştur. İbn Tağrîberdî, sultanın Aynî için "Antebî olmasaydı, biz Müslüman olmazdık" ifadelerini kullandığını belirtmektedir.[292] Eserinin başka bir yerinde sultanın Aynî hakkında "Ayıntâbî olmasaydı, Müslümanlığımızdan bir şey çıkmazdı"[293] dediğini ifade etmektedir.

---

[287] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 132.
[288] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 287.
[289] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 287.
[290] Aynî'nin elçi olarak görevlendirilmesinde sultanla yakın dostluğunun yanında ana dilinin Türkçe olması ve Türkçe'yi iyi derecede bilmesi etkili olmuştur.
[291] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 195.
[292] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 195.
[293] İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, XV, 278.

Hatta Sultan Eşref Barsbay'ın Halep'e geldiğinde Aynî için şu mısraları söylediği rivâyet edilmektedir:

"Görmedi, gözüm senin gibisini ey Aynî

Çünkü o denizdir (bahr), imamdır ilim vb. de

Korusun, Allah seni haset edenin ve gözün tümünden

Tek ve Mennân olan korusun, seni uyumayan gözüyle

Seni ve seninle beraber gelen meşâyih-i İslâm'ı"[294]

Aynî'nin ilişkilerinin iyi olduğu sultanlardan biri de el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddîn Tatar' dır (ö. 857/1453). Ez-Zâhir Tatar, saltanata gelince Aynî'ye ikramı artmıştır. Aynî, sultanla sohbetler yaptığından kendisiyle yakın ilişkiler kurma fırsatı yakalamıştır. Belki de bu dostluktan dolayı sultan için bir kitap telif etmiştir.[295]

1.2.4. Eserleri

Genç yaşlardan itibaren kitap telif etmeye başlayan Aynî, insanların kendisinden faydalandığı ve her mezhepten insanın başvurduğu birçok eser yazmıştır.[296] Sehâvî, İbn Hacer'den sonra Aynî kadar kitap yazan kimseyi görmediğini ifade eder.[297] Aynî; fıkıh, hadis, tefsir, kelam, tarih ve Arap dili gibi ilim dallarında başta şerh tarzında olmak üzere orijinal eserler, haşiye, muhtasar, zeyl ve takriz türünden olmak üzere birçok ilim dalında eserler telif etmiştir.

1.2.4.1. Fıkıh İlmi ile İlgili Eserleri

Aynî'nin fıkıh ilmi ile ilgili eserleri, şerh tarzındadır. Bunlardan bazıları matbu olmakla beraber bazıları hala yazma halindedir. Aynî'nin fıkıhla ilgili tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

---

[294] Ebü'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed Sıbt İbnü'l-ʿAcemî (ö. 841/1438), **Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb**, Dâru'l-Kalem, Haleb 1417, II, 180.

[295] Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **er-Ravdu'z-Zâhir fî Sîreti'l- Meliki'z-Zâhir Tatar**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Yy. 1962.

[296] Şevkânî, a.g.e, II, 293-294.

[297] Sehâvî, **ed-Davü'l-Lâmiʿ**, X, 133.

1. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye:* Merğînânî'nin *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* adlı eserinin üzerine yazmış olduğu şerhtir.[298]

2. *Remzü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*: Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserinin üzerine yapmış olduğu bir şerhtir. [299]

3. *ed-Dürerü'z-Zâhira fî Şerhi'l-Bihâri'z-Zâhira*: Ruhâvî'nin *el-Bihâru'z-Zâhira* adlı eserinin üzerine yazmış olduğu bir şerhtir.[300] Aynî, h. 820 bitirdiği eserinin mukaddimesinde yaptığı söz konusu eseri şerhederken yaptığı çalışmayı beyan etmiştir. Buna göre Aynî, eserinde metinde terkipleri çözmüş, iraba işaret etmiştir. Ayrıca aşırı şekilde kapalı ve bozuk beyitleri değiştirerek düzeltmiştir. Aynî, müellifin hilâfiyat ile ilgili zikretmediği yerlerde görüş farklılıklarına değinmiştir. Bu bağlamda İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermiştir. Mezheplerin görüşlerini verirken bunların muteber kaynaklarından faydalanmıştır. Bunun yanında konuyla ilgili diğer faideleri de zikretmiştir.[301]

4. *Minhatu's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*: Muhammed b. Ebî Bekr Hasan er-Râzî'nin *Tuhfetü'l-Mülûk* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir.[302] Bu şerh kavl[303] tarzında yapılan bir şerhtir.[304] Bu eser, ibadetler konusunda muhtasar bir eserdir. Taharet, salat, zekât, hac, oruç, cihad, avlanma, kerahiyat, ferâiz, edep ve

---

[298] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 2022; Şevkânî, a.g.e, II, 295. Bu eser, bazı kaynaklarda *en-Nihâye* olarak zikredilmektedir. Bk. Brockelman, a.g.e, s. 66.

[299] Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1516; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Brockelman, a.g.e, s. 66.

[300] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Hacı Halîfe, a.g.e, I, 220; Şevkânî, a.g.e, II, 294; Brockelman, **GAL**, Leiden 1949, s. 65.

[301] Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **ed-Dürerü'z-Zâhira fî Şerhi'l-Bihâri'z-Zâhira**, Süleymaniyye Ktp, Fatih bl., nr. 1661, vr, 1a.

[302] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 146.

[303] Şerhler genelde üç tarzda yazılmıştır: 1. Metnin başında "kale" (kavlühü), şerhin başında ise "ekülü" ifadelerinin yer aldığı şerhler: Bu şerhlerde metin bazen tamamen, bazen da şerh içinde geçtiği için kısmen verilir. 2. "Kavlühu" ifadesiyle, metnin sadece şerhe konu olan bölümünün verildiği şerhler: Bu tür şerhlerde bazan metnin tamamı hamişte bazen sayfa başında bazen de satır aralarında verilir. 3. Metin ve şerhin birbirine katıldığı şerhler: Müteahhirûn dönemdeki şerhlerin çoğu bu şekildedir. Bu türden eserlerin yazma nüshalarında metne mim (metin) veya sad (nass) harfleriyle, şerhe de şin (şerh) harfiyle işaret edilir. Bu tür şerhlerde bazen de metin, üzerine konulan çizgiyle şerhten ayırt edilir. Sedat Şensoy, "Şerh", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XXXIX, 356.

[304] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, 419; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, 430; Şevkânî, a.g.e, II, 195; Hacı Halîfe, a.g.e, I, 374; Brockelman, a.g.e, s. 66.

kesb konularını ihtiva eden eser on kitaptan oluşmaktadır.[305] Aynî, bu eserinde konu hakkında açıklamalarda bulunurken ilgili kavramları açıklamaktadır. Fakihler arasındaki ihtilaf çıkan konularda İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermektedir. İhtilaflı konularda Hanefîlerin delillerine yer vermektedir. Muhtasar olmasına rağmen Mısır'da telif ettiği fıkıh eserlerine uygun olarak hadislerin kaynaklarını zikretmektedir. Konuyla ilgili farklı görüşleri verirken bazen tercihlerde bulunmaktadır.[306]

5. *el-Müstecma' Şerhu'l-Mecmâ':* Muzaferuddîn İbn Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'ü'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Nehrayn* adlı eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir. Aynî, bu eserini 24 yaşındayken yazmıştır.[307] Aynî, bu eserinde metinde geçen konularla ilgili İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine de yer verir. Bazen mezheplerde öne çıkan fakihlerin görüşlerini de zikreder. Bunun yanında bazen hadisçilerin görüşlerine de yer verir. Hanefîlerin görüşlerini serdederken mezhepte sahih ve zayıf olanları beyan eder. Aynî fıkhî görüşleri verirken genellikle delillere yer verir. Mısır'da telif ettiği eserlerden farklı olarak hadis kaynaklarına yer vermez.[308]

6. *el-Mesâilü'l-Bedriyye el-Muntehabetü mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye*: Ebû Bekr Zahîru'd-Din'in (ö. 619/1222-23) *el-Fetâva'z-Zahîriyye* adlı eserinden seçkiler yaparak yazdığı eserdir.[309] Aynî, eserin mukaddimesinde *Fetâva'z-Zâhîriyye*'nin garip meseleleri ve enteresan görüşleri içeren, sonrakilerin müstağni kalamadığı mütekaddim âlimlerinin görüşlerini ihtiva eden bir kitap olduğunu belirttikten sonra kitabın mahir olmayan insanlara ağır geldiğini ifade eder. Aynî bu zorluğu gidermek

---

[305] Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî (ö. 855/1451), **Minhatü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk**, Thk. Ahmed Abdürrezzak el-Kübeysî, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1428/2007.

[306] Aynî, **Minhat**, s. 25, 30, 157, 164, 476.

[307] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî,** XI, 197; Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 146; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1599; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, s. 430; Brockelman, a.g.e, s. 65; Sehâvî, Aynî'nin bu eseri 21 yaşındayken yazdığını ve hocalarına sunduğunu söyler. Hocaları, bu şerhten dolayı Aynî'ye muvâfakât göstermişler ve ona övgüde bulunmuşlardır. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134.

[308] Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **el-Müstecma' Şerhu'l-Mecma'**, Thk. Muhammed b. Hasan b. Ali el-'Abîrî, (Doktora Tezi, Câmi'atü'l-İmâm b. Su'ûd el-İslâmiyye, Külliyetü'ş-Şerî'at, Riyad Ty), I, 242, 328, 330, 360, 349,

[309] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1226; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Brockelman, a.g.e, s. 65.

için *Fetâva*'nın bilinen ve alışık olunan fetvalarını hazfederek ihtiyaç duyulanlarını seçmiş ve özetlemiştir.[310]

7. *el-Mukaddimetü's-Sûdâniye fî Ahkâmi'd-Dîniyyye:* Bu eseri sadece Brockelman tarafından nisbet edilmesi[311] onun Aynî'ye aidiyeti konusunda bazı şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Aynî'nin görevleri ve idareciliği hakkında bir sempozyum bildirisi sunan Remzi Ataoğlu, bu eserin ona ait olduğunu düşünmektedir.[312] Ahlak, ibadet ve muamelat konularında insanların ihtiyaç duyduğu konuları elen alan eser on bölümden oluşmaktadır. Aynî, ilm-î hal tarzında telif ettiği bu eserinde görüşlerin delillerini ve konu hakkındaki görüş farklılıklarına değinmemiştir.[313]

8. *Gurerü'l-Efkâr Şerhu Düreri'l-Bihâr*: Konevî'nin (ö. 788/1386-87) dört mezhebe göre yazılmış *Dürerü'l-Bihâr* adlı fetva kitabının şerhidir.[314]

9. *el-Vasît fî Muhtasari'l-Muhît*: Bu eser, *el-Muhît* adlı eserinin muhtasarıdır.[315]

10. *Behcetü'l-Mülûk ve's-Selâtîn fî Beyâni Ahkâmi'd-Dîn:* Melik Zâhir adına yazılan bu eser[316], Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.[317]

11. *Tetrîkü'l-Kudûrî*: Sultan Zâhir Barsbay için Kudûrî'nin meşhur *Muhtasar*'ını Türkçe'ye çevirdiği bu eserin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.[318]

12. *Şerhu'l-Menâr:* Fukahâ metoduyla yazılmış önemli eserler arasında bulunan Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr* isimli eserinin şerhidir. Bu eser, Aynî'ye nisbet

---

[310] Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **el-Mesâilü'l-Bedriyye el-Muntehabetü mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye,** Mâcid b. Dâhil b. Muhammed el-Ahmedî, (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1435/2014), s. 133

[311] Maʿtûk, a.g.e, s. 106.

[312] Ataoğlu, a.g.m, s. 60.

[313] Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî (ö. 855/1451), **el-Mukaddimetü's-Sûdâniye fî Ahkâmi'd-Dîniyyye**, Süleymaniye Ktp, Ayasofya bl., nr. 1439; Eserin değerlendirmesi için Bk. Ataoğlu, a.g.m, s. 60.

[314] Suyûtî, **Hüsnü'l-Muhadara**, I, 474; **Buğyetü'l-Vuât,** II, 275; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, s. 340.

[315] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295.

[316] Gökçe, a.g.m, s. 127.

[317] Bk. Süleymaniye Ktp., bl. Şazeli Tekkesi, nr. 000036.

[318] Maʿtûk, a.g.e, s. 119.

edilmişse de[319] ona aidiyeti şüphelidir. Zira bu eser mevcut yazma eser kütüphanelerinde bulunmamaktadır.[320] Ayrıca bu isimle bir eser, İbnü'l-Aynî adıyla matbu halde bulunmaktadır. İkisinin Aynî diye isimlendirilmesinin bir karışıklığa yol açmış olması muhtemeldir.[321]

1.2.4.2. Hadis İlmi İle İlgili Eserleri

1. *Meğâni'l-Ahyâr fî Ricâli Me'âni'l-Âsâr*: Aynî, bu eserinde Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eserindeki ricali tanıtmıştır.[322]

2. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud:* Aynî, bu eserinde Ebû Dâvud'un *Süneni*'nin bir kısmını şerh etmiştir.[323]

3. *Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-'Âsâr*: Tahâvî'nin *Me'âni'l-Âsâr* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir.[324]

4. *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh'i Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr*: Aynî, Tahâvî'nin *Me'âni'l-Âsâr* adlı eseri üzerine yazdığı şerhi ihtisar ederek bu kitabı telif etmiştir.[325]

5. *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*: Aynî, bu eserine 821 tarihinde başlamış, 847 tarihinde bitirmiştir.[326]

1.2.4.3. Tefsir İlmi ile İlgili Eserleri

Aynî; fıkıh, hadis, tarih ve Arap diline nazaran tefsir ilminde önemli eserler telif etmemiştir. Tefsir ilminde telif ettiği çalışmalar şunlardır:

---

[319] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 157.
[320] Ma'tûk, a.g.e, s. 115.
[321] Bk. Zeynüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr İbnü'l-Aynî, **Şerhu ala Şerhi'l-Menâr**, (İbn Melek'in şerhiyle beraber), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Ty.
[322] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147.
[323] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Hâcî Halîfe, a.g.e, II, 1005; Şevkânî, a.g.e, II, 295.
[324] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 146; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295.
[325] Fuat Sezgin, bu eserin *Meğâni'l-Ahyâr* ile aynı olduğunu ifade eder. Ma'tûk, a.g.e, s. 108,193.
[326] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 133; et-Tibru'l-Mesbûk, III, 146.Hacı Halîfe, a.g.e, I, 541; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Brockelman, a.g.e, s. 66.

1. *el-Havâşî alâ Tefsîri Ebi'l-Leys*: Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) tefsiri üzerine yazdığı bir haşiyedir.[327]

2. *el-Havâşî alâ Tefsîri'l-Beğavî*: Beğavî'nin (ö. 516/1122) tefsiri üzerine yazmış olduğu hâşiyedir.[328]

3. *el-Havâşî alâ Tefsîri'l-Keşşâf*: Zemahşerî'nin (ö. 538/1114) *el-Keşşâf* adlı eseri üzerine yazmış olduğu haşiyedir.[329]

1.2.4.4. Kelam İlmi ile İlgili Eserleri

et-Takrîz ala'r-Reddi'l-Vâfir: İbn Nâsıruddîn'in (ö. 842/1438-39) *er-Reddü'l-Vâfir* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bir takrîzdir.[330] İbn Nâsıruddîn'nin İbn Teymiyye'yi savunmak için yazdığı bu esere, Aynî de takrîzde bulunma suretiyle destek vermiştir.[331] Aynî, bu eserde yöneticilerin İbn Teymiyye'yi kötüleyenleri cezalandırması ve şiddetli bir şekilde darbetmesi gerektiğini söylemekte ve İbn Teymiyye tekfir edenleri "Kim bir Müslümana kâfir derse bu söz ona döner" diyerek tenkit etmekte ve İbn Teymiyye'yi savunmaktadır.[332]

1.2.4.5. Siyer ve Tabakât ile İlgili Eserleri

1. *es-Seyfü'l-Mühenned fî Sîreti'l-Melik el-Müeyyed:* Aynî, bu eserini Melik Müeyyed'in hayatını anlatmak için telif etmiştir. Fakat bu eserinde onunla ilgili çok az bilgiye yer vermiştir.[333] İbn Hacer, bu eserde kullandığı vezin hatalarından dolayı Aynî'yi tenkit etmiş ve bu esere "*Kazyu'l-Ayn*" diye isimlendirdiği bir reddiye yazmıştır.[334]

---

[327] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147.
[328] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135; **et-Tibru'l-Mesbûk,** III, 147.
[329] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147.
[330] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135.
[331] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135; Maʿtûk, a.g.e, s. 120.
[332] Muhammed b. Ebî Bekr b. Nâsıruddîn, **er-Reddü'l-Vâfir alâ Men Zeʿame bi Enne Men Semmâ İbne't-Teymiyye Şeyhe'l-İslâm Kâfirun**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, s. 265.
[333] Brockelman, a.g.e, s. 65. Bu eser, Fehim Muhammed Alevî Şeltût tarafından tahkik edilmiş olup 1998 yılında Kahire'de Matba'atu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye tarafından basılmıştır.
[334] Bk. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134.

2. *er-Ravdu'z-Zâhir fi Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir Tatar:* Aynî, bu eseri 724 yılında vefat eden Zâhir Tatar'a hediye olarak telif etmiştir.[335]

3. *Keşfü'l-Kınâ'i'l-Mürnâ an Mühimmâti'l-Esâmi ve'l-Künâ*: Bu kitap, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatib tarafından tahkik edilmiş ve 1994 yılında Merkezü'n-Neşri'l-ilmî tarafından basılmıştır.

4. *el-Cevheretü's-Seniyye fi Devleti'l-Müeyyediyye*: Melik Müeyyed'in hayatı hakkında yazılmış manzum bir eserdir.[336]

5. Keşfu'l-Lisâm fî Şerhi Sîreti İbn Hişâm: Aynî, bu çalışmada İbn Hişâm'ın *Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinin büyük bir kısmını şerh etmiştir.[337]

6. *et-Takrîz ala's-Sîreti'l-Müeyyed*: İbn Nâhıd'ın *es-Sîretü'l-Müeyyed* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bir takrîz çalışmasıdır.[338]

7. *Siyerü'l-Enbiyâ*[339]

8. Sîretü Eşref Barsbây[340]

9. *Tabakâtü'l-Hanefîyye*[341]

10. *Tabakâtü'ş-Şu'arâ*[342]

---

[335] Bk. Aynî, **er-Ravdu'z-Zâhir**, s. 1-2

[336] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ** , X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 276.

[337] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî'**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, II, 146; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1012; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Abdulhayy b. Abdulkebir el-Kettânî (ö. 1382/1962), **Fihrisü'l-Fehâris ve Muʿcemü'l-Meʿâcim ve'l-Meşîhâtü ve'l-Müselselât**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1982, II, 839.

[338] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135.

[339] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147.

[340] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 135; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Hâcî Halîfe, a.g.e, II, 1015.

[341] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 275; Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde (ö. 968/1561), **Miftâhü's-Saʿâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûʿâti'l-Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1968, I, 266; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Hâcî Halîfe, a.g.e, II, 1098; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, s. 430; Kettânî, a.g.e, II, 839.

[342] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 275; Taşköprîzâde, a.g.e, I, 266; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1102; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, s. 330; Hayreddin Ziriklî, (ö. 1396/1976), **el-Aʿlâm, Kâmusu Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-**

11. *Mu'cemu'ş-Şuyûh*[343]

1.2.4.6. Tarih ile İlgili Eserleri

1. *ʿIkdu'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*: Bu eser *Târîhu'l-Aynî*, diye de bilinen büyük tarih kitabıdır. [344]

2. *et-Târîhu'l-Bedr fî Evsâfi Ehli'l-Asr*: Aynî, bu eserinde olayları ve vefatları yıllara göre açıklamıştır. Bu eser, küçük tarih kitabı olarak da bilinir.[345]

3. *Târîhü'l-Ekâsire*: Bu eser, Aynî'nin *ʿIkdu'l-Cumân* adlı eserinin Türkçe ihtisarıdır.[346]

4. Aynî, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserini *Târîhü'l-Bedr* adıyla özetlemiştir.[347]

5. *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*: İbn Asâkir'in *Târîhu Dimaşk* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bir ihtisar çalışmasıdır.[348]

6. *Muhtasaru Vefeyâti'l-ʿAyân*: İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-ʿAyân* adlı eseri üzerine yaptığı bir ihtisardır.[349]

7. *Havâdisu'd-Duhûr fî Mede'l-Eyyâmi ve'ş-Şuhûr*: Makrîzî'inin *es-Sülûk fî Ma'rîfeti Duveli'l-Mülûk* adlı eseri üzerine yapmış olduğu zeyl türünden bir çalışmadır.[350]

Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müstaʿribîn ve'l-Müsteşrikîn, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VII, 163.

343 İbn Tağrîberdî, **El-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **Et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295; Kettânî, a.g.e, II, 839; Ziriklî, a.g.e, VII, 163.

344 Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; Hacı Halîfe, a.g.e, I, 298; Brockelman, a.g.e, s. 65.

345 Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; Hacı Halîfe, a.g.e, I, 298.

346 Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Maʿtûk, bu eserin kütüphanelerde bulunmadığını söylemektedir. Maʿtûk, a.g.e, s. 110.

347 Hacı Halîfe, a.g.e, I, 228.

348 Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 275; Taşköprîzâde, a.g.e, I, 266; Hacı Halîfe, a.g.e, I, 294; Leknevî, **el-Fevâidül-Behiyye**, s. 340.

349 İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, X, 134**; Et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-ʿİmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e**,** II, 295.

350 Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1000.

1.2.4.7. Arap Dili İle İlgili Eserleri

1. *Melâhü'l-Elvâh:* Ahmed b. Ali'nin *Merâhü'l-Ervâh* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir. Bu eser, Aynî'nin yazmış olduğu ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Öyle ki Aynî'nin bu eseri, henüz 19 yaşındayken yazdığı rivâyet edilmektedir.[351]

2. *el-Makâsıdü'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye:* Bu eser Aynî'nin *Elfiyye* üzerine yapmış olduğu şerhtir. Bu şerh, *Şevâhidü'l-Kübrâ* olarak da bilinir.[352]

3. *Ferâidü'l-Kalâid fî Muhtasari Şerhi'ş-Şevâhid*: Kendi eseri *el-Makâsıdu'n-Nahviyye*'nin muhtasarıdır. Bu eser, *Şevâhidu's-Suğrâ* olarak da bilinir. Küçüğünün, büyüğünden daha meşhur olduğu ifade edilmektedir.[353]

4. *Şerhu't-Teshîl li İbni Mâlik*: İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Teshîl* adlı eseri üzerine yazdığı şerhidir.[354]

5. *Şerhu lâmiyeti İbn Hâcib*: İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) aruz konusunda telif ettiği eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir.[355]

6. *el-Hâvî fî Şerhi Kasîdeti's-Sâvî*: *Sâvî*'nin kasidesi eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir.[356]

7. *Resâilü'l-Fie fî Şerhi'l-Avâmili'l-Mie*: Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-Avâmilü'l-Mie* adlı eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir.[357]

---

[351] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1651.
[352] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Hâcî Halîfe, a.g.e. II, 1066; Brockelman, a.g.e, s. 65.
[353] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134.
[354] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419.
[355] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1134.
[356] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **Et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 275; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1136; Taşköprîzâde, a.g.e, I, 266.
[357] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1179.

8. *el-Havâşî alâ Şerhi Şâfiye*: Çarperdî'nin (ö.746/1346) *Şerhu'ş-Şâfiye* adlı eseri üzerine yazdığı haşiyedir.[358]

9. *el-Havâşî ala't-Tavdîh:* Aynî, bu eseri İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Evdâhü'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı eseri üzerine yazmıştır.[359]

10. *el-Havâşî alâ Şerhi'l-Elfiyyeti li İbni'l-Musannıf*: İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) oğlu İbnü'n-Nâzım'ın (ö. 686/1287) *Elfiyye* şerhi üzerine yazmış olduğu hâşiyedir.[360]

11. *el-Fevâid alâ Şerhi'l-Lübâb*: Şeyh Seyyid'in (ö. ?) *Lübâb* adlı nahiv eserinin üzerine yaptığı bir çalışmasıdır.[361]

12. *et-Takrîz alâ Zehri'r-Rabî' fi'l-Bedi':* İbn Korkmaz'ın (ö. 882/1477-78) *Zehru'r-Rebi' fi'l-Bedi'* adlı eseri için yazmış olduğu takrîz türünden bir çalışmadır.[362]

1.2.4.8. Vaaz ve Nasihat ile İlgili Eserleri

Tuhfetü'l-Mülûk fi'r-Rekâik ve'l-Mevâ'iz: Aynî, bu esere *Meşârihu's-Sudûr* adını vermiştir. Sehâvî, Aynî'nin bu eseri *Zeynü'l-Mecâlis* olarak adlandırdığını ifade eder.[363]

---

[358] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Hâcî Halîfe, a.g.e, II, 1021; Şevkânî, a.g.e, II, 295.

[359] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; Hâcî Halîfe, a.g.e, I, 155; Şevkânî, a.g.e, II, 295.

[360] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; Hâcî Halîfe, a.g.e, I, 152; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX,419.

[361] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147. İbnü'l-'İmâd, bu eseri hâşiye olarak vermektedir. Bk. İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419.

[362] Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 135.

[363] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 147; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Şevkânî, a.g.e, II, 295. Bu eserin ismi, bazı yerlerde *Zeynü'l-Mecâlis* olarak geçmektedir. *Zeynü'l-Mecâlis*'in bu eserden farklı olması hakkında Bk. Ma'tûk, a.g.e, s. 113. Aynî'nin eserleri hakkında daha fazla bilgi için Bk. Ma'tûk, a.g.e, 85-123.

1.2.4.9. Evrâd-u Ezkâr ile İlgili Eserleri

el-İlmu'l-Heyyib fî Şerhi Kelimi't-Tayyib: İbn Teymiyye'nin *el-Kelimu't-Tayyib* adlı eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir.[364]

[364] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 197; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, X, 134; İbnü'l-'İmâd, a.g.e, IX, 419; Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1506; Brockelman, a.g.e, s. 65.

İKİNCİ BÖLÜM

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN FIKHINDA ÖNE ÇIKAN HUSUSLAR

Aynî, ilk fıkıh eğitimini babasından aldıktan sonra dönemin birçok önemli ilim adamından fıkıh eğitimi almıştır.[365] Küçük yaşlarda başlayarak fürû-ı fıkıh, usûl-i fıkıh ve ilm-i hilâf alanlarında birçok kitap okumuştur.[366] Aynî, Mısır'a gitmeden önce hiç hadis eğitimi almamışken; Mısır'da hadis ve hadis usûlü ile ilgili birçok eser okumuştur.[367] Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi Aynî, doğduğu şehir Ayıntab ve çevresinde iyi bir eğitim aldıktan sonra 26 yaşındayken h. 788 yılında hocası Sîrâmî ile birlikte Mısır'a gitmiştir. Mısır'a gidişi onun ilm-i hayatının değişmesine vesile olmuştur. Çünkü Aynî, önceki eğitim hayatından farklı olarak Mısır'da oldukça yoğun bir şekilde hadis eğitimine yönelmiştir. İşte onun burada aldığı hadis eğitimi ve bu doğrultuda telif ettiği hadis-fıkıh merkezli çalışmalar, kendisini Mısır Hanefîliği diye tanımlanabilecek hadis eksenli fıkıh anlayışının en önemli temsilcilerinden biri yapmıştır.

Aynî'yle beraber İbn Balabân (ö. 739/1339), İbn Türkmânî (ö.750/1349), Zeylaʿî (ö. 762/1360), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1360), Kuraşî (ö. 775/1373) ve İbn Kutluboğa[368] gibi muhaddis Hanefî fakihlerin temsil ettiği akımı, Mısır Hanefîliği

---

[365] Bk. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, 131; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141-142; Maʿtûk, a.g.e, s. 62.
[366] Bk. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ**, 131; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 141-142; Maʿtûk, a.g.e, 62.
[367] Bk. Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 142-143; Maʿtûk, a.g.e, s. 62-63.
[368] Bu isimlerin ortak özelliği, hem fakih hem de hadisçi olmalarıdır. Bunların dışında bu dönemin önemli fakihleri olarak kabul edilen fakat hadis alanında herhangi bir çalışması olmayan ama yine de biyoğrafi eserlerinde hadisçi olduğu zikredilen Serucî (ö. 710/1310), Bâbertî (ö. 786/1384), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi isimlerinin de zikredilmesi gerekir. Bk. Ahmet Özel, **Hanefi**

olarak isimlendirmek mümkündür. Çünkü daha önce Hanefî mezhebinde fıkıh, tefsir, kelam ve dil alanında çalışmalar yapılmasına karşın hadis alanında yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Hanefî mezhebinde İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bazı çalışmaları, Tahâvî'nin eserleri ile sonradan derlenen İmam Azam'ın *Müsned*'i gibi bazı çalışmalar istisna edilirse hadis uzmanlığı gerektiren cerh, taʿdil, ricâl, hadislerin derlenmesi, hadis tahrîci ve hadis şerhi gibi alanlarda uzun süre çalışma yapılmamıştır.[369] Fakat Mısır Hanefîliği'nin saydığımız temsilcileri, hadiste uzmanlık gerektiren söz konusu alanlarda birçok çalışma yapmışlardır.[370] Bundan dolayı muhaddis fakihlerin temsil ettiği bu akıma Mısır Hanefîliği denilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Hanefî mezhebinde ender bulunan muhaddis fakihlerden biri olan ve aynı zamanda Mısır'da önemli bir miras bırakan Tahâvî'nin hadisçilik yönü, sözünü ettiğimiz Mısır Hanefîleri tarafından örnek alınmış ve öne çıkarılmıştır. Bu bakımdan Mısır Hanefîliği diye adlandırdığımız akımın etrafında toplandığı tarihi kişiliğin Tahâvî olduğunu söylemek fazla abartılı olmayacaktır. Zira Tahâvî'nin salt fıkıhla ilgili eserleri, ilk dönemlerden itibaren Hanefî fakihleri tarafından önemsenmişken hadis fıkıh-merkezli çalışmaları üzerinde durulmamıştır. Tahâvî'nin fıkıhla ilgili eserlerinden biri olan *Muhtasar*'ı üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[371] Buna

---

Fıkıh Alimleri, TDV Yay, Ankara 2013, s. 125, 153, 183; *Memlüklerin Son Asrında Hadis (1392-1517)* adlı bir çalışma yapan Halit Özkan, bu dönemde hadisle ilgilenen önemli Hanefî aileleri arasında İbnü'l-Adîm, İbnü't-Türkmânî, İbnü'd-Deyrî ve Tefehnîler ailelerini sayar. Halit Özkan, a.g.e, s. 116.

369 Bedir, a.g.e, s. 253. Bu akımın önemli bir temsilcisi olan Kuraşî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "… Mütekaddim Hanefî âlimlerimiz, kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymaya çalışmışlar ve Tahâvî, Ebû Bekir er-Râzî ile Kudûrî gibi pek çok Hanefî âlimi hadislerin sahîh olanlarını zayıflarından ayırt etmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Ancak son dönem Hanefî âlimlerinin, mütekaddim Hanefîlerin ıstılâhında yerleşik hâle gelen usûle güvenerek bu konulara çalışmalarında fazla yer vermemeleri sonucunda muhâlifler, Hanefîleri sünneti ihmâl ya da terk etmekle ithâm etmişlerdir. Hiç kimsenin Hanefîleri bu şekilde töhmet altına alması doğru değildir…" Bk. Yusuf Acar, a.g.m, 31, 222. Şah Veliyullah Dihlevî de Hanefî mezhebinde hadisçilerin az olduğunu belirtmektedir. Bk. Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî ed-Dihlehî (ö. 1176/1762), **el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf**, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1404, s. 84. Leknevî de Hanefiler'in hadisle uğraşılarının az olduğu fikrini benimsemektedir. Bk. Leknevî, **en-Nâfiʿü'l-Kebîr**, s. 16.

370 Bu çalışmaların küçük bir listesi için bk. Ahmet Özel, a.g.e, s. 130, 150, 181, 199; Bedir, a.g.e, s. 254-255.

371 Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı üzerinde ilk dönemlerden itibaren önemli şerhler yazılmıştır. Cessâs (ö. 370/981), Saymerî (ö. 436/1045), Ahmed b. Muhammed el-Aktaʿ (ö. 474/1081-82), Ahmed b. Mansur el-Mutahhirî el-İsbîcâbî (ö. 480/1087-88), Serahsî (ö. 483/1090) Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî (ö. 535/1040-41) söz konusu eseri şerhedenlerden bazılarıdır. Bk. Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1627.

mukabil en önemli eserleri olan *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*[372] ve *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*[373] adlı eserleri ilk dönemde gerekli ilgiyi görmemiştir. Bu iki eser, Mısır Hanefîliğinin temsilcileri tarafından itibar görmüş ve üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Dahası bu eserler Hanefî fakihlerinden önce diğer mezhep âlimlerinin ilgisini çekmiştir. Bu durum Tahâvî'nin hadis-fıkıh merkezli eserlerindeki düşüncesine olan ihtiyacı göstermektedir. İlk dönemlerde bunlara ihiyaç duyulmazken sonraları ihtiyaç duyulmuş ve bu eserler üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır.

Bazı siyasî ve sosyo-kültürel özelliklerinden dolayı Aynî'nin yaşadığı dönem ve öncesinde diğer dönemlere nazaran Sünnî mezhepler arasında bir uzlaşma ve yakınlaşmanın olduğu ileri sürülmektedir.[374] Fıkıh mezhepleri açısından bu uzlaşma ve yakınlaşma daha çok hadis merkezli olmuştur. Zira bu dönemde muhtemelen ehl-i hadis geleneğini temsil eden Mâlikî ve Şâfîi alimlerle ile karşılaşan Hanefî fakihler, hadis alanında çalışma yapmaya yönelmişlerdir. Bundan dolayı Hanefîler açısından da hadis uzmanlığı gerektiren çalışmalar, fıkıh çalışmalarının orjinini teşkil etmeye başlamıştır. Bu sebepten olsa gerek yapılacak detaylı bir çalışmayla Mısır Hanefîliği'nin temsilcileri olan muhaddis fakihlerin mezhebe muhâlefet ettikleri hususların da hadis temelli olduğu görülecektir. Nitekim sonraki bölümde ifade edeceğimiz gibi Aynî, genellikle hadislerden dolayı Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin görüşlerini yer yer kabul etmektedir.

Hadis üzerinde meydana gelen yakınlaşma/uzlaşmanın bir yansıması da memzûç yöntemle yazılan usûl eserlerinin ortaya çıkmasıdır. Aslında memzûc usûl

---

[372] Bu eser üzerine Aynî, *Meğâni'l-Ahyâr fî Ricâli Me'âni'l-Âsâr* ve *Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* (Aynî, bu eseri *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh'i Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr ismiyle ihitisar etmiştir*) adlı iki eser yazmıştır. Bunun yanı sıra İbn Kutluboğa söz konu eser üzerine *el-Îsâr bi Ricâli Me'âni'l-Âsâr* adlı bir çalışma yapmıştır. Bk. Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1728. Bu çalışmaların ötesinde İbn Türkmânî, Beyhakî'nin Tahâvî'ye olan eleştirilerini reddetmek için *el-Cevherü''n-Nakiyy fi'r-Redd Ala'l-Beyhakî* adlı bir eser telif etmiştir. Bk. Hacı Halîfe, a.g.e, II, 1007.

[373] Bu eser, öncelikle Hanefî olmayan fakihlerin dikkatini çekmiştir. Örneğin Mâlikî fakih İbn Rüşd (ö. 520/1126), söz konusu eseri ihtisar etmiştir. Hanefilerden Ebu Said Cemâluddîn (ö. 559/1164) tarafından *Telîsu Müşkilü'l-Âsâr* adında bir çalışma yapılmıştır. Aynî'nin hocası el-Malatî de bu eseri ihtisar eden *el-Mu'Tasar Mine'l-Muhatasar* adında bir eser telif etmiştir. Bk. Ziriklî, a.g.e, VII, 253; Kehhâle, a.g.e, XII, 294. Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), **İzâhü'l-Meknûn fî Zeyl-i ala Keşfi'z-Zünûn An Esâmi'u'l- Kütüb ve'l- Fünûn,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty, IV, 507; Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifîn,** Mektebetü'l-Müsenna-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty, VII, 228.

[374] Bedir, a.g.e, s. 214-215; Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiligi Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin Es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", **Dini Araştırmalar**, 14, 118-119.

ile uzlaşma hedeflendiği için mütekellimîn metodu ile fukahâ metodunun ortak noktaları bulunmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı farklı yaklaşımlar ya terk edilmiş veya uzlaşıcı bir tarzda ifade edilmeye çalışılmıştır. Fakat Hanefî mezhebi açısından en önemli sonuç haber teorisinde meydana gelen değişim olmuştur. Zira fukahâ metoduyla telif edilmiş eserlerde râvinin fakih olması üzerinde çok durulurken, memzûc tarzda telif edilmiş eserlerde bunun üzerinde ya durulmamış veya bu şart kabul edilmemiştir.[375]

Bu yakınlaşmanın hangi boyutta olduğu, tarafların hangi adımları attığı gibi sorulara verilecek cevaplar, çalışmamızın amacını ve sınırlarını aşacağından bu konuyu yapılacak başka çalışmalara tevcih ediyoruz. Fakat edindiğimiz ilk intibaya göre bu yakınlaşmada Hanefîler, diğer mezheplere daha çok yaklaşmışlardır. Hanefî mezhebine mensup olan muhaddis fakihlerin hadis uzmanlığı gerektiren çalışmalara yönelmiş olmalarının ve memzûc tarzdaki usûl eserleri yazan fakihlerin çoğunun Hanefî olmasının bu iddiaya delil olabileceği[376] kanaatindeyiz.

Verdiğimiz bu ön bilgiler ile birinci bölümde izah etmeye çalıştığımız Aynî'nin fıkıh eğitimi ve fıkıh eserlerinin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda onun fıkıhçılığında bazı hususların öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu hususların; hadisle istidlâl, usûlî bakış, ilm-i hilâfa yer verme, dil-fıkıh ilişkisi ve tenkitçi bakış gibi beş ana başlık altında incelenebileceğini düşünüyoruz.

2.1. HADİSLE İSTİDLÂL

Sözlük itibariyle "delil talep etme, delilin delâletini isteme" gibi anlamlara gelen "istidlâl"[377]; ıstılâhî olarak, Allah'ın kullarında yarattığı temyiz kabiliyetinden ibaret olan akıl ile yapılan ictihad anlamına gelir. İstidlal, hem bir fakihin düşünce ve

---

[375] Abdullah Kahraman, "Fıkıh Usûlü: Tanım, Tarihçe ve Meslekler (Ekoller)", **İslam Hukuku El Kitabı**, Grafiker Yay, Ankara 2015, s. 135.

[376] Memzûç tarzda usûl yazan, İbnü's-Sa'âtî (ö. 694/1295), Sadru'ş-Şerî'a (ö.747/1346), Tacuddîn İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbn Abdişşekûr (ö. 1119/1707) gibi usûlcülerden sadece İbn Sübkî (ö. 771/ 1370), Şâfiî'dir; diğerleri Hanefî mezhebine mensup âlimlerdir. Buna benzer bir görüş için bk. Bedir, a.g.e, s. 253.

[377] Yakub Abdülvehhab el-Bâ Hüseyin, **Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtühâ inde'l-Menâtıka ve'l-Usûliyyîn,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001,s. 201.

çözüm üretme metotlarını hem de üretilen düşünce ve çözümün dînin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesini ifade eder.[378]

Aynî'nin eserleri istidlâl açısından değerlendirildiğinde fıkhî bir hükmün dînin ana kaynakları ile irtibatlandırılması ve temellendirilmesinin ön plana çıktığı görülür. Bu husus, daha çok hükümlerin ikinci kaynağı olan hadis açısından olmaktadır. Söz konusu irtibatlandırmanın hadis açısından olması, onun hadisçi yönünün ve temsil ettiği anlayışın bir sonucudur. Çünkü Aynî'nin önemli bir temsilcisi olduğu Mısır Hanefîliği'nin en önemli husûsiyeti hadis merkezli olmasıdır. Bundan dolayı onun fıkhının en önemli özelliğinin mezhebin görüşlerini hadis açısından delillendirme olduğunu söylemek mümkündür.

Mezheplerin istikrar bulduğu dönemlerde yetişen fakihlerin önemli bir misyonu, kendilerinden önceki mezhep görüşlerini delillendirmektir. Fakihler, bu fonksiyonu mezhepte telif edilen muhtasar eserler üzerine şerhler yazarak ifâ etmeye çalışmışlardır.[379] Hanefî mezhebinde önemli şerhler yazarak mezhebi delillendiren fakihlerden biri de Aynî'dir. Aynî'nin önemli bir hadisçi olması, onu mezhebin görüşlerini hadisle delillendirmesi bakımından farklı bir yere koyar. Nitekim Mısır'da hadis alanında telif ettiği ilk eserlerin de bu amaca yönelik olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Aynî, öncelikle Hanefî mezhebini hadisle desteklemeye çalışan Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eseri üzerine iki kitap yazmıştır. Bunlardan birisi söz konusu eserin ricalini tanıtan *Meğâni'l-Ahyâr*[380], diğeri ise mezkûr kitabı şerheden *Nühabü'l-Efkâr* adlı eserdir. Ayrıca ahkâmla ilgili hadisleri ihtiva eden bir *Sünen* eseri olan Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine bir şerh yazmıştır. Bu çalışmalar, onun Hanefî mezhebini hadisle temellendirme gayretinin ön planda olduğunu göstermektedir.

---

[378] Ferhat Koca, "İstidlal", **DİA**, TDV Yay, TDV, İstanbul 2001, XXIII, 323.

[379] Şerhlerin 1. Hükümleri delillendirme, 2. Önceki katkıları değerlendirme, 3. Yeniden ifade etme, 4. Metni tenkit, 5. Terim ve ifadeleri açıklama gibi işlevleri vardır. Eyyüp Said Kaya, "Şerh", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XXXVIII, 560-561.

[380] Bu eserin tam adı, *Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'âni'l-Âsâr*'dır. Aynî, bu eserin mukaddimesinde Tahâvî'nin eserine metheder ve şöyle der: "Bu eserden ancak onu kıskanan, fesatçı, inatçı mutaassıp veya bu ilimden haberi olmayan bir kişi yüz çevirir." Bk. Aynî, **Meğâni'l-Ahyâr**, I, 10.

Aynî, fıkıh alanında telif ettiği en son, en hacimli ve en önemli eseri olan *Binâye*'nin mukaddimesinde hadislerin söz konusu çalışmanın temel yapıtaşı olacağının ipuçlarını vermektedir. O, söz konusu eserin mukaddimesinde şu ifadeleri kullanır:

> "Ferâizde kendi görüşüyle hareket etmek, Rasûlullah'ın emretmediği bir iştir. Buna, akıllı olan ve naklî bilen hiç kimse razı olmaz. İlk dönemdekiler, bunda ihmalkâr davranmadılar ve tam bir şekilde hadislerle amel ettiler. Ancak sonrakiler, hadis konusunda ihmalkâr davrandılar. Onların bu konuda kusurları (afetleri), taklîtle yetindikleri için gösterdikleri gevşekliktir. Görülmez mi ki, bu kitabın (*Hidâye*) birçok şârihi ve diğer şârihler, kitaplarını (لان), "li enne", (انما) 'innema've (لكن) 'lakin' ile doldurmuşlardır. Bu durum (aklî delil getirme), ancak haberle temellendirdikten ve eserle sağlamlaştırdıktan sonra uygun olabilir. Bazıları, Rasûlullah aleyhine uydurulmuş bir yalan olup olmadığına bakmadan; fasılları (feri hükümleri) delillendirirken aslı olmayan haberleri zikrederler. "[381]

Aynî'nin bu ifadelerinde, fıkhî bir hükmü delillendirme açısından iki temel noktaya vurgu yaptığı görülmektedir. Birincisi, aklî delilden önce naklî delil getirmektir. Onun burada naklî delilden kastı hadistir. İkinci nokta ise hadislerin sıhhat durumudur ki ileride bu hususa değineceğiz.

Aynî'nin fıkhî bir hükmü delillendirirken hadislerin esas olduğunun başka bir göstergesi de *Hidâye* müellifi Merğînânî'nin bir mesele hakkındaki delillendirme yöntemini beğenmediği şu sözleridir:

> "Musannıfa hayret! Hasım (Şâfiîler), sahih hadisle istidlâl ediyor. O ise aklî delil ile istidlâl ediyor. Sonra hasmın söylediği hadisi, iddia ettiği şeye hamlediyor. Hâlbuki gerekli olan şey, önce kitap ya da sünnetten naklî delil ile istidlâl etmesidir. Sonra aklî delil ile istidlâl etmesi, sonra da hasmın delil olarak getirdiği hadise cevap vermesidir."[382]

Aynî'nin aktardığımız bu ifadelerinden *Hidâye* müellifi Merğînânî ve şârihleri hükümlerin delillerini naklî delil olan sünneti zikretmeden önce söz konusu

---

[381] Aynî, **Binâye**, I, 102.

[382] Aynî, **Binâye**, VIII, 12. *Binâye*'de *Hidâye* şârihlerini hadisle istidlal yönteminden dolayı tenkit ettiği bir yerde şöyle der: "Önce ashabımızın delil olarak kullandığı hadisleri getirmek, sonra hasmın deliline vevap vermek, sonra da görüşünü başka delillerle desteklemek gerekir." Aynî, **Binâye**, I, 211.

hükmün (انما) "innema" ve (لكن) "lakin" gibi aklî delilleri zikretmeleri tarzındaki yöntemlerini beğenmediği anlaşılmaktadır. Dahası O, bu yaklaşımı eleştirmekte ve bunun ancak taklîtten meydana geldiğini ifade etmektedir.[383] Ayrıca onun bu ifadeleri, kendisinin delillendirme yöntemi hakkında da fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Buna göre onun ifade ettiği delillendirme yöntemi, üç aşamadan oluşmaktadır: Birincisi, fakihin kendi görüşünü destekleyen Kitap ve Sünnet olmak üzere naklî delil getirmesidir. Bunun yanında karşı görüşte olan fakihin ya da mezhebin naklî delilini ifade etmesi gerekir ki Aynî, birçok yerde Merğînânî'nin hasmın naklî delilini getirmediğini dile getirmektedir. İkincisi, kendi görüşünü desteklemek için naklî delil sunan fakihin -varsa- bunu destekleyen aklî delil getirmesidir. Üçüncüsü, kendi görüşünün naklî ve aklî delilini sunduktan sonra karşı tarafın delil olarak getirdiği naklî delile cevap vermesidir.

Aynî, vurguladığı bu üç aşamalı istidlâl yöntemini fıkhî konuları tartışırken uygulamaktadır. Eserlerinde bunun birçok örneğini bulmak mümkündür.[384] Bunlardan anlaşıldığı üzere onun istidlâl yönteminin temelinde naklî deliller yer almaktadır. Naklî delillerin de Kitap ve sünnet'ten müteşekkil olduğu izahtan vârestedir. *Hidâye* müellifi Merğînânî'yi kastederek "naklî delil zikretmedi"[385] dediği yerlerde hadis veya hadisleri zikretmesi, onun "nakille istidlâl" ifadesinden hadisle istidlâli kastettiğini anlamamıza imkân vermektedir. Onun muhaddis bir fakih olması, hükümleri istidlâl ederken naklî delillere başvurmasını başka bir ifadeyle hadislere önem vermesini anlaşılır kılmaktadır.

Aynî'nin hadisle istidlâlde benimsediği prensiplerine geçmeden önce önemli bir hususun izah edilmesi faydalı olacaktır. Onun hadisçiliğinin ve buna bağlı gelişen hadisle istidlâlin, Mısır'da hadis eğitimi aldıktan sonra geliştiği söylenebilir. Zira daha önce telif ettiği eserlerin hadis açısından oldukça zayıf olduğu görülmektedir. Örneğin, Mısır'a gitmeden yirmili yaşlardayken yazdığı ve hocalarının görüşlerine sunduğu *el-Müstecma' Şerhu'l-Mecma'* adlı eserinde, daha sonra tenkit ettiği

[383] Aynî, eserinin birçok yerinde şârihleri taklîtle suçlamaktadır. Aynî'nin şârihleri taklîtle suçladıkları yerlerde bunun hadislerden dolayı olduğu da ayrıca zikredilmesi gerekir.
[384] Aynî, **Binâye**, III, 248-252.
[385] Aynî, **Binâye**, I, 199,

hadisleri kullanmıştır. Bu hususta birkaç örnek vermemiz meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

*Müstecmaʿ*da Hanefîler'e göre "kaplama meshin bir defa yapılması" görüşüne delil olarak şöyle der: "*Bizim delilimiz, Enes (r.a)den hikâye edilen organların yıkanmasının tekrar edilmesi, başın tamamının bir defa meshedilmesidir.*"[386] Hâlbuki son eserlerinden olan *Binâye*'de bu hadisin Enes'e nisbetinin garip olduğunu belirtir. Dahası bundan dolayı Merğînânî'yi tenkit eder.[387]

Benzer bir şekilde Hanefî mezhebinde "ayakta, rükûda ve secdede uyuyan kimsenin abdestinin bozulmayacağı, bir yere dayanarak uyumasında ise abdestinin bozulacağı" görüşüne, "*Ayakta, rükû ve secdede uyuyan için abdest almak yoktur. Ancak bir yere dayanarak uyuyan için abdest almak vardır*." rivayetini delil olarak ileri sürer.[388] Buna karşın *Binâye*'de söz konusu hadisin bu lafızla garip olduğunu belirtir.[389]

Aynı şekilde İmam Şâfiî'ye göre "kusmanın abdesti bozmadığı" görüşüne delil olarak "*Nebi (s.a.v) kustu ve abdest almadı*"[390] hadisini zikrederken, *Binâye*'de bu hadisin garip olup hadis kitaplarında bulunmadığını, Şâfiî ve ona tabi olanların başka hadislerle istidlâl ettiklerini belirtmektedir.[391]

Örneklerde de görüldüğü üzere Aynî'nin ilk yıllarda telif ettiği eseri *Müctecmaʿ*, hadis açısından oldukça zayıftır. Müellif, ilk yıllarında hadis eğitimi almadığından söz konusu eserdeki hadisleri muhtemelen okuduğu Hanefî fıkıh kitaplarından naklederek almıştır. Bundan dolayı ilk dönem eserlerinin hadis uzmanlığı gerektiren konularda oldukça başarısız olduğu söylenebilir. Hatta bu eserinde hadislerin alındığı aslî kaynaklarından hiç birine değinmemesi, bu konudaki durumunu gözler önüne sermektedir. Oysa birinci bölümde kısaca tanıttığımız Mısır'da telif ettiği eserlerinin hadis açısından oldukça zengin olduğu görülmektedir.

---

386 Aynî, **el-Müstecmaʿ,** I, 54.
387 Aynî, **Binâye**, I, 241.
388 Aynî, **Müstecmaʿ**, I, 78.
389 Aynî, **Binâye**, I, 280.
390 Aynî, **Müstecmaʿ**, I, 68.
391 Aynî, **Binâye**, I, 260. Diğer bir örnek için bk. Aynî, **Müstecmaʿ**, I, 312; **Binâye**, II, 30.

Aynî'nin kullandığı usûlî delilleri sonraki ana başlığa havale ederek burada onun hadis ile delillendirme yöntemi üzerinde durmak istiyoruz. Aynî'nin hadisle istidlâl ederken benimsediği ilkelerden öne çıkanları şu başlıklar altında zikretmek mümkündür.

2.1.1. Hadis Tahrici Yapma

Hanefî füru fıkıh kitaplarında hükme delil olan hadislerin tahricinin yapılması çokça rastlanan bir durum değildir. Fakat Aynî'nin hadisçi kimliğinin etkisiyle fıkhî bir hüküm için delil getirilen hadislerin tahricini yaptığı görülür. Bundan dolayı Aynî, *Binâye* başta olmak üzere eserlerinde hadislerin isnâd ve sıhhat açısından durumunu belirterek temel kaynaklardaki yerini belirler. Bunun yanında birden fazla hadisin tek bir hadis olarak nakledilmesi durumunda söz konusu hadisleri aslî şekliyle sunarak tahricini yapar.[392]

Hadislerin tahricini yaparken temel hadis kaynaklarındaki yerini tespit etmesi, önem arzeden bir durumdur. Bunun yanında çok geç dönemlere kadar Hanefî fıkıh kitaplarında hadis kaynaklarına yer verilmesi bu hususun önemini daha da artırmaktadır. Bu durum Aynî'nin temel hadis kaynaklarına vâkıf olduğunu gösterir. Aynî, bir hadisin kaynaklardaki yerini tespit ederken Buhârî, Müslim, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'leri[393]; Tirmizî, Nesâî, Ebû Dâvud, İbn Mâce, Beyhakî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'leri;[394] İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Bezzâr, Ebû Ya'la ve Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'leri;[395] İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı,[396]

---

[392] Arapça' da "giriş" anlamına gelen (دخول) kelimesinin zıt anlama sahip olan "çıkış" anlamına gelen (خروج) kelimesinin mezid baplardan (تفعيل) babına nakledilmesiyle elde edilen (تخريج) kelimesi "çıkarmak" ,"hüküm elde etmek"anlamlarına gelenTahric, ıstılâhi olarak hadis ilminde hicri ilk dört asır ve sonraki dönemler olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Hicri ilk dört asırda "bir kimsenin bir hadisi sözlü veya yazılı olarak ilk kaynaklarından alıp senediyle birlikte eserine alması"; sonraki dönemler için kullanılan ikinci anlamı ise "Bir eserde Hz. Peygamber'e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek gibi anlamlara gelir. Bk. Mehmet Görmez, "Tahric" **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XL, 419; Ahmet Yücel, **Hadis Tarihi**, İFAV, İstanbul 2011, s. 136-138, 154; Ali Budak, **Tahric Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2008), s. 6-20**.**

[393] Aynî, **Binâye**, I, 156, 169, 171, 173, 196, 200, 222; II, 10, 19, 27, 35, 83; III, 21, 39, 79, 84, vd.

[394] Aynî, **Binâye**, I, 156, 169,206, 209, 261, 425, 470; II, 11, 86, 90, 92, 121; III, 87, 138, 155, vd.

[395] Aynî, **Binâye**, I, 157, 165, 209, 241, 410, II,11, 205, 246; III, 28; III, 202, X, 211; XII, 105, vd.

[396] Aynî, **Binâye**, II, 67, 467, 662; III, 29; IV, 380; VII, 18, vd.

Taberânî'nin *Mu'cem*'leri;[397] İbn Ebî Şeybe ve Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'leri[398]; Hâkim'in *Müstedrek,*[399] Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr,*[400] İbn Âdî'nin *el-Kâmil*[401] ve İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sı gibi kaynakları kullanır.

Aynî'nin bazen de ele aldığı hadisi temel hadis kaynaklarından tespit edemediği görülmektedir. Kaynağını bulamadığı hadisler için "hadis kitaplarında yoktur"[402], "bu hadis gariptir"[403], "bu hadis bu lafızla gariptir"[404], "bu hadis gariptir, hadis kitaplarında zikri yoktur"[405] gibi ifadeler kullanır. Bahse konu olan hadisi söz konusu râvîye nisbet edildiği haliyle bulamamışsa "bu hadisin [falan kişiye] nisbeti gariptir"[406] ifadesine başvurur. Aynî, bazen de Hanefî fakihlerin herhangi bir hadisin temel kaynaklarda olmadığına dair görüşlerini naklettikten sonra söz konusu hadisin hangi kaynaklarda geçtiğini belirtir.[407] Hatta bazen bu hususlaki görüşlerinden dolayı Hanefî fakihleri taklîtle ve hadis kitaplarına muttâli olmamakla suçladığı görülür.[408]

Hadislerin isnâd açısından durumunu tespit etme, bir muhaddis fakih için son derece önem arz eder. Zira hadisin isnâd durumu, ondan çıkarılacak hükmün derecesini etkilemektedir. Mütevâtir haber ile meşhûr haberin, meşhûr haber ile âhâd haberin ifade ettiği bilginin değeri birbirinden farklıdır. Aynı şekilde Merfû haber ile mevkûf veya maktû haberinde birbirinden farklı değerleri vardır.[409]

---

397 Aynî, **Binâye**, I, 96, 170, 191, II, 36, 67, 82; III, 28, 250, 428, vd.
398 Aynî, **Binâye**, I, 156, 209, 220, 224, 351, 354, II, 11, 84, 244, III, 16, 20, 21, 87, vd.
399 Aynî, **Binâye**, I, 196, 219, 222; II, 10, III, 156; V, 255, vd.
400 Aynî, **Binâye**, I, 182.
401 Aynî, **Binâye**, I, 209.
402 Aynî, **Binâye**, VIII, 397; XII, 324, 458.
403 Aynî, **Binâye**, II, 116,133, vd.
404 Aynî, **Binâye**, I, 280,713; II, 27; III, 147, vd.
405 Aynî, **Binâye**, I, 260,
406 Aynî, **Binâye**, I, 241, 273.
407 Aynî, **Binâye**, I, 226, 504, 675;V, 111, 257, 266; VII, 115.
408 Aynî, **Binâye**, III, 16, 17; IV, 244, 259; X, 165; XIII, 26.
409 Bir hadis, kaynağına göre üç sınıfa ayrılır: 1. Merfû hadis: Senedinin muttasıl olup olmamasına bakılmaksızın Hz. Peygamber'e isnâd edilen söz, fiil ve takrirlerin bütününe denir. 2. Mevkûf hadis: İsnadı ister muttasıl olsun ister kopuk olsun söz, fiil veya takrir olarak sahabeden rivayet edilen haberlere denir. 3. Maktû hadis: Tabiûnden veya daha sonraki âlimlerden birine ait olan söz fiil veya takrirlere denir.
Hanefîler'e göre mutassıl haber üç kısma ayrılır: 1. Mütevâtir haber: Yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan râvilerin rivayet ettiği haberdir. 2. Meşhûr haber: Hz. Peygamber'den tevatür sayısına ulaşmayacak kadar râvinin rivayet ettiği ancak tabiûn ve etbâtü't-tâbiîn devirlerinde tevâtür derecesine ulaşan haberdir. 3. Âhâd haber: Hiçbir devirde râvi sayısı tevâtür derecesine ulaşmayan haber çeşididir. Cumhura göre ise muttasıl haber, mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımdan oluşur. Mütevâtir haber, Hanefîler'in verdiğimiz tanımı gibiyken; Âhâd haber,

Hidâye başta olmak üzere Hanefî fıkıh kitaplarında görülen rivâyetlere ilişkin problemlerden birisi de, bazen sahâbe veya tâbiûna ait mevkûf ve maktû bir haberin Hz. Peygamber'in ifadesiymiş gibi merfû olarak nakledilmesidir. *Binâye'*de hadislerin isnâd durumlarına dikkat eden Aynî, merfû olarak rivâyet edilen hadisin merfû olmadığını düşündüğünde gereken açıklamayı yapar ve hadisin durumunu tahkik eder.[410] Hadisin durumuna o kadar önem verir ki bazen şârihleri söz konusu hadisin merfû/mevkûf/maktu olması hakkında bilgi vermediklerinden dolayı tenkit eder.[411]

Aynî, tüm bu söylediklerimizin yanı sıra *Hidâye*'de geçen bazı hadislerin tek bir hadisten müteşekkil olmadığını, söz konusu rivâyetin birkaç hadisin birleştirilmiş halinden ibaret olduğunu ifade eder. O, bu durumu "Bu hadis mürekkeptir" şeklinde belirttikten sonra hadisleri aslî şekilleriyle aktarır.[412]

Aynî'nin yaptığı hadis tahricinin önemli özelliklerinden biri de kendisinden önce *Hidâye* üzerine tahric çalışması yapmış âlimlere atıfta bulunmasıdır.[413] Aynî, bazen kendinden önceki âlimlerin tahricini kabul ederken bazen de onların hadis hakkındaki değerlendirmelerini rededer. Örneğin, Zeylaʿî'nin (ö. 762/1360) *Hidâye*'de geçen "*Misvak bulunmaması hâlinde dişlerini parmakla temizlemesi*" tarzındaki rivayetin garip olduğu yönündeki ifadelerini aktarır. Ardından söz konusu rivayeti hadis kaynaklarında geçtiği şekliyle naklederek Zeyla'î'nin iddiasını reddeder.[414]

2.1.2. Müteârız Hadisleri Uzlaştırma

Hz. Peygamber'in konuşurken bulunduğu konum, maksadı ve ifade biçiminin farklı olmasının yanında hadisleri aktaran râvinin dile hâkimiyeti, hadisin mana ile rivayeti vb. hususlar aynı konuyla ilgili hadisler arasında bir çelişkinin ortaya

---

kendi içinde Garîb, Azîz ve Müstefîz olarak üç kısma ayrılır. Garîb, her üç tabakanın birisinde râvi sayısı bir olan haberdir. Azîz haber, her üç tabakanın birinde veya daha fazlasında râvi sayısı iki olan haber; müstefîz ise her üç tabaka râvi sayısı en az üç olan haber çeşididir. Zekiyüddin Şaʿban, **İslam Hukukunun Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)**, İbrahim Kâfi DÖNMEZ Çev, TDV Yay, Ankara 2005, s, 75-78; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İFAV, İstanbul 2011, s. 41-42.

410 Aynî, **Binâye**, I, 720; II, 246, 342; III, 85; VII, 743, vd.

411 Aynî, **Binâye**, II, 326.

412 Bk. Aynî, **Binâye**, I, 169, 229, IV, 273; VIII, 329, XI, 276, 519.

413 Aynî, **Binâye**, IV, 20, V, 568, VII, 182, 212, VIII, 383.

414 Aynî, **Binâye**, I, 206. Diğer örnekler için bk. **Binâye**, I, 610, II, 137, III, 53, 265, XII, 28, 272.

çıkmasına yol açmıştır.[415] Bu tür hadisler arasındaki çelişki, bir problem olarak görülmüş ve bunu ortadan kaldırmak için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Cumhur, müteârız hadisleri[416] uzlaştırma yöntemi olarak: cem ve te'lif, tercîh, nesh ve tevakkuf (tesâkut) yöntemini benimserken; Hanefîler: nesh, tercîh, cem ve telif ve son olarak tesâkut tarzında bir sistem kullanırlar. Bu iki sistemden farklı olarak hadisçiler: cem ve te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemini kullanırlar.[417]

Fıkhî hükümleri hadis ile delillendirirken Aynî'nin yaptığı işlemlerden birisi de konu hakkında çelişkili hadisleri uzlaştırma çabasıdır. Çünkü onun fıkhının temelinde hadislerin olması, müteârız hadislerin telifini zorunlu hale getirir. Muhaddis Aynî'nin, müteârız hadisler arasındaki teâruzu gidermeye dair bir yöntemi olduğu görülmektedir. Öncelikle ona göre iki hadisin teâruz etmesi için ikisinin konu birliği, isnâd ve sıhhat itibariyle eşit olmaları gerekir.[418] O halde ona göre, farklı konularla ilgili hadisler arasında bir teâruzdan bahsedilemez. Diğer taraftan sahih bir hadisle sahih olmayan bir hadis arasında, aynı şekilde merfû bir hadisle mevkûf bir hadis arasında herhangi bir teâruz söz konusu değildir.[419]

Aynî'nin müteârız hadisler arasındaki teâruzu giderme yöntemi hakkında ipucu verecek bazı sözleri şöyledir:

> "Teâruzda asıl olan cemdir"[420], "…Şayet söz konusu şahsın haberi sahih olup tevili mümkün olmasaydı ve bu iki haberin cem edilmesi imkânsız olsaydı; o zaman hadisin mensûh olduğu kabul edilirdi."[421], "Asıl olan ihmal değil, iʿmaldir"[422], "Nesih işleminde; nâsihin tarihinin sonra olması, nasslar arasında ihtilaf olması ve ikisinin cemedilmesinin imkânsızlığı gibi şartlar vardır"[423],

---

415 Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-Hadîs", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2006, XXXI, 75.

416 Hadisler arasındaki teâruzu konu edinen *muhtelifü'l-hadîs* ilm-i şöyle tanımlanabilir: Makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya birçok hadise yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhalif olmasından ve bu muhâlefetin giderilme yollarından bahseden ilim dalıdır. İsmail Lütfi Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)**, İFAV, İstanbul 2012, s. 34-35.

417 Çakan, a.g.e, 179-180.

418 Aynî, **Binâye**, XI, 480.

419 Aynî, **Binâye**, II, 229. IV, 230, XIII, 261, X, 444-445. II, 31, VII, 159.

420 Aynî, **Binâye**, I, 492.

421 Aynî, **Binâye**, XI, 480.

422 Aynî, **Binâye**, I, 274.

423 Aynî, **Binâye**, V, 507.

"…Durumun böyle olduğu ortaya çıkınca, hadisin tevil edilmesi kesinleşir. Çünkü iki hadisin cem edilmesi mümkün ise birini diğerine tercih etmektenevlâdır"[424]

Naklettiğimiz ifadelerinden Aynî'nin müteârız hadisleri uzlaştırma yönteminin cumhûrun yöntemine uyumlu olarak; cem, tercih, nesh ve tesâkut olduğu söylenebilir. Nitekim *Umdetü'l-Kârî'*yi esas alarak "*Menhecü'l-Aynî fî Muhtelifi'l-Hadîs*" adıyla bir çalışma yapan Semîre İbrahim Hamdân, Aynî'nin müteârız hadisler arasında teâruzu giderme yönteminin; cem, tercih ve nesh şeklinde olduğunu ileri sürmektedir.[425]

2.1.3. Beğenmediği Delillendirmeleri Belirtme

Aynî'nin hadisle istidlâl yaparken kimi zaman hadislerle yapılan bir takım istidlâlleri kabul etmediği görülür. Kabul etmediği istidlâlleri genellikle (لا يصح الاستدلال)[426],(استدلاله لا يتم)[427] ve (لا يتم الاستدلال)[428] lafızlarıyla ifade eder.

Eserleri incelendiğinde kabul etmediği istidlâllerde, genellikle delil olan hadisle ile medlûl olan hükümarasında bir uyumun olmadığını düşünür. Söz konusu istidlâllerin bazılarında hadis çeşidi ile söz konusu hüküm arasında bir tutarsızlık olduğunu iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle bu gibi yerlerde usûl itibariyle bir uyumsuzluğun olduğunu ileri sürmektedir.

Örneğin, Hanefî mezhebinde "iftitâh tekbirinde elleri kaldırma"nın hükmü sünnettir. İtkânî, bu hükmün delili olarak Hz. Peygamber'in bedeviye namaz kılmayı öğretirken elleri kaldırmayı zikretmediğini ileri sürmektedir. Ona göre eğer Hz. Peygamber, bedeviye ellerini kaldırmasını zikretseydi iftitâh tekbirinde elleri kaldırmak vacip olacaktı; ancak bunu zikretmediği için iftitâh tekbirinde elleri kaldırmanın sünnet olması gerekir. Bu delillendirmeyi kabul etmeyen Aynî, bu istidlâli hatalı bulur. Ona göre Hz. Peygamber'in bedeviye namaz kılmasını öğretirken ellerini kaldırmasını zikretmemesi, namazda elleri kaldırmanın sünnet

[424] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, V, 40.
[425] Semîre İbrahim Hamdân, "**Menhecü'l-Aynî fî Muhtelifi'l-Hadîs Dirâseten Tatbîkiyeten alâ Kitâbihi Umdeti'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**", (Yüksek Lisans Tezi, El-Câmiatü'l-İslâmiyye, Gazze 2013), s. 24.
[426] Aynî, **Binâye**, VII, 162.
[427] Aynî, **Binâye**, III, 195.
[428] Aynî, **Binâye**, XII, 148.

olmasına delâlet etmez. Bilakis bu, elleri kaldırmanın sünnet olmadığına açık bir şekilde delâlet eder. Çünkü Nebî'nin (a.s) Bedevî'nin ellerini kaldırmasını zikretmemesi onun sünnet olamayacağı şeklinde yorumlanamaz.[429]

Delil ile medlûl arasında uyumsuzluğun örneklerinden birisi de misvak kullanmanın hükmünün sünnet olduğunun delillendirilmesiyle ilgilidir. Merğînânî, misvakın hükmünün sünnet olduğunu söyledikten sonra bunun delilinin Hz. Peygamber'in misvaka devam etmesi (muvâzabet) olduğunu söyler. Aynî, zikredilen delil olan Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi ile medlûl olan misvak kullanmanın sünnet olması arasında bir uyumun olmadığını düşünür. Ona göre Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi yani muvâzabet, bir kükmün vacip olmasına delâlet eder. Hâlbuki misvakı kullanmanın hükmü sünnettir.[430] Verdiğimiz iki örnekteki ifadelerine göre Aynî'nin bu hususta kabul etmediği istidlâlin sebebinin hadis ile hüküm arasındaki uyumsuzluk olduğu anlaşılmaktadır.

Usûl itibariyle uyumsuzluktan dolayı kabul etmediği istidlâl türlerinden birisi de söz konusu hükme delil olarak verilen rivayetin hadis kaynaklarında bulunmamasıdır. Aynî, kendisiyle istidlâli kabul etmediği bu tür rivayetlerin yerine temel hadis kaynaklarında bulabildiği hadisleri kullanır.

Örneğin, mücâhidin birden fazla at ile savaşa katılması durumunda İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ganimet dağıtılırken sadece bir at için pay verilirken; İmam Ebû Yûsuf'a göre ise iki at için hisse verilir. Merğînânî, tarafeyn için "*Bera b. Evs, iki at ile sefere gelmiş ve Rasûlullah, sadece bir at için hisse vermiştir"* rivâyeti ile istidlâlde bulunur. Aynî'ye göre Merğînânî'nin tarafeynin görüşüne dair söylediği rivâyet garip olduğu için bu istidlâl kabul edilemez. Aynî, Merğînânî'nin istidlâli ile ilgili şöyle demektedir: "Durum böyle olunca musannıfın zikrettiği hadis ile tarafeynin görüşünün istidlâl edilmesi sahih olmaz." Akabinde

[429] Aynî, **Binâye**, II, 168. Aynî burada şârihlerin Merğînânî'nin anlamadıklarını iddia etmektedir. Yoksa iftitâh tekbirinin hükmü hakkında mezhebin görüşüne muhâlefet etmemektedir. Zira Aynî, musannıfın "muvâzabe"den (Hz. Peygamber'in bir fiile devam etmesi) kavramıyla vacip değil, sünnet ifade ettiğini söyler. Aynî, **Binâye**, I, 747.

[430] Aynî, **Binâye**, I, 199; **Umdetü'l-Kârî**, VI, 181.

İtkânî'nin tarafeyn için delil olarak verdiği "*Süvari için iki, yaya için bir pay vardır*"[431] hadisini aktarır. [432]

Bu hususta verilebilecek başka bir örnek de Merğînânî'nin İmam Ebû Yûsuf'un "sübhaneke duasına ilaveten veccehtü okunması gerektiği" görüşünün delillendirmesiyle ilgilidir. Merğînanî, İmam Ebû Yûsuf'un bu görüşü için "*Ali'(r.a)den nakledilen 'Hz Peygamber, böyle dedi'*" rivâyetini delil olarak zikreder. Aynî, bu rivâyetin İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne delil olamayacağını düşünür. Zira ona göre bu rivâyetin Hz. Ali'den nakledilmesi gariptir. Ona göre mezkûr hadis, bu şekilde garip olmakla beraber Ebû Yûsuf'un görüşüne delil olmaz. Bu rivâyet ancak veccehtü duasını müstakil olarak okumaya delâlet eder.[433]

Naklettiğimiz bu misaller, Aynî'nin usûl itibariyle delil ile medlûl arasındaki uyumsuzluğun olduğunu iddia ederek kabul etmediği istidlâl örnekleriydi. Bunun yanında kabul etmediği bazı istidlâllerde, hadisin muhteva itibariyle hükme delâletinin yanlış olduğunu veya tam olmadığını düşünür. Aynî, bu tür istidlâllerde hükme delil olarak zikredilen hadisin içerik itibariyle söz konusu hükme delâlet etmediğini ileri sürer.

Erkeğin cariyesi ve karısının avret mahalline bakmasının hadisle istidlâli, bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir. *Hidâye* şârihlerinden İtkânî, söz konusu görüşü Hz. Aişe'den rivâyet edilen "*Ben ve Nebî (s.a.v), el-farak denilen bir kaptan beraber yıkanıyorduk*"[434] hadisi ile istidlâl eder. Aynî, bu hadisle delillendirmenin tam olmadığını ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber ve Hz. Aişe'nin bir kaptan yıkanması, ikisinin birbirlerinin avret mahalline bakmasına delâlet etmez. Ayrıca ona göre İtkânî'nin söylediği bu durum, Hz. Aişe'den rivâyet edilen "*Rasûlullah (s.a.v)*

---

[431] Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), **Sünenü'd-Dârekutnî**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004/1424, V, 185.

[432] Aynî, **Binâye**, VII, 162.

[433] Aynî, **Binâye**, II, 186.

[434] Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), **el-Müsned**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Müssesetü'r-Risâle, Yy. 1420/1999, XL, 40; Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), **Sahîh-u Müslim**, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut Ty, Müslim, "Hayz", 41.

vefat etti. Ne O benden bir şey gördü; ne de ben O'ndan bir şey gördüm" hadisine de aykırıdır.[435]

Erkeğin kefeninin izâr, kamîs, lifâfe olmak üzere üç bölümden oluşmasının hadise dayandırılmasında aynı şekilde içerik itibariyle bir uyumsuzluk olduğunu iddia eder. Merğînânî, bu görüşe Hz. Aişe'den rivâyet edilen "*Nebî (s.a.v), üç beyaz yün elbise ile kefenlendi*" hadisini delil getirir. Aynî, hadisin kaynaklardaki aslını zikrettikten sonra bu hükmün söz konusu hadisle istidlâlinin tam olmadığını ileri sürer. Ona göre Merğînânî'nin söylediği görüş, ancak "*Rasûlullah (s.a.v) kamîs, izâr ve lifâfe olmak üzere üç elbise içinde kefenlendi*" şeklindeki Câbir hadisiyle istidlâl edilebilir. Çünkü Merğînânî'nin delil getirdiği hadis, kefenin bölümlerinden biri olan "kamîs"i tasrih etmiyor. Bu yüzden de söz konusu hadisle istidlâl uygun değildir.[436]

Bazı Hanefî fakihlerin ölünün, sidr denilen bir bitki karıştırılarak kaynatılan suyla yıkanmasına dair istidlâlleri de bu duruma örnek verilebilir. *Hidâye*, müellifi Merğînânî, ölünün sidr bitkisi kaynatılan suyla yıkanmasının Sünnet'te varid olduğunu ifade eder. Aynî, bunun Sünnet'te varid olmadığını ve şârihlerin bunu tahkik etmediklerini belirtir. Ardından *Hidâye* şârihlerin bu meseleyle ilgili bazı ifadelerini nakleder. Buna göre Serûcî (ö. 710/1310), bu görüş için Ümmü Atiyye'nin "*Hz. Peygamber, kızı Zeynep vefat ettiğinde yanımıza geldi ve 'onu üç, beş veya daha fazla sidr ile yıkayın' dedi*"[437] sözlerinin bu hususta gelen Sünnet olduğunu düşünür. Aynî, bu rivâyetin Merğînânî'nin söylediği, suyun sidr bitkisi ile kaynatılmasına delâlet etmeyeceğini belirtir. Bâbertî ve Tâcuş-Şerîa'nin da bu yönde Sünnet'in varid oluğu yönündeki görüşlerini aktarır ve bunların acaip ve uzak görüşler olduğunu ifade eder.[438] Ayrıca Aynî'ye göre söz konusu görüşü savunanların delil olarak kullandıkları "muharrem" ve "taʿfîr" hadisleri de ölünün sidr ile kaynatılmış suyla yıkanacağına delâlet etmemektedir.[439]

---

435 Aynî, **Binâye**, XII, 148.
436 Aynî, **Binâye**, III, 196.
437 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), **el-Muʿcemü'l-Kebîr**, Thk. Hamdî Abdülmecîd, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, XXV, 45.
438 Aynî, **Binâye**, I, 367.
439 Aynî, **Binâye**, I, 368.

Bunun başka bir örneği de kurban etinin üçe bölünüp bir kısmının misafirlerle beraber yenmesi, bir kısmının biriktirilmesi ve diğer bir kısmının fakirlere yedirilmesi hususunda yapılan istidlâldir. Bu hususta Merğînanî, kurban etinin üçe bölünmesindeki yeme ve biriktirmeyi "*Sizin kurban etini yemenizi yasaklamıştım. Fakat şimdi onu yiyin ve biriktirin*"[440] hadisiyle; fakirlere yedirmeyi de (وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ) "*İstemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedirin*"[441] ayetiyle delillendirir. Aynî'ye göre Merğînânî'nin kurban etini üçe taksim ederken bir kısmını hadisle bir kısmını ayetle istidlâl etmesi doğru değildir. Çünkü ona göre bu konudaki hasen ve sahih hadislerin tümü kurban etinin üçe taksim edilmesini içermektedir.[442]

Aynî, Hanefî mezhebinin görüşleri için hadislerle yapılan yanlış istidlâllerin yanında diğer mezheplerin görüşleri için yapılan yanlış istidlâllere de değinir ve bunlara itiraz eder. Örneğin, Şâfiî mezhebine göre "yolcunun seferde bir gün bir gece mest üzerine mesh etmesi" görüşü için Babertî'nin Şâfiî'lere nisbet ettiği "Abdulvahhâb hadisi"[443] ile istidlâl etmeyi kabul etmez. Ona göre bu hadisin İmam Şâfiî'ye nisbetinin hiçbir gerekçesi "لا وجه له" yoktur. Çünkü bu hadiste "dört berid" ifadesi vardır, dört berid ise iki gün eder.[444] Bu durumda zikredilen hadis ile Şafiîler'e nisbet edilen görüş arasında bir uyum bulunmamaktadır.

Aynî, Hanefî âlimlerin yaptıkları yanlış istidlâllere değindiği gibi diğer mezhep âlimlerinin yaptıkları yanlış istidlâlleri de belirtir. Örneğin, İmam Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Yemen'e zekât memuru olarak göndermesi ve ona bu maldan bir pay ayrılmasından hareketle Haşimoğullarının zekât memuru olarak atandıklarında bundan bir pay alabilecekleri konusundaki istidlâlini doğru bulmaz. Aynî, bunun İmam Şâfiî'nin söylediği gibi olmadığını Rasûlullah'ın Hz. Ali'yi savaş işlerinde yetkili olarak gönderdiğini ifade eder. O, Hz. Ali'nin sadaka işleri için değil fey işleri için görevlendirildiğini ileri sürer.[445]

---

[440] Ahmed b. Hanbel, II, 398; Müslim, "Cenâiz", 106; Dârekutnî, V, 467.
[441] Hac 22/36.
[442] Aynî, **Binâye**, XII, 53.
[443] Söz konusu hadis için bk. Dârekutnî, II, 232; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066) **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Thk. Muhammed Abdulkadir ʿAtâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, III, 197.
[444] Aynî, **Binâye**, III, 7.
[445] Aynî, **Binâye**, III, 451.

Sonuç olarak hadislerin hükümlere delil olması konusunda hassas olan Aynî'nin bazen yapılan istidlâlleri kabul etmediği anlaşılmaktadır. Onun kabul etmediği bu tür istidlâllerin temel nedeni, usûl ve muhteva itibariyle hadis ile hüküm arasındaki tutarsızlıktır. Bunun yanında hadis tahricine önem vermiş olmasından dolayı garip olduğunu söylediği hadislerle yapılan istidlâlleri de kabul etmemektedir.

2.1.4. Hadisin Hükme Delâlet Yönünü Belirtme

Mezhep görüşünü hadislerle delillendiren Aynî, mezhebin görüşüne delil olarak gösterilen hadisin hükme ne şekilde delâlet ettiği üzerinde de durur. Aynî, hadisin hükme delâlet yönünü izah etmek için genelde (وجه الاستدلال) ifadesini kullanır.

Hanefî fakihleri, mezhepteki "iftitâh tekbirinde ellerin kulak hizasına kadar kaldırılması" yönündeki görüşe Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen "*Eğer Rasûlullah'ın önünde olsaydım, onun koltuk altını görürdüm*"[446] hadisini delil gösterirler. Aynî bu rivâyetin mezhebin görüşüne delil olma cihetini izah etmektedir. Ona göre eğer Hz. Peygamber, ellerini göğsüne kadar kaldırsaydı koltuk altı görünmezdi. Çünkü ancak ellerini kulak hizasına kaldıran kişinin koltuk altı görünür.[447]

Bu hususa verilebilecek başka bir örnek de abdest alınırken her defasında ağız ve buruna verilecek suyun yenilenmesiyle ilgilidir. Hanefî mezhebine göre abdest alınırken her defasında yeni bir su ile ağız ve burun yıkanır. Aynî, Tirmizî'de geçen "*Rasûlullah, temizleyinceye kadar ellerini yıkadı, sonra üç defa ağzına daha sonra üç defa burnuna su verdi*"[448] hadisinin Hanefîler'in bu görüşüne delil olma yönünü şöyle açıklar: "Bunun delâlet ettiği şey, zikrettiğimiz hadisin zahiridir. O da Hz. Peygamber'in ağzına su verirken her seferinde yeni bir su almasıdır. Sonra aynı hareketi istinşakta (buruna su vermek) yapmasıdır."[449]

Aynî, sadece hadislerin değil; mezhebin görüşü için delil olarak kullanılan ayetlerin de söz konusu hükme delil olma yönünü izah eder. Hanefî fakihler,

---

[446] Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889), **Sünenu Ebî Dâvud**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, Yy. 1430/2009, "Salât", 118.
[447] Aynî, **Binâye**, II, 171.
[448] Tirmizî, "Tahâret", 37.
[449] Aynî, **Binâye**, I, 212.

namazda kıyamın farz olmasına (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)[450] "*Allah'a gönülden boyun eğerek namaz kılın*" ayetini delil gösterirler. Aynî, söz konusu ayetin 'kıyama' delil olma yönünü açıklamaktadır. Ona göre, emir vücûb için olduğundan Allah'ın ayette kıyamı emretmesi ancak namaz için geçerli olabilir. Çünkü namazın dışında kıyam (ayakta durmak) vacip değildir. O halde söz konusu ayetten zarûrî bir şekilde namazda kıyamın vacip olduğu anlaşılır.[451]

Aynı şekilde Hanefîler'in bir defa süt emmenin emen ve emziren arasında mahremiyet gerektirdiğini delillendirmek için muharremat ayetindeki (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ) "*…sizi emziren anneleriniz…*"[452] ibâresinin hükme delâlet yönünü izah eder. Ona göre Allah Teâlâ, bu ayette az olsun çok olsun emmeyi haramlığın illeti kılmıştır.[453]

2.1.5. Hadisten Delil Getirilmediği Yerde Hadisle Delillendirme

Önceki sayfalarda da belirtildiği gibi Aynî'nin fıkhının en önemli özelliği, fıkhî bir hükmü hadisle istidlâl etmektir. Bu özelliğinden dolayı Aynî, bir görüşün bulabildiği ölçüde hadisten delilini zikretmektedir. Bunun bir gereği olarak *Binâye'*de Hanefî mezhebinin görüşü için hadisten delil getirilmeyen yerlerde söz konusu hükme delâlet eden hadis veya hadisler getirmektedir.

Örneğin, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre teyemmüm alan kişinin abdest alan kişiye namaz kıldırabileceğini, İmam Muhammed'e göre kıldıramayacağını söyleyen Merğînânî, bu görüşlere delil olarak kullanılan herhangi bir hadis zikretmemektedir. Delillendirmedeki bu eksikliği gören Aynî, bu durum için, "Musannıf, ashabımızın ahbardan delillerini zikretmedi" demektedir. Ardından kendisi tarafların görüşlerine delil olarak ileri sürdükleri hadisleri aktarmaktadır.[454]

Bununla ilgili zikredilecek başka bir örnek, "el ve yüzün avret olmadığına" dair istidlâlle ilgilidir. Bu konuda delil olarak hiçbir hadis getirmeyen Merğînânî, Hanefîler'in bu hususstaki görüşünü zaruretle delillendirerek şöyle demektedir:

---

[450] Bakara, 2/238.
[451] Aynî, **Binâye**, II, 156.
[452] Nisa, 4/23.
[453] Aynî, **Binâye**, V, 258.
[454] Aynî, **Binâye**, II, 359. Buna benzer başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, III, 249.

"Çünkü kadının erkeklerle alış veriş ve diğer muamelelerde ellerini ve yüzünü açmasında zaruret vardır." Muhaddis bir fakih olan Aynî, Merğînânî'nin ifade ettiği görüşü benimsemekle beraber yaptığı delillendirmeyi kabul etmemektedir. Ona göre burada istidlâlin hadisle yapılması daha iyi olurdu. Onun bu konudaki sözleri şöyledir: "Musannıf, bu konuda Ebû Dâvud'un Sünen'inde rivâyet ettiği merfû hadisle istidlâl etseydi daha iyi ve güzel olurdu." Onun bu konuda istidlâl etmeyi istediği hadis şudur: "*Ebû Bekir'in kızı Esmâ, üzerinde ince bir elbise varken Nebî'nin (s.a.v.) yanına girdi. Rasûlullah (s.a.v.), ondan yüzünü çevirdi. Elini ve yüzünü işaret ederek:'Ya Esmâ, bir kadın buluğ çağına erdiğinde şurası ve şurası hariç görülmesi uygun değildir'dedi."*[455]

Bu hususta bir diğer örnek de vitir namazının istidlâli ile ilgilidir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazının vacip, İmâmeyn'e göre sünnet olduğunu söyleyen Merğînânî, bu görüşleri naklettikten sonra İmam Ebû Hanîfe'nin hadisten delilini verir, fakat İmâmeyn'in naklî delilini zikretmez. Aynî, vitir namazı ile ilgili Merğînânî'nin İmâmeyn'e ait delilleri zikretmediğini söyler ve kendisi onların delili olan hadisleri zikreder.[456]

Hanefî mezhebinde ikindi namazının tehir edilmesinin efdal olduğunu söyleyen Merğînanî, bu görüş için herhangi bir hadis zikretmemektedir. O, bu hükmü "İkindiden sonra nafile namaz kılınmadığı için" diyerek aklî delille izah etmektedir. Herhangi bir hükmü delillendirirken öncelikle hadislere başvurulması gerektiğini düşünen Aynî ise musannıfın aklî delil getirdiğini söyledikten sonra mezhebin bu görüşüyle ilgili bazı hadisler zikretmektedir.[457]

Yukarıda verdiğimiz örnekler, Hanefî bir fakih olan Aynî'nin Hanefî imamlara atfedilen istidlâllerde hadislerin yer almamasıyla ilgiliydi. Eserleri incelendiğinde Aynî'nin diğer mezheplerin delil olarak kullandıkları hadislerin verilmesi hususunda da aynı hassasiyeti gösterdiği görülmektedir. Örneğin, Şâfiîler'in namaz esnasında abdesti bozulan kimsenin abdest aldıktan sonra namazına yeniden başlaması konusunda Merğînânî'nin onların delillerini zikretmediğini

[455] Ebû Dâvud, "Libâs", 34; Aynî, **Binâye**, XII, 129-130.
[456] Aynî, **Binâye**, II, 474.
[457] Aynî, **Binâye**, II, 42.

belirtir. Ardından kendisi Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadislerden dört tanesini nakleder.[458]

Aynı şekilde yırtıcıların artığının hükmü hakkında oluşan görüşlerle ilgili *Hidâye*'deki ifadeleri şerh eden Aynî, bu hususta Merğînânî'nin Şâfiîler'in görüşlerinin ne aklî ne de naklî; Hanefîlerin ise naklî delilini zikretmediğini ifade eder. Şâfiîler'in köpek ve domuz dışındaki yırtıcıların artığının temiz olması ile ilgili delil olarak kullandıkları beş tane rivâyet serdeden Aynî, aynı zamanda onların bu hususta aklî delillerini de zikreder. Akabinde Hanefîler'in yırtıcıların artığının temiz olmadığı ile ilgili görüşlerinin naklî delilini zikreder.[459]

Şu halde istidlâl metodunda hadislerin önemli bir yeri olan Aynî, fıkhî hükümleri delillendirirken zikredilmeyen hadisleri belirtmekte ve her fıkhî hükmü hadisle delillendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Hanefîler'in dışında diğer mezheplerin delil olarak kullandıkları hadislere de yer vermektedir. Bu durum, hem onun diğer mezheplerle ilgili birikiminin üst düzeyde olduğunu hem de hadis konusunda hassas olduğunu göstermektedir.

2.1.6. Mertebe Açısından Daha Üstün Bir Hadisle Delil Getirme

Fıkhî bir hükmü hadisle istidlâl ederken fakihin hadis eğitimi, hadis bilgisi, bulunduğu çevrenin hadis kültürü gibi etkenlerden kaynaklı farklı hadisler kullanması mümkündür. Bir fakih, aynı fıkhî hükmü mevkûf bir hadisle delillendirirken; diğer bir fakih, hadis alanındaki bilgi ve uzmanlığından dolayı merfû bir hadisle delillendirebilir. Aynı şekilde bir fakih, zayıf bir hadisle delillendirirken diğeri aynı meseleyi hasen ya da sahih bir hadisle delillendirebilir. Bu durum, döneminin önemli hadisçilerinden biri olan Aynî için de geçerlidir. Muhaddis Aynî'nin *Binâye*'de "اقوى", "اولى" ve "اوجه" lafızlarını kullanarak Merğînânî'nin fıkhî görüş için delil getirdiği hadis/hadisler yerine farklı bir hadisle delillendirmeyi benimsediği yerlerin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Delillendirme yönteminin bu aşamasında Merğînânî, söz konusu görüş için herhangi bir hadis zikretmesine rağmen Aynî, aynı hükme sıhhat veya kaynak açısından

[458] Aynî, **Binâye**, II, 381.
[459] Aynî, **Binâye**, I, 476-477.

delâlet edendaha üstün başka hadis/hadisler getirmektedir. Buna göre mertebe açısından daha üstün bir hadisle delillendirmede üç durumun olduğu söylenebilir: Birincisi, daha önce fıkhî bir hükme delil olarak getirilen hadisin yerine sıhhat açısından daha üstün bir hadisin getirilmesi durumudur. İkincisi, fıkhî bir görüşe delil olarak getirilen hadis/hadislerin yerine kaynak itibariyle daha üstün bir hadisle delillendirmektir. Üçüncü durum ise fıkhî bir hüküm için bir hadis verilmiş olmasına rağmen Aynî'nin söz konusu hadisi kaynaklarda bulamadığı için farklı bir hadisle delillendirme yapmasıdır.

Örneğin, üzerinden bir yıl geçen iki yüz dirhem gümüşten beş dirhem zekât alınmasıyla ilgili olarak Merğînânî,"*Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'e 'Her iki yüz dirhem gümüşten beş dirhem gümüş almasını' isteyen bir mektup yazdı*" hadisini delil olarak getirir. Aynî'ye göre söz konusu hadisle istidlâlde bulunulamaz. Çünkü bu hadis, râvilerinden biri olan Abdullah b. Şebîb'ten dolayı maluldur. Ona göre bu râvî, haberlerin yerlerini değiştiren ve hadislerden çalan biridir.[460] O, aynı hükme delâlet eden sahih bir hadisle delillendirmenin gerektiğini düşünür. Ona göre söz konusu görüşün Ebû Dâvud'un Hz. Ali'den rivâyet ettiği Nebî'nin (s.a.v.) "*Senin iki yüz dirhemin varsa ve üzerinden bir yıl geçerse onda beş dirhem zekât vardır*"[461] hadisiyle delillendirilmesi gerekir.[462]

Bu hususa verilebilecek bir diğer örnek, İmam Ebû Hanîfe'ye göre ihyâ-ı mevât için imamın (devlet reisinin) izninin gerektiği şeklindeki görüşünü hadisle delillendirilmesiyle ilgilidir. Aynî, Merğînânî'nin Ebû Hanîfe'nin ihyâ-ı mevât için şart koştuğu, imamın izni olmasının delili olarak verdiği "*Kişiye, ancak imamının kendisi için güzel gördüğü şey vardır*" hadisinin zayıf olduğunu belirtir. Ona göre İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünün Ebû Yûsuf'un *el-Harac* adlı kitabında naklettiği "*Yerin (toprağın) gelirleri, Allah'ın ve Rasûlünündür. Benden sonra sizindir. Kim*

[460] İbnü'l-Hümâm'a göre bu zayıflık bu hadisle istidlal etmeye zarar vermez. Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, II, 209.
[461] Ebû Dâvud, "Zekât", 4.
[462] Aynî, **Binâye**, III, 368.

ölü bir araziyi diriltirse burası onun olur. Ölü araziyi çeviren için üç yıldan sonra bir şey yoktur" hadisi ile istidlâl edilmesi "daha iyi" (اولى) olur.[463]

Fıkhî bir hükmü delillendirirken zayıf hadislerin yerine sahih hadisleri delil getiren Aynî, bazen de zayıf olduğunu belirttiği hadisin yerine ayetle istidlâlde bulunur. Bu durum, onun sahih hadis bulmadığı yerde başvurduğu bir yöntemdir. Örneğin, Merğînanî, kişinin abdestsiz olarak Kur'an-ı Kerîm'e dokunamayacağını söyledikten sonra delil olarak "Hz. Peygamber'in '*Kur'an'a ancak temiz olanlar dokunabilir*' rivâyetini zikreder. Aynî, bu rivâyetin beş tarikten geldiğini söyledikten sonra bütün tarikleri ele alır ve bazılarının zayıf olduğunu belirtir. Muhtemelen bu tariklerden bazılarının zayıf olmasından dolayı söz konusu hüküm için (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)[464] "*Ona (Kur'an) ancak tertemiz olanlar dokunabilir*" ayetinin delil olarak getirilmesinin "daha iyi ve daha kuvvetli" (أولى وأقوى) olacağını düşünür.[465]

Yukarıda zikrettiğimiz gibi daha üstün mertebedeki bir hadisle delillendirmenin ikinci durumu, kaynak itibariyle daha üstün bir hadisle istidlâlde bulunmaktır. Başka bir ifadeyle Merğînânî'nin fıkhî bir mesele için delil olarak getirdiği hadis mevkûf iken; Aynî'nin delil olarak getirdiği hadis merfû olabilmektedir.

Örneğin; Merğînânî, ipekten yapılmış eşya üzerinde oturmanın haram olmasının delili olarak Hz. Ömer'in "*Acemlerin giysilerinden sakının*" sözünü kullanır. Bu konuda mevkûf bir hadis yerine merfû bir hadisle istidlâl etmeyi uygun gören Aynî, Buhârî'nin rivâyet ettiği Huzeyfe hadisiyle istidlâl etmenin iyi olacağını belirtir. Onun bu görüşe delil getirdiği Huzeyfe hadisi şöyledir: "*Rasûlullah, bizi altın ve gümüş kaplarda yeme ve içmemizi; ipek ve dibâce elbise giymemizi ve üzerine oturmamızı yasakladı.*"[466] Aynî, bu hadisin ipekten yapılmış eşya üzerinde oturmanın haramlığı konusunda açık olduğunu ifade eder.[467]

---

[463] Aynî, **Binâye**, XII, 284.
[464] Vakıa 56/79.
[465] Aynî, **Binâye**, I, 650.
[466] Ahmed b. Hanbel, XXXVIII, 38; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), **el-Câmi'ü's-Sahîh**, Thk. Muhibuddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1400, "Libâs", 27; Dârekutnî, V, 530.
[467] Aynî, **Binâye**, XII, 100.

Aynî'nin "kölenin davetine icabet edilmesi" hususunu mevkûf bir haberle değil, merfû bir haberle delillendirmesi de aynı tarzdaki istidlâlin örneğidir. Söz konusu hükmü belirten Merğînânî, bu görüşe delil olarak sahabeden bir gurubun Ebû Useyd'in kölesinin davetine icabet etmesini ileri sürer. Görüldüğü üzere Merğînânî, söz konusu görüşün delili olarak sahabe fiilini delil getirmiştir. Fakat Aynî'ye göre bu konuda merfû bir hadis vardır. Bir konuda merfû bir hadis varken sahabe fiiliyle istidlâl edilmemesi gerekir. Aynî'nin konuyla ilgili sözleri şöyledir: "Şayet musannıf, bu konuda merfû hadisle istidlâl etseydi daha layık ve daha iyi olurdu". Ona göre bu konuda Tirmizî ve İbn Mâce'nin Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği "*Rasûlullah, hastayı ziyaret eder, cenazenin peşinden gider, kölenin davetine icabet eder ve merkebe binerdi. Hayber ve Kurayza gününde (savaşında) yuları liften bir ip olan ve altında liften bir eğer olan merkebe binmişti*" hadisiyle istidlâl edilmesi gerekir.[468]

Aynî, "hayvanı kesmeden önce besmelenin çekilmesi gerektiği" görüşünün yine mevkûf haber yerine merfû haberle delillendirilmesi gerektiğini düşünür. Merğînânî, bu görüşe delil olarak İbn Abbas'tan *"Onlar, saf saf sıralanmış dururken (kurban edeceğinizde) üzerlerine Allah'ın adını anın"*[469] ayetinin bunun için nazil olduğu şeklinde mevkûf bir hadis zikreder. Aynî, söz konusu görüşün delili olarak altı imamın Katâde'den rivâyet ettikleri "*Nebi (s.a.v), sağ eliyle iki tane boynuzlu, alacalı koç kurban etti. Allah'ın adını anarak, tekbir getirerek ayağını hayvanın boynuna koydu*"[470] merfû hadisiyle istidlâl etmenin gerektiğini düşünür. Ona göre Merğînânî, merfû hadis varken bunu terk etmiş, bu şekilde kendini kısıtlamıştır.[471]

Aynî'nin hadisle istidlâl metodundaki kaynak itibariyle daha üstün bir hadisle delillendirme prensibi, merfû ve maktû hadisler için de geçerlidir. Nitekim Aynî, bazen Merğînânî'nin merfû hadis diye zikrettiği rivâyetin aslında maktu hadis olduğunu ileri sürer. Ardından söz konusu görüşü merfû hadisle delillendirmenin daha iyi olacağını belirtir.

---

468 Aynî, **Binâye**, XII, 264. Bu tür delillendirme için başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, XI, 549.

469 Hac 22/36.

470 Ahmed b. Hanbel, XX, 286; Buhârî, "Edâhî", 15; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî İbn Mâce (ö. 273/887), **Sünenü İbn Mâce,** Thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Muhammed Kâmil Karabelli, Abdullatif Hırzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Yy. 1430/2009, "Edâhî", 1; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, IX, 435.

471 Aynî, **Binâye**, XI, 549.

Örneğin, şuf'a konusunda şüf'adârın hak sahibi olması için satım akdini duyduğu esnada hemen harekete geçmesi gerektiğini ifade eden Merğînânî, bu görüşe delil olarak "*Şüf'a, harekete geçen (sıçrayan) kimse içindir*" sözünü zikreder. Aynî, bunun merfû bir hadis değil; bir tabiîn olan Şurayh'in sözü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre söz konusu rivâyet, maktû bir hadistir. Hâlbuki söz konusu hükme delâlet eden merfû bir hadis vardır. Bu hadis de İbn Mâce'nin rivâyet ettiği "*Şüf'a, bağı çözmek gibidir*" şeklindeki İbn Ömer rivayetidir. O halde Aynî'ye göre maktû hadisin yerine merfû bir hadisle delillendirme daha iyi ve daha doğru olacaktır.[472]

Aynî'nin hadisle istidlâl metodunda mertebe açısından daha üstün bir hadisle delillendirme başlığı altında zikredilebilecek başka bir husus da fıkhî bir görüşün delili olarak verilen hadisin kaynaklarda bulunmamasından dolayı farklı bir hadisle delillendirme biçimidir. Burada yukarıdaki örneklerde olduğu gibi hükmün delili olan hadis verilmiştir. Fakat burada diğerlerinden farklı olarak söz konusu delillendirmede sahih hadis varken zayıf hadis, merfû hadis varken mevkûf bir hadisle delillendirme gibi bir problem yoktur. Buradaki problem, hadisin kaynaklardan tespit edilememiş olmasıdır. Bu tür delillendirmeyi buraya almamızın nedeni, Aynî'nin söz konusu hükmün kendisinin söylediği hadisle delillendirilmesinin daha iyi olacağını belirtmesidir.

Hanefî mezhebine göre imamın namazı bozulduğunda cemaatin namazının da bozulduğunu ifade etmek için "Kim bir imama uyar, sonra da imamın abdestsiz olduğunu öğrenirse namazını iade eder" diyen Merğînânî, bu görüş için "*Kim, bir kavme imamlık yaparsa sonra imamın abdestsiz veya cünüp olduğu ortaya çıkarsa, imam da cemaat de namazını iade eder*" rivâyetini delil gösterir. Aynî, bu rivâyetin bilinmediğini, fakat bu konuda bazı âsârın olduğunu söyler. Aynî, bu hususta ki âsârı naklettikten sonra başka bir hadisle istidlâl etmenin daha iyi ve daha sağlam olacağını belirtir. Ona göre, bu hususta Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin Ebû Hüreyre'den rivâyetettikleri "*Rasûlullah,'İmam damindir, müezzin güvenilirdir. Allahım imamları*

[472] Aynî, **Binâye**, XI, 300.

irşad et, müezzinleri bağışla' demiştir."[473] hadisiyle delillendirmek daha iyidir.[474] O, söz konusu hadisin delâletini aklî gerekçelerle izah etmeye çalışır. Ona göre bu hadis, imamın cemaatin namazının caiz veya fasid olması hususunda dâmin olduğunu bildiriyor. Zira hadiste imamın kendi namazı için dâmin olduğu varid olmamıştır. Çünkü namaz kılan herkes, kendi namazının dâminidir. Bu durumda imamın cevâz ve fesâd açısından cemaatin namazının dâmini olduğu ortaya çıkmaktadır. İmamın bir kavmin namazına vücûb ve edâ açısından dâmin olması caiz değildir. Çünkü bunun murad edilmediği icma ile sabittir. O halde damânın sıhhat ve fesâd açısından olduğu ortaya çıkmaktadır.[475]

Bu hususta verilebilecek başka bir örnek de Hanefîler'e göre abdest alırken başı bir defa tamamen mesh etmenin sünnet olmasıyla ilgili delillendirmedir. Merğînânî, bu görüş için "*Enes b. Mâlik, abdest alırken organlarını üçer defa yıkadı, başını bir defa meshetti ve 'bu, Rasûlullah'ın abdestidir' dedi"* rivâyetini delil olarak zikreder. Bu rivâyetin Enes b. Mâlik'e nisbetinin garip olduğunu belirten Aynî, Merğînânî'ye hükmün delili olarak Sahihayn da rivâyet edilen Abdullah b. Zeyd hadisini zikretmediği için hayret eder. Bu rivâyete göre Abdullah b. Zeyd, "*Başını meshetti ve bir defa elini götürüp getirdi*." Aynî, bu konuda farklı hadis kaynaklarının Ali b. Ebî Tâlip, İbn Abbâs ve Osman b. Affân'dan rivâyet ettikleri başka hadisleri de zikrederek söz konusu görüşü Hz. Peygamber'in fiilinin yanında sahabe uygulamasıyla da delillendirir.[476]

Aynî, hadis kaynaklarında tespit edemediği bir hadis yerine tespit edebildiği hadislerle delillendirmeyi diğer mezhepler için de uygulamaktadır. Örneğin, Şâfiî mezhebine göre kusmanın abdesti bozmadığını söyleyen Merğînânî, Şâfiî'nin delili olarak "*Hz. Peygamber kustu ve abdest almadı*" rivâyetini zikreder. Aynî, Merğînânî'nin İmam Şâfiî'nin delili olarak sunduğu hadisin garip olduğunu ve bunun

[473] Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam Abdurrezzâk es-Sanʿânî (ö. 211/827), **el-Musannef**, Thk. Habîbu'r-Rahmân el-Aʿzamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan 1403, I, 477; Ahmed b. Hanbel, XII, 89; Tirmizî, "Salât", 153; Ebû Dâvud, "Salât", 32; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), **el-Muʿcemü's-Sağîr**, Thk. Muhammed Şukûr Mahmûd Emrîr, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1985, I, 187.

[474] Aynî, **Binâye**, II, 368-369.

[475] Aynî, **Binâye**, II, 369. Diğer örnekler için bk. **Binâye**, I, 476, V, 441.

[476] Aynî, **Binâye**, I, 241.

hadis kitaplarında mevcut olmadığını belirtir. O, İmam Şâfiî'nin söz konusu görüşünü delillendirirken kullandığı birçok hadisi nakleder.[477]

Netice itibariyle Aynî'nin fıkhî bir hükmü delillendirirken sahih hadis varken zayıf hadis kullanmadığı anlaşılmaktadır. Keza merfû hadisin bulunduğu yerde mevkûf veya maktû haberle istidlâlde bulunmayı kabul etmemektedir. Onun bu hassasiyetini, hem Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirirken hem de diğer mezheplerin görüşlerini delillendirirken görmek mümkündür.

2.1.7. Hadisin Manası Yerine Bizzat Hadisin Lafzıyla Delillendirme

*Hidâye'*de fıkhî bir görüş için delil getirdiği hadisleri bazen lafzen nakleden Merğînânî, bazen de bunları mana ile aktarır. Eserini muhtasar olarak kaleme alan müellif, muhtemelen konuyu uzatmamak adına hadisler üzerinde bir tasarrufta bulunarak hadisten anladığı manayı özetlemek suretiyle verir. Bu durum, hadisle iştiğal etmeyen bir fakih için olağan bir durum kabul edilebilecekken bir hadisçi için yadırganacak bir durumdur. Özellikle muhaddis fakihlerin yaşadığı ve fıkıh kitaplarındaki hadislerin tahriclerinin yapıldığı bir dönemde buna dikkat edilmesi doğal bir durumdur. Nitekim dönemin hatırı sayılır hadisçilerinden Aynî, *Binâye'*de bu tür istidlâllere dikkat çekmektedir. Nitekim bu durum, ondan önce *Hidâye* üzerine çalışmalar yapan Hanefî fakihlerinde dikkatini çekmiştir.[478]

Aynî, *Hidâye*'nin hadislerini değerlendirirken fıkhî bir hüküm için anlam itibariyle verilmiş bir hadisin manasını karşılayan başka bir hadis olduğu takdirde bunu belirtir. O, *Hidâye*'de mana ile rivâyet edilen hadisleri belirtmek için genelde (هذا الحديث غريب بهذا اللفظ)[479] ve (هذا غريب بهذا اللفظ)[480] gibi ibâreler kullanır.

İmâmete liyakat sırasının Sünnet'i en iyi bilen, kıraâti en iyi olan şeklinde olduğunu, bu ikisinde eşit iseler muttaki olanın imamlık yapması gerektiğini söyleyen Merğînânî, söz konusu görüş için (من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي)

---

477 Aynî, **Binâye**, I, 260.

478 Bu konuda Kuraşî ve Zeylâ'î'nin tutumu için bk.Yusuf Acar**, Abdülkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve El-İnâye bi Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri**, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011) s. 232-238.

479 Aynî, **Binâye**, III, 420, IV, 126, VI, 112, VII, 18, vd.

480 Aynî, **Binâye**, II, 428, 429, III, 420, IV, 126, vd.

"*Kim, muttaki bir âlimin arkasında namaz kılarsa sanki bir Nebi'nin arkasında namaz kılmış gibidir*" şeklinde bir rivâyet zikreder. Aynî, Merğînânî'nin zikrettiği bu rivâyeti "Hadis kitaplarında olmayan, garip" olarak niteler. Ardından bu mananın Taberânî'nin rivâyet ettiği Mürsed b. Ebî Mürsed hadisinde (إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم علماؤكم فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم) "*Eğer namazınızın kabul edilmesini istiyorsanız, namazınızı âlimleriniz kıldırsın. Çünkü onlar sizinle rabbiniz arasında aracıdırlar*"[481] şeklinde rivâyet edildiğini söyler. Bununla yetinmeyen Aynî, aynı manayı veren Hâkim'in Müstedrek'inde Yahya b. Yahya'dan rivâyet ettiği (فليؤمكم خياركم) "*En hayırlılarınız size imamlık yapsın*" hadisi ile Dârekutnî ve Beyhakî'nin *Sünen*'lerinde İbn Ömer'den rivâyet ettikleri (اجعلوا أئمتكم خياركم فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين الله تعالى) "*İmamlarınız en hayırlılarınız olsun. Çünkü onlar, sizinle Allah arasında bir aracıdırlar*" hadislerine yer verir.[482]

Aynî, aynı şekilde sahrada namaz kılan kişinin sütre edinmesi gerektiğine delil olarak (قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -:إذا صلى أحدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة) "*Hz. Peygamber'in, sizden biriniz sahrada namaz kıldığında önüne sütre koysun*" rivâyetini de bu şekliyle hadis kaynaklarında geçmeyen garip bir rivâyet olarak niteler. Nitekim Aynî, söz konusu rivâyetin anlamını veren Ebû Hüreyre, Ebû Said el-Hudrî, İbn Ömer, Semüre b. Muabbed el-Cühenî ve Sehl b. Ebî Hasme tarafından rivâyet edilen hadisleri nakleder.[483]

Bu hususta verilebilecek önemli bir misal de İmam Ebû Hanîfe'nin sebzeden zekât alınması yönündeki görüşü ile ilgilidir. *Hidâye* müellifi Merğînânî, bu görüş için (ولأبي حنيفة - رَحِمَهُ اللَّهُ - قوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ما أخرجت الأرض ففيه العشر) "Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünün delili, Hz. Peygamber'in *'Yerin çıkardığı şeylerde onda bir (öşür) vardır'* sözüdür" şeklinde hadis kaynaklarında geçmeyen bir ifade kullanır. Aynî, hadisin bu şekliyle garip olduğunu; fakat manasının Buhârî'nin Zührî-Salim-İbn Ömer kanalıyla rivâyet ettiği hadiste olduğunu ifade eder.[484]

---

[481] Taberânî, **el-Muʿcemü'l-Kebîr**, XX, 328; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyiʿ Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411, III, 246.

[482] Aynî, **Binâye**, II, 331.

[483] Aynî, **Binâye**, II, 428.

[484] Aynî, **Binâye**, III, 420

Aynî'nin hadisten mülhem mana ile yapılan delillendirmedeki bu tutumu, merfû hadislere münhasır değildir. Aynî, aynı hassasiyeti mevkûf haberler için de göstermektedir.

Örneğin, Hanefî mezhebinde namazda besmelenin gizli okunması ile ilgili olarak Aynî, Merğînânî'nin zikrettiği (قول ابن مسعود - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: أربع يخفيهن الإمام، وذكر منها التعوذ، والتسمية وآمين، وربنا لك الحمد) "İbn Mesʿud'un '*Dört şey vardır ki imam onları gizli okur. Bunlar: İstiâze, besmele, âmîn ve tahmîd'* sözünden dolayı" şeklindeki rivâyetin garip olduğunu belirtir. Fakat ona göre söz konusu hadisin manası, başka formlarla farklı eserlerde rivâyet edilmiştir. Onun hadisin anlamını karşıladığını ifade ettiği rivâyetler şunlardır: İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde rivâyet ettiğine göre (أنه كان يخفي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ والاستعاذة وربنا لك الحمد) "*İbn Mes'ud, Besmele, istiâze ve tahmîdi gizli okurdu.*"[485] Saʿd b. Hasan'ın, *Âsâr*'ında Ebû Hanife'den rivâyet ettiğine göre (أربع يخفيهن الإمام: التعوذ، و بسم الله الرحمن الرحيم، وسبحانك اللهم وبحمدك، وآمين) "*İbrahim en-Nehaʿî, Dört şey vardır ki, imam onları gizli okur. Bunlar: İstiâze, besmele, sübhâneke ve âmîndir*"[486] der. Abdurrezzâk, *Musannef*'inde Maʿmer'in Hammâd'dan rivâyet ettiği hadiste istiâze ve âminin gizli okunacağını ifade etmiş; fakat sühaneke'nin yerine tahmîdi zikretmiştir. Sonraki hadiste ise imamın beş şeyi gizli okuyacağını söylemiş ve sübhanekeyi ilave etmiştir. Ebû Maʿmer'in Ömer İbnü'l-Hattâb'tan rivâyet ettiğine göre (يخفي الإمام أربعا: التعوذ، وبسم الله الرحمن الرحيم، وآمين، وربنا لك الحمد) "*Hz. Ömer, İmam dört şeyi gizli okur: İstiâze, besmele, âmîn ve tahmîd*" demiştir.[487]

Aynî, Merğînânî'nin hadis üzerinde tasarrufta bulunarak hadisten mülhem manayla delillendirdiği yerlerde yalnızca Hanefî mezhebi için değil, diğer mezhepler için de aynı tutumu sergiler ve onların da delillerinin aslını verir.

Örneğin, İmam Şâfiî'nin "Bir Müslüman, besmeleyi kasten terk etse dahi kestiği yenir" görüşü için Hz. Peygamber'e nisbet edilen (المسلم يذبح على اسم الله سبحانه وتعالى سمى أو لم يسم) "*Müslüman, Allah'ın adını ansa da anmasa da Allah'ın adıyla kesmiştir*" şeklindeki ibârenin garip olduğunu belirtir. Ona göre aynı mana,

[485] İbn Ebî Şeybe, II, 268.
[486] Abdurrezzâk, II, 87.
[487] Aynî, **Binâye**, II, 196.

Dârekutnî ve Beyhakî tarafından rivâyet edilen (لمسلم يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم يأكل) "*Müslümana Allah'ın ismi yeter. Eğer hayvan keserken Allah'ın adını anmayı unutmuşsa, Allah'ın adını ansın ve yesin*!"[488] şeklindeki hadiste mevcuttur.[489]

Yukarıdaki örneklerde, fıkhî görüşlere delil olarak verilen rivâyetlerin manasını karşılayan başka hadislerin zikredildiği görülmektedir. Bunun yanında Aynî'nin bazen hadis diye öne sürülen rivâyetin garip olduğunu söylediği; ancak söz konusu mananın da temel kaynaklardaki hadislerde olmadığını belirttiği örnekler de mevcuttur.

Örneğin, *Hidâye*'de Hanefî mezhebine göre göbeğin avretten olmadığına delil olarak (ويروى:ما دون سرته حتى تجاوز ركبته) "*Rivâyet edilir ki, diz kapağını geçinceye kadar göbekten aşağısı avrettir*" şeklinde bir ifade yer alır. Aynî, hadisin bu lafızla garip olduğunu ileri sürer. Fakat yukarıdaki örneklerden farklı olarak söz konusu mananın mezkûr hadislerden çıkmayacağını belirtir.[490]

Netice itibariyle *Hidâye*'de bazı hadislerin hadis külliyatlarındaki formları üzerinde tasarrufta bulunularak mana ile rivâyet edildiği anlaşılmaktadır. Temel hadis eserleri ile ilgili derin hadis bilgisi, Aynî'yi bu problemle ilgilenmeye sevketmiştir. Bu bağlamda Aynî, *Hidâye*'nin hadislerini değerlendirirken anlam itibariyle verilmiş bir hadisin temel hadis kaynaklarındaki aslını nakleder. Aynî'nin bu hassasiyeti, merfû haberlerin yanında mevkûf haberlerle yapılan istidlâller için de geçerlidir. Aynı şekilde fıkhî bir hükmü delillendirirken hadisin aslını zikretmenin gerekliliğine inanan Aynî, Hanefî mezhebinin delillerinin yanında diğer mezheplerin delilleri için de aynı hassasiyeti gözetmektedir.

2.1.8. Zayıf Hadisle Delillendirme

Muhaddis bir fakih olan Aynî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerini delillendirirken bazen zayıf hadisleri kullandığı görülmektedir. Bu durum, genellikle hadis otoritelerinin zayıf kabul ettiği hadisle istidlâl yapmak suretiyle tezâhür

[488] Dârekutnî, V, 535; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, IX, 431.
[489] Aynî, **Binâye**, XI, 537.
[490] Aynî, **Binâye**, II, 122.

etmektedir. Fakat bu esnada hadisin zayıflığını kabul etmeyerek başka bir ifadeyle söz konusu hadisleri sahihe çıkararak kullanır.[491]

Hanefîler, akrabalık bağının zarar görmemesi için yakın akrabaların birbirlerine yaptığı hibeden rücû edemeyeceklerini kabul ederler. Aynî, Hanefîler'in bu görüşü için (إذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها) "*Eğer hibe yakın akrabaya yapılmışsa ondan dönüş olmaz.*"[492] hadisini delil olarak kullanır. Söz konusu hadis hakkında İbnü'l-Cevzî ve Beyhakî'nin verdikleri zayıf hükmünü kabul etmeyerek başka yönlerden sahihe çıkarmaya çalışır. Aynî, Hâkim'in bu hadisinBuhârî ve Tirmizî'nin şartına göre sahih olduğunu; fakat bu şahısların mezkûr hadisi kitaplarına almadıkları yönündeki ifadesini nakleder. Ayrıca İbnü'l Cevzî'nin bu hadiste geçen Abdullah b. Cafer hakkında hata ettiğini, başka yerde bunu sahih saydığını ifade eder. Beyhakî'nin de başka bir yerde bu hadisin isnâdını sahih olarak nitelediğini ileri sürer. Ayrıca Beyhakî'nin "Buhârî'nin bu hadisle ihticâc ettiği" yönündeki ifadelerini aktarır.[493]

Bu hususla ilgili başka bir misal de Aynî'nin Hanefî mezhebine göre meninin necasetini delillendirmesiyle ilgilidir. Merğînânî, Hanefîlerin bu görüşlerine delil olarak Hz. Aişe'den rivâyet edilen "*Eğer meni ıslak ise yıka; kuru ise ovala*" hadisini zikreder. İbnü'l-Cevzî, Hanefîlerin meninin necisliği konusunda Hz. Aişe hadisiyle istidlâlde bulunduklarını, hâlbuki bu hadisin bilinmediğini iddia eder.[494] Aynî, Merğînânî'nin mezhep görüşü için delil gösterdiği hadisin bu lafızla garip olduğunu ifade ettikten sonra İbnü'l-Cevzî'nin bu konudaki ifadelerini nakleder. İbnü'l-Cevzîye itiraz eden Aynî, onu tenkit eder ve şöyle der: "Onun ve diğerlerinin bu hadisi bilmemesi, başkalarının da bilmemesini gerektirmez. Bu hadis, sahih hadis kaynaklarında mevcuttur." Aynî, Hanefîlerin istidlâl ettiği hadisin aslının Tirmizî ve

---

[491] Bu durum, bir hadisin zayıf kabul edilmesindeki cerh ve ta'dilin içtihâdî olmasıyla ilgilidir. Birine göre zayıf olan bir râvi, diğerine göre sika; birine göre zayıf olan bir hadis, diğerine göre sahih veya hasen olabilir. Bu farklılık hadis münekkidinin temsil ettiği anlayış (muhaddis veya fakih olması), hadislerdeki illetin gizli veya sarîh olması vb. sebeplerden kaynaklanmaktadır. Salahattin Polat, **Hadis Araştırmaları –Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-**, İnsan Yay, İstanbul 2003, s, 126-129.

[492] Hâkim, II, 60.

[493] Aynî, **Binâye**, X, 195.

[494] Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), **et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf,** Thk. Mes'ad Abdülhamid Muhammed es-Saʿdenî, Dârı'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415, I, 107.

diğer sahih hadis kaynaklarının rivâyet ettiğini ifade eder. Ona göre söz konusu rivâyet şöyledir: "Hz. Aişe dedi ki*: Ben, Nebî'nin (s.a.v) elbisesindeki meniyi yıkıyordum. Suyun lekesi elbisesinin üzerinde olduğu halde namaz için çıkıyordu.*"[495] Ayrıca ona göre Hz. Aişe'den gelen "*Ben, Nebî'nin (s.a.v) elbisesindeki meniyi ovalıyordum. O, aynı elbiseyle namaz kılıyordu*" rivâyeti de bu görüş için verilebilecek bir diğer delildir.[496]

Aktardığımız örneklerde Aynî'nin söz konusu hadis hakkında verilen "zayıf" hükmünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Aslında bu durum, Aynî'nin hadisleri değerlendiren muhaddisler hakkındaki tasavvuruyla ilgili bir husustur. Çünkü Aynî, bazen hadis otoriteleri olan şahısların mezhep duygusuyla hareket ettiklerini düşünmektedir. Örneğin, bir meselede Hâkim'den Şâfiî mezhebini teyid eden bir rivâyeti nakleden Beyhakî, bu hadisin sahih olduğunu ve râvilerini cerheden hiç kimseyi bilmediğini ifade eder. Aynî, Beyhakî'nin bu hadisi zayıf olan iki kişiden rivâyet ettiğini; hâlbuki bu iki râvinin zayıf olduğunu belirtir. Ardından Beyhakî için şu sözleri sarf eder:

> "Araştırmacı (taharri yapan) olan bu şahıs, zayıf râvîlerden rivâyet etmiştir. Söz konusu hadis, kendi mezhebine uygun ise onu sahihe çıkarmak için tekellüfe girer. Eğer hadis, kendi mezhebine muhâlif ise onu zayıfa çıkarmaya çalışır ve onun aleyhinde konuşanları zikreder. Eğer araştırmacının durumu bu ise, Hakîm ve diğer Şâfiî araştırmacıların durumu hakkında ne dersin!"[497]

Aynî, fıkhî bir görüşü delillendirirken zayıf hadisleri kullandığı durumlardan biri de –yukarıdaki örneklerin aksine- söz konusu hadislerin zayıf olduğunu kabul etmesidir. Fakat burada konu hakkında birçok zayıf hadisi zikrederek, bu hadisleri birbirini destekleyecek şekilde kullanır.[498] Bu durumda hadislerin niteliğindan ziyade niceliği devreye girer. Zira onun bu tür durumlarda hadislerin sayısal çoğunluğuna göre hareket ettiği anlaşılmaktadır.

---

[495] Buhârî, "Vudû", 64.
[496] Aynî, **Binâye**, I, 713. Diğer bir örnek için bk. **Binâye**, III, 378.
[497] Aynî, **Binâye**, III, 128.
[498] Hadis usûlünde bir konuda bazı şartları haiz zayıf hadisler birbirini takviye ederek hasen mertebesine yükselebilmektedir. Hasen hadis ise sahih hadisler gibi makbul hadislerden sayılmıştır. Bk. Polat, a.g.e, s. 121-122.

Örneğin, Hanefî mezhebine göre mehrin en az miktarı on dirhemdir. Merğînânî, Hanefîler'in bu görüşlerine (لا مهر أقل من عشرة) "*On dirhemden az mehir olmaz*"[499] hadisini delil getirmektedir. Aynî, bu rivâyetin aslını verdikten sonra Dârekutnî ve Beyhakî'nin söz konusu hadisin bütün tariklerini rivâyet edip bunları zayıf gördüklerini ifade eder. Fakat ona göre bu tariklerin hepsi zayıf olsa da bunlar bir araya gelerek kuvvet kazanır ve hüküm ifade ederler. Aynî'nin bu hususta sözleri şöyledir: "Ancak bir hadis, birçok tarikle rivâyet edilmişse her ne kadar tek tek zayıf ise de toplamda 'hasen' olur ve onunla ihticâc olunur"[500]

Aynî'nin zayıf hadisleri delil olarak kullandığına dair verilebilecek bir örnek de Hanefî mezhebinde rükûlu ve secdeli namazlarda kahkaha ile gülmenin abdesti bozması mevzusudur. Hanefîler'in bu görüşünü "*Kim, namazda kahkaha ile gülerse hem abdestini hem de namazını iade etsin*" hadisi ile delillendiren Aynî, *Binâye'*de on sayfa[501] boyunca bu konuyu işler ve mezhebinin görüşünü savunur. O, söz konusu hadisin altı sahâbî tarafından rivâyet edildiğini belirtir. Ardından konuyla ilgili hadisler hakkında yapılan bazı değerlendirmeleri aktarır ve ilgili hususta kendi görüşünü ifade eder. Aynî, bu hadisleri sahihe çıkarmak için oldukça yoğun bir çaba harcamaktadır. Hatta hadislerden bazıları hakkında verilen "münkatı olduğu doğru olsa bile bize göre mürsel haber, hüccettir" sözüyle çoğu zaman zorlamaya gittiğini söylemek mümkündür. Ayrıca muhaddislerin söz konusu hadisi zayıf bulmalarına karşı şu savunmayı yapar: "Her ne kadar bu hadis, zayıf olsa da bu bapta gelen başka mervî hadislerle desteklenir."[502]

Aynî'nin zayıf hadisleri başka zayıf hadislerle destekleyip Hanefîler'in görüşünü delillendirdiği misallerden biri de, cuma günü gusül abdesti almanın sünnet olmasıyla ilgilidir. Söz konusu görüşe delil olarak getirilen"*Kim, cuma günü abdest alırsa bu ne güzel bir davranıştır! Ve bu, ona yeter. Kim de guslederse, bu daha güzeldir*"[503] hadisinin zayıf olduğunu kabul eder. Buna karşın bu hadisi başka hadislerle desteklemektedir. Onun bu hususta ki "Bu hadisin zayıf olduğunu kabul

---

499 Dârekutnî, IV, 360, 361.
500 Aynî, **Binâye**, V, 132; **Remzü'l-Hakâik**, I, 126. *Umdetü'l-Kârî*'de bu hadisi sahihe çıkarmaya ve müteârız hadisleri te'vîl etmeye çalıştığı görülür. Bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XX, 45.
501 Bk. Aynî, **Binâye**, I, 287-296.
502 Aynî, **Binâye**, I, 291.
503 Abdurrezzâk, III, 199; Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 344.

etsek dahi, zayıf hadislerden bazıları diğerlerine ilave edilirse Beyhakî ve diğerlerinin dediği gibi kendisinde hükmün toplandığı şey (hadis) kuvvet kazanır"[504] ifadeleri kayda değerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre hayzın en az müddetinin üç gün üç gece olduğunu ifade eden Aynî, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi zayıf hadisleri birbirini desteklemek için kullanır. *Binâye'*de Ebû Hanîfe'nin delilinin Hz. Aişe ve birçok sahâbîden rivâyet edilen "*Cariye, bakire ve dulun hayız müddeti üç gün üç gecedir*"[505] mealindeki hadis olduğunu ifade eder. *Umdetü'l-Kârî'*de ise İbn Mesud'dan gelen "*Hayız üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz ve on gündür. Bundan fazlası istihâzedir*" hadisi olduğunu belirtir. Aynî, her iki eserinde de bu hadisleri destekleyen başka hadisler nakleder. Hadis otoriteleri Taberânî, Dârekutnî, İbn Âdî ve İbnü'l-Cevzî'nin söz konusu hadislerin senetlerindeki râvîlerden dolayı zayıf olmasını kabul eder. Fakat Aynî, bu hususta Kudûrî ve Nevevî'yi kendine dayanak yaparak söz konusu hadisleri desteklemeye çalışır. Aynî, bu konuda Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinden "Râvîde bir problem yoksa Müslüman olması, onun adaleti için yeterlidir. Râvînin zayıflığı, hadisin zayıflık yönünü kuvvetlendiriyorsa zarar verir" ifadelerini aktarır. Aynı şekilde Nevevî'nin *Şerhu'l-Mühezzeb*'inden "Bir hadis, farklı tariklerle rivâyet edilirse tek tek zayıf olsalar dahi onunla ihticâc olunur" sözlerini nakleder. Aynî, Kudûrî ve Nevevî'den nakiller yaptıktan sonra şöyle demektedir:

> "Bunun üzerine biz deriz ki, bu konuda her ne kadar zayıf olsa da birçok sahâbîden farklı tariklerle gelen birçok hadis bizim görüşümüze tanıklık eder. Çünkü tek başına bir hadis, bir hüküm ifade etmese de topluluk halinde bir hüküm meydana getirir. Üstelik bu hadislerin bazıları sahihtir. Bu da özellikle mukadderatla ilgili konularda (sayılara konu olan hükümler) ihticâc için yeterlidir."[506]

Aynî, Hanefîler ile başka mezheplerin görüşlerini tartışırken diğer mezheplerin delil olarak getirdiği hadisleri zayıf göstererek bu delilleri çürütmeye

---

[504] Aynî, **Binâye**, I, 342; Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VI, 165.

[505] Söz konusu anlamı veren bazı hadisler için bk. Taberânî, **el-Muʿcemü'l-Kebîr**, VIII, 129; Dârekutnî, I, 389, 406.

[506] Aynî, **Binâye**, I, 625-626; **Umdetü'l-Kârî**, III, 307. Diğer örnekler için bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, V, 232; XXV, 159; **Binâye**, I, 530-531, II, 317, III, 50.

çalışmaktadır. Örneğin, iftitâh tekbiri dışındaki tekbirlerde ellerin kaldırılması ile ilgili hadisleri verdikten sonra bu hadisleri zayıf göstermeye çalışmaktadır.[507]

Fıkhî görüşleri delillendirirken zayıf hadisleri kullanması ve diğer mezheplerin delil olarak kullandığı hadisleri zayıfa çıkarmaya çalışması, onun kendi mezhebine yardım ettiği algısına yol açmıştır.[508] Mezheplerin istikrar bulduğu ve her fakihin bir mezhebe intisap ettiği bir dönemde yaşayan Aynî'yle ilgili böyle bir algının oluşmasında kısmen bir haklılık payı vardır. Fakat ileride de değineceğimiz gibi müellifin bazı meselelerde Hanefî mezhebinin görüşüne muhâlif olarak hadislerin işaret ettiği doğrultuda davranmış olması, en azından bazı konularda bu düşünceye ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini gösterir.

Örneğin, kadının kadına imâmeti örneğinde olduğu gibi mezhebin görüşü olan "mekruh" olmasını kabul etmeyerek konuyla ilgili hadislerden dolayı kerâhetsiz caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Konuyla ilgili hadislerden hareketle "Ölümden sonra telkîn"in hükmü meselesinde, mezhebinin "telkînin olmadığı" görüşünden farklı olarak "telkînin var" olduğu hükmüne kanaat getirmektedir. Güneş tutulması namazında mezhebin görüşü olan hutbenin olmaması ve kıraâtin gizli olması konularında mezhebe muhâlefet ederek hadislerin yönlendirdiği "hutbenin olması" ve "kıraâtin cehrî olması" örneklerinde de mezhepteki genel görüşten ayrılarak hadislerin gösterdiği yönde tavır koymuştur.[509]

Böyle bir problemin Aynî'ye mahsus olmadığını da belirtmemiz gerekir. Aynı dönemde yaşayan ve herhangi bir mezhebe mensup olan her fakih, az veya çok söz konusu ithamla karşılaşabilir. Zira müntesip fakihin mezhebinin görüşünü delillendirme çabasında olması çok doğal bir durumdur. Müntesip fakihin bu faaliyetinin sonrakiler tarafından "mezhebine yardım ediyor" şeklinde yorumlanmış olması kaçınılmazdır. Nitekim birçok açıdan İbn Hacer ile Aynî'yi kıyaslayan Câdu'r-Rab Emîn Abdülmecîd Muhammed, onların bu konudaki yöntemleri için şöyle demektedir:

---

507 Aynî, **Binâye**, II, 260.
508 Hüseyin Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", **Usûl: İslam Araştırmaları**, 7, 23-24.
509 Aynî, **Binâye**, II, 144-145, 335-339; III, 148, 177-178.

"İbn Hacer ve Aynî'nin ikisi de öncelikle ulemanın bu konudaki görüşlerini, sonra mezheplerin delillerini zikrederler. İkisi de görüşlerden râcih olanı tercih edip bunu aklî ve naklî delillerle teyit ederlerken, mercuh olanı reddederler"[510],"Her iki imam da muhâlif mezhebin delillerini reddedip, kendi mezhebinin delillerini teyit etmek suretiyle mezheplerine yardım ederler."[511]

Şu halde Aynî'nin mezhebin görüşünü hadisle istidlâl ederken bazen hadis otoriteleri tarafından zayıf görülen hadisleri kullandığı anlaşılmaktadır. O, zayıf hadisleri, genellikle söz konusu hadislerin zayıflığını kabul etmeme; bazen de hadislerdeki zayıflığı kabul edip başka zayıf hadislerle takviye etmek suretiyle kullanmaktadır. Mezhebin görüşünü delillendirmek için zayıf hadisleri kullanması ve diğer mezheplerin delil olarak kullandığı hadisleri zayıfa çıkarmaya çalışması, onun mezhebine yardım ettiği yönünde bazı düşüncelerin oluşmasına yol açmıştır. Onun hakkındaki bu düşüncenin bir yere kadar haklılık payı olmakla beraber; bazı konularda hadislerden dolayı mezhebin görüşünü terketmesi, söz konusu düşünceye ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirir. Başka bir husus da bu tür ifade ve ithamların bir mezhebe müntesip her fakih için söylenebilmesidir.

2.1.9. Bütüncül Bir Yaklaşımla Delillendirme

Ahkâmla ilgili hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve ondan doğru bir hükmün çıkarılması için uyulacak temel ilkelerden biri, hadislerin bir bütünlük içinde değerlendirilmesidir.[512] Zira hadislerin bütünlük içinde anlaşılması, parçacı bir yaklaşım ile yapılan değerlendirmelerde düşülen bazı hataların önüne geçecektir. [513]

Aynî, hadisle istidlâlde bulunurken bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda konu hakkındaki bütün hadisleri değerlendirmeye çalışmaktadır. Bazen konu hakkında birbirini teyit eden hadisleri verdikten sonra söz konusu hadislerin tamamını dikkate alarak fıkhî bir hüküm çıkarmaktadır.

---

[510] Câdu'r-Rab Emîn Abdülmecîd Muhammed, **Beynel-İmâmeyn el-Aynî ve İbn Hacer**, Dâru'l-Muhaddisîn, Kâhire 2007, s. 303.
[511] Câdu'r-Rab, a.g.e, s. 313.
[512] Abdullah Kahraman, "Fıkhî Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5, 159-160.
[513] Selçuk Coşkun, **Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük**, Aktif Yayınevi, Ankara 2003, s.17.

Örneğin, büyüklerin ve hocaların ellerinin öpülmesi konusundaki hadisleri zikrettikten sonra "Zikrettiğimiz bu hadislerin tamamından elin, ayağın, başın ve böğrün öpülmesinin mübah olduğu bilinir"[514] demektedir. Fakat el, ayak vb. şeylerin öpülmesinin mübah olmasını mutlak manada kabul etmemektedir. Ona göre bu fiil, ancak ikram ve iyilik maksadıyla olabilir. Onun bu hususta sözleri şöyledir:

> "Biz, az önce öpme konusunda bir kısım hadisleri zikrettik. Ancak bunların hepsi, hayır ve ikram şeklinde olursa böyledir. Fakat şehvet eşliğinde öpme ancak eşler arasında caiz olabilir"[515]

Aynî'nin hadislerin bütününden bir hükme varma düşüncesinin başka bir örneği de yatsı namazının vaktinin sonu ile ilgilidir. Onun, söz konusu mesele hakkında Tahâvî'nin hadislerin tamamından böyle bir anlamı çıkardığını söylemesi ve bunu beğendiğini ifade etmesi[516] bütüncül yaklaşımın bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Aynî, bütüncül yöntemle hadislerle istidlâlde bulunurken yukarıda ifade ettiğimiz gibi birbirini destekleyen hadisleri nakletmekle beraber, bazen konu hakkında birbirine aykırı olan hadisleri verip mütenâkız hadisleri birlikte değerlendirmektedir.

Örneğin, ayakta bevletmenin cevâzı hususunda konuyla ilgili hadisleri değerlendirirken bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*'de Buhârî'de geçen bir hadisle ilgili olarak söylenen "Hadis, oturarak bevletmeye evleviyetle delâlet etmektedir. Zira ayakta bevletmek caiz ise oturarak bevletmek hayli hayli caizdir" sözüne itiraz etmektedir. Ona göre bu söz, kabul edilemez bir şeydir. Çünkü bu babın bütün hadisleri ayakta bevletme hakkındadır. Ayakta bevletmenin de caiz olup olmaması şerʿî bir hükümdür. Bundan dolayı oturarak bevletmenin caiz oluşu, akıl yoluyla kıyas edilemez. Ona göre "Bu bapta, ayakta bevlin caiz olmasına delâlet eden hadisler varid olmuştur; oturarak bevletme ise daha fazla hadisle sabittir." şeklinde bir ifade kullanmak daha iyidir.[517]

---

514 Aynî, **Binâye**, XII, 198.
515 Aynî, **Binâye**, XII, 198.
516 Aynî, **Binâye**, II, 30.
517 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 134.

Aynî'nin bütüncül yaklaşımının bir göstergesi de fakihler arasında meydana gelen bazı görüş farklılıklarının nedeni olan hadislerle ilgili tutumudur. Aynî, ihtilaf edilen bazı hususlara geniş bir perspektiften bakıp bütün fakihlerin delillerinin sahih olduğunu belirtir. Özetle Aynî, bazı hususlarda birçok vechin caiz olduğunu düşünür. Örneğin, korku namazının kılınış şekli, sehiv secdesinin ne zaman yapılacağı, güneş tutulması namazında rükû sayısı gibi konularda her fakihin sahih bir hadise dayandığını söylemesi, bütüncül bir yaklaşımın ürünü olmalıdır.[518]

2.2. USÛLÎ BAKIŞ

Fıkıh ilmi, "Kişinin (ameli açıdan) lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" veya "Şerʿi ameli hükümleri tafsili delillerinden çıkarmaktır"[519] şeklinde tanımlanmıştır. Bu ilmin usûlü olarak bilinen fıkıh usûlü ise tafsîlî delillerden şerʿi amelî hükümleri elde etmeye yarayan kurallar bütünü olarak tarif edilmiştir.[520]

Aynî'nin eğitim hayatını ele alırken ve eserlerini tanıtırken de ifade ettiğimiz gibi onun önemli özelliklerinden birisi de usûlcü olmasıdır. Bundan dolayı Aynî, eserlerinde sık sık fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapmaktadır.[521] Hatta bazen zikri geçen konu ile ilgili takdîrî sorular sorarak yapılan itirazların sahiplerini, fıkıh usûlü bilmemekle itham etmektedir.[522] Ayrıca Aynî'den çalışmalarda bu yönü vurgulanmakta ve onun "usûlcü" (اصولي) olduğu belirtilmektedir.[523]

---

[518] Bk. Aynî, **Binâye**, II, 172, 604-605; III, 142.

[519] Hanefî, fakihler birinci tanımı benimserken Şâfiî fakihler ise daha çok ikinci tanımı benimsemişlerdir. Bu hususta daha fazla bilgi için bk. Muhammed Seyyid Bey, **Fıkıh Usûlü**, (Haz. Hasan Karayiğit), Düşün Yay, İstanbul 2010, s. 57; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İFAV, İstanbul 2011, s. 2. Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, **Mir'âtü'l-Usûl Şerh-i Mirkâti'l-Vüsûl**, Dersaâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1321, s.10-11.

[520] Fıkıh usûlünün tanımları için daha fazla bilgi için bk. Muhammed el-Hudarî (1345/1927), **Usulü'l-Fıkh,** el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, Yy. Ty, s. 12; Abdülvahhab Hallâf, ʿ**İlmu Usûli'l-Fıkh**, Mektebetü'd-Daʿveti'l-İslâmiyye, Yy. Ty, s. 12; Zekiyüddin Şaʿban, a.g.e, s. 27, 28;

[521] Bk. Aynî, **Binâye**, I, 571, IX, 5; XI, 516; XI, 40; XIII, 307.

[522] Örneğin, Aynî, Hanefîlerin namazda Fatiha'nın vacip olması hususunda delil gerdikleri (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*" ayetinin mutlak olduğunu, (لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب) "*Fatiha okumayanın namazı yoktur*" hadisi ile takyidin caiz olmadığını ifade eder. Dolayısıyla beyan edenin mübheme hâkim olması gerektiği şeklindeki bir soruya karşı, bunu söyleyenin usûlü fıkıh bilmediğini gösterdiğini ileri sürer. Çünkü (مَا) kelimesi umum lafızlardandır ve tevakkuf etmeden umumuyla amel etmek gerekir. Eğer (مَا) kelimesi mücmel olsaydı, Kur'an'ın diğer mücmelleri gibi beyan edilmeden bununla amel edilmesi caiz olmazdı. Bk. Aynî, **Binâye**, II, 211; **Umdetü'l-Kârî**, VI, 11.

[523] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 196; İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmu'z-Zâhirâ**, XV, 286; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuʿât**, II, 275; Şevkânî, a.g.e, III, 294; Kehhâle, a.g.e, XII, 150.

Bilindiği gibi fıkıh usûlü; mütekellim, fukahâ ve memzûc olmak üzere üç metodla göre yazılmıştır. Hanefî mezhebine mensup fakihler, tümevarım metodu olarak da bilinen fukahâ metodunu kullanmışlardır. Diğer mezhep mensupları ise genellikle tümdengelim metodu olarak da bilinen mütekellim metodunu kullanmışlardır.[524] Hanefî mezhebine mensup bir fakih olduğu için Aynî, eserlerinde Hanefî usûlüne ait bazı ilkelere yer vermiştir. Haber-i vâhidin âmm nassı tahsîs etmesini kabul etmemesi;[525] haber-i vâhidin farz değil, vücûb ifade ettiğini kabul etmesi;[526] meşhûr haber kategorisini kabul etmesi;[527] mürsel haberi hüccet kabul etmesi[528] vb. hususlar bu konuda örnek verilebilir.

Yaşadığı dönemin bir özelliği olarak mezheplerin birbirine yakınlaşmasından dolayı ortaya çıkan memzûc tarzın Aynî'nin usûl anlayışına hâkim olup olmadığının ortaya çıkarılması, önem arz eden bir durumdur. Müstakil bir usûl eseri olmadığı için usûl anlayışı olarak memzûc metodu benimseyip benimsemediğinin tespit edilmesi meşakkatli bir konudur. Konu tezimizin sınırlarını aşacağından böyle bir teferruata girmiyoruz. Fakat eserlerinde bu tarzda yazılan fıkıh usûlü eserlerinde görülen bazı verilerin bulunduğunu da belirtmemiz gerekir. Örneğin, Hanefîlerin, haber-i âhâdın kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakih[529] olması şartı konusundaki ifadeleri bu hususta önemli bir veri olarak görülebilir. Eserlerinde füru meseleleri izah etmek için yeri geldikçe haber-i âhâd'ın kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakih olma şartını kabul etmediği görülür. Hatta bu şartın Hanefîlere nisbetini dahi kabul etmemektedir. Müellifin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

---

[524] Fıkıh usûlü ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda Hanefî olmayan bazı usûlcülerin de fukaha metodu tarzında eser yazdıkları belirtilmektedir. Bk. Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname: Düşünce Platformu**, 7, 65-69. Fakat genel itibariyle Hanefîler dışındaki usûlcüler mütekellim metodunu kullanmışlardır. Hatta diğer mezheplerin en önemli usûl eserleri mütekellim tarzında yazılmıştır. Örneğin, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmıdî gibi önde gelen usûlcülerin yazım tarzı mütekellim tazındadır.

[525] Aynî, **Binâye**, II, 213, V, 513,

[526] Aynî, **Binâye**, II, 343, 350, 539, III, 483.

[527] Aynî, **Binâye**, I, 194, 506, II, 212.

[528] Aynî, **Binâye,** I, 288, II, 284, V, 78; **Umdetü'l-Kârî**, II, 162, VI, 232, VIII, 8, vd.

[529] Hanefî usûlcülere göre haber-i vahid ile amel edilebilmesi için a. Haber-i vahid umum-u belva'ya (çok tekrarlanan olaylar), b. Râvi rivayet ettiği hadise aykırı davranmamış olmamalı, c. Râvisi fakih değilse kıyasa aykırı olmamalıdır. Bk. Buhârî, Alaüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, II, 558, III, 24-25. Ayrıca bk. Şa'ban, a.g.e, s. 88-89; Atar, a.g.e, 42-44.

> "Onların (muhâlifler), Hanefîler'den 'Hadis, kıyasa muhâlefet ederse râvinin fakih olmasını şart koşarlar, Ebû Hüreyre de fakih değildir' şeklinde bir söz nakletmeleri Hanefîler'e karşı bir haksızlıktır. Çünkü Şeyh Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye göre haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi için râvinin fakih olması şart değildir. Bilakis fakih olsun olmasın, adil olan herkesin haberi kabul edilir. Bu görüşe meşâyihin birçoğu tabi olmuştur."

Aynî, bu sözleri aktardıktan sonra söz konusu şartın İsa b. Ebân'a ait olduğunu ileri sürer. Fakat buna rağmen Hanefî âlimlerin fakih olmamayı Ebû Hüreyre'ye atfetmediklerini de belirtmektedir. Onun bu bağlamdaki sözleri şöyledir: "Onların zikrettiği görüş, İsa b. Ebân ve bazı müteahhirûn fakihin görüşüdür. Bununla beraber bu âlimler, Ebû Hüreyre'yi fakih olmamakla nitelemiyorlar."

Aynî, Hanefî fakihlerin "haber-i vahidin kıyasa aykırı olması halinde fakihin râvi olma şartını" tevil ettikten sonra Ebû Hüreyre'nin gerçek anlamda bir fakih olduğunu savunmakta ve şöyle demektedir:

> "Ebû Hüreyre nasıl fakih olmaz ki! Zira Ebû Hüreyre, sahabe zamanında fetva verirdi. Sahabe zamanında da ancak fakih olanlar fetva vermekteydi. Hz. Peygamber, onun hafızasının kuvvetli olması için dua etti. Allah da bu duaya icâbet etti, ta ki onun ismi dünyaya yayıldı."[530]

Aynî'nin Kerhî'ye nisbet ettiği görüşün doğru veya yanlış olması[531] bir yana, haber-i vahidin kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakih olmaşartı, memzûc tarzda yazılan fıkıh usûlü eserlerinde kabul edilmemiştir. Bunun da Aynî'yi memzûc tarzda bir usûlcü yapacağı kanaatindeyiz.[532]

---

[530] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XII, 241-242.

[531] Aynî'nin bu ifadeleri, fıkıh eğitimi esnasında okuduğu Abdulaziz Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde de geçmektedir. Bk. Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 558. Bu bilginin Kerhî'ye nisbetinin doğru olmadığını düşünen Mürteza Bedir, mezkûr görüşün kaynağının Ebu'l-Yüsr olabileceği kanaatindedir. Bk. Mürteza Bedir, a.g.e, s. 239.

[532] Çünkü Aynî, Sünnî mezhepler arası uzlaşı dönemi olduğu iddia edilen bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemin Hanefî usûlü itibariyle en önemli değişimi, haber-i vahid konusundaki râvînin fakih olmama şartının öne çıkarılmasıdır. Zira Fukahâ usûlü ile yazılan eserlerde râvînin fakih olması benimsenmiştir. Fakat Memzûç tarzda yazılan eserlerde ya râvînin fakih olma şartı aranmamış veyahut bu konuya hiç değinilmemiştir. Abdullah Kahraman, "Fıkıh Usulü: Tanım, Tarihçe Ve Meslekler (Ekoller)", **İslam Hukuku El Kitabı**, Grafiker Yay, Ankara 2015, s. 135. Fukâha metoduyla müelliflerden eserlede fıkhu'r-râvî şartını kabul edenler için bk. Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 218-220. Memzûç dönem usûlünde haber-i vâhidin kabul şartlarından biri olan fıkhu'r-râvî şartının kabul edilmemesi ve Ebu Hüreyre'nin fakih olması hakkında daha fazla bilgi

Daha önce de ifade edildiği gibi Aynî'nin kendisine ait bir fıkıh usûlü eseri olmadığı için onun fıkıh usûlüne ait düşüncelerini ortaya koymak zordur. Bununla beraber tespit ettiğimiz kadarıyla Aynî, bazı prensiplere sahiptir. Bu prensipleri şu başlıklar altında zikredebiliriz.

2.2.1. Usûlî Deliller Arasındaki Hiyerarşiye Vurgu Yapma

Aynî, usûlî delilleri genel itibariyle naklî ve aklî olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre söz konusu deliller arasında bir hiyerarşinin bulunması gerekir. Fıkhî bir hükmü delillendirirken söz konusu hiyerarşiye oldukça önem verdiği görülmektedir. *Binâye*'nin mukaddimesinde bu hususla ilgili ifadeleri şöyledir:

> "Ferâizde kendi görüşüyle hareket etmek, Rasûlullah'ın emretmediği bir iştir. Buna akıllı olan ve naklî bilen hiç kimse razı olmaz. İlk dönemdekiler, bunda ihmalkâr davranmadılar ve kâmil bir şekilde amel ettiler. Ancak sonrakiler, bu hususta ihmalkârlık gösterdiler. Onların bu konudaki kusurları, taklîtle yetinmelerinden dolayı gösterdikleri gevşekliktir. Görülmez mi ki, bu kitabın (*Hidâye*) birçok şârihi ve diğer şârihler kitaplarını "li enne", "innema" ve "lakin" (aklî delil) ile doldurmuşlardır. Bu durum (aklî delil getirme), ancak haberle temellendirdikten ve eserle sağlamlaştırdıktan sonra uygun olabilir."[533]

Bu ifadelerinden Aynî'nin delilleri naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir. Bu deliller arasındaki hiyerarşiyi kabul etmesi ve bunda titiz olması onun yöntemini göstermektedir. Onun söz konusu sistemine eserinin birçok yerinde hassâsiyet gösterdiği ve uyguladığı görülmektedir. Hatta bazen deliller arasındaki bu hiyerarşiye gerekli dikkati göstermeyen Merğînânî'ye tenkitler yönelttiği gözden kaçmamaktadır. Aynî, Merğînânî'yi tenkit ettiği bir yerde şu ifadeleri kullanmaktadır:

---

için bk. Bedir, a.g.e, s. 235-241, 251, 252. Aslında Hanefî mezhebinde râvinin fakih olma şartını kabul etmeyen görüş daha eskilere dayanmaktadır. Fakat memzuç tarzda ele alınan eselerde bu görüş ön plana çıkmıştır. Memzûç tarzda bir usûl eseri ele alan İbnü's-Sâʿâtî ve İbnü'l-Hümâm'ın bu hususstaki görüşü için bk. Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdadi İbnü's-Sâʿâtî (ö. 694/1295), **Bedîʿu'n-Nizâm (Nihayetü'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl)**, Thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ 1405/1985, I, 371-376; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, (ö. 861/1457), **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır 1351, s. 319.

[533] Aynî, **Binâye**, I, 102.

> "Musannıfa hayret doğrusu! Hasım, sahih hadisle istidlâl ederken; O, aklî delil ile istidlâl ediyor. Sonra hasmın delil getirdiği hadisi, iddia ettiği şeye hamlediyor. Hâlbuki önce Kitap ya da Sünnet'ten naklî delil ile sonra aklî delil ile istidlâl etmesi gerekir…" [534]

Bu ifadelerinden Aynî'nin naklî ve aklî deliller arasında bir hiyerarşiye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Fakat burada konunun anlaşılması için iki hususu belirtmemiz gerekmektedir. Birincisi, Aynî'nin üzerinde önemle durduğu nakli delilden kastının hadis olmasıdır. Aynî'nin yaşadığı Mısır'da buluna hadisçi Hanefîler'in hadis konusunda çok titiz olmaları ve Mısır'da yoğun bir şekilkde hadisçilerin bulunuyor olması bu durumu oldukça anlaşılır kılmaktadır. İkinci husus da Aynî'nin bu tarzdaki eleştirilerine maruz kalan Merğînanî ve *Hidâye* şârihlerinin hadisleri hiyerarşik açıdan aklî delilden önce kabul edip etmemeleriyle alakalı olmamasıdır. Burada eleştirilen tutum, uygulamada naklî delil olan hadisleri naklî delilden sonra veya naklî delillerin zikredilmeden aklî delillerin getirilmesidir.

Aynî'nin naklî delil olan hadisleri kullanırken önem verdiği prensipleri "Hadisle İstidlâl" başlığı altında izah etmiştik. Aynî'nin aklî delilleri kullanmasına ise hükümleri ve delilleri taʿlil etmesi nazarından bakılabilir. Bu bakımdan Aynî'nin eserlerinde usûl itibariyle önemli sayılabilecek bir hususiyetin de taʿlîllere yer verme olduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği taʿlîl, fıkıh usûlünde hükümlerin vazediliş gerekçesini tespit için yapılan işleme denilir.[535] Bu bakımdan hükmün taʿlîl edilmesi, onu anlamaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Aynî, taʿlîllere yer verirken bazen kendisi bir takım ta'lîller yapmakta bazen de daha önce yapılan taʿlîllere değinmektedir. Daha önceki taʿlillere değinirken kimi yerde bunları ve bunlara itiraz ettiği görülmektedir. Örneğin, yaşlı kadınların cemaatle namaza katılabilecekleri konusunda İmâmeyn'e atfedilen görüşün "kendilerine rağbetin azalması sonucu fitne ihtimalinin olmaması" şeklindeki ta'lîlini reddetmektedir. Bu taʿlîlin tartışmaya açık olduğunu belirten

---

[534] Aynî, **Binâye**, VIII, 12.

[535] Abdullah Kahraman, **İslamda İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukunda Ahkamın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli (Taabbudi) Hükümler)**, Akademi Yay, Sivas 2002, s. 47.

Aynî, şöyle demektedir: "Bazı haris erkekler, yaşlı kadınlara düşkündür. Bu durumda bu tür erkekler, yaşlı kadınların fitneye düşmesine sebep olacaktır."[536]

Aynî, veled-i zinânın imâmetinin mekruh olmasını aklî delil ile izah ederken yine talile başvurur. Ona göre böyle bir kişi, töhmet altında olduğundan insanlar ondan nefret ederler. Aynî, bu hususla ilgili olarak Merğînânî'nin "Çünkü babası olmadığından ona eğitim verecek kimsesi yoktur. Bu sebeple de genelde veled-i zinâ bilgisiz olur. Bundan dolayı da imâmeti, mekruhtur" şeklindeki ta'lîli kabul etmez. Ona göre Merğînânî'nin söz konusu ta'lîli nahoştur (berîd).[537] Aynî'nin veled-i zinânın imamlık yapmasının kerahiyetindeki talili bu şekilde tespit etmesi, meselenin fıkhî sonucunu ilgilendirmektedir. Buna göre Aynî'nin veled-i zinânın âlim olsun olmasın imametini mekruh gördüğü sonucuna ulaşılır.[538]

Yukarıda verilen iki örnekte Aynî, hükümleri ta'lîl etmeye çalışmaktadır. Bunun yanında naklî delil olan hadisleri de ta'lil etmeye çalışmaktadır. Bununla yetinmeyen Aynî, tespit ettiği illeti başka durumlara uygulamaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'den "*Soğan ve sarımsak yiyen mescidimize yaklaşmasın!*" şeklinde bir rivâyet gelmiştir. Aynî'ye göre yasağın illeti "meleklere ve insanlara eziyet"tir. Ona göre bu yasak, mescit ve mescit manasında her yere mahsustur. Ayrıca bu nehiy, Hz. Peygamber'in mescidine değil; bütün mescitlere şâmildir. [539]

2.2.2. Fıkıh Usûlünü Tatbik Etme

Aynî, *Binâye* başta olmak üzere eserlerinde ferʿi meseleleri izah etmek için mezhebin usûlüne atıfta bulunmaktadır. O, bu yönüyle mezhebin görüşlerini temellendirmek için Hanefî usûlünü kullanmaktadır. Bu durum, onu fukahâ metodunun iyi bir tatbik edicisi durumuna getirmektedir. Aynî'nin muhaddis olması, Hanefî usûlünü tatbik etmesi açısından önem kazanmaktadır. Çünkü söz konusu

---

536 Aynî, **Binâye**, II, 355.

537 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 38. Aynî, *Binâye*'de Merğînânî'nin tercih ettiği "Çünkü onun babası yoktur" talilini açıklar "Yani onu eğitecek ve ona bilgileri öğretecek babası yoktur, cahil olduğu hal üzere kalacak" diyerek bu talile itiraz etmemektedir. Bk. Aynî, **Binâye**, II, 334. Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816), **Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, s. 304.

538 Tahtâvî, a.g.e, s.302.

539 Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VI, 146.

kuralların bir hadisçi gözüyle fer'i meselelere uygulanması, Hanefî usûlünün hadislerle sağlamasının yapılması anlamına da gelmektedir.

Şimdi Aynî'nin mezhebin görüşlerine uygun olarak ifade ettiği ve meseleleri izah etmek için kullandığı bazı usûlî kaideleri sunmaya çalışacağız. Bu örnekleri kendisinin hadisçi olmasından dolayı haber teorisiyle ilgili konulardan seçtik. Hanefî usûlünün önemli konularının başında gelen haber-i vâhid ile ilgili mezhebin görüşlerini verip Aynî'nin meseleleri izah etmek için bunlara nasıl atıflar yaptığı üzerinde duracağız.

Haber-i vâhid, bir iki veya daha çok râvinin rivâyet ettiği fakat meşhûr ve mütevâtir derecesine ulaşmayan habere denir.[540]Aynî'nin Hanefî mezhebinin usûlündeki haber-i vâhidle ilgili kaideleri uygulamasına geçmeden önce onun haber-i vâhid olarak kabul edilen bazı haberleri haber-i vâhid kabul etmediğini belirtmemiz gerekir.[541] Bu durumun onun hadisçi kimliğiyle yakın ilişkili olması gerekir.

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhid, nassın (Kitabın) mutlak ifadeleri üzerine bir ziyâdede bulunamaz. Çünkü Kur'an nassının hâs olsun âm olsun delâleti kat'idir. Haber-i vâhidin delâleti ise zannîdir. Hal böyle olunca Hanefîler, haber-i vâhidin kitabın mutlakı üzerine muhtemel bir ziyâdesini haber-i vâhidin kitabın nassını neshedeceği şeklinde düşünmüşlerdir.[542] Aynî'nin Hanefîlerin haber-i vâhidle ilgili bu kaideyi bazı fer'i meselelere uyguladığı görülmektedir. Örneğin, Hanefî mezhebine göre ramazan orucunun kazası peş peşe tutulabildiği gibi ayrı ayrı da tutulabilir. Bunun delili olarak "*Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar*"[543] ayetindeki mutlak ifadeyi kullanırlar. Aynî, bu konuda Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen, Hz. Peygamber: "*Kimin üzerinde Ramazan orucu varsa ona devam etsin ve ara vermesin*" hadisinin

[540] Abdullah Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, İFAV, İstanbul 2011, s. 91.

[541] Aynî'nin haber-i vâhid olarak bilinen bazı hadisleri haber-i vâhid kabul etmediğine dair örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, II, 343, XI, 607.

[542] Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), **Usûlü's-Serahsî,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993, I, 112; Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 291; İsmail Hakkı Ünal, **İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebi'nin Hadis Metodu**, DİB Yay, Ankara 2012, s. 163.

[543] Bakara 2/184.

haber-i vâhid olduğunu, bununla da mutlak olan nassa ziyâdede bulunulamayacağını ileri sürer.[544]

Aynî'nin söz konusu ilkeyi kullanarak izah etmeye çalıştığı meselerden biri de Hanefîler'e göre sakalları hilallemenin hükmüyle ilgilidir. Hanefîler, sakalları hillallemenin vacip olmadığına dair görüşlerini Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'e gelip ona sakalını hilallemesini emrettiği yönündeki hadis ile delillendirirler. Aynî, "Bu hadislerdeki emrin bulunmasından dolayı sakalları aralamanın hükmünün vacip olması gerekir" şeklindeki takdiri bir soruya şöyle cevap verir: "Abdest ayetindeki emir, açıkça sakalın zahirine delâlet eder. Şayet bu emirle sakalın aralanmasının vacip olduğunu kabul edersek haber-i vâhidle Allah'ın kitabına ziyâdede bulunma sonucu ortaya çıkar ki, bu da nesh anlamına gelir."[545]

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhid, kitabın mücmelini beyân etmek için gelmiştir.[546] Aynî, haber-i vâhid ile ilgili bu kuralı bazı ferʿî meseleleri izah etmek için kullanmaktadır. Örneğin, abdestte başın dörtte birini mesh etmenin farz olduğunu nakleden Aynî, bunun Muğîre hadisine dayandığını ifade eder. Ona göre söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in kâkülüne mesh ettiği nakledilmiş, bu ise haber-i vâhidle Kitab'a ziyâde kabilinden değildir. Çünkü ona göre Kitap'taki ifade mücmeldir. Haber-i vâhid de onu açıklamak için gelmiştir. Ona göre söz konusu hadis, mesh edilecek mahalli değil; meshin miktarını açıklamaktır. Çünkü buradaki mücmellik mahalde değil, miktardadır. Zira bilindiği gibi meshin mahalli baştır. Şayet ilgili hadisten maksat, mesh edilecek kısmı tayin etmek olsaydı o zaman haber-i vâhidle Kitab'ın nesh edilmesi gerekirdi."[547]

Hanefî, usûlünde haber-i vâhidin kitabın mücmelini beyan etmesi neticesinde ortaya çıkan hüküm, beyanın değil kitabın hükmü olur.[548] Aynî, Hanefîler'in namazda son oturuşun farz olması yönündeki görüşlerini bu kural ile izah eder. Hanefîler, söz konusu görüşlerine delil olarak Hz. Peygember'in (s.a.v) İbn Mesʿud'a teşehhüdü öğretirken söylediği "*Bunu söylersen veya bunu yaparsan namazın tamam*

[544] Aynî, **Binâye**, IV, 81.
[545] Aynî, **Binâye**, I, 225.
[546] Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 127.
[547] Aynî, **Binâye**, I, 166,167; **Remzü'l-Hakâik**, I, 6.
[548] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 69; İbn Âbidîn, **Minhatü'l-Hâlik**, II, 353.

olur" rivâyetini getirirler. Hanefîlere göre haber-i vâhid farziyet ifade etmediği için bu hadisle namazda son oturuşun farz olmaması gerekir. Bu bağlamda "Eğer desen ki, bu haber-i vâhiddir. Bunun zahiri farziyet ifade etmez. Buna rağmen niye bu kadar zorlama yapıyorsunuz" şeklindeki takdiri bir soru soran Aynî, cevaben şöyle demektedir: "Allah'ın "اقيموا الصلاة" sözü mücmeldir. Haberi vâhid bunu beyan eder. Kitabın mücmeline zannî bir delil lahik olursa farziyet ifade eder. Çünkü gerçekte bundan sonraki hüküm beyana değil Kitab'a izâfe edilir."[549]

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhid zannî, nass katʿî olduğu için haber-i vâhid nasstan bir şeyi tahsîs edemez. Fakat söz konusu nass, başka bir nass tarafından tahsîs edilmiş veya başka bir nassla teâruz etmişse bu durumda nass katʿi olmaktan çıkar ve haber-i vâhid ile tahsîs edilmesi caiz olur.[550] Aynî'nin eserlerinde bu kuralı işlettiği ve bazı fer'i görüşleri bununla izah ettiği görülmektedir. Örneğin, Muhalaʿa[551] akdinde kadına verilen mehirden fazla bir miktarın alınıp alınamayacağı konusunda mezhepler arasında görüşayrılığı çıkmıştır. Hanefîler, huluʿ bedelinin mehir miktarından fazla olamayacağını, alınsa bile bunun kazai (dünyevi) olacağını düşünürler. Hanefîler, bu konuda "*Eğer onların Allah'ın koyduğu sınırları koruyamayacağınızdan endişe ederseniz, o zaman kadının boşanmak için bedel vermesinde ikisine de bir günah yoktur*"[552] ayetini, "Bir kadın Rasulullah'a geldi ve kocasından şikâyetçi oldu. Rasûlullah: '*Onun sana mehir olarak verdiği bahçeyi ona geri verir misin?*' Kadın: 'Evet, daha fazlasını da veririm.' Rasûlullah: '*Fazlasına hayır'*dedi."[553] hadisi ile tahsis ederler. Hâlbuki Hanefîlere göre haber-i vâhid, zannî olduğundan dolayı katʿî bir delil olan Kitabı tahsîs edemez. Aynî, bununla ilgili "hadis, haber-i vâhiddir; Kitab'a nasıl muârız olabilir" şeklindeki takdiri bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Bir nasstan herhangi bir şey tahsîs edilmişse veya başka bir nass ile muârız olmuşsa o nass, katʿî olmaktan çıkar. Bu durumda nassın haber-i

---

549 Aynî, **Binâye**, 158.

550 Serahsî, **Usûl**, I, 134; Sa'duddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, (ö. 792/1390), **Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, I, 254; İbnü'l-Hümâm, a.g.e, IV, 218; İsmail Hakkı Ünal, a.g.e, s. 722.

551 Muhalaʿa: Kadının boşanmak için kocasına bir miktar mal vermesi veyahut mehrinden vazgeçmesi suretiyle karı kocanın boşanmalarıdır. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî (ö. 816/1413), **et-Taʿrifât**, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Lübnan 2009, s. 105; Kâsım b. Abdullah b. Emîr b. Aliel-Konevî (ö. 978/1570), **Enîsü'l-Fukahâ fî Taʿrîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ**, Thk. Yahyâ Murad, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, s. 57.

552 Bakara 2/229.

553 Dârekutnî, IV, 376, 498; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ,** VII, 513.

vâhid ile tahsis edilmesi caiz olur. Bununla beraber söz konus hadis, mezkûr nassa muârız; fakat başka bir nassa muvâfıktır. O da Allah'ın "*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şey geri almayınız…*"[554] ayetidir. Hakikatte Kitap Kitab'a muârızdır. Haber-i vâhid Kitab'a muârız değildir. Bu durumda habere temessük etmek caizdir. Çünkü söz konusu hadis, iki nasstan birine muvâfıktır."[555]

Aynî'nin Hanefî usûlünü tatbik sahasından biri de meşhûr haberdir. Hanefîler'in meşhûr haber kategorisini kabul eden Aynî, söz konusu kategoriyi "meşhûr" ve "ümmetin kabul ettiği"[556] gibi isimlerle niteler. O, meşhûr haberi "tâbiûn" ve "etbâu't-tâbiîn" döneminde şöhret bulmuş haber diye tanımlar.[557] Hanefî usûlüne uygun olarak meşhûr haber ile Kur'an'a ziyâde yapmayı caiz gören Aynî, yine buna uygun olarak, meşhûr haberle Kitab'a takyîd ve tahsîsi kabul eder.[558] Onun eserlerinden meşhûr haber ile ilgili tatbikatına birkaç örnek verilebilir. Örneğin, Hanefî mezhebine göre ana babanın nafakasında kimse çocuğa yardım etmez. Hanefîler, bu görüş için "*Sen ve malın, babana aitsiniz* " hadisini delil getirirler. Bu hadis, haber-i vâhid olduğu için "*Mirasçı da aynı şeyle sorumludur*"[559] ayetine muârız olduğu söylenmiştir. Aynî, bu hadisin haber-i vâhid değil; meşhûr haber olduğundan dolayı Kitab'a ziyâdede bulunabileceğini ileri sürmektedir.[560]

Hanefî mezhebine göre kadınla erkeğin aynı namazı kıldıklarında saffın ortasında bir kadının durması halinde kadının her iki tarafındaki birer erkeğin ve arkasında kaç saf varsa o saflardan birer erkeğin namazı bozulur.[561] Bu görüşe delil

---

554 Nîsâ 4/20

555 Aynî, **Binâye**, V, 513.

556 Aynî, **Binâye**, II, 212, V, 615.

557 Aynî, **Binâye**, V, 30.

558 Aynî, **Binâye**, III, 461,VIII, 261, XI, 607. Aynî, meşhûr hadisin kitaba ziyâde teşkil edebilmesinin şartı olarak o haberin muhkem olması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer meşhûr haber, muhtemel ise nassa ziyâde teşkil edemez. Aynî, **Binâye**, II, 212. Hanefî usûlünde meşhûr haber için bk. Nizâmuddîn eş-Şâşî, **Usûlü'ş-Şâşî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut Ty, I, 269; Serahsî, **Usûl**, I, 269, II, 66; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II, 534-535; Mehmet Ali Yargı, **Hanefi Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri**, (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003).

559 Bakara 2/233.

560 Aynî, **Binâye**, V, 703.

561 Hanefîler, bu meseleyi "muhâzât" terimiyle ifade ederler. Muhâzâtın olabilmesi için bazı şartların tahakkuk etmesi gerekir. Bu şartlar şunlardır: 1. Muhâzât, kadınla erkek arasında olmalıdır. 2. Kadının iştiha duyulalacak bir yaşta olması gerekir. 3. Kadın, akıllı olmalıdır. 4. Aynı hizada olan kadın ile erkeğin arasında bir engel olmamalıdır. 5. Namaz, rükûlu ve secdeli namazlardan olmalıdır. 6. Muhâzât, bir rükûn boyunca devam etmelidir. 7. İmamın kadına imamlık yapacağına

olarak Hz. Peygamber'in "*Sizden akıllı ve ergin olanlar benden sonra gelsin*" sözünü gösterirler. Aynî, bu hadisin "âhâd haber olması dolayısıyla nasıl farziyet ifade edeceği?" şeklindeki takdiri bir soruya cevap verirken bu haberin âhâd değil; meşhur olduğunu belirtir. Dolayısıyla söz konusu hadisin farziyet ifade edebileceğini ifade eder. Bundan dolayı ona göre bu haber, cemaatle namaz kılarken kadınların erkeklerin arkasında durmasının farz olduğunu bildirir.[562]

Erkeklere altın ve gümüşün haram olması hakkındaki âhâd haberlerin (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ) "*Deki, Allah'ın kulları için yarattığı zîneti kim haram kılmış*" [563] ayetine muhâlif olup olmadığı ile ilgili Hanefî usûl ilkelerini uygulayarak şöyle demektedir: "Erkeklere gümüş ve altının haram olması ile ilgili haber, sahih ve meşhûrdur. Bütün ümmet onu kabul etmiştir. Onunla Kitab'a takyîd yapılır."[564]

Sonuç olarak eserlerinde fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapan Aynî'nin müntesibi olduğu Hanefî usûlünü tatbik ettiği anlaşılmaktadır. Kısacası Aynî, mezhebin usûlünü kullanarak mezhebin fer'î meselelerini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu durum, bazı örneklerini verdiğimiz haber-i vâhid ve meşhûr haber ile ilgili prensiplerde açık bir şekilde görülmektedir.

2.2.3. Hükümlerin Hikmetine Yer Verme

Sözlükte, "yargıda bulunmak, engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak" gibi anlamlara gelen "hikmet", İslâm hukukçularına göre hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat gibi anlamlara gelir.[565] Buna göre hikmetin a. hükmün konmasına uygun düşen durum ve b. hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya hükmün korumak istediği menfaat olmak üzere iki anlamının olduğu söylenebilir.[566]

---

niyet etmesi gerekir. 8. Muhâzâtın ortak bir namazda olması gerekir. 9. Kadın ve erkeğin en az bir organının aynı hizada olması gerekir. Bk. Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384), **el-'İnâye Şerhu'l-Hidâye**, Dâru'l-Fikr, Yy. Ty, I, 361; Aynî, **Binâye**, II, 347-349.

562 Aynî, **Şerhu Süneni Ebî Dâvud**, III, 226.

563 Araf 7/32.

564 Aynî, **Binâye**, XII, 113.

565 Ferhat Koca, "Hikmet", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1998, XVII, s. 514.

566 Mehmet Erdoğan, **Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 197.

Aynî, ibadetlerle ilgili hükümlerin hikmetlerini izah etme hususunda fukahâ ve ehl-i hikmet ayırımı yapar. Ona göre fakihler, ibadetlerde hikmet aramazken; ehl-i hikmet, ibadetlerin hikmetleri üzerine dururlar.[567] Bu açıdan bakıldığında Aynî, bazen fukahânın yöntemine uygun olarak ibadetlerin taabûdî olduğunu ifade eder ve herhangi bir yorumda bulunmaz. Fakat bazı konularda ehl-i hikmet gibi hareket ederek ibadetlerin hikmetlerini açıklamaya çalışır. Örneğin, rükûun değil de secdenin tekrarının hikmetinin ne olduğu ile ilgili takdiri bir soruya şöyle cevap verir:

> "Fakihlere göre bu, taabbûdîdir. Rekât sayıları gibi bunda da bir mana aranmaz. İkinci secde de birinci secde gibi icmayla farzdır. Hikmet ehline gelince onlar bunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları demiş ki, biz bunu şeytana karşı yapıyoruz. Ona secde emredildiğinde; o secde yapmadı. Biz de ona karşın iki defa secde yapıyoruz. Rasûlullah, sehiv secdesinde "Sehiv secdesi şeytana karşın iki tanedir" diyerek buna işaret etmiştir. Bazıları demiş ki, birinci secde insanın topraktan yaratılmasına işaret eder; ikincisi insanın toprağa dönmesine işaret eder.[568] Bazıları demiş ki, Allah Âdem'i yaratıp onun çocuklarından mîsâk aldığında verdikleri mîsâkı tasdik için onlara[569] secde etmelerini emretti. Melekler ve bütün müminler secde ettiler; kâfirler ise secde etmediler. Müminler ve melekler başlarını kaldırıp da secde etmeyenleri gördüklerinde, Allah'ın kendilerini muvaffâk kıldığı şeye şükretmek için ikinci bir secde yaptılar. Böylece iki secde farz oldu."[570]

Aynî'nin hikmeti yukarıda ifade ettiğimiz her iki anlamda da kullandığı görülür. Hükmün korumak istediği menfaat veya ondan amaçlanan sonuç bağlamında şöyle bir örnek verilebilir:

Aynî, oruçta imsakın hikmeti için şöyle demektedir: "Şârîʿ, imsâkı ancak bir hikmet için emretmiştir, eğer bu hikmet ve maslahat ihmal edilecek (fevt) olursa onu telafi etmek için orucun kazası gerekir."Aynî, söz konusu hikmeti ifade ettikten sonra oruçlu için cimanın yasaklanmasının hikmetinin kötülüğü emreden nefs-i emareyi yenmek olduğunu belirtmiştir. Aralarında zıtlık olduğu için oruç tutma ile kötülüğü emreden nefs-i emmârenin mağlup edildiğini ifade eder. Oruçluyken cima eden

[567] Aynî, **Binâye**, II, 248.
[568] Taha 20 /55.
[569] Aʿraf 7/172.
[570] Aynî, **Binâye**, II, 248; **Binâye**, el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, II, 283-284.

kimse ise orucun bu hikmetini kaçırmıştır. Ona göre ihmal edilen bu maslahatı telafi etmek için orucun kaza edilmesi vaciptir.[571]

Aynî'nin hikmeti bazen hükümlerin konmasına uygun düşen manada da kullandığı görülmektedir. Örneğin, Abdest uzuvlarının dört ile tahsîs edilmesinin hikmetini şöyle ifade etmektedir:

> "Allah, Âdem'in cennette ağaca yaklaşmalarını yasakladığında, bu dört organ günah işlemiştir. Ayaklar yürümüş, eller tutmuş, yüz yönelmiş ve Âdem (a.s) bunu fark ettiğinde kendisine isâbet eden kederden dolayı elini başına koymuştur. Ardından bütün elbiseleri kendisinden düşmüştür. Allah, bu azaların işlemiş olduğu suçları izâle etmek için bunları abdestte tayin etmiştir."[572]

Aynî, ağzın bu azalar arasında sayılmamasını ise "Âdem'in yaklaşma konusunda nehyedildiğini, yeme konusunda nehyedilmediğini" söyleyerek açıklamaktadır.[573] Bunun başka bir hikmetini de "Ağzın fiilinin Âdem'in yaptığı işten sonra meydana geldiği de söylenmiştir"[574] şeklinde vermektedir.

Aynî'nin aktardığımız bu ifadeleri, Hıristiyanlıktaki aslî suç mefhumunu çağrıştırmaktadır. Buna göre sanki Hz Âdem ve Havva'nın cennette Allah'ın koymuş olduğu yasağı çiğneyerek işledikleri bu suç, sonraki nesillere intikal etmiştir. İnsanlar da doğuştan itibaren taşıdıkları bu günahtan kurtulmak için adeta bir ceza olarak abdest almaktadırlar.

Bu hususa verilebilecek başka bir örnek de namazların rekât sayısının hikmeti hakkındadır. Aynî, öğle, ikindi ve yatsı namazlarının dörder, sabah namazının iki ve akşam namazının üç rekât olmasının hikmetinin ne olduğu hakkındaki takdiri bir soruya şöyle cevap verir:

> "Her bir namazı bir peygamber kılmıştır. Sabah namazını Âdem (a.s) kılmıştır. Âdem (a.s), cennetten çıkarıldığında dünya kararmış ve gece çökmüştü. Şafak söktüğünde birinci rekâtı, gecenin karanlığından kurtuluşunun şükrü olarak; ikinci rekâtı, gündüzün aydınlığının geri gelmesinin şükrü olarak kılmıştır. Bu, onun için nafile bizim için farzdır. Öğle namazını İbrahim (a.s), oğlunu kurban

[571] Aynî, **Binâye**, IV, 53. Bu konuda benzer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, II, 5.
[572] Aynî, **Binâye**, I, 142.
[573] Aynî, **Binâye**, I, 142.
[574] Aynî, **Binâye**, I, 142.

> etmekle mükellef kılındığında kılmıştır. Birinci rekâtı, oğlunun sıkıntısının gitmesinden; ikinci rekâtı, oğlunun yerine bir fidyenin gelmesinden; üçüncü rekâtı, Allah'ın rızası; dördüncü rekâtı oğlunun sabrına karşı Allah'a şükretmek için kılmıştır. Yunus (a.s), ikindi namazını Allah kendisini dört karanlıktan kurtardığında kılmıştır. Bu dört karanlık, zillet karanlığı, denizin karanlığı, balığın karanlığı ve dördüncüsü gecenin karanlığıdır. Akşam namazını İsa (a.s.) kılmıştır. O, birinci rekâtı kendisinin ilah olduğunu reddetmek, ikincisini annesinden ilahlığı reddetmek ve üçüncüsünü Allah'ın ilahlığını ispat etmek için kılmıştır. Yatsı namazını, Musa (a.s.) Medâin'den çıkıp; yolu şaşırınca kılmıştır. O esnada Mûsâ (a.s);eşinin, kardeşi Harun'un ve evladının üzüntüsü ve düşmanı Firâvûn'un endişesini taşıyordu. O, düşmanları boğulduğunda ve kendisi boğulmaktan kurtulduğunda Allah'a şükretti. Allah, onu bütün bu sıkıntılardan kurtardığında ve vadinin kenarında ona seslendiğinde, şükür için dört rekât yatsı namazı kılmıştır…"[575]

Önceki dinlerde namaz ibadetinin mevcut olmasıyla ilgili olarak birçok ayet ve hadis bulunmaktadır.[576] Bu ayet ve hadisler değerlendirildiğinde Aynî'nin ifade ettiği gibi Hz. Muhammed'den (s.a.v) önceki peygamberlerin bu vakitlerin birinde namaz kılmış olmaları tabii karşılanabilir.[577] Ancak, Aynî'nin iddia ettiği şey naklî bir bilgidir. Bu naklî bilginin bir kaynağının olması gerekir. Rivâyetlerin kaynağına önem veren Aynî'nin burada kaynak zikretmemesi dikkat celbeden bir durumdur.

Son tahlilde eserlerinde sık sık fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapan ve birçok âlim tarafından usûlcü olarak nitelenen Aynî'nin fıkıhçılığında fıkıh usûlünün

---

[575] Aynî, **Binâye**, II, 6; **Binâye**, el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, II, 8. Buna yakın bir bilgi için bk. **Binâye**, II, 9. Ayrıca Aynî'ye göre **Binâye**, II, 13'de hadisi şerifte geçen "… *Bu senden önceki peygamberlerin vaktidir*" sözü peygamberlerin bu vakitlerde namaz kıldığına delâlet eder. Ancak bu, bütün peygamberlerin yukarıda zikredilen vakitlerde namaz kılmalarını gerektirmez. Aynî'nin söylediğine yakın tarzda her bir peygamber'in bir vakit namaz kıldığına dair bir rivayetin olduğu tasavvûfî bir tefsir olan *Rûhu'l-Beyân*'da geçmektedir. Bk. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), **Tefsîru Rûhi'l-Beyân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut Yy, V, 128. Peygamberlerin her birisinin bir vakit namazı kıldığına dair bir senet zikredilmeden aktarılan malûmat için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), **İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî (Hâşiyetü'ş-Şihâb ala Tefsîri'l-Beyzâvî)**, Dâru Sâdır, Beyrut Ty, III, 302; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe (ö. 1224/1809), **el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, IV, 307, V, 478. Görüldüğü zikredilen bu kaynaklardan bazıları tasavvûfî eserlerdir. Aynî'nin tasavvufî yönünün olduğu bilindiğine (Bk. Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 143.) göre yaşadığı tasavvûfî hayatın bunda etkili olması muhtemeldir.

[576] Bk. İbrahim 14/37; Enbiya 21/73; Lokman 31/17.

[577] Önceki şeriatlerde namaz ibadetinin olması ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Metin Yiğit, "Bir İbadet Biçimi Olarak Namazın tarihçesi", **Diyanet İlmi Dergi**, 47, 19-30; Osman Güner, "İbrahimi Dinlerdeki Müşterek Dini Pratiklerin Yorumlanması Sorunu", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12-13, 165-168.

önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Haber-i vahidin kabulü için râvinin fakih olma şartını kabul etmemesi, onun yaşadığı dönemin bir özelliği olan memzuç usûlün etkisiyle izah edilebilir. Eserlerinde usûlı fıkıh ile ilgili açıklamalar yapan Aynî, müntesibi olduğu Hanefî usûlünü tatbik etmektedir. Bu yönüyle Aynî, fıkıh usûlünü daha çok mezhebin görüşlerini temellendirmek için kullanmaktadır. Onun eserlerinde usûl itibariyle dikkat çeken bir husûsiyet de naklî ve aklî deliller arasındaki hiyerarşiye vurguda bulunmasıdır. Aynî, naklî delillerden daha çok hadisler üzerinde durur ve fıkhî hükümleri temellendirmek için kullanır. Bunun yanında aklî delileri de kullanmaktadır. Akli delilleri daha çok hükümleri taʿlîl etme şeklinde kullanmaktadır. Bazen de delil olan hadisleri ta'lil edip tespit ettiği illeti başka durumlara uygulamaktadır. Aynî, bazen ibadetlerin taabbûdî olduğunu ifade ederken; bazı konularda da ehl-i hikmet gibi ibadetlerin hikmetini açıklamaktadır. Hükümlerin hikmetini serdederken kimi zaman hükmün korumak istediği menfaat veya onunla amaçlanan sonuç bağlamında, kimi zaman da hükümlerin konmasına uygun düşen durum anlamında belirtmektedir. O, ibadetlerin hikmetlerini izah etme bazen mütesâhil davranmıştır.

2.3. FIKHÎ İHTİLAFLARA YER VERME

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe dönemi dâhil olmak üzere fakihler arasında bazı fıkhî meselelerde görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Söz konusu görüş ayrılıkları, bazen naslardan kaynaklanırken bazen de söz konusu nasslardan hüküm çıkaran fakîhin kişisel özellikleri ve yaşadığı toplum gibi sebeplerden kaynaklanmıştır.[578]

İlk dönemlerden itibaren fakihler arasındaki görüş ayrılıklarını ele alan eserler telif edilmiştir. Fakihler arasındaki ihtilafları inceleyen eserler; ilm-i hilâf, ilm-i ihtilaf ve hilâfiyât gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kavramlar genel itibariyle benzer şeyleri ifade etmekle beraber aralarında bir takım farklılıklar da bulunmaktadır. İlm-i hilâf tabiri, daha çok bir mezhebin üstünlüğünü ispatlama gibi bir gayeyle yazılan eserler için kullanılırken; ilm-i ihtilâf müctehidler arasındaki salt görüş ayrılıklarını konu edinen eserler için kullanılmıştır. Hilâfiyât ise farklı

[578] Fakihler arasındaki görüş ayrılıkları için daha fazla bilgi için bk. Ali el-Hafîf, **Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1996.

mezheplerin görüşlerini bilme ve birbiriyle mukayese etme anlamında kullanılmıştır.[579] Bu bağlamda fakihler arasındaki ihtilafları konu edinen eserlerin mutlak olarak bir mezhebin üstünlüğünü ispatlama ve gerçeği tespit etme gibi iki amaca matuf olduğunu söylemek mümkündür.[580] Fakihler arasındaki ihtilafları mezhebin üstünlüğünü ispat etme anlamındaki disiplin fıkıh usûlü ile ilişkilidir ve bu tarzdaki disiplinin kurucusu Debûsî (ö. 430/1039) kabul edilmektedir.[581] İkinci anlam itibariyle, daha çok fıkıh ilmiyle ilişkilidir ve bu tür eselerin tarihi eskilere dayanır.[582] Aynî'nin bu hususstaki özelliğini ele alırken daha çok ikinci anlamı kastettiğimiz belirtmek istiyoruz.

Aynî'nin fakihler arasındaki ihtilafları ele alan müstakil bir eseri bulunmamasına rağmen son döneminde yazmış olduğu *el-Binâye* ve *Umdetü'l-Kârî* bu açıdan oldukça zengin eserlerdir. Daha önce de bu iki eseri tanıtırken bunların hilâfiyat açısından oldukça önemli olduklarını ve bu eserlerde fakihlerin ihtilafı ile ilgili değerli bilgiler olduğunu ifade etmiştik. Aynî'nin söz konusu eserlerinde bu hususta iyi bir müktesebâtı olmasının en önemli sebebi, Mısır gibi dört Sünnî mezhep âlimlerinin bulunduğu bir yerde yaşamış olmasıdır. Bununla ilgili zikredilebilecek başka bir sebep de farklı mezhebe mensup birçok hocadan ders almış olmasıdır.[583] Aynî'nin Kahire muhtesipliği, evkâf nazırlığı ve Hanefî başkadılığı gibi görevler yapmış olması, onun mezhepler arasındaki ihtilaflarla ilgili tecrübesinin artmasına neden olan amiller arasında zikredilebilir. Zira bu görevler, doğrudan halk ile hemhâl olunan görevlerdir. Aynî gibi bir fakihin halkın mezheplerinden bigâne kalması düşünülemez.

---

[579] Ferhat Koca, **Ebû zeyd ed-Debûsî Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirmesi**, Ankara Okulu, Ankara 2009, s. 15-16.

[580] Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 244-245.

[581] Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 244-245. Bu tarzdaki hilâf ilminin birçok tanımı yapılmıştır. Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre ilm-i hilâf, "Doğru olan bir şeyin hakikatını ortaya koymak veya yanlış olan bir şeyin yanlış olduğunu göstermek amacıyla karşıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışma" demektir. Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 105. Taşköprîzâde, ilm-i hilâfı "İcmâlî ve tafsîlî delillerden farklı hükümleri çıkarma yöntemlerinden bahseden bir ilim" olarak tanımlamaktadır. Taşköprîzâde, a.g.e, I, 283. Kâtip Çelebî'ye göre ilm-i hilâf, "Kendisiyle şer'î delillerin kullanılış şeklini ve kat'î burhanlar getirerek şüpheyi giderme ve muhâlif delilleri ortadan kaldırma yollarının öğrenildiği ilim"dir. Kâtip Çelebi, **Keşfuz-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arab, Beyrut Ty, I, 721. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre ise "İstinbat olunan şer'î bir hükmü, farklı görüşte olanın çürütmesinden korumak için şer'î delillerin durumlarından bahseden bir ilim"dir. İzmirli İsmail Hakkı, **İlm-i Hilâf** (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Kitab Evi, Konya 2010, s. 19.

[582] Şükrü Özen, "Hilaf" **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1998, XVII, 536.

[583] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145.

Aynî'nin eserlerinde ilm-i hilâfa vâkıf olduğunu gösteren önemli veriler bulunmaktadır. Onun, âlimler arasında ihtilaf olmadığı veya hakkında icma olduğu belirtilen hususlar ile ilgili değerlendirmeleri oldukça önemlidir. Aynî'nin eserlerinde bu tür değerlendirmelerin birçok örneğini bulmak mümkündür. Örneğin, Bâbertî'nin iftitâh tekbirinde "Elleri kaldırmanın sünnet olması hakkında ihtilaf yoktur" sözünü hayretle karşılar. Akabinde İbn Münzir'den ilim ehlinin namaza başlama esnasında ellerin kaldırılması meselesinde ihtilaf ettiklerini ve bundan dolayı bazılarının bunu vacip kabul ettiklerini nakleder. Ona göre Bâbertî'nin böyle bir şey söylemesi, onun âlimler arasında ihtilafa muttâli olmadığını gösterir.[584]

Aynı şekilde Cessâs'tan abdestte tertibin farz olması konusunda kimsenin İmam Şâfiî gibi düşünmediğini nakleder. Fakat Cessâs'ın bu konuda gaflet içinde olduğunu ileri sürer. Aynî, abdestte tertibin farz olması hususunda İmam Ahmed b. Hanbel'in de İmam Şâfiî gibi düşündüğünü belirtir.[585]

Aynî'nin âlimler arasındaki ihtilâflara derin bir vukufiyetinin olduğunu gösteren kanıtlardan biri de konu hakkında oluşan farklı görüşleri zikretmesidir. Örneğin, yolcunun ikamet süresi hakkında fakihler arasında on sekiz farklı görüş olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşleri ve görüş sahiplerini zikreder.[586] Derilerin temizliği konusunda da farklı görüşleri zikreder. O, bu konuda âlimlerin yedi farklı görüşe sahip olduğunu ifade edip bunları nakleder.[587] Cuma günü, cumanın icâbet saatinin ne zaman olduğu hakkında on üç tane farklı görüşün olduğunu belirtir ve onları zikreder.[588]Aynı şekilde mehrin en azı konusundaki farklı görüşleri belirtir.[589]

Aynî'nin eserlerinde fakihler arasında ihtilâfa konu olan meselelere yaklaşımı ile ilgili gözlemlediğimiz bazı prensiplerini şu başlıklar altında zikredebiliriz:

---

584 Aynî, **Binâye**, II, 168.
585 Aynî, **Binâye**, I, 244. Diğer örnekler içi bk. Aynî, **Binâye**, II, 606. Ahmed b. Hanbel'e göre tertibin abdestin farzı olması hakkında bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâʿîlî Makdisî (ö. 620/1223), **el-Muğnî**, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv'î, Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997, **el-Muğnî**, I, 189.
586 Aynî, **Binâye**, III, 18.
587 Aynî, **Binâye**, I, 412.
588 Aynî, **Binâye**, III, 39.
589 Aynî, **Binâye**, V, 132.

2.3.1. Farklı Mezheplerin ve Fakihlerin Görüşlerine Yer Verme

Mısır gibi birçok mezhebin ve fakihin bulunduğu bir yerde yaşadığından fakihler/mezhepler arasındaki ihtilaflar hakkında iyi bir müktesebatı olan Aynî, *Binâye'de* konu hakkında oluşan farklı görüşleri verirken üç metot takip etmektedir. Birincisi, Merğînânî'nin değindiği fakat ayrıntıya inmediği görüşlerin başka hangi fakihler tarafından benimsendiğini zikretmesidir. Burada (...و به قال) ifadesiyle aynı görüşte olanları belirtir. Örneğin, Merğînanî, dirsek ve topukların abdest organlarına dâhil olduğu konusunda "Bize göre dirsek ve topuklar yıkamaya dâhildir" ifadesini kullanır. Aynî, buna ilave olarak "Bu görüşü; Şafiî, Ahmed ve bir görüşe göre Mâlik benimsemiştir" demektedir. Aynı şekilde Merğînânî'nin "Züfer'in hilâfına" ifadesine, "Mâlik de böyle demiştir" ifadesini ilave etmektedir.[590]

Bununla ilgili başka bir örnek de Merğînanî, "Bize göre abdestte niyet sünnettir" dedikten sonra "Şâfiî'ye göre farzdır" der. Aynî, söz konusu görüşün başka fakihler tarafından da benimsendiğini ifade etmek için (و به قال) ifadesini kullanır. O, bu görüşün, "Zührî, Rabîʿa, Mâlik, Leys b. Saʿd, İshak, Ahmed, Ebû Sevr, Ebû Ubeyde ve Dâvud" gibi fakihlerin de görüşü olduğunu belirtir.[591]

İkinci metot; konu hakkında oluşan farklı görüşleri, bu alanda otorite olan bazı âlimlerden nakletmek suretiyle ifade etmesidir. Bu durumda Aynî; İbn Münzir (ö. 318/930), Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), İbn Abdilber (ö. 463/1071), İbn Bezîze (ö. 673/1274), Nevevî, Serûcî, Bâbertî ve Irâkî gibi âlimleri kaynak kabul etmektedir.[592] Örneğin, oruçlunun misvak kullanması hakkında oluşan farklı görüşleri hocası Zeynuddîn Irâkî'yi kaynak göstererek şöyle zikreder:

> "Şeyhimiz (Zeynuddîn el-Irâkî), 'Tirmizî Şerhi'nde oruçlunun misvak kullanması hususunda altı görüş olduğunu söyler. Birincisi, ıslak veya kuru, zevalden önce veya sonra olsun mutlak olarak oruçlunun misvak kullanmasının mekruh olmadığı görüşüdür. Bu görüş, İbrahim en-Nehaʿî, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Hanîfe ve ashâbı, Sevrî, Evzâʿî ve İbn Uleyye'nin görüşüdür. Ali ve İbn Ömer'e göre oruçlunun ıslak misvak kullanmasında bir sakınca olmadığı rivâyet edilir. Aynı şekilde bu görüş; Mücâhid, Said b. Cübeyr ve Ata'dan rivâyet edilir.

[590] Aynî, **Binâye**, I, 659.
[591] Aynî, **Binâye**, I, 235. Diğer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 244, 260, 272, III, 228, 229, 236, vd.
[592] Aynî, **Binâye**, I, 157, 183, 217, 659, II, 186, IV, 74.

İkinci görüş, zevalden önce kuru veya ıslak olması arasında fark görmeksizin müstehap olması, zevalden sonra mekruh olmasıdır. Bu görüş, Şâfiî ve Ebû Sevr'in iki görüşünden en sahihidir. Üçüncü görüşe göre sadece ikindiden sonra mekruh olmasıdır. Bu görüş, Ebû Hüreyre'den rivâyet edilmiştir. Dördüncü görüşte olanlar, farz ve nafile oruçlar arasında fark koyarlar. Buna göre farz oruçlarda zevalden sonra mekruh, nafilelerde mekruh değildir. Çünkü nafile oruçlarda riyâ yoktur. Mesʿûdî ve ashabımızdan bazıları bu görüşü Ahmed b. Hanbel'den rivâyet ederler. Beşinci görüşe göre sadece ıslak misvak mekruhtur. Mâlik ve ashabı bu görüştedir. Altıncı görüşe göre, mutlak olarak zevalden sonra mekruhtur. Bu görüş, Ahmed b. Hanbel ve İshak b.Râhûye'nin görüşüdür."[593]

Aynî'nin konu hakkında oluşan farklı görüşleri zikrederken kullandığı Üçüncü metot, konu hakkında oluşan farklı görüşleri bizâtihi kendisinin belirtmesidir. Onun ihtilaflar konusunda önemli bir eser olan *Umdetü'l-Kârî'de* en çok kullandığı yöntem de budur. O, bu durumda farklı görüşleri ifade etmek için (وفي واختلفت المذاهب في.... على...), (هذه المسألة للعلماء ... مذاهب)[594], (واختلف العلماء في... مذاهب)[595], (أقوال)[596], (فيه ... أقوال)[597], (اختلفوا فيه ... أقوال)[598], (وهاهنا ... أقوال)[599] vb. ifadeler kullanır. Örneğin, sehiv secdesinin keyfiyeti hususunda beş tane farklı görüşün olduğunu belirtir ve bu görüşlerin kimlere ait olduğunu şöyle ifade eder:

"Merğînânî'nin zikrettiği gibi mezhebimize göre doğru olan sehiv secdesinin selamdan sonra olmasıdır. Bu görüş; Ali b. Ebî Tâlib, Saʿd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mesʿud, Ammâr b. Yasir, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbas ve tâbiûndan Hasan el- Basrî, İbrahim en-Nehaʿî, İbn Ebî Leyla, Sevrî, Hasan b. Salih ve Ömer b. Abdülaziz'in görüşüdür. İkincisi, Şâfiî'nin sahih olan görüşüne göre sehiv secdesi selamdan önce yapılır. Bu görüş, aynı zamanda Ebû Hüreyre, Mekhûl, Zührî, Rabîʿa, ve Leys'in görüşüdür. Bu hususta üçüncü görüş, Mâlik'in görüşüdür. Buna göre noksanlıktan dolayı ise selamdan önce, fazlalıktan dolayı ise selamdan sonradır. Dördüncüsü, Hanbelîler'in görüşüne göre Rasûlullah'ın sehiv secdesinin selamdan önce yaptığı yerlerde selamdan önce; selamdan sonra yaptığı yerlerde ise selamdan sonra yapılır. Beşincisi, Zâhirîler'e

[593] Aynî, **Binâye**, IV, 74.
[594] Aynî, **Binâye**, I, 412.
[595] Aynî, **Binâye**, IV, 44.
[596] Aynî, **Binâye**, I, 149.
[597] Aynî, **Binâye**, I, 221.
[598] Aynî, **Binâye**, II, 601.
[599] Aynî, **Binâye**, III, 125.

göre sadece Rasûlullah'ın secde yaptığı yerlerde secde yapılır. Bunun dışında farz olsun mendup olsun diğer yerlerde secde yapılmaz.''[600]

Verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı gibi Aynî, konu hakkında oluşan farklı görüşleri zikrederken bunları gelişi güzel vermeyip sistemli bir şekilde aktarmaktadır. Buna göre öncelikle söz konusu görüşle meşhur olan mezhebi ve görüşünü zikretmektedir. Ardından sırasıyla aynı doğrultuda düşünen sahâbî ve tâbiûn fukahâsının isimlerini belirtir.

Aynî'nin görüşlerine yer verdiği sahâbîlerden Ali b. Ebî Talib, Saʿd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Mesʿûd, Ammâr b. Yasir, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbâs, Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe, Abdullah b. Ömer gibi isimleri saymak mümkündür. Görüşlerine yer verdiği tabiûn fukâhâsından Mesrûk (ö. 63/ 683), Kadı Şurayh (ö. 78/679), İbn Ebî Leyla (ö.148/765), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), İbrahim en-Nehaʿî (ö. 96/714), Mücâhid (ö. 100/718), Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720), Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ata b. Ebî Rabâh (ö. 115/713), Mekhûl (ö. 116/734), Katâde (ö. 118/736), Hammâd (ö.120/738), Rabîʿatü'r-Rey (ö. 136/753), İkrime (ö. 150/767) ve Leys b. Saʿd (ö. 175/791) gibi isimler zikredilebilir.[601]

Hanefîler'in dışında kalan üç Sünnî mezhep olan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'in görüşlerine yer veren Aynî, Hanefî mezhebi literatürünün hemen hepsinde olduğu gibi en çok Şâfiîler'in görüşlerine yer verir. Sonra sırasıyla Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini zikreder. Bazen doğrudan mezhebin görüşünü belirtirken bazen de söz konusu mezheplere mensup âlimlerin görüşlerini serd eder.[602] Aynî, genellikle mensubu kalmamış Sünnî mezheplerin görüşlerine de yer verir.[603]

Aynî'nin eserlerinde Sünnî mezhepler, arasında kabul edilmeyen mezheplerin görüşlerine de zaman zaman -daha çok eleştirel- yer verdiği görülür. Zeydî, Hâricî, Şîa ve Mutezile gibi mezheplerin görüşlerini yer yer zikreder. Söz konusu

[600] Aynî, **Binâye**, II, 601-602; **Umdetü'l-Kârî**, VII, 302.
[601] Aynî, **Binâye**, I, 253, II, 656.
[602] Aynî, **Binâye**, II, 314.
[603] Aynî, **Binâye**, II, 314.

mezheplerin görüşlerine atıfta bulunurken genellikle mezhep isimlerini ifade etmekle beraber bazen bu mezheplere mensup şahısların isimlerini zikreder. [604]

Aynî üzerinde ihtilaf edilen konu hakkında mezhep içinde oluşan farklı görüş ve sahiplerinibelirtir. Bununla beraber, mezhepler içinde oluşan farklı ekollere de zaman zaman yer verir. Bu bağlamda Hanefî mezhebinde oluşan Meşâyih-i Belh, Meşâyih-i Irak, Meşâyih-i Horasan, Meşâyih-i Buhâra, Meşâyih-i Semerkant, Meşâyih-i Mâveraünnehir gibi farklı ekollere atıflar yapar. Bazen de Şâfiî mezhebinin farklı ekolleri olan Horasan ve Irak ekollerine atıfta bulunur.[605] Bu durum, Aynî'nin Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde oluşan farklı ekol ve düşüncelere vâkıf olduğunu göstermektedir.

Görüşlerine yer verdiği mezheplerin konuyla ilgili farklı görüşleri varsa bunlar arasında en makbul olan görüşü vermeye çalışması, dikkate değer bir şeydir. Özellikle Şâfiî mezhebinde farklı görüşler arasında en muteber[606] görüşü vermesi ve yer yer İmam Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşlerine de atıfta bulunması, Şâfiî fıkhı hakkında iyi derecede bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Aynî, görüşlerini verdiği mezheplerin kaynaklarını kullanmaya gayret etmektedir. Bu yönüyle kendinden önceki fakihler (özellikle Hanefî fakihler) arasında önemli sayılabilecek bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Aynî, mezhep görüşünü verirken bazen müellif adını bazen de eser ismini zikrederek vermektedir. Şâfiîlerin görüşlerini Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râfiî (ö. 623/1226), Nevevî, *Nihâyetü'l-Matlab*, *el-Vasît*, *Mühezzeb, Mecmû'* gibi kaynaklardan; Mâlikî görüşlerini, Sahnûn (ö. 240/854), İbn Abdilberr (ö. 463/1071), Karâfî, *Muvatta, Müdevvene*, *ez-Zahîra*; Hanbelî görüşlerini İbn Kudâme, *el-Muğni*; Zâhirîler'in görüşlerini İbn Hazm ve *Muhallâ* gibi eser ve müelliflerden vermeye çalışmaktadır.[607]

---

[604] Aynî, **Binâye**, I, 439, 574, II, 169.

[605] Aynî, **Binâye**, II, 550, VIII, 51, 141,

[606] Örneğin, Merğînânî, İmam Şâfiî'ye göre abdestin başın meshedilme miktarının üç tel olduğunu söylerken Aynî, bunun şaz bir görüş olduğunu söyler ve bunu İmam Nevevî'nin eserinden deliller getirerek temellendirir. Bk. Aynî, **Binâye**, I, 176.

[607] Aynî, **Binâye**, I, 219, 385, II, 343, III, 99, 120. Ancak onun bu kurala uymadığı görülmektedir. Örneğin, iftitâh tekbirinde ellerin kaldırılmasının hükmü konusunda farklı görüşleri veren Aynî,

Aynî'nin söz konusu mezheplere atıfta bulunurken bazen sadece onların görüşlerine yer verdiği bazen de mezkûr görüşleri eleştirdiği görülür. Bu durumda mezhebin delilini zikreder ve delilin tenkidini yapar.[608] Örneğin, abdestin sebebinin namaza kalkmak olduğu yönündeki Zâhirî'lerin görüşüne yer verirken şöyle demektedir: "Nassın zâhirine göre, Zâhirîler'de abdestin sebebi namaza kalkmaktır. Çünkü nass, namaza kalkmadan sonra tahâretin vücûbunu gerektirir. Çünkü ayet, namaza kalkmayı tahâret fiili için şart kılmıştır. Cezanın (meşrût) hükmü ise şarttan sonra gelmesidir. Görülmüyor mu, birisi karısına eğer eve girersen boşsun derse talak, karının eve girmesinden sonra gerçekleşir. Bu konuda dilciler arasında ihtilaf yoktur. Çünkü bu durum, lafzın gereğidir. Bunun hakikatine göre, namaza kalkan herkesin abdest alması gerekir." Aynî, Zâhîrî'lerin bu görüşlerinin Hz. Peygamber'in fetih günü beş vakit namazı tek bir abdestle kıldığına dair rivâyete aykırı olduğu için batıl olduğunu ifade eder. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu fiili, namaza kalkmanın abdest için sebep olmadığına delâlet eder.[609]

2.3.2. Yanlış Atfedilen Görüşleri Tashih Etme

Fıkıh kitaplarında herhangi bir mezhebe ait fıkhî bir görüşe yer verilirken kimi zaman hata ve yanlışlıklar ortaya çıkabilmektedir. Başka mezheplere yapılan atıfların yanlış olmasının ötesinde, bazen fakihin kendi mezhep imamlarına atfettiği görüşlerde bile bu türden hatalar olabilmektedir. Bu tür yanlış atıfların birbirinden farklı birçok sebebinin olması mümkündür. Çağdaş İslâm hukukçularından Saffet Köse, "*Mezhep Kitaplarında Diğer Mezhep Görüşleri*" adlı makalesinde bir fakihin diğer mezhep görüşlerini verirken hataya düşmesinin birçok sebebi olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, fakihin bu tür yanlışlıklara düşmesinin; müellifin görüşlerine yer verdiği mezhep kitaplarına ulaşamaması, kavram karmaşası, istinsâh hatası, bazı ifadeleri hatalı anlama ve değerlendirme, bilgileri ilk kaynağından tetkik etmeme, bir müellifin yaptığı hatayı tekrarlama ve dikkatsizlik, mezhep içindeki

---

Kudûrî'den nakille Zeydîler'e göre namaza başlama esnasında ellerin kaldırılmayacağını söyler. Aynî, **Binâye**, II, 167.

608 Aynî, **Binâye**, II, 24.

609 Aynî, **Binâye**, I, 140.

gelişmeleri takip edememe, müctehidin bir konudaki görüşünden hareketle bir kaide ortaya koyma ve mezhep taassubu gibi nedenleri olabilir.[610]

Önceki sayfalarda çeşitli sebeplerden Aynî'nin diğer fakihlerin görüşlerini bilme hususunda oldukça iyi bir müktesebâtı olduğunu belirmiştik. Aynî'nin ilgili eserlerinde ihtilaf edilen meselelerdeki yetkinliğinin de etkisiyle mezheplere veya fakihlere yapılan yanlış atıfları düzelttiği görülmektedir. Onun yaptığı tashihi şu başlıklar altında zikredebiliriz.

2.3.2.1. Hanefî Mezhebine Atfedilen Görüşleri Tashih Etme

Aynî'nin diğer mezhep fakihlerinin eserlerine vâkıf olmasından dolayı onların Hanefî mezhebine nisbet ettiği görüşleri düzelttiği görülmektedir. Örneğin, İbn Abdilberr'in Ebû Hanife'ye yanlış bir görüş nisbet ettiğini belirtir. İbn Abdilberr, Ebû Hanife'ye göre mehrin en azının ya bir dinarın çeyreği ya da on dirhem olduğunu ve bunu da hırsızlıkta el kesmeye kıyasladığını ifade eder. Aynî, Ebû Hanife'ye göre çeyrek dinar çalınması durumunda elin kesileceğini; ancak bunun mehir olabilmesi için on dirhem değerinde olması gerektiğini belirtir. Söz konusu mehir miktarının on dirhem kıymetinde olmaması durumunda bu değerin tamamlanması gerektiğini ifade eder.[611]Aynı şekilde ölünün yıkanması konusunda İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Karâfî'nin Ebû Hanife'ye nisbet ettikleri üçüncü seferde ölünün alnına kâfur koymanın müstehap olmadığı şeklindeki görüşü, Ebû Hanife'den yanlış naklettiklerini ifade etmektedir.[612] Başka bir hususta İbnü'l-Arabî'yi (ö. 543/1148) Ebû Hanife'ye yaptığı yanlış atıftan dolayı tenkit etmektedir.[613] İbnü'l-Arabî, "Ebû Hanife'ye göre binek üzerinde vitir namazı kılınır" demektedir. Aynî, bunun ğalat olduğunu ve Ebû Hanife'nin mezhebinin böyle olmadığını ifade etmektedir. O, bu görüşü çürütmek için Ebû Hanife'nin görüşünü

[610] Saffet Köse, "Mezhep Kitaplarında Diğer Mezhep Görüşleri", **Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku,** Rağbet Yay, İstanbul 2004, s. 350-362.
[611] Aynî, **Binâye,** V, 132.
[612] Aynî, **Binâye**, III, 188.
[613] Aynî, **Binâye**, II, 477.

"*Muhît*" adlı kitaptan nakletmektedir.[614] Ona göre bu görüş, Ebû Hanife aleyhine uydurulmuş bir şeydir. Çünkü Ebû Hanîfe, böyle bir şey söylememiştir.[615]

2.3.2.2. Hanefî Fakihlerin Farklı Mezheplere Yaptıkları Atıfları Tashih Etme

Hanefî mezhebine müntesip olan Aynî, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine de yer vermektedir. Aynî, bununla yetinmemekte Hanefî âlimlerin başka mezheplerin görüşlerine yanlış bir şekilde yer vermelerine değinmekte ve bu yanlışları düzeltmektedir.

Bu hususta verilebilecek önemli örneklerden biri, Hanefî eserlerde Mâlikîler'e nisbet edilen mut'a nikâhının cevâzıyla ilgilidir. Önemli Hanefî fakihlerinden Merğînânî, Mâlikîler'e göre mut'a nikâhının caiz olduğunuileri sürmektedir.[616] Aynî, Merğînânî'nin Mâlikî mezhebine atfettiği bu görüşün Mâlikîler'in görüşü olmadığını belirtir. Aynî, Mâlikî kitaplarında muta'nın caiz olduğuna dair bir rivâyet zikredilmediğini belirtir. Hatta bu hususla ilgili önemli Mâlikî eserlerinden *Müdevvene*'den nakilde de bulunur. Ona göre İmâm Mâlik'in*Muvatta*'sında "*Rasûlullah, Hayber günü kadınlarla mut'a nikâhı yapmayı yasakladı*" şeklindeki Hz. Ali'den gelen Zührî hadisinin yer almasına rağmen İmamın görüşünün yanlış (gerekçesiz) bir şekilde nakledilmesi[617], Merğînânî'yi hataya düşürmüş olmalıdır.[618]

Hanefî eserlerinde diğer mezheplerenisbet edilen bir hatalı bir görüş de Mâlikîler'e göre cuma günü gusül abdesti almanın vacip olmasıyla ilgilidir. Hanefî fakihler, hatalı bir şekilde cuma günü gusül abdesti almanın Mâlikîler'e göre

---

[614] Aynî, **Binâye**, II, 477.

[615] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 73. Aynî'nin başka mezhep mensuplarının Hanefîler'e nisbet ettiği hatalı görüşlerden dolayı tenkit ettiği örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela İbn Münzir'in Ebû Hanîfe'ye göre şehirlilerin köylülerin mallarını pazara girmeden satın almalarının caiz olduğu şeklindeki ifadelerini tenkit eder ve bunun taassuptan meydana geldiğini belirtir. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XI, 285.

[616] Merğînânî, a.g.e, I, 190. Serahsî, aynı şekilde söz konusu görüşü İmâm Mâlik'e atfetmektedir. Bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), **el-Mebsût**, Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993,V, 152.

[617] Örneğin Serahsî, Mâlikîler'e göre mut'a nikâhının caiz olduğunu ifade eder. Bk. Serahsî, **Mebsût**, V, 152.

[618] Aynî, **Binâye**, V, 63.

farz/vacip olduğunu ileri sürerler.[619] Merğînânî de, Hanefî fakihlerin düştüğü yanlışlığı devam ettirmekte ve Mâlikîler'e göre cuma günü gusül abdesti almanın vacip olduğunu söylemektedir.[620] Aynî, bu görüşü tahkik ederek Mâlikîler'e göre cuma günü gusül abdesti almanın vacip olmadığını belirtmektedir.[621] Gerçekten de Mâlikî mezhebine göre cuma günü gusül abdesti almanın hükmü farz değil, sünnettir.[622]

Aynî, daha önce yazdığı *Remzü'l-Hakâik*'teMâlikîler'e göre cuma günü gusül abdesti almanın farz olduğu şeklindeki yanlış kanıyı tekrarlamaktadır.[623] O halde Aynî, önceleri Hanefî eserlerinde sıkça yapılan bu hatayı tekrarlamakta; fakat sonra bu yanlış görüşten dönmekte ve bu görüşün Mâlikî mezhebi kitaplarında olmadığını ifade etmektedir. Onun bu yanlışlıktan dönmesinde Mısır'da bulunmasında dolayı Mâlikî mezhebine mensup fakihlerle görüşmesi ve Mâlikî görüşlerini kendi eserlerinden tetkik ederek düzeltmiş olması gibi sebepler etkili olmuş olmalıdır.

Aynî, bu konuda kendinden sonraki bazı Hanefî fakihleri etkilemiş gibi görünmektedir. Aynî gibi kendisi de Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* adlı eseri üzerine bir şerh telif eden İbn Nüceym (ö. 970/1563), şöyle demektedir: "Mâlikî mezhebinde cuma günü gusül abdesti almanın vacip olduğu şeklinde *Hidâye*'de yer alan bilgi, bazı şârihler tarafından doğru kabul edilmemiştir. Çünkü Zahîrîler'den başka kimse bunun vacip olduğunu söylememiştir."[624] Aynî ve diğer Hidâye şârihlerinin[625] bu yanlışı düzeltmesi, bazı fakihleri temkinli davranmaya sevk etmişse de coğrafi uzaklıktan dolayı Hanefî fakihlerinden bazılarının bu yanlışa devam ettikleri görülür. Örneğin, Osmanlı döneminin önemli fakihlerinden Damad Efendî diye de bilinen

---

619 Serahsî, **el-Mebsût**, I, 89; Alâuddin Ebu Bekr b. Mesud el-Kâsânî, **Bedâius-Sanâi fi Tertîbi'ş-Şerâi**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, II, 215.

620 Ebü'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî (ö. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî,** Thk. Tallâl Yûsuf, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut Ty, I, 20.

621 Aynî, **Binâye**, I, 340.

622 İbn Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasan İbnü'l-Cellâb, **et-Tefrî'**, Dâru Ğarbi'l-İslâmiyye, Yy. Ty, I, 231; Abdulvahhâb b. Nasr Kadı Ebû Muhammed (ö. 422/1031) **el-İşrâf ala Nüketi Mesâili'l-Hilâf**, Kahire 1429/2008 I, 177; Bekir Karadağ, **Kâsânî'nin "Bedâi'u's-Sanâi'" Adlı Eserindeki İmam Mâlik'e Ait Görüşlerin Tahkiki (İbadât Bölümü)**, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011), s. 27

623 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 9.

624 Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym (ö. 970/1563), **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Dâru Kitâbi'l-İslâmî, Yy, Ty, I, 66.

625 Aynî, *Hidâye* şârihlerinden Kâkî'nin de söz konusu hatayı belirttiğini ifade eder. Bk. Aynî, **Binâye**, V, 63.

Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), *Mecmaü'l-Enhur* adlı eserinde Mâlikîler'e göre cuma günü gusül abdesti almanın farz olduğunu söylemektedir.[626]

Aynî'nin eserlerinde fakihler arasındaki ihtilaflara vukufiyetinin bir sonucu olarak diğer mezheplerin görüşlerini tashih etme uğraşısının misallerini çoğaltmak mümkündür. Örneğin; Aynî, Merğînânî'nin "Tahiyyatü'l-mescid namazı, Şâfiî'ye göre vacibtir" ifadesinin galat olduğunu belirtir.[627] Yine bunun gibi yatsı namazının son vakti konusunda Şâfiî'ye yapılan nisbetin araştırılmadan ve işin aslına uygun olmadan yapılmış olduğunu ifade eder.[628] Keza Aynî, İtkânî'nin İmam Mâlik'e atfettiği "Fatiha'ya bir sûre eklemek rükûndür" şeklindeki görüşü, İmam Mâlik'in söylemediğini belirtir. [629]

2.3.2.3. Hanefî Fakihlerin Hanefî Mezhebine Yaptığı Atıfları Tashih Etme

Farklı mezheplere yapılan yanlış atıfları tashih eden Aynî, Hanefî mezhebine mensup fakihlerin de mezhep imamlarına yaptığı atıfları tashih etmektedir. Örneğin; *Hidâye*'de Ebû Hanife'ye göre atın cihat hayvanı olmasından dolayı ondan elde edilen sütün etine nisbetle helal olmadığı; çünkü sütün etten mütevellid olduğu ifade edilmektedir.[630] Aynî'ye göre Ebû Hanife'nin at sütüne dair sahih görüşü, onun helal olması yönündedir.[631]

Aynî, Bâbertî'nin farz namazın nafile namazın başlangıç tekbiri üzerine bina edilmesi hakkında bir rivâyetin olmadığı yönündeki sözünü naklettikten sonra, Bâbertî'nin "bununla ilgili bir rivâyet yoktur" sözünün doğru olmadığını ileri sürer. Aynî, Ebu'r-Recâ'dan (ö. 658/1260) "farz namazın nafile namaz üzerine bina edilmesinin caiz olması" şeklinde bir rivâyetin bulunduğunu belirtir.[632]

---

[626] Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), **Memaü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Yy, Ty, I, 24.
[627] Aynî, **Binâye**, II, 521.
[628] Aynî, **Binâye**, II, 31.
[629] Aynî, **Binâye**, II, 213. Diğer görüşler için bk. Aynî, **Binâye**, XI, 543; XII, 23; **Umdetü'l-Kârî**, I, 183.
[630] Aynî, **Binâye**, XII, 377.
[631] Aynî, **Binâye**, XII, 371.
[632] Aynî, **Binâye**, II, 166. Diğer örnekler için bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, IV, 112.

Sonuç olarak fakihler arasında ihtilaflı konularda uzman olduğu anlaşılan Aynî'nin, fakihlerin diğer mezheplere hatalı bir şekilde atfettiği görüşleri tashih ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Aynî, diğer mezhep fakihlerinin Hanefîler'e yanlış nisbet ettiği görüşleri tashih ederken kimi zaman da Hanefîler'in kendi mezhep imamlarına hatalı bir şekilde atfettiği görüşleri tashih etmektedir. Fakat onun bu konudaki en dikkat çeken tarafı, Hanefî fakihlerin başka mezheplere atfettiği görüşleri tashih etmesidir. Aynî'nin ilk eserlerinde benzer hatalara düşmesi, ancak bu hataları sonraki eserlerinde düzeltmesi, Mısır hayatının mezheplere vukufiyeti üzerindeki olumlu etkisi olarak görülebilir.

2.4. DİL-FIKIH İLİŞKİSİ

Aynî, önemli bir fakih, hadisçi ve tarihçi olmasının yanı sıra dönemin önde gelen dilcilerinden biridir. Bazı âlimler, onun bu özelliğini "sarf ve Arapçaya hâkim, lügat hâfızı" gibi ifadelerle belirtirler.[633] En önemli fıkıh eseri *Binâye* başta olmak üzere eserlerinde dil kurallarına çokça atıfta bulunur. Hatta söz konusu eserde dil kuralları üzerinde o kadar durur ki okuyucu bir gramer kitabı okuduğunu sanabilir.[634]

Aynî'nin fıkhî bir meseleye başlarken konuyla ilgili kavramları incelediğini ve bunlarla ilgili bazı değerlendirmeler yaptığını ifade etmiştik. Bunun yanında fıkhî konuları, dil ve gramer kuralları ile birlikte ele alıp fıkhî meseleleri izah etmede dil kurallarını bir araç olarak kullanmasının da önemle belirtilmesi gerekir. Aynî, söz konusu dil kurallarını bazen hasmının delillerini çürütmek bazen de fıkhî bir hükmü delillendirmek için kullanır. Aynî'nin dil ile fıkıh ilmini birleştirdiği bu alanın dil-fıkıh ilişkisi bağlamında ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bu hususun iki temel başlık altında değerlendirmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz.

2.4.1. Lüğâvî ve Istılâhî Kavramlara Yer Verme

Aynî, *Binâye* başta olmak üzere telif ettiği eserlerde hemen her konuyla ilgili kavramsal bir çerçeve çizmektedir. O, bu bağlamda ele alacağı konuyla ilgili

---

633 İbn Tagrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 196; Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145; Suyûtî, **Buğyetü'l-Vuât**, II, 275.

634 Bk. Aynî, **Binâye**, I, 132, 143, 146.

kavramların hem sözlük manasını hem de ıstılâhî manasını vermektedir.[635] Bunun yanında söz konusu kavramları izah ederken oldukça hassas davranır. Hatta bazen bu hassasiyeti göstermeyen fakihleri eleştirdiği bile görülür. [636]

Aynî, kimi yerde zikrettiği kavramlarla ilgili kendisi bir tanım yapar. Ardından bu hususta yapılmış farklı tanımlara yer verir ve bunlarla ilgili değerlendirmeler yapar. Değerlendirme yaparken beğenmediği tanımlar varsa onları belirtir. Ele aldığı herhangi bir görüşü beğendiğini gösteren ifadeler kullanır.

Aynî'nin ıstılâhî tanımlarından önemli gördüğümüz birkaçına yer vermek istiyoruz.

1. Tahâret: Aynî'nin tahâret için yaptığı tanım, *Remzü'l-Hakâik*'te şöyledir: "Tahâret, mutlak manada necasetten temizlenmektedir."[637] Fakat *Binâye*'de daha teknik bir tanım yaptığı görülmektedir. *Binâye*'de tahâret için yaptığı tanım şöyledir: "Taharet, şer'i olsun tabii olsun namazın kendisiyle ilgili olduğu cünüplük ve hadesi gidermeyi sağlayan bir sıfattan ibarettir."[638]

Aynî, her iki eserinde de Kâkî'nin tahâret için yaptığı tanımın doğru olmadığını belirtmektedir. Onun kabul etmediği tanım şudur: "Tahâret, üç organı yıkamak ve başı mesh etmektir." Ona göre bu tanım, tahâretin değil abdestin tanımıdır. Hâlbuki tahâret, abdestten daha geneldir. Bu bakımdan abdest ancak tahâretin bir çeşidi olabilir.[639]

2. Zekât: Aynî, *Remzü'l-Hakaik'*te Nesefî'nin "Bir malın temlikidir" şeklindeki zekât tanımının eksikliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre zekâtın, "Malın bir cüzünün temlikidir" şeklinde tanımının yapılması daha iyi olacaktır.[640]

Aynî, *Binâye*'de zekâtın kelime anlamının "tezkiye" olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda ayetlerle istişhadda bulunur. Akabinde Kâkî'nin "Zekât; üzerinden bir yıl geçmiş ve nisab miktarına ulaşmış malın bir kısmını Allah için fakirlere

635 Aynî, **Binâye**, I, 137, V, 3, 280, vd.
636 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 6.
637 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 5.
638 Aynî, **Binâye**, I, 137.
639 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 5; **Binâye**, I, 137.
640 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 70.

vermektir" şeklindeki zekât tanımını aktarır. Ona göre bu tanımın başka bir kayda ihtiyacı vardır ve bu kayıt ise "Hâşımîlerin dışındaki fakirler" ibâresidir. Aynî, daha sonra "zekât" kavramı ile ilgili Hanefî fukahâsından bazı tanımlar nakleder. Bu tanımları birebir değerlendirmez. Fakat son olarak Nesefî'nin tanımının en güzel tanım olduğunu zikretmesi, söz konusu tanımları beğenmediğini gösterir. Onun aktardığı Nesefî'nin zekât tanımı şöyledir: "Sahibinin her yönüyle kendisinden menfaatinin kesilmesi şartıylabir malın Hâşimî ve onun kölesi dışındaki fakir bir Müslümana temlik etmesidir." Fakat Nesefî'nin bu tanımını da yeterli bulmamış olacak ki, söz konusu tanıma"malın bir kısmının temliki" şeklinde bir ibâre eklemenin daha iyi olacağını ifade eder.[641]

3. Sünnet: Aynî, sünnet kelimesinin sözlük anlamlarını verdikten sonra ıstılâhî bir tanım yapmaktadır. Aynî'nin sünnet tanımı şöyledir: "Sünnet, Nebî (s.a.v) sürekli yaptığı; ancak bir veya iki defa terk ettiği şeydir."[642]

Aynî, sünnet tanımını yaptıktan sonra, bu hususta daha önce yapılmış bazı tanımlara yer vermektedir. Buna göre *el-Müfîd* ve *el-Mezîd* adlı kitaplarda "Sünnet, Nebî'nin (s.a.v) sürekli yaptığı ancak özürden dolayı terk ettiği şeydir." Hâherzâde'ye göre sünnet, "Rasûlullah'ın sürekli yaptığı, kişinin yapmakla emrolunduğu ve terketmesinden dolayı kınandığı şeydir." *el-Bidâye*'de "Sünnet, yapmakla sevap kazanılan, terk etmekle kınanılan, kavlî ve fiilî şeyleri kapsayan şeylerdir." İtkânî'ye göre "Sünnet; yapılmasında sevap, terkinde ceza (عقاب) değil azarlanma (عتاب) olan şeydir. Bâbertî'ye göre "Sünnet, dinde tutulan yoldur. Bunun hükmü ise, yapılmasında sevap kazanılan; terkinde kınanma hak edilen şeydir."[643]

Bu tanımları değerlendiren Aynî, özellikle İtkânî ve Bâbertî'nin tanımlarını eleştirir. Ona göre bu tanımlar eksiktir ve tartışmaya açıktır. İtkânî'nin "Yapılmasında sevap vardır" demesi, farzı da içine alır, "Terkinde ceza değil; azarlanma vardır" sözü onu farziyetten çıkarmaz. Çünkü itâp (azar), ikâbın (ceza) bir çeşididir. Eğer itâbın ikâbdan farklı bir şey olduğunu kabul edersek o zaman vacip kuvvetinde olan sünneti müekkede bundan çıkmış olur. Hâlbuki sünnet-i

641 Aynî, **Binâye**, III, 287-288; **Binâye**, el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, IV, 4
642 Aynî, **Binâye**, I, 178.
643 Aynî, **Binâye**, I, 178-179.

müekkedenin terkinde azap vardır. Ona göre söz konusu tarife Nebî'nin (s.a.v) sünnetinden başkası da girer. Çünkü iki Ömer'in (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer) yaptığı şeyleri yapmakta sevap, terk etmekte ceza vardır. Rasûlullah'ın "Benden sonra gelenlere uyunuz" sözünden dolayı onlara uymakla emrolunduk. Onlara uymamız emredildiğine göre bu vacip olur; vacibi terk etmek ikâb/ceza ve itâb/azarı gerektirir. Bâbertî'nin tanımı da Nebî'den (s.a.v) başkasının sünnetini içermeye mani değildir.[644]

Aynî, sünnet ile ilgili yapılan tanımları değerlendirdikten sonra söz konusu tanımlardan Hâherzâde'nin tanımını beğenir. Ona göre bu tanımların en güzeli Hâherzâde'nin tanımdır.[645] Zira ikisinin yaptıkları sünnet tanımları birbiriyle örtüşmektedir.

Aynî'nin bu ifadelerinden kavramları kullanma hususunda oldukça titiz davrandığı görülmektedir. Öyleki Aynî'nin bu hassasiyeti sonraki Hanefî fakihlerinin de dikkatini çekmiştir. Örneğin, Şürünbülâlî abdest alırken ağıza ve buruna su vermeyi ele alırken Aynî'ye göre "غَسْلُ" ifadesi yerine "الْمَضْمَضَة وَالِاسْتِنْشَاق" tabirinin kullanılmasının daha iyi olduğunu belirtir. Dahası Şürünbülâlî'nin bu konuda Aynî'ye hak verdiği görülmektedir.[646]

2.4.2. Dil Kuralları ile İstidlâlde Bulunma

Aynî'nin şârih olmasından dolayı mezhebi başta olmak üzere fıkhî görüşleri delillendirmeye çalıştığını ifade etmiştik. Onun fıkhî görüşleri delillendirme araçlarından biri de dil kurallarıdır. Bundan dolayı Aynî'nin fıkıh anlayışındaki önemli husûsiyetlerden biri de dil kuralarını fıkhî hükümler için istidlâl kaynağı olarak kullanmasıdır. Onun dil kuralarını kullanarak bir fıkhî hükmü ispat etmeye çalışması, çok sık görülen bir durumdur. Onun bu yöntemini birkaç örnek üzerinde görmek, bu özelliğinin daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu hususa verilebilecek önemli misallerinden biri de farz namazların beş vakit olduğuna dair dil kurallarını kullanmasıdır. Bilindiği gibi farz namazların beş

644 Aynî, **Binâye**, I, 178-179.
645 Aynî, **Binâye**, I, 179.
646 Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâi eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), **Hâşiyetü'd-Dürer**, (Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkam adlı eseri ile birlikte), Dâru Kütübi'l-Arabî, Yy. Ty, I, 11.

vakit olduğu Kur'an-ı Kerim'de sarîh bir şekilde bulunmamaktadır. Buna karşın bu husus, hadislerde açık bir şekilde dile getirilmiştir. Müslümanların en önemli ibadeti olan namazın günde kaç defa kılınacağının Kur'an-ı Kerim'de tasrîh edilmemesi insanların merakını celbetmiş olmalıdır. Bundan dolayı fakihler beş vakit namazın Kitap'ta bulunduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bazıları farklı ayetleri bir arada düşünüp böyle bir sonuca varmaya çalışırken[647], Aynî gibi bazı âlimler de aşağıda sunacağımız ayetten dil kurallarını kullanarak beş vakit namazı istidlâl etmeye çalışmışlardır.[648]

Bedruddîn Aynî, namazın beş vakit olmasını dil kurallarını kullanarak ispat etmeye çalışır. Ona göre, *"حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" "Namazlarınıza dikkat edin, özellikle orta namaza!"*[649] ayeti kati bir şekilde beş vakit namazın farziyetine delâlet eder. Çünkü Allah, orta namaz dâhil olmak üzere çoğul (cem) olarak namazı farz etti. Orta namazla beraber olmak üzere cem-i sahîhin en azı üç değil, dörttür. Lam harfi, cem-i sahîhe dâhil olunca onunla cins kastedilir denmişse de; bu görüş, burada doğru değildir. Çünkü bu hususta söz konusu bir delil yoksa ceminin başına lam gelmesiyle cins kastedilir. Buradaki kanıt şeriatteki farzlardır. Eğer cinse hamledilmesi kabul edilirse icmayla ne tümüne ne de en azına hamledilmesi mümkün olur. Ortanın kendisiyle beraber bulunduğu ceminin (çoğul) en azı beştir. Lügat âlimlerinin çoğuna göre lam harfinin gelmesiyle cinse dönüşmez. Bilakis cemi çeşitlerinden umumi bir cemi olarak kalmış olur.[650]

Bu konuda verilecek önemli örneklerden biri de, abdestte tertibin hükmünü izah ederken dil kuralları ile yaptığı istidlâldir. Abdeste tertibin hükmü konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîler, abdeste tertibin sünnet olduğunu düşünürken; Şâfiîler, tertibin farz olduğunu düşünürler. Mezheplerin bu konuda farklı delilleri arasında dil kuralları da vardır. Şâfiîler bu konudaki dil kuralı olarak "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" "*Yüzlerinizi yıkayın*"[651] ayetindeki "fa" harfinin takip için

---

[647] Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, (ö. 450/1058) **el-Havi'l-Kebîr Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî,** Thk. Ali Mu'avvid - 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, II, 5-9; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî (ö. 539/1144), **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Ty, I, 95.

[648] Bk. Bâbertî, a.g.e, I, 217.

[649] Bakara, 2/238.

[650] Aynî, **Binâye**, II, 5.

[651] Mâide 5/6.

olduğunu iddia ederler. Bu harfin takip için olduğu kabul edildiği takdirde abdest organları yıkanırken yüzün diğer organlara öncelenmesi gerekir. O halde abdest organlarının sırayla yıkanması (tertib) farz olur.[652] Hanefîler, buradaki harfin takip için olmadığını, bu harfin mutlak cem için olduğunu düşünürler.[653]

Aynî, Şâfiîlerin görüşlerini çürütmek için öncelikle Şâfiî fakihlerin bu konudaki görüşlerinden yararlanmaktadır. Buna göre İmamü'l-Harameyn, "Ashâbımız "vav"ın tertip için olması hususundaki yaptıkları nakiller zorlamadır. Ashabımız, bu konuda fasid örneklerle istişhad etmişlerdir. Oysaki "vav" harfi tertibi gerektirmez ve bunu iddia eden de mükâbirdir" demektedir. Yine önemli Şâfiî fakihlerden Nevevî'nin bu hususta Cüveynî'nin sözünün sahih olduğu yönündeki ifadesini aktarır. Aynî'ye göre "vav" tertip için olsaydı, Zeyd ve Amr geldi sözündeki "sonra"(بعده) kelimesi tekrar; "önce" (قبله) ve "beraber" (معه) kelimeleri nakz olurdu. Aynı şekilde bir kişi karısına "eğer eve girersen boşsun" derse onun bu boşaması geçerli olurdu. Ona göre iştirâk-ı mecâzî ve tertibin olmasının mümkün olmamasından dolayı "Zeyd ve Amr mukâbele etti" sözünde de aynı durum geçerlidir.[654]

Verilen bu iki örnekte Aynî'nin dil kurallarından hareketle fıkhî bir görüşü delillendirmeye çalıştığı açık bir şekilde görülmektedir.[655] Aynî, yine dil kurallarından hareketle şerh ettiği metinlerde geçen ibârelerin hükümlerini başka durumlara da uygulamaktadır. Ona göre metinde geçen bir ifade başka bir durumu kapsamaktadır. O halde aynı hüküm, söz konusu durum için de geçerlidir. Örneğin, Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserinde at, deve, yaya olarak yapılan koşu ve atıcılık suretiyle yapılan yarışmaların caiz olduğunu belirtmektedir. Aynî, bu görüşün delili olarak "*Ödül; ancak deve yarışı (huf), ok atışı (nasl) ve at yarışından (hâfir) vardır.*" hadisini getirdikten sonra "toynak" (hâfir) kelimesinin anlamından dolayı katır ve

---

652 Mâverdî, a.g.e, I, 139; Ebü'l-Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-'İmrânî el-Yemânî (ö. 558/1163), **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Cidde 1421/2000, I, 135.

653 Aynî, **Binâye**, I, 244.

654 Aynî, **Binâye**, I, 245.

655 Bu hususta başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 163, 218; **Umdetü'l-Kârî**, VIII, 236.

eşek ile yapılan yarışmaların da caiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre "hâfir" kelimesi, bu iki hayvanı da kapsamaktadır.[656]

2.5. TENKİTÇİ/ELEŞTİREL BAKIŞ

Aynî, *Binâye* başta olmak üzere fıkıh ilmiyle ilgili eserlerinde tenkitçi bir metot kullanmaktadır. Başta Hanefî mezhebine mensup fakihleri eleştiren Aynî, gerekli gördüğü yerlerde diğer mezhep imamlarını ve fakihlerini tenkit etmekte ve hatalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

2.5.1. Tenkit Ettiği Kişi/Kişiler ve Kullandığı Tenkit Lafızları

Aynî'nin tenkit ettiği isimler arasında başta *Hidâye* müellifi Merğînânî ve *Hidâye* şârihleri gelmektedir. Bunun yanında yer yer diğer Hanefî fukahâsını tenkit ettiği de görülmektedir. Onun Mısır'da yaşamış olması, Hanefî mezhebinin dışındaki diğer mezheplerin görüşleri hakkında iyi derecede bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Bunun da etkisiyle diğer mezheplerin imamlarını ve fakihlerini de tenkit etmektedir.

Eserlerinde yukarıda söylediğimiz fakihleri "galat" (غلط), "vehm/mevhum"(موهوم/وهم), "hata" (خطء), "tesâmuh" (تسامح), "acîb/aʿceb/acîbun minhu" (عجيب منه/اعجب/عجيب) gibi ifadeler kullanarak tenkit ettiği görülmektedir.

2.5.2. Tenkit Sebepleri

Aynî'nin *Binâye* başta olmak üzere eserleri incelendiğinde tenkitlerinin birçok sebebi olduğu görülmektedir. Bu sebeplerden bazılarını şu başlıklar altında zikredebiliriz.

2.5.2.1. Hadislerden Dolayı Tenkit Etme

Daha önceki sayfalarda da ifade ettiğimiz gibi Aynî'nin fıkhının en önemli özelliği, hadislere gerekli önem ve ehemmiyeti göstermesidir. Onun söz konusu özelliğinin yansıması, yaptığı tenkitlerde de bariz bir şekilde görülmektedir. Bundan dolayı Aynî, Merğînânî ve *Hidâye* şârihleri başta olmak üzere oldukça yoğun bir şekilde Hanefî fukahâsını tenkit etmektedir. *Binâye*'de *Hidâye* şârihlerini hadisin

[656] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 299.

sıhhat durumuna dikkat çekmedikleri için eleştirmektedir. O, bu hususta şöyle demektedir: "Şârihlere hayret! Musannıfın zikrettiği hadisin mevkûf, merfû, sahih veya gayri sahih olduğuna değinmediler…"[657]

Aynî, iyi bir hadis eğitimi aldığı için temel hadis kaynaklarına oldukça hâkimdir. Bundan dolayı bu yöndeki bir eksiklik, onun dikkatini derhal çekmektedir. Bu bağlamda "sahih olmayan rivâyetleri" kullandıkları için Hanefî fakihlerini hadis kitaplarını bilmemekle suçlamaktadır. Bununla ilgili olarak *Hidâye* sahibinin "Hz. Ali'den gelen iki rivâyet birbiriyle teâruz etti ve bunlardan birini tercih ettik" şeklindeki ifadesi ile Kâkî'nin "Hz. Ali hadisinde, diyetin yarısının ödenmesini iki tarafın kasıtlı olarak çarpışmasına hamletmesi" şeklindeki yorumunun tekellüf olduğunu düşünmektedir. O, bu iddiayı "Hz. Ali'den gelen rivâyet gariptir; teâruz nereden gelmektedir veya niye tevil ediliyor" diyerek reddetmektedir. Ardından "Bu, ancak hadis kitaplarına muttâli olmanın azlığındandır" diyerek Merğînânî ve Kâkî'yi tenkit etmektedir.[658]

İtkânî'nin *Hidâye*'de geçen "*Bir ya da iki emiş haram kılmaz*" hadisinin hadis kitaplarında sabit olmadığı görüşünü nakleden Aynî, İtkânî için"hadis kitaplarına muttâli olmaması ve bu ilimde (hadis ilmi) sermayesinin azlığı, onu bu sözü söylemesine sevk etmiştir" sözlerini sarf eder. Ardından Müslim'in söz konusu hadisi kapsayıcı bir şekilde rivâyet ettiğini, İbn Hibbân'ın da bu hadisi Merğînâni'nin aktardığı şekilde rivâyet ettiğini ifade eder.[659]

Aynî, İtkânî'nin "*Kendisinden bir şey eksilmedikçe hibe sahibi, hibesi konusunda en çok hak sahibi olandır*" hadisiyle ilgili olarak söz konusu hadisin Hz. Peygamber'in değil, Hz. Ali'nin sözü olduğu yönündeki iddiasını aktarır. Fakat kendisi, söz konusu iddiayı tartışmalı olduğunu ileri sürerek reddeder. Dahası İtkânî'yi "Sanki kavmin (hadis) kitaplarına muttâli olmamış" diyerek tenkit eder.

---

[657] Aynî, **Binâye**, II, 326. Başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 169,273, 241, 615, 630; II, 405; VI, 295.
[658] Aynî, **Binâye**, XIII, 261.
[659] Aynî, **Binâye**, V, 257.

Çünkü ona göre bu hadis; Ebû Hüreyre, İbn Abbas ve İbn Ömer'den rivâyet edilmiştir.[660]

Aynî'nin eserlerinde bazen Hanefî fakihlerini taklîtçilikle suçladığı da görülmektedir. Onun Hanefî fakihlerini taklitle itham ettiği hususlar incelendiğinde böyle bir yargıya varmasının temel sebebinin hadislerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, abdestten önce besmelenin nasıl olacağı hakkında Tahâvî'nin "*Seleften "باسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام" şeklinde bir rivâyet menkûldur*" dediğini nakleder. Bununla ilgili olarak Bâbertî'nin "Bu söz, merfû bir hadistir" dediğini aktarır. Bâbertî'yi ileri sürdüğü görüşten dolayı tenkit eden Aynî'ye göre böyle bir şey söylemesi, onun aczini göstermektedir. Çünkü ona göre Bâbertî, söz konusu hadisi hangi hadis imamının ve hangi sahabenin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiğini açıklamamıştır. O, mezkûr hadisin "بسم الله والحمد لله" şeklinde mervî olduğunu belirttikten sonra bu hadisin Taberânî'nin *Mu'cem-u's-Sağîr*'inde hasen bir isnâdla Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiğini ifade eder. Keza aynı sebepten dolayı Debûsî ve İbn Mâze gibi önemli Hanefî fakihlerini de tenkit etmektedir. Onun bu hususlardaki sözleri şöyledir:

> "Gördüğün gibi bu büyük imamların her biri, konuyla ilgili hadis veya eser nakletmişler; ancak bunlardan hiçbirisi, hadisin mahrecini, sıhhat ve zayıflığını açıklamamıştır. Bu durum, taklitten gelen bir afettir."[661]

Aynî, mukâteb kölenin anlaşma yaptığı ücreti vermekten aciz olmasıyla ilgili[662] olarak Merğînânî'nin, Hz. Ali ve İbn Ömer'[663]den gelen iki rivâyetin teâruz ettiği ile ilgili ifadelerini aktarır. Aynı şekilde bu hususta *Hidâye* şârihlerinin, Merğînânî'nin iddia ettiği teâruzu ispat etmek için gösterdikleri çabaya değinir. Şârihlere göre, iki eser teâruz ettiği zaman tarihleri bilinmezse ikisi de sâkıt olur. Aynî, şârihlerin hepsinin böyle dediğini; ancak bunun tartışmaya açık olduğunu

---

[660] Aynî, **Binâye**, X, 187. Aynî'nin şârihleri ve başka fakihleri hadislere muttali olmamakla tenkit ettiği diğer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 675; II, 490.

[661] Aynî, **Binâye**, I, 194.

[662] İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre mükâteb köle, belirlenen sürede anlaşma ücretini ödeyemezse anlaşması fesh edilir. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir köle, anlaşma ücretini belirlenen sürenin iki defa dolması halinde ödeyemezse anlaşması bozulur. Aynî, **Binâye**, X, 442.

[663] Hz. Ali'den bu konuda "Mükâteb, ücretini iki ödeme süresi içerisinde ödeyemezse, köleliğe döndürülür." şeklinde bir rivayet gelmiştir. İbn Ömer'in de belirlenen ödeme süresinde anlaşma ücretini ödeyemeyen kölesinin anlaşmasını feshettiği rivayet edilir. Aynî, **Binâye**, X, 442-443.

belirtir. Çünkü ona göre İbn Ömer'e nisbet edilen "eser" sahih değildir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'*inde İbn Ömer'in bir köleyle bin dinar karşılığında mükâtebe yaptığı ve kölenin yüz dinar eksik ödemesine rağmen İbn Ömer'in onu azad ettiğini rivâyet etmektedir. O halde sabit olmayan bir eser, sabit olan bir esere muârız olamaz. Aynî, şârihlerin bu gibi konulardaki yanılgılarının (afet), taklîtten kaynaklandığını ileri sürer.[664]

Yukarıda zikrettiğimiz örnekler, Aynî'nin Hanefî fakihlere yönelttiği tenkitlerle ilgiliydi. Bazen onun bu hususta tenkitlerinin hedefi, diğer mezhep mensupları olabilmektedir. Hadis açısından tenkit ettiği fakihlerin başında Beyhakî gelmektedir. O, Beyhakî'yi mezhebini destekleyen hadisleri sahih kabul etme, mezhebine muhâlif hadisleri ise zayıfa çıkarmaya çalışmakla itham eder.[665]Aynı şekilde eserlerinde kendisine atıflar yaptığı ve önem verdiği bir isim olan Nevevî'yi bir hadis ile ilgili yaptığı değerlendirmeden dolayı tenkit ettiği görülmektedir. [666]

2.5.2.2. Yanlış Verilen Görüşlerden Dolayı Tenkit Etme

Aynî'nin "Fıkhî İhtilaflara Yer Verme" başlığı altında fakihler arasındaki ihtilaflı konularda iyi bir vukufiyetinin olduğunu ifade etmiştik. Hatta Hanefî fıkıh kitaplarında, başka mezheplere yapılan atıfları tahkik ettiğini belirtmiştik. Söz konusu özelliğinden dolayı Aynî, Hanefî mezhebine mensup bir fakihi başka mezheplere nisbet ettiği yanlış görüşlerden dolayı tenkit etmektedir. Bunun yanında Hanefî olmayan bir fakihi, Ebû Hanife/Hanefîler'e nisbet ettiği yanlış görüşlerden dolayı tenkit ettiği de görülmektedir.

Örneğin, Cessâs'ın "abdestte tertîbin farz olması konusunda seleften kimsenin İmam Şâfiî gibi düşünmedi"ğini nakleden Aynî, onu bu hususta tenkit etmektedir. Ona göre bu iddia, Cessâs'ın bir yanılgısıdır. Çünkü seleften bazı İmamlar bu hususta İmam Şâfiî gibi düşünmüşlerdir.[667]

İbn Hacer'i Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği bir görüşten dolayı eleştiren Aynî'nin bu hususta ifadeleri oldukça serttir. Aynî, İbn Hâcer'in "Ebû Hanife'ye göre topuk

[664] Aynî, **Binâye**, X, 443, 444. Bu konuda başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, IV, 244; VII, 160.
[665] Aynî, **Binâye**, X, 195.
[666] Aynî, **Binâye**, III, 140.
[667] Aynî, **Binâye**, I, 244.

(ka'b), ayağın ön yüzeyindeki çıkıntıdır. Dilciler, topuğu onun söylediği gibi tarif etmiyorlar" şeklindeki ifadelerini aktarır. İbn Hacer'i, Hanefî mezhebine karşı cahillikle ve İmam Ebû Hanîfe'ye karşı edepsizlikle suçlamaktadır. Onun bu hususta sözleri şöyledir:

> "Bu, onun Ebû Hanîfe'nin mezhebine karşı cehaletindendir. Onun zikrettiği bu görüş, Ebû Hanîfe'nin görüşü değilken ve Ebû Hanîfe'nin ashâbından hiç kimse böyle bir görüşü ondan nakletmemişken nasıl oluyor da 'Ebû Hanîfe böyle demiştir' diyor. Bu, onun imama karşı cüretidir."[668]

Görüldüğü gibi Aynî, mezheb imamı Ebû Hânife'ye yapılan eleştirileri hoş karşılamamaktadır. Fakat o, sadece İmam Ebû Hanife'ye değil; diğer mezhep imamlarına karşı da saygılı olunması gerektiğini düşünür. Hattabir yerde İbn Hazm'ı imamlara karşı dil uzatmakla suçlar. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in Arafat'ta cuma namazı kılmadığını söyleyen imamlardan farklı olarak Hz. Peygamber'in cuma namazı kıldığını düşünür. İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in Arafât'ta cuma namazı kılmadığını söyleyen Allah'a ve Rasûlüne karşı yalan söylemiştir. Aynî, İbn Hazm'ı söz konusu iddiasından dolayı tenkit ederek "Bu adam; Ebû Hanife, Mâlik, Şâfiî ve arkadaşları gibi büyük imamlara dil uzatmıştır" der ve iddialarını çürütmeye çalışır.[669]

Aynî'nin önem verdiği ve tenkitlere karşı savunduğu şahıslardan biri de Mısır Hanefîliği'nin ilk ismi olan Tahâvî'dir. Dolayısıyla Beyhakî'nin Tahâvî'yi eleştirdiği birçok yerde, onun söz konusu iddialarını kabul etmez ve Tahâvî'yi savunur. Örneğin, Beyhakî'nin Tahâvî'nin rivâyetini kabul etmediği bir yerde "Bu, Beyhakî'nin Tahâvî'ye karşı bir önyargısıdır" der ve onu eleştirir.[670]

2.5.2.3. Fıkıh Usûlü Konusunda Tenkit Etme

Aynî'nin tenkitlerinin yoğunlaştığı başka bir sebep, fıkıh usûlü ile ilgilidir. O, bazı âlimleri fıkıh usûlünü bilmemekle, bazılarını da kendi usûllerine aykırı davrandıkları gerekçesiyle tenkit etmektedir. Usûllerine uygun davranmadıkları

---

668 Aynî, **Binâye**, I, 166

669 Aynî, **Binâye**, III, 48. Diğer örnekler içi bk. Aynî, **Binâye**, II, 279. Aynî, *Hidâye* şârihlerini imam Şâfiî'nin görüşüne yanlış delil getirdikleri için eleştirir. Bk. Aynî, **Binâye**, II, 630; IV, 184.

670 Aynî, **Binâye**, I, 377.

gerekçesiyle eleştirdiği kesimin, daha çok İmam Şâfiî ve Şâfiî fakihler olduğu söylenebilir.

Eserlerinde İmam Şâfiî'yi rahmet ile andığı görülen Aynî'nin İmam'a olan bu saygısı, onu tenkit etmesini engellememiştir. O, İmam Şâfiî ve diğer Şâfiî fukahâsını kimi zaman kendi usûllerine aykırı davrandığı gerekçesiyle tenkit etmektedir. Usûl itibariyle en çok tenkit ettiği mesele ise mürsel haber[671] konusudur. Aynî, İmam Şâfiî ve Şâfiî fakihlerini "Mürsel haberi kabul etmediği halde hüccet olarak kullanma"sından dolayı tenkit etmektedir. Mesela, onun bu hususta birçok defa "Şâfiî'ye hayret doğrusu! Mürsel haberle amel etmediği halde burada onunla ihticâc etmiştir."[672] dediği görülmektedir. Aynî, bazen kendi ifadeleriyle İmâm Şâfiî'yi tenkit ederken bazen de başka âlimlerden nakiller yaparak tenkit eder. Örneğin, bir konuyla ilgili İbn Hazm'dan İmam Şâfiî aleyhine şu sözleri nakleder: "Bunda büyük acaiplik var! İmam Şâfiî, mürsel haberle amel etmediği halde burada, mürsel habere göre davranmıştır."[673]

Mürsel haber konusunda tenkit ettiği şahıslardan birisi de Ahmed b. Hanbel'dir. O, Ahmed b. Hanbel'in normal şartlarda mürsel haberi kabul etmesine rağmen söz konusu yerde bu kurala uymadığını ileri sürmektedir. Ona göre Ahmed b. Hanbel, mürsel ve zayıf haberi kıyasa öncelemesine karşın "namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozması" hususunda on birtane hadisi bırakıp kıyas yapmıştır.[674]

---

[671] Mürsel, "göndermek, salıvermek, serbest bırakmak, mühlet vermek" gibi anlamlara gelen "irsâl" masdarından türemiş bir kelimedir. Terim olarak, hadisçi ve usûlcü ile fıkıhçılar arasında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hadisçilere göre mürsel haber, bir tâbiûnun kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis demektir. Usûl âlimlerive fıkıhçılar ise söz konusu haberi, senedinin herhangi bir yerinde bir veya birden çok ravisi düşen hadis şeklinde tanımlamışlardır. Mürsel haber'in hüccet olarak kabul edilmesi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen bir görüşe göre mürsel haber, hüccet olarak kabul edilmiştir. Şâfiî ise mürsel haberin kabulü için bazı şartlar öne sürmüştür. O, sahabe mürsellerini, başka tariklerle müsned olmuş Mürselleri ve güvenilir ravilerin Mürsellerini hüccet olarak kabul etmiştir. İbn Manzûr, a.g.e, XI, 285; Ebü'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,** Thk. Abdurrezzâk ʿAfîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, Ty, II, 123; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî,** Dâru'l-Hayr, Dimaşk 1427/2006, I, 94-95; Salahattin Polat, "Mürsel", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2006, XXII, 52-54.

[672] Aynî, **Binâye**, XIII, 168.

[673] Aynî, **Binâye**, III, 487. Aynî'nin İmam Şâfiî'yi tenkit ettiği başka örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 320; Aynî'nin İmam Şâfiî'yi tenkit etmesine rağmen bazı yerlerde ona yapılan tenkitleri kabul etmediği görülür. Bk. Aynî, **Binâye**, I, 415.

[674] Aynî, **Binâye**, I, 289.

Aynî'nin İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e yönelik ithamlarına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira söz konusu hadisin Aynî'nin bilmediği bir tarikle muttasıl olması muhtemeldir. Nitekim aynı gerekçeyle İmam Şâfiî'yi tenkit eden Kâkî'ye cevap veren Aynî, İmam Şâfiî'nin mezkûr konuda mürsel haberle değil; merfû haberle istidlâl ettiğini belirtir.[675] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in söz konusu hadislerle amel etmemesinin başka gerekçeleri de olabilir. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in mürsel haberi hüccet olarak kabul ettiği bilinse de[676], söz konusu haberi hüccet kabul etmediğine dair görüşler de bulunmaktadır.[677]

Aynî'nin Hanefîlerin dışındaki fakihleri eleştirdiği noktalardan birisi de ehl-i hadis ve ehl-i rey ekseninde meydana gelen ön kabuller ve buna mesnet teşkil eden argümanlarla ilgilidir. Örneğin, İmam Nevevî'nin "Nasıl olur da bu hadis, Kûfelilere ulaşmış da Mekkeliler bunu bilmemiş" şeklindeki sözünün "Büyük bir gaflet olduğunu" ileri sürer. Ona göre bu iddia, İmam Şâfiî'nin Ahmed b. Hanbel'e söylediği "Siz, sahih hadis hususunda bizden daha bilgilisiniz. Eğer sahih bir hadis varsa onu bana bildirin…" sözüne aykırıdır.[678]

2.5.2.4. Kavram ve İfadelerden Dolayı Tenkit Etme

Aynî'nin iyi bir dilci olması, onun kavramlar ve ifadelerin kullanımı konusunda hassas olmasını beraberinde getirmiştir. Söz konusu hassasiyetinden dolayı bazı tenkitlerinin, fıkhî kavramve ifadelere gerekli itinayı göstermeyen fakihlere yönelik olduğu görülmektedir. Örneğin, Abdestte yıkanması farz olan, yüzün sınırı konusunda *Hidâye* müellifi Merğînânî'nin "Yüzün sınırı, saç bitiminden çenenin altına ve kulak yumuşaklarına kadardır. Çünkü muvâcehe, bu kısımla olmaktadır. Vech kelimesi de bundan türemektedir" dediğini naklettikten sonra, şöyle demektedir: "Bilindiği gibi fakihler ibâreleri kullanma konusunda esnek davranırlar. Ancak bu hususta net ifade şöyle olmalıdır: Yüzün sınırı, kişinin tüy

---

675 Aynî, **Binâye**, XII, 288.

676 Mürsel haberin Ahmed b. Hanbel'e göre hüccet olduğuna dair bk. İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Yaʿla el-Ferrâ (ö. 458/1066), **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, Thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Yy. 1410/1990, III, 917.

677 Ahmed b. Hanbel'in güvenilir bazı şahısların dışındaki mürsel haberleri kabul etmediğine dair bk. Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb (ö. 795/1393), **Şerhu İleli't-Tirmizî**, Thk. Nureddin ʿItır, Mültekâ Ehli'l-Hadîs, Yy, Ty, I, 108.

678 Aynî, **Binâye**, I, 455. Başka bir örnek için bk. Aynî, **Binâye**, I, 295.

bitiminden çenesinin altına ve bir kulak yumuşağından öbür kulak yumuşağına kadardır…"[679]

Aynî'nin ifade ve ibârelere önem vermesinin bir tezâhürü de eserlerinde "Musannıf şöyle deseydi daha iyi olurdu" tarzında birçok ifadesinin olmasıdır. Bu durumda Aynî, üzerine şerh yazdığı metinlerde geçen ifadeleri beğenmeyip söz konusu ifadenin en iyi şekliyle nasıl söylenmesi gerektiğini belirtir. Örneğin, Nesefî, usûl ve fürûun birbirleri lehine şehâdetinin kabul edilmemesini ifade etmek için "Çocuğun ana-baba ve nine-dede lehine şehâdeti kabul edilmez, bunun aksi de (ana-baba ve dede-ninenin çocuk lehine şahadeti) böyledir" ifadelerini kullanır. Nesefî'nin mezkûr sözü üzerine gerekli açıklamaları yapan Aynî, söz konusu hükmü ifade etmek için daha uygun ve daha genel bir ibâre ile izah edilmesinin uygun olacağını belirtir. Ona göre bu ifade "Fürû, usûl lehine şahitlik yapamaz. Aksi de böyledir" veya "Çocuk, babalarına ve anneleri lehine şahitlik yapamaz" tarzında olmalıydı.[680]

---

679 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 6. Aynî, **Binâye**, 148, 149. Buna benzer bir örnek de İtkânî'nin meni tanımına yaptığı itiraz için verilebilir. Aynî, Babertî ve İtkânî'nin kadın ve erkeğin menisi için (ماء دافق) ibaresinin yanlış olduğunu ve kadın için böyle bir şey söylenmeyeceğini ifade eder. Bk. Aynî, **Binâye**, I, 350. Başka örnek için bk. Aynî, **Binâye**, I, 527.

680 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 86. Buna benzer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, I, 159, 527; II, 135, 358; VI, 18; X, 376. Aynî'nin tenkitlerinin temerküz ettiği bu noktaların dışında çağdaşı İbn Hacer'i birçok yönden eleştirmiştir. Söz konusu eleştiriler için bk. Talat Sakallı, "İbn Hacer- Aynî çatışmasının Buharî Şerhlerindeki Tezâhürü-I", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 3, 347-361; "İbn Hacer - Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezahürü –II", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 4, 285-305.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEDRUDDÎN AYNÎ'NİN HANEFÎ FIKHINDAKİ KONUMU VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

3.1. AYNÎ'NİN HANEFÎ FIKHINDAKİ KONUMU

Mezheplerin istikrar bulduğu bir dönemde yaşayan Aynî'nin Hanefîyyü'l-mezhep bir fakih olduğunu daha önce belirtmiştik. Bundan dolayı fıkıhçılığının daha net bir şekilde anlaşılabilmesi için onun Hanefî fıkhındaki konumunun ve mezhepte nasıl algılandığının tespit edilmesi gerekir. Aynî'nin Hanefî fıkhındaki konumunu ve Hanefî mezhebiyle ilişkisini[681] ortaya koymak için klasik Hanefî tabakâtı sistemindeki yerini tespit ettikten sonra Hanefî fakihler tarafından nasıl algılandığını ve onun Hanefî fıkhına etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Aynî'nin Hanefî fıkhındaki konumunu tespit etmede Hanefî fakihlerini tasnif eden klasik tabakât-ı fukahâ sistemine müracaat etmemiz yararlı olacaktır.

3.1.1. Hanefî Mezhebinde Tabakât-ı Fukahâ ve Aynî'nin Tabakât-ı Fukahâdaki Yeri

3.1.1.1. Hanefî Mezhebinde Tabakât-ı Fukahâ

Hanefî mezhebindeki tabakât-ı fukahâyı sistemleştiren ilk ismin İbn Kemal Paşazâde (ö. 940/1534) olduğu kabul edilmektedir. İbn Kemal Paşazâde, Osmanlı

[681] Mezheplerin teşekkülünden sonra gelişen tabakât-ı fukahâ sistemleri fakihin mezheple ilişkisini teşhis ve tasnif çalışmalarından ibarettir. Eyyüp Said Kaya, "Tabakât", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XXIX, 292.

padişahlarından Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) torunlara yapılan vakıflara kız çocuklarının dâhil olup olmayacağını sorması üzerine mezkûr tasnifi yapmıştır. İbn Kemal Paşazâde, başta konuyla ilgili önceki imamlardan nakledilen görüşlerden birini tercih etmekte zorlanmış ve bu zorluğu ortadan kaldırmak için önceki tasniflerden farklı bir sistem geliştirmiştir. Ondan önce "müstakil-gayri müstakil", "mutlak-müntesib", "mutlak-mukayyed" veya "şeriatta müctehid-mezhepte müctehid" şeklinde ikili bir tasnif hâkimdi. İbn Kemal Paşazâde ise Hanefî fakihlerini kendinden önceki sistemden farklı olarak "mutlak müctehid", "mezhepte müctehid", "meselede müctehid", "tahric ashabı", "tercih ashabı", "temyiz ashabı" ve "mukallid-i mahza" şeklinde gruplandırmıştır. Bu tasnif, sonraki Hanefîlerce "tabakât-ı fukahâ" veya "tabakât-ı müctehidîn" diye meşhur olmuştur. İbn Kemal Paşazâde'nin kendinden önceki Hanefî fıkhını anlamlandırma çabası olarak görülebilecek bu tasnif çalışması, daha sonraki Hanefî literatürü üzerinde etkili olmuştur. Hatta aynı alanda yapılmış çalışmalar, bu eserden ya aynen alınmış veyahut özet olarak iktibas edilmiştir.[682]

İbn Kemal Paşazâde ile başlayan ve Hanefî fakihlerini tasnif eden tabakât-ı fukahâ şu sınıflardan oluşmaktadır.

1. Mutlak Müctehid

İctihad konusunda hiç kimseye tabi olmadan ortaya koydukları fıkıh usûlü esaslarına göre hüküm çıkaran fakihler, mutlak müctehidler tabakasına dâhil edilmektedir. Söz konusu tabakada dört mezhebin kurucuları sayılan İmam Ebû Hanife, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi fakihler yer alır.

2. Mezhepte Müctehid

İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi fakihlerin bu tabakada olduğu kabul edilir. Bunlar, hocaları Ebû Hanife tarafından ortaya konmuş usûlî kaidelere bağlı olarak şer'i meselelerde hüküm çıkarabilen

[682] Bk. Şükrü Özen, "Kemalpaşazâde", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2002, XXV, 240. Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l- Fukahâsı ve Değerlendirilmesi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 37, 68; Hasan Özer, "İbn-i Kemal ve Tabakâtü'l-Fukâha Adlı Eseri", **İHAD**, 14, 358.

isimlerdir. Bu fakihler, bazı ferʿi meselelerde hocalarına muhâlefet etseler de fıkıh usûlü prensiplerinde ona tabi olur ve onu taklît ederler.

3. Meselede Müctehid

Bu tabakada olduğu kabul edilen fakihler, usûl ve fürûda mezhep imamına muhâlefet etmeye muktedir değildirler. Bu fakihler, mezhep imamının görüş serdetmediği hususlarda imamın koyduğu ilkeler doğrultusunda çözüm bulup, ictihad edebilirler. Hassâf (ö. 261/874) Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 448/1056), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Fahrulislâm el-Pezdevî (ö.482/1090) ve Kâdîhân (ö. 592/1195) gibi fakihler, bu tabakanın önemli isimleri kabul edilmektedir.

4. Tahric Ashabı

Bu tabakada olduğu kabul edilen fakihler, fıkıh ve fıkıh usûlünü çok iyi bilirler, fakat ictihad yapamazlar. Bu fakihler, büyük müctehidlerin fikir ve görüşleri hakkında açıklamalarda bulunabilirler. Bunlar, mezhep imamlarından birden fazla anlama muhtemel olan ve kapalı gibi görünen hükümleri izah edebilirler. Ayrıca bunlar, yeni gelişen olayların hükümlerini mezhebin usûl ve kaidelerinden çıkarabilirler. Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980) ve Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 398/1007-8) gibi fakihlerin bu tabakadan olduğu kabul edilir.

5. Tercih Ashabı

Tahric ehlinin seviyesine ulaşamamış mukallid fakihler, bu tabakayı oluştururlar. Bu fakihler, mezhepteki farklı rivâyetler ve görüşler arasında "bu görüş sahihtir/esahtır/kıyasa daha uygundur/maslahata daha uygundur" diyerek tercihte bulunabilirler. Böylece daha kuvvetli ve daha doğru olan görüşleri belirtebilirler. Ebû'l-Hasan el-Kudûrî, *Hidâye* müellifi Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî gibi fakihlerin bu tabakada olduğu kabul edilir.

6. Temyiz Ashabı

Fıkhî bir konu etrafında mezhepte oluşan farklı görüşler arasında tercih kudretine sahip olmayan fakihler, bu tabakada kabul edilir. Bu tabakadaki fakihler,

mezhepteki kuvvetli görüşlerle zayıf görüşleri temyiz edebilirler. Hatta mezhepteki doğru, en doğru ve zayıf olan rivâyetleri de iyi bilirler. Bu özelliklerinden dolayı eserlerinde zayıf ve kabul görmemiş görüşleri nakletmezler. Ebu'l-Berakât en-Nesefî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn el-Mevsılî (ö. 682/1282) ve Muzafferuddîn İbnu's-Saâtî (ö. 694/1293) gibi fakihler, bu tabakadan kabul edilir.

7. **Mukallit**

Hanefî mezhebinde genelde kabul gören "tabakât-ı fukahâ" sisteminde en son tabakayı, mukallit fakihler oluşturur. Bu tabakadaki fakihler; ictihad, tahric, tercih ve temyiz gibi mezhep içi faaliyetleri yapamazlar. Bu fakihlerin önemli bir özelliği, mezhebin hükümlerini ve rivâyetlerini ezberlemiş olmalarıdır. Bunun yanında telif ettikleri eserlerde fıkhî görüşlere esas olan ayet ve hadis gibi delilleri zikretmeyip sadece hükümleri naklederler. Haskefî, İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ve özellikle hicri sekizinci yüzyıldan sonra yaşayan fakihlerin bu tabakada olduğu söylenir.[683]

Hanefî mezhebinin fakihlerini tabakalara ayıran bu sistem, sonraki fakihler tarafından eleştirilmiştir. Leknevî (ö.1886) ve Mercânî (ö.1889) başta olmak üzere fakihlerin söz konusu tasnife yaptığı tenkitler şöyledir:

1. Tabakât müellifi, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'i "mezhepte müctehid" tabakasında kabul etmiş ve bunların usûlde imamlarını taklît ettiklerini zikretmiştir. Hâlbuki İmâmeyn'in usûl konusunda İmam Ebû Hanife'ye muhâlefetleri az değildir. Hatta İmam Gazzâlî, İmâmeyn'in mezhebin üçte ikisinde İmam Ebû Hanife'ye muhâlefet ettiklerini belirtir.[684] İmâmeyn ve İmam Züfer'in fıkhî durumu İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den yüksek değilse bile onlardan düşük de değildir.[685]

2. Söz konusu tabakaların bazıları birbirinden tamamen farklı iken bazılarının arasında hiçbir fark yoktur. Örneğin, "mutlak müctehid" tabakası ile "mezhepte müctehid" tabakası arasında tam bir farklılık vardır. Fakat "meselede müctehid",

---

683 İbn Abidîn, **Mecmûʿatü'r-Resâil,** I,11-13; Seyyid Bey, a.g.e, s. 234-238; Ömer Nasuhi Bilmen, **"Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhîyye" Kamusu**, Enes Sarmaşık Yay. İstanbul Ty, I, 313-314.

684 Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111), **el-Menhûl min Taʿlîkâti'l-Usûl,** Thk. Muhammed Hasan Hayto, Dârü'l-Fikr, Beyrut/Dımaşk 1419/1998, s. 608.

685 Şihâbuddîn b. Bahâuddîn b. Sübhân el-Kâzânî (ö. 1306/1889), **Nâzûratü'l-Hak fî Farziyeti'l-İşa' ve in lem Yeğibi'ş-Şafak**, Matbaayi Hizâne, Kazan 1870, s. 58-60; Osmânî, a.g.e, s. 94.

"ashâb-ı tahric" ve "ashâb-ı tercih" tabakaları arasında herhangi bir farklılık yoktur. Dolayısıyla bunlar tek bir tabakada değerlendirilebilir.[686]

3. Bu tasnife yapılan eleştirilerden birisi de mezkûr tabakalarda sayılan fakihlerin yerleri hakkındadır. İbn Kemal'dan sonra gelenlerin çoğu farklı zaviyelerden bakarak bu fakihleri farklı tabakalara yerleştirmişlerdir. Örneğin, Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952), usûl ve fürûda mezhep imamına muhâlefet edemeyenlerden sayılmışlardır. Oysaki bu fakihlerin Hanefî mezhebine ilişkin tabakât kitaplarında nakledilen görüş ve sözleri onları reddetmektedir. Ayrıca Cessâs (ö. 370/981), ictihad edemeyen ashâb-ı tahric tabakasından kabul edilmektedir. Hâlbuki Cessâs; Halvânî, Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Kâdîhân'dan daha önce yaşamış ve ilim cihetiyle de onlardan daha üstün bir fakihtir. Buna rağmen bunlar "meselede müctehid", Cessâs ise "ashâb-ı tahrîc"den sayılmıştır. Kudûrî ve Merğînânî'nin Kâdîhân'dan daha alt bir tabakaya konması da gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Kudûrî, Kâdîhân'dan daha üstün bir fakihtir. Merğînânî ise Kâdîhân'dan daha alt seviyede bir fakih değildir.

Mercânî'ye göre bu tasnifte Mâverâünnehir fakihlerinin çeşitli ünvan ve lakaplarla anılmaları İbn Kemal'i yanıltmıştır. Ona göre Irak Hanefîleri, kadılık ve diğer devlet görevlerinden uzak kaldıkları için kendilerini yüceltecek ünvan ve lakaplar almamışlardır. Bunlar sadece Cessâs, Kerhî, Kudûrî gibi isimlerle anılmışlardır. Mâverâünnehir fakihleri ise "Şemsüleimme", "Fahrulislâm" ve "Sadruşşerîʿâ" gibi isim ve ünvanlar almışlardır. İşte bu ünvan ve lakaplar, İbn Kemal'in Mâveraünnehir fakihlerini daha üst bir tabakada değerlendirmesine yol açmıştır.[687]

4. Son tabaka olan yedinci tabakada zikredilenler, mukallid kabul edildiğine göre bunların fakihler arasında sayılmaları doğru değildir. Bunların fıkıh bilgini yerine başkalarından fıkıh nakleden kimseler olarak değerlendirilmesi gerekir.[688]

---

686 Osmânî, a.g.e, s. 101.
687 Mercânî, a.g.e, s. 62-64; Osmânî, a.g.e, s. 102-104.
688 Mercânî, a.g.e, s.65; Leknevî, **en-Nâfiʿül-Kebîr**, s. 8; Osmânî, a.g.e, s. 105; Ebu Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 464.

Hanefî fakihlerini sınıflandıran bu sisteme yapılan tenkitlerin hem şekil hem de içeriğe yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu sisteme yapılan tenkitlerin bir kısmı mezkûr tabakalardan bazılarının arasında tam bir farklılık olmadığı tarzındaki şekilsel eleştirilerdir. Bunun yanında yapılan tenkitlerin bir kısmı tabakalara konulan isimlerin gerçekte o tabakaya değil, farklı bir tabakaya konulması gerektiği yönündedir.

Bahsi geçen sistemi tenkit eden âlimlerden bazıları, alternatif sistemler önerirler. Mesela, Mercânî müctehidlerin "mutlak" ve "mukayyed" şeklinde ayrılmasının doğru olacağını;[689] Ebû Zehra ise Hanefî fakihlerinin Şâfiîler'de olduğu gibi "mutlak müctehid", "tahric ehli", "tercih ehli" ve "temyiz ehli" (râcih kavli tanıyanlar) olmak üzere dört sınıf şeklinde tasnifinin doğru olacağını düşünür.[690]

3.1.1.2. Aynî'nin Tabakât-ı Fukahâdaki Konumu

İbn Kemal Paşazâde'nin Hanefî fakihlerini tasnif eden "tabakât-ı fukahâ" sistemi, tenkit edilmesine rağmen genelde kabul edilmiştir. Bundan dolayı sistemdeki sınıfların özelliklerini göz önünde bulundurarak Aynî'nin bu tabakalardan hangisine dâhil edilebileceğini incelemeye çalışacağız. Aynî'nin bu sistemdeki yerini tespit etmemiz, onun Hanefî mezhebindeki konumu hakkında da fikir verecektir. Onun söz konusu sistemdeki yerini tespit etmede kendisinden sonra yaşamış âlimlerin düşüncelerine yer vereceğiz. Bunun da ötesinde eserlerinde yer alan görüşleri onun tabakât-ı fukahâdaki yerini belirleme açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan eserlerinden yola çıkarak tespit ettiğimiz bazı görüşlerine yer vereceğiz.

3.1.1.2.1. Hanefî Fukahâsına Göre Aynî'nin Tabakât-ı Fukahâda Yeri

Aynî'nin klasik "tabakât-ı fukahâ" sisteminde hangi tabakada yer aldığına dair sarîh bir ifade bulunmamaktadır. Fakat onun taklît dönemi olarak kabul edilen Memlükler döneminde yaşamış olduğunu birinci bölümde anlatmış ve bu dönemin bazı husûsiyetlerini zikretmiştik. Fıkıh tarihi alanında çalışma yapan araştırmacılar, bu dönem için şöyle demektedirler:

[689] Şehabettin Mercânî, **Nâzûratü'l-Hak,** s. 54.
[690] Ebu Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 464.

> "Bundan önceki devrede gördüğümüz tercih ve tahric salahiyetine mâlik fıkıh bilginlerinden sonra gelen bu devir fıkıhçılarında taklîd ruhu, tam manasıyla kök salmıştır. Yeniden müstakil veya müntesip içtihad bir yana bir mezhebe bağlı bir Müslümanın diğer Sünnî İslâm fıkıh mezhebinden istifadesi, çeşitli mezhep saliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının cevâzı… bile tartışılmıştır."[691]

Aktardığımız bu pasajda Aynî'nin hangi tabakada yer aldığına dair net bir ifadenin olmadığını görüyoruz. Fakat bu ifadelerden onun yaşadığı dönem itibariyle mukallid kabul edildiği istinbat edilebilir. Buna rağmen bu ifadeler, icmâlî olduğu için bundan hareketle Aynî'nin hangi tabakada yer aldığını tespit etmek güçtür. Bu nedenle onun yer alabileceği tabakanın belirlenmesinde, sonraki âlimlerin kendisi hakkındaki değerlendirmelerine bakmak gerekir.

Aynî'nin öğrencisi ve önemli Şâfiî âlimlerinden Sehâvî, kendisi hakkında bilgi verirken onun "fetva" verdiğini ifade eder.[692] Keza Hanefî mezhebine mensup öğrencilerinden olan İbn Tağrîberdî, Aynî'nin Hanefî mezhebinin büyüklerinden olduğunu ve "fetva" verdiğini belirtir.[693]

Bu iki öğrencisinin ifadeleri dışında Aynî'den sonra telif edilmiş Hanefî fıkıh kitaplarının bazılarında onun bazı tercihlerine yer verilmektedir. Bunlardan birkaç tane örnek vermek istiyoruz.

Damad Efendi diye bilinen Osmanlılar döneminin önemli fakihlerinden Şeyhîzâde, câmilerin kapılarının kapatılması hakkında Aynî'ye yaptığı bir atıfta şöyle der: "Aynî'ye göre câmiilerin kapılarının kapatılması mekruh değildir. Bu zamanda hırsızların çoğalmasından dolayı fetva buna göredir."[694] Şeyhîzâde'nin söz konusu görüşü Aynî'ye nisbet ederken (وعليه الفتوى) ifadesini kullanması dikkat çekicidir.[695] Zira söz konusu lafız, mezhepteki görüşlerden birini tercih etmek için kullanılan kavramlardandır. Bu lafızları kullanan fakihin de zorunlu olarak ashâb-ı tercihten kabul edilmesi gerekir.

---

[691] Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 256.
[692] Sehâvî, **Ed-Dav'ü'l-Lâmi**, X, 133; **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145.
[693] İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, XI, 194.
[694] Şeyhîzâde, a.g.e, I, 191.
[695] Diğer görüşler için bk. Şeyhîzâde, a.g.e, s. II, 270; IV, 81, 107, 156.

Önemli Hanefî fakihlerden Haskefî, Aynî'ye nisbet ettiği bazı görüşleri ifade etmek için tercih lafızlarını kullanır. Örneğin, teşehhütte işaret parmağının kaldırılması konusunda "Aynî'ye göre esah olan parmak kaldırmanın müstahab olmasıdır" şeklinde bir görüş nisbet ederken "*esah*" (الاصح) ifadesini kullanır.[696] Aynı şekilde Haskefî, Aynî'ye göre farz namazların son iki rekâtında Fatiha okumanın vacip olduğunu ifade ederken "*sahih kabul etti*" (صحح) ifadesini kullanır.[697] Bir diğer örnekte Haskefî, küsûf namazı hakkındaki farklı görüşlerden bahsederken Aynî'ye göre küsûf namazının sünnet olduğunu zikreder.[698] Görüldüğü gibi Haskefî, Aynî'nin fıkhî bir mesele hakkındaki görüşünü naklederken "tercih lafızları"nı kullanmaktadır.[699]

Hanefî fakihlerden önemli bir isim olan Tahtâvî de (ö. 1231/1816) Aynî'nin bazı görüşlerine yer verirken "tercih lafızları"nı kullanmaktadır. Örneğin, ezana icabet etmenin İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve cumhûra göre mendup olduğunu zikrederken "Aynî, Buhârî şerhinde bu görüşü tercih etti" demektedir. Tahtâvî, Aynî'nin bu tercihini (اختار) sözü ile nakletmektedir.[700] Bu lafız, Tabakât-ı fukahâ sisteminde yer alan ashâb-ı tercihin kullandığı lafızlardandır.

Netice itibariyle önemli Hanefî fakihlerinden Şeyhîzâde, Haskefî ve Tahtâvî gibi fakihlerin Aynî'nin fıkhî bir meseleyle ilgili görüşlerini aktarırken kullandıkları ibâreler göz önünde bulundurulduğunda bu fakihlerin sarâhaten olmasa da zımnen Aynî'yi "ashâb-ı tercîh"ten kabul ettikleri söylenebilir. Çünkü bu fakihlerin onun tercihlerini aktarırken kullandıkları (عليه الفتوى), (الاصح), (اختار) gibi ifadeler, ashâb-ı tercihin kullandıkları lafızlardır.[701] Nitekim çağdaş İslâm hukukçularından Abdullah Kahraman, Aynî'nin mezhep içinde tercih yapabilen bir âlim olduğunu ifade eder.[702] Yine çağdaş İslâm hukukçularından Ahmet Özel, Aynî'yle ilgili "...Buraya kadar verilen bilgilerden Aynî'nin mezhep taassubundan uzak, ictihad kudretine sahip bir

[696] Haskefî, a.g.e, s. 70.
[697] Haskefî, a.g.e, s. 71.
[698] Haskefî, a.g.e, s. 115. Diğer örnekler için bk. Haskefî, a.g.e, s.63, 138, 234, 281, 343.
[699] Tercih lafızları için bk. İbn Âbidîn, **Mecmûʿatü'r-Resâil**, I, 12.
[700] Tahtâvî, a.g.e, s. 202. Diğer örnekler için bk. Tahtâvî, a.g.e, s.56, 68, 184, 302.
[701] Seyyid Bey, a.g.e, s. 236; Bilmen, a.g.e, I, 314.
[702] Abdullah Kahraman, a.g.m, s. 301.

âlim olduğu anlaşılmaktadır"[703] diyerek onu ashâb-ı tercihten de üst bir tabakada olduğunu kabul eder.

3.1.1.2.2. Eserleri Bağlamında Tabakât-ı Fukahâdaki Konumu

Aynî'nin tabakât-ı fukahâdaki yerinin tespit edilmesinde kendisinden sonra yaşamış Hanefî fakihlerin tanıklıklarından daha açık ve kesin bir norm vardır. Bu da eserlerindeki görüşlerinden hareketle ortaya konabilecek değerlendirmelerdir. Eserleri incelendiğinde Aynî'nin Hanefî tabakâtından hangi tabakada değerlendirilebileceğine dair bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında mezhep içinde tercih ve mezhepte ictihad olarak kabul edilebilecek bazı görüşlerinin olduğu görülmektedir. Bu hususstaki değerlendirmemizi, tercih ve ictihadlarından birkaç örnek verdikten sonra yapmanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

3.1.1.2.2.1. Tercihleri

Arapça'da (رجح) fiilinin mezîd bablardan (تفعيل) babına nakledilmesiyle elde edilen (ترجيح) tercih kelimesi, "öncelemek, değer vermek, tartmak, bir şeyi diğerine üstün tutmak, yeğlemek" gibi anlamlara gelmektedir.[704] Fıkıh ilminde tercih kavramı, vasfen birbirine eşit olan iki delilden birini onu destekleyen bir emâreye dayanarak diğerine üstünlüğünü ispat etmek şeklinde tanımlanmıştır.[705] Tercih kavramı, mezhep içinde aynı konuda birbirinden farklı görüşler ve hükümler arasında birini seçip benimsemeyi ifade etmektedir.[706]

Fıkhın duraklama döneminin bir ameliyesi olarak kabul edilen tercih faaliyeti, iki durumda gerçekleşebilmektedir. Birincisi, bir mesele hakkında müctehid imamlardan gelen nakillerin farklı olması durumunda bunlardan birinin tercih edilmesi şeklinde yapılan "rivâyete dayanan tercih"tir. İkincisi ise delillere dayanarak imamdan geldiği kesin olarak bilinen iki görüşten birinin tercih edilmesini

---

[703] Ahmet Özel, a.g.m, s. 80.

[704] İbn Manzûr, a.g.e, II, 445; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît,** Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1426/2005, s. 219; Zebîdî, a.g.e, VI, 383-385.

[705] Şükrü Özen, "Tercih", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2011, XL, 484; Erdoğan, a.g.e, s. 569.

[706] Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 242.

ifade eden "usûl ve delile dayan tercih"tir.[707] Bu çalışmada Aynî'nin tercihlerinden usûl ve delile dayanan tercihi kastettiğimizi belirtmek istiyoruz. Aynî'nin Hanefî mezhebinde fıkhî tercih olarak kabul edilebilecek görüşlerine birkaç örnek vermek istiyoruz.

Örnek 1. **Abdestten Önce Besmelenin Hükmü**

Aynî'nin öne çıkan tercihlerinden birisi abdestten önce besmelenin (التسمية) hükmü hakkındaki görüşüdür. Abdestten önce besmelenin hükmü hakkında mezhepler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Şâfiîler'e göre abdestten önce besmele çekmenin hükmü sünnet iken[708]; Mâlikîler, bunu abdestin faziletlerinden kabul etmişlerdir. Hanbelîler ise abdestten önce besmele çekmeyi vacip kabul etmişlerdir.[709] Hanefî mezhebinde, abdestten önce besmele çekmenin hükmü konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi, Kudûrî'nin de tercih ettiği ve mezhepte genel itibariyle kabul gören "sünnet" olan görüştür.[710] Diğeri ise Merğînânî'nin tercih ettiği abdestten önce besmele çekmenin "müstehap" olduğu yönündeki görüştür. Merğînânî, bu hususta görüşünü şöyle dile getirmektedir:

> "Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında abdestten önce besmele çekmenin sünnet olduğunu ifade ediyorsa da "esah" olan görüş, besmelenin hükmünün müstehap olmasıdır."[711]

Aynî, Merğînânî'nin abdestten önce besmele çekmenin müstehap olduğu görüşüne karşı çıkar ve "Besmelenin sünnet olduğuna dair o kadar çok hadis varken nasıl olur da "esah" (الاصح) olanın besmelenin müstehap olmasıdır"[712] deyip itirazda bulunur. Nitekim Aynî, "*Allah'ın adını anmayanın abdesti yoktur", "Allah'ın adını anmayanın abdesti yoktur, abdesti olmayanın da namazı yoktur", "Allah'ın adını anmayan abdest almamıştır, abdest almadıkça da namaz kılmamıştır*" hadislerini ve bu anlama gelen birçok hadis nakleder. Fakat bu konudaki bazı hadislerin zayıf olduğunu da belirtir. Ona göre Abdestten önce besmele çekmenin gerektiğine ilişkin

---

[707] Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 243-244; en-Nakîb, a.g.e, I, 134-136

[708] **el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye**, "el-Besmele", Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1406/1986, VIII, 89.

[709] Vehbe ez-Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1985, I, s. 168.

[710] Semerkandî, a.g.e, I, 12; Mevsılî, a.g.e, I, 7; Kâsânî, a.g.e, I, 196; Halebî, **Mülteka'l-Ebhur**, I, 23.

[711] Merğînânî, a.g.e, I, 15.

[712] Aynî, **Binâye**, I, 198. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 7.

hadislere bazı müteârız hadisler bulunduğundan söz konusu hadisler, tevil edilmişlerdir. Bu hadisler, tevil edildiklerinden dolayı sünnet ifade ederler. Eğer abdestten önce besmelenin çekilmesiyle ilgili hadisler, müteârız hadislerden dolayı tevil edilmeselerdi vücûp ifade edeceklerdi.[713]

Aynî, Bâbertî ve diğer şârihlerin "*Besmele ile başlamayan her işin sonu kesiktir*" hadisi gereğince besmele çekmenin müstehap olması gerektiği yönündeki iddalarını kabul etmemektedir. Ona göre bu hadis, onların görüşünü desteklememektedir. Zira söz konusu hadiste besmelenin terk edilmesine bir ceza terettüp etmektedir. Bundan dolayı onların delil olarak ileri sürdüğü hadis, neredeyse her fiilden önce besmele çekmenin vucûbiyetine delâlet eder. Bu cezaya Rasûlullah, "*Besmeleyle başlamayan her işin sonu kesiktir*" demek suretiyle işaret etmiştir. Bunun delâlet ettiği en düşük şey besmelenin sünnet olmasıdır.[714]

Aynî'nin abdestten önce besmele çekmenin sünnet olduğu ile ilgili görüşünün sebebinin konu hakkındaki hadisler olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber söz konusu görüşü savunurken aynı zamanda geçmiş Hanefî fukahâsının bu hususta görüşlerini zikrederek görüşünü temellendirmektedir. Onun bu hususta sözleri şöyledir: "*Sâhibu'l-Muhît*, *Şerh-i Muhtasar-ı Kerhî*, *Tuhfe, Gunye, Câmi sahibi, Kudûrî* ve *İbnü'l-Merğînânî* gibi âlimlere göre besmelenin hükmü sünnettir."[715]

Örnek 2: Taʿdîl-i Erkân'ın Hükmü

Fıkıhta, namazın kıyam, rükû, secde ve celse gibi rükünlerini -bir tesbih miktarı olacak kadar- yerli yerinde, acele etmeden ve sükûnet içinde yerine getirmek şeklinde tanımlanabilecek "taʿdîl-i erkân"ın[716] hükmü konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin yanı sıra Hanefî müctehidlerden İmam Ebû Yûsuf, bunun farz olduğunu düşünür. Hanefî

---

[713] Aynî, **Binâye**, I, 186-198. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserinde bu konudaki bütün hadislerin sahih olmadığını söyler. Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, I, 172.

[714] Aynî, **Binâye**, I, 198.

[715] Aynî, **Binâye**, I, 198.

[716] Ebü'l-Feth Burhânuddîn Nasır b. Abdisseyyid b. Ali el-Mutarrizî el-Harizmî (ö. 610/1213), **el-Muğrib fî Tertîbi Mu'rib**, Thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1399/1979, II, 46; Muhammed b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî (ö. 1158/1745), **Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn**, Thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996; I, 476; Abdullah Kahraman, "Taʿdîl-i Erkân", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XXIX, 366.

müctehidlerden İmam Muhammed bunun sünnet olduğunu beyân etmiştir. İmam Ebû Hanîfe'ye de tahric suretiyle iki ayrı görüş nisbet edilmiştir. Cürcânî'nin (ö. 398/1007-8) yaptığı tahrice göre İmam Ebû Hanîfe'nin bu hususta görüşü sünnettir. Kerhî'nin tahricine göre ise vaciptir. Hanefî mezhebinde kabul gören görüş ise taʿdîl-i erkânın vacip olması yönündedir.[717]

Aynî, Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Remzü'l-Hakâik* adlı şerhinde yukarıdaki ihtilafı zikreder. Ardından Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin görüşünün "*muhtar*" (المختار) olduğunu ifade ederek tercihte bulunur.[718]

Aynî, Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-Âsâr* adlı eseri üzerine yazdığı *Nuhabü'l-Efkâr* adlı eserinde Tahâvî'nin taʿdîl-i erkânın İmam Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre farz olduğu şeklindeki ifadesini[719] izah etmektedir. Aynî, bu eserinde Tahâvî'nin söz konusu ifadesini "Doğru olan Tahâvî'nin sözüdür. Çünkü o, imamların mezhebi ve aralarındaki ihtilaflar konusunda insanların en bilgilisidir."[720] Diyerek savunmaktadır.

Aynî'nin taʿdîl-i erkânın hükmü konusunda gerçekte mezhebe muhâlif bir görüşü tercih edip etmediğinin sonraki Hanefî fakihler tarafından tartışıldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Nüceym bu konuda şöyle demektedir: "Bu görüşü Aynî'ye nisbet eden kimseyi görmedim. Hatta bazı muasırlar, Aynî'nin bu ifadesini tarafeynin görüşünü tercih ettiği şeklinde tevil ederler."[721] Aynî'nin farklı bir tercihte bulunmuş olma ihtimali her zaman mümkündür. Zira eserler istinsâh edilirken yapılan bir eksiklik veya küçük bir yanlışlık müellifin söylediği sözün farklı bir manada anlaşılmasına yol açabilir. Fakat Aynî'nin *Nuhabü'l-Efkâr* adlı eserinde aktardığımız ifadeleri onun taʿdîl-i erkânın hükmü hususunda Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşten farklı bir görüşte olduğunu göstermektedir.

---

717 İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 451.
718 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 31.
719 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933), **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak, ʿÂlemü'l-Kütüb, Yy. 1414/1994, I, 232.
720 Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, IV, 232.
721 İbn Nüceym, **en-Nehru'l-Fâik**, I, 199.

Verdiğimiz iki örnekte görüldüğü üzere Aynî, Hanefî mezhebinde fıkhî bir mesele ile ilgili oluşan görüşlerden birini tercih etmektedir. Tercih işlemini yaparken de ashâb-ı tercîhin kullandığı lafızlar olan (المختار) ve (الاصح) ifadelerini kullanmaktadır. Eserlerinde birçok örneği bulunan bu tür tercihleri, Aynî'nin Hanefî mezhebinde ashâb-ı tercih olarak nitelendirilmesi için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

3.1.1.2.2.2. İctihadları

Sözlükte "çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek" gibi manalara gelen (جهد) fiilinin mezîd baplardan iftial (افتعال) babına çevrilerek elde edilen ictihad kelimesi, "bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ictihadın birçok tanımı yapılmış olmasına rağmen "fakihin herhangi bir şer'i hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması" şeklinde ortak bir tanım yapılabilir.[722] İctihad, mutlak olarak yapılabileceği gibi bir mezhebin veya imamın usûlüne bağlı kalarak da yapılabilir. Fakihin bir mezhebin veya imamın usûlüne bağlı kalarak yaptığı ictihad, onun mezhepte müctehid olarak vasıflandırılmasını sağlar.

Hanefî mezhebine mensup bir fakih olan Aynî'nin usûl ve fürû açısından Hanefî mezhebine ittiba ettiğini ifade etmiştik. Bunun yanında Aynî, bazı fer'i meselelerde mezhebe muhalif bazı görüşler serdetmekten de geri durmamaktadır. Aynî, hadisçi kimliğinin de etkisiyle mezhebin usûlüne bağlı kalarak ictihad yapmaktadır. Böylece mezhepte kabul gören görüşten farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Aynî'nin ictihadlarına medar olan konuların ortak özelliği, daha çok Hanefî fakihlerin söz konusu görüşün hadisle istidlâliyle alakalıdır. O, bu tür yerlerde Hanefî fakihlerin eksik veya yanlış bilgilerinin olduğunu ileri sürerek mezhebin genel görüşünden farklı bir görüş benimsemektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için ictihadlarından dikkat çeken bir kaç örnek vermek istiyoruz.

Örnek 1: **Kadınların Kadınlara İmameti Meselesi**

[722] Hayrettin Karaman, **İslam Hukukunda İctihad**, DİB Yay, Ankara 1971, s. 15; Yunus Apaydın, "İctihad", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2000, XXI, 432.

Kadınların erkekler olmadan cemaat halinde namaz kılmalarının cevâzı hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Mâlikî'lerin dışında kalan Cumhur'a göre kadınların erkek imam olmadan cemaatle namaz kılmaları caizdir. Hatta Şâfiîler'e göre kadının kadınlara imamlık yapması müstehaptır. Kadınların kadınlara imâmetini caiz gören Hanefîler, bunun mekruh olduğunu söylemekle diğer mezheplerden ayrılırlar. Özetle Hanefîler kadınların kadınlara imâmetini kerâheten caiz görürler.[723]

Aynî, kadınların imâmeti konusunda diğer Hanefî fukahâdan farklı düşünmektedir. Son eserlerinden biri olan *Binâye'*de kadınların imâmetinin mekruh olmadığını deklare eden Aynî, bu konudaki görüşünü hadislere dayandırmaktadır. Aynî, bu konuda aşağıda verilen hadisleri zikretmektedir:

Ebû Dâvud'un *Sünen'*inde "Kadının İmâmeti Babında" rivâyet ettiği Ümmü Varaka hadisi onun kullandığı delillerden biridir. Bu rivâyete göre*"Ümmü Varaka, Kur'an okumuş ve Nebî (s.a.v)den evinde bir müezzin tutmak için izin istemiş, Rasûlullah da ona izin vermiştir."*[724]

Aynî'nin başvurduğu başka bir delil Abdurrezzâk'ın *Musannef'*inde geçen *"Bir kadın diğer kadınlara imamlık yaparken ortalarında durmuştur"* [725] rivâyetidir.

İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetine göre, ismi Hüceyre olan bir kadın:*"Ümmü Seleme, kadınların ortasında durarak bize imamlık yaptı"* [726] demesi Aynî'nin bu hususstaki başka bir dayanağıdır.

Bu konudaki bir diğer delil yine İbn Ebî Şeybe'nin, *"Aişe, kadınların ortasında durur ve onlara namaz kıldırırdı"*[727] şeklindeki rivâyetidir.[728]

---

[723] Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî (ö. 428/1037), **Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyyeti'l-Mukârene: et-Tecrîd**, Thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selâm, Kahire, 2004/1424, II, 861-862; İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, I, 372; Tahtâvî, a.g.e, s. 304; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, 565; Kadı Ebu Muhammed, **et-Telkîn**, I, 49; Maverdî**, el-Hâvi'l-Kebîr**, II, 810; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 37; Zuhaylî, a.g.e, II, 293.

[724] Ebû Dâvud, "Salât", 62.

[725] Abdurrezzâk, III, 140.

[726] İbn Ebî Şeybe, II, 336.

[727] İbn Ebî Şeybe, I, 430.

[728] Aynî, **Binâye**. II, 336.

Aynî, yukarıdaki hadisleri naklettikten sonra Hanefî fakihlerin bu hususta ki ifadelerini zikreder ve bunlara bazı itirazlarda bulunur. Kadınların imâmetinin bidʿat olduğunu söyleyen İtkânî'ye cevaben bidʿatın Rasûlullah'ın zamanında olmayan şeylerin ihdâs edilmesinin ismi olduğunu belirtir. Ardından bunun bidʿat olmadığını ispatlamak için yukarıda zikrettiğimiz rivâyetleri delil getirir.[729]

Aynî, Merğînânî'nin bu konudaki "…çünkü kadınlar haram irtikâb etmekten hâlî değildir. Bu haramlık da çıplak erkekler gibi imamın saffın ortasında durmasıdır" gerekçesine, "Aişe ve Ümmü Seleme, kadınlara imamlık yaptığı halde nasıl olur da imamın saffın ortasında durması haram olur" ve "haramı irtikâb etme, kadınlar değil; erkekler hakkındadır. Eğer bu, mutlak manada olsaydı namaz caiz olmazdı" diyerek itirazda bulunur. Yine Merğînânî'nin "kadınların kadınlara namaz kıldırması mekruhtur" sözüne karşı "İbn Hazm, *Muhallâ* adlı eserinde Aişe'nin kadınlara akşam namazı kıldırdığını ve kıraâti cehrî yaptığını, Ümmü Seleme'nin kadınlara ikindi namazını kıldırdığını zikrettiği halde kadınların kadınlara namaz kıldırması nasıl mekruh oluyor" diyerek cevap verir.[730] Aynı şekilde kadınların imâmetinin İslâm'ın bidâyetinde olduğunu ifade eden Merğînânî'ye itirazda bulunur. Ona göre böyle bir iddia kitaplara muttâli olmayan bir kişinin sözleridir. Aynî, şöyle devam eder:

> "...Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiğine göre Rasûlullah, biʿsetten sonra Mekke'de on üç sene kaldı ve ardından Medine'ye geldi. Aişe dokuz yaşında iken onunla Medine'de evlendi ve orada onunla zifâfa girdi. Rasûlullah'ın yanında dokuz sene kalan Aişe, buluğ çağına girdikten sonra kadınlara imamlık yaptığına göre nasıl oluyor da (Merğînânî) bunu İslâm'ın bidâyetine hamlediyor."[731]

Aynî, Bâbertî'nin kadınların imâmetinin nesihten önce olduğuna dair görüşünü kabul etmez. Ona göre bu iddia, kadınların imametinin İslâmın bidâyetinde olduğu yönündeki görüşten daha uzaktır. Aynî, haberlerin delâlet ettiğine göre kadınların imâmetinin İslâm'ın bidâyetinde olmadığını, bundan dolayı nesihten de bahsedilemeyeceğini düşünür. Bu hususta yine Bâbertî'nin "Kadınların cemaatinin

[729] Aynî, **Binâye**, II, 335,336.
[730] Aynî, **Binâye**, II, 336.
[731] Aynî, **Binâye**, II, 337.

sünnet olması mensûhtur" sözüne itiraz eder. Çünkü ona göre bu görüşte nazar vardır ve bunu iddia edenin görüşünü beyân etmesi gerekir.[732]

Aynî, kadınların imâmetini mekruh görenlerin kullandığı aklî delillerden biri olan "Kadın öne geçtiğinde avret yerlerinin daha fazla açılmasından dolayı" deliline de karşı çıkar. Ona göre kadının her hâlükârda örtünmesi şanındandır. Kadınlar herhangi bir organının açılmamasına son derece önem verdikleri için namaz kıldıklarında örtünmeye daha çok hassâsiyet gösterirler. Bu durumda uzuvların açılmasının ötesinde örtünmede mübalağada bile bulunurlar.[733]

Aynî, "Eğer kadınların cemaatle namaz kılması meşru ise onun terki mekruhtur" görüşünüde reddeder. O, meşru olan bir şeyin terkedilmesinin her zaman mekruh olmasını gerektirmeyeceği için bu gerekçenin doğru olmayacağını düşünür. Ona göre meşru olan şey farz ise terki haram, sünnet ise terki mekruh, mendup ise terki caizdir ve mekruh da değildir.[734] O halde Aynî'nin kadınların kadınlara namaz kıldırmalarını mendup kabul ettiği anlaşılabilir. Çünkü daha önce kadınların cemaatinin mekruh olmadığını ifade etmişti.

Aynî, "Kadınların imâmeti caiz değildir. Çünkü onların namazlarında ezan ve kâmet yoktur. Ezan ve kâmet ise namazın şiarlarındandır." iddiasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre Hâkim'in Müstedrek'inde rivâyet ettiği "*Aişe; ezan okur, kâmet getirir ve kadınların ortasında durarak namaz kılardı"* hadisi kadınların ezan okuduklarının ve kâmet getirdiklerinin delilidir. [735]

Aynî, kadınların imâmetinin Sünnet'e muhâlif olduğu ve sahabeden kimsenin bunu yapmadığı iddasına karşı da, Ümmü Varaka hadisini delil getirir ve bunun Sünnet'e muhâlif olduğu yönündeki iddianın merdud olduğunu ifade eder. Aynî, Hz. Aişe'nin kadınlara imamlık yapmasını da sahabeden kimsenin bunu yapmadığı yöündeki iddaya karşı bir delil olarak sunar.[736]

---

[732] Aynî, **Binâye**, II, 338.
[733] Aynî, **Binâye**, II, 338.
[734] Aynî, **Binâye**, II, 339.
[735] Aynî, **Binâye**, II, 339.
[736] Aynî, **Binâye**, II, 339.

Sonuç olarak Aynî, kadınların imâmetini mezhepte kabul edilen görüşten farklı olarak kerâhetsiz caiz görmektedir. Bu hususta mezhepte kabul gören düşünceyi konuyla ilgili hadisleri ve sahabe uygulamalarını delil getirerek reddetmektedir. Bu meselede Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe hadis ve sahabe uygulamasından hareket ederek karşı çıkması, onun ictihadî yönünün bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Örnek 2: **Küsûf Namazında Hutbe**

Aynî'nin ictihadlarına verilebilecek ikinci örnek, küsûf namazında hutbenin mevcudiyetiyle ilgilidir. Sözlükte "bir şeyi diğerinden ayırmak; örtmek; kararmak, ışığı gitmek "[737] anlamlarına gelen "küsûf", Ay'ın Güneş ile Dünya arasına girerek Güneş ışığına engel olmasından dolayı gündüz vaktinde ışığın tamamen veya kısmen kaybolmasıdır.[738] Böyle bir hadiseden ötürü kılınan namaza "küsûf namazı" (Güneş tutulması namazı) denir. Küsûf namazında hutbenin olmasıyla ilgili fakihler arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Hanefîler ve Hanbelîler, küsûf namazında hutbenin olmadığını düşünürlerken; Şâfiîler, cuma ve bayram namazlarında olduğu gibi küsûf namazında hutbenin olduğunu ileri sürmüşlerdir.[739] Hanefî fakihlerin bu konudaki argümanı ise bu hususa ilişkin bir rivâyetin olmadığıdır.[740]

Aynî'nin *Binâye*'de Hanefîler'in bu hususta ki görüşlerine muhâlefet ettiği görülmektedir. Aynî, Hanefî fakihlerin bu konudaki görüşlerini kabul eden Merğînânî'nin "Güneş tutulması namazında hutbe yoktur. Çünkü böyle bir nakil bulunmamaktadır" şeklindeki sözlerini reddetmektedir. Ona göre Küsûf namazında hutbenin mevcudiyetiyle ilgili nakiller olduğundan sözü edilen görüş sahih değildir.

---

[737] Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris(ö. 395/1004), **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa,** Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, V, 178; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), **Esâsü'l-Belâğa,** Thk. Muhammed Bâsıl Uyûni's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, II, 135; İbn Manzûr, a.g.e, IX, 298.

[738] Mutarrizî, a.g.e, II, 220; Konevî, a.g.e, s. 40; Zuhaylî, a.g.e, II, 480.

[739] Kudûrî, **Muhtasar**, I, 121; Kudûrî, **Tecrîd**, II, 1010; Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebu Dâvud**, V, 28; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, (ö. 676/1277), **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn**, Thk. 'Ivaz Kâsım 'Ivaz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1425/2005, s. 54; Zuhaylî, a.g.e, II, 489.

[740] Kudûrî, **Muhtasar**, I, 121; Kudûrî, **Tecrîd**, II, 1010; Semerkandî, a.g.e, I, 183; Kâsânî, a.g.e, II, 257; Merğînânî, a.g.e, I, 87; Mevsılî, a.g.e, I, 91.

Hanefî fakihlerin bu hususstaki görüşlerini kabul etmeyen Aynî, bu itirazla yetinmeyerek küsûf namazında hutbenin mevcudiyetiyle ilgili bazı rivâyetler aktarır.

Aynî'nin küsûf namazında hutbenin mevcut olduğuna dair naklettiği hadislerden biri Buhârî ve Müslîm'in Esmâ'dan rivâyet ettikleri "…*Güneş ve Ay ortaya çıktıktan sonra Rasûlullah (s.a.v.), ayağa kalktı ve insanlara hitap ederek; Allah'a hamdu senada bulundu ve şöyle dedi: "Güneş ve Ay, Allah'ın iki ayetidir. Ne kimsenin hayatı ne de kimsenin ölümü için batarlar. Ancak Allah, bununla kulları korkutur. Ben, şu durduğum yerde cennet ve cehennemi gördüm. Bana sizin kabrinizde ve yakında Deccalın fitnesiyle imtihan edileceğiniz vahy edildi*"[741] hadisidir.

Aynî'nin bu hususta delil getirdiği başka bir rivâyet de Müslim'in Câbir'den rivâyet ettiği *"Bana ateş getirildi. Beni biraz geri çekilirken gördüğünüzde ateşin bana isabet etmesinden korktum*"[742] hadisidir.

Aynî, yukarıdaki hadislerin yanında Ahmed b. Hanbel'in Semüre b. Cündeb'den rivâyet ettiği "*Allah Rasûlü, Allah'a hamdu sena etti ve kendisinin Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ettikten sonra şöyle dedi: 'Ey insanlar, Allah'a yemin ederim ki eğer siz Allah'ın risâletinin tebliğinden bir şeyi eksilttiğimi biliyorsanız…*'"[743] hadisini de delil olarak getirmektedir.

Aynî, küsûf namazında hutbenin mevcut olduğuna dair hadisleri naklettikten sonra Hanefî fakihlerden Bâbertî, Kâkî ve Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) küsûf namazında hutbeyle ilgili bir naklîn olmadığı yönündeki iddialarını zikreder ve bunları tenkit eder.[744]

Aynî'nin hayatının son yıllarında yazdığı eserlerinden *Umdetü'l-Kârî'*de de küsûf namazında hutbeyi kabul ettiğine dair bazı ifadelerinin olduğu görülür. Küsûf namazıyla ilgili bir hadisi şerhederken söz konusu hadisten çıkarılan hükümleri

[741] Buhârî, "Cum'a", 29; Müslim, "Küsûf", 11.
[742] Müslim, "Küsûf", 10.
[743] Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 348.
[744] Aynî, **Binâye**, III, 148.

zikreden Aynî, "Bu hadis, küsûf namazından sonra hutbenin müstehap olduğuna delalet eder"[745] ifadesini kullanır.

Aynî'nin Hanefî fakihlerin nakil olmadığını iddia ettikleri bir sebepten dolayı küsûf namazında hutbenin mevcut olmadığı şeklindeki görüşe muhâlefet ettiği görülmektedir. Zira ona göre küsûf namazında hutbenin mevcut olmadığına dair ifadeler gerçeği yansıtmamaktadır. Aynî'nin böyle bir görüşte olmasını mezhep içinde ictihad olarak değerlendirmenin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Örnek 3: **Ölümden Sonraki Telkîn'in Hükmü**

Telkîn, ölmek üzere olan birine kelime-i şehâdet getirmesini ima etmek, hatırlatmak veya ölü defnedildikten sonra salih bir kimsenin kalkıp ölünün yüzü hizasında durarak ona hitaben bazı hatırlatmalarda bulunması demektir.[746] Buna göre telkînin iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi, ölüm döşeğinde olan birine kelime-i şehâdet getirmesi için îmâ veya işarette bulunmak; ikincisi ise ölü defnedildikten sonra mezarın başında durup telkîn diye bilinen sözleri[747] söylemektir.

Ölümden sonra telkîn hakkında âlimler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Hanefîler ve Mâlikîler, ölüm halindeki kişinin yanında kelime-i şehâdet getirmeyi mendup görürler. Buna mukabil definden sonra telkînin olmadığını düşünürler. Şâfiîler ve Hanbelîler ise ölümden sonra telkînde bulunmayı müstehap görürler.[748] Hanefî mezhebinde *Zâhiru'r-Rivâye*'de ölümden sonra telkîn olmadığı halde[749] müteahhirûn Hanefî fakihleri arasında ihtilaf çıkmıştır. Telkîni kabul etmeyenler, "*Ölülerinize lailahe illallah sözünü telkîn edin*"[750] hadisindeki ölüler ifadesini mecâzî manaya hamlederler. Bundan dolayı söz konusu ifadeleri, ölmek üzere olan kişi için

---

[745] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, II, 98. Bu eserin başka bir yerinde de buna benzer bir ifade görülür. Bk. **Umdetü'l-Kârî**, VII, 75.

[746] Erdoğan, a.g.e, s. 563.

[747] Telkinin sözleri şöyledir: " يا عبد الله أو يا أمة الله اذكر ما خرجت عليه من الدنيا من شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن الجنة حق، والنار حق والبعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأنك رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نبيا ورسولا، وبالقرآن إماما، وبالكعبة قبلة، وبالمؤمنين إخوانا" bk. Aynî, **Binâye**, III, 177.

[748] Zuhaylî, a.g.e, III, 86. İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel ve diğer imamlardan bu konuda bir şey bilmediğini söyler. İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 437.

[749] Ölümden sonra telkînin *Zahiru'r-Rivaye*'de olmadığına dair bk. Aynî, **Binâye**, III, 177.

[750] İbn Ebî Şeybe, II, 446, 447; Ahmed b. Hanbel, XVII, 19; Müslim, "Cenâiz", 1, 2.

geçerli olduğunu düşünürler. Ölümden sonra telkîni kabul edenler ise bu ifadeyi hakiki manasında alırlar.[751]

Aynî, *Binâye'*de Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşten farklı olarak ölümden sonra telkînin caiz olduğu ileri sürer. O, bu hususta görüşünü hadislere dayandırır. Aynî, söz konusu görüşüne delil olarak Taberânî'nin rivâyet ettiği Ümâme hadisini zikreder. Buna göre Ümâme şöyle demiştir: "*Ben öldüğümde, bana Rasûlullah'ın ölülülerimize yapmamızı emrettiği şeyi yapın. Rasûlullah, şöyle derdi: 'Bir kardeşiniz öldüğünde, onun kabri üzerindeki toprağı düzeltin ve biriniz kabrinin başında dursun ve"ey falan oğlu falan" desin-ölü onu duyar fakat cevap veremez-Sonra "falan oğlu falan" der, ölü doğrulup oturur, sonra kişi "ey falan oğlu falan" der, ölü; "Allah sana rahmet etsin bizi irşâd et" der -fakat siz fark etmezsiniz-Kabrin başında duran şöyle desin: "Çıktığın dünyada üzerinde olduğun kelime-i şehâdeti hatırla! Sen; rabb olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, imâm olarak Kur'an'ı kabul ettin.*" *Münker ve Nekîr birbirlerinin ellerinitutar ve "haydi gidelim hücceti telkîn edilen kimsenin yanında oturmayız" derler.'Bir adam, dedi ki: Ya Rasûlallahtelkîn okuyan kimse, ölünün babasını bilmezse…Rasûlullah, cevaben şöyle buyurdu: 'O zaman"Ey falan b. Havva" diye annesi Havva'nın ismini zikreder.'*"[752]

Aynî, bazı Hanefî fakihlerin "Meşâyihten bazıları buna cevâz vermiştir. Fakat bunu yapanı görmedim" sözlerine itiraz ederek şu ifadeleri kullanır: "Nasıl yapılmamış! Hâlbuki Hz. Peygamber'den '*Definden sonra telkîni emrettiği ve ey falan b. falan veya ey falane bt. falane, dünyada olduğun din üzerine*'şeklinde bir rivâyet gelmiştir."[753]

Aynî'nin *Binâye*'deki ifadelerine bakıldığında Hanefî mezhebinde genelde kabul edilmeyen ölümden sonra telkîni kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat ilk

---

[751] Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1318/1997, II, 299. Sonraki Hanefîler arasında ölümden sonraki telkinin hükmü konusunda üç farklı görüş olduğu görülmektedir. 1. Kabul etmeyenler: Ölümden sonra telkînin olmayacağını savunanlar arasında İbnü'l-Hümâm yer almaktadır. Bk. İbnü'l-Hümâm, **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, II, 105-106. 2. Kabul edenler: Ölümden sonra telkîni kabul edenlar arsında, Bedruddîn Aynî ve Meydânî gibi âlimler yer alır. 3. Ölümden sonra telkîn ne emredilir ne de nehyedilir: Hanefî fakihlerden Halvânî'nin bu görüşte olduğu söylenmektedir. Bk. Aynî, **Binâye**, III, 178; Abdulğanî el-Gânîmî el-Meydânî, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, Beyrut Ty, I, 125.

[752] Tâberânî, **Mu'cemü'l-Kebîr**, VIII, 249; Aynî, **Binâye**, III, 177.

[753] Aynî, **Binâye**, III, 178.

eserlerinden olan *Şerhu Sünen-i Ebi Dâvud'*da Hanefî mezhebinde "*Ölülerinize kelime-i tevhidi telkîn edin*" hadisinin ölümden sonra bir fayda vermediği gerekçesiyle ölümden önceki telkîn olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.[754] Yine *Remzü'l-Hakâik'*te bu hususta her hangi bir değerlendirmede bulunmadan sadece Hanefî fakihler arasındaki ihtilafı zikretmekle yetinmektedir.[755]

Aynî'nin eserlerindeki bu ifade ve tutumlarından anlaşıldığı kadarıyla, Hanefî mezhebinde genelde kabul edilmeyen ölümden sonra telkînin hükmü konusunda görüşü değişmiştir. Bu konudaki görüş değişikliğinin temelinde hadis ilminde artan vukufiyetinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Çünkü telkîn'in caiz olduğunu düşünürken söz konusu görüşünü hadislere dayandırmaktadır. Bu bağlamda *Binâye'*de "ölümden sonra telkîn"in olduğuna dair Ümâme hadisini zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in ölümden sonra telkîni emrettiğini ileri sürmektedir.

Aynî'nin "tabakât-ı fukahâ"daki yerinin ortaya konması için kendinden sonraki Hanefî fukahâsının onun hakkındaki görüşlerinin yanı sıra ve eserlerinden tespit edilen bazı görüşleri birer veri olarak kabul edilebilir. Hanefî fukahâsının ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda açık bir şekilde ifade edilmese de zımnen ashâb-ı tercihten kabul edildiğini söyleyebiliriz. İncelediğimiz eserlerde mezhep içerisinde oluşan farklı görüşler arasında herhangi birini tercih ettiği görülmektedir. Mezhepte kabul edilen iki görüş arasında birini tercih ederken ashâb-ı tercihin kullandığı lafızlardan (المختار) ve (الاصح) kavramlarını kullandığını tespit etmiş bulunuyoruz. Bu durum, onun beşinci tabaka olan "ashâb-ı tercîh" tabakasında değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Eserlerinde mezhep içinde tercih olarak nitelendirilebilecek görüşlerinin yanı sıra bazı konularda mezhep içinde ictihad olarak değerlendirilebilecek görüşleri de bulunmaktadır. Kadının kadınlara imâmeti, küsûf namazında hutbenin varlığı ve ölümden sonraki telkînin hükmü gibi konularda mezhep içinde kalarak ilgili hadisleri değerlendirmek suretiyle kabul edilen görüşlerden farklı bir sonuca ulaşmıştır. Onun bu iki konuda yaptığı faaliyeti mezhepte ictihad olarak kabul etmek mümkündür. Bu

[754] Aynî, **Şerhu Sünen**, VI, 34.
[755] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 64.

durum, Aynî'nin ikinci tabaka olan "mezhepte müctehid" tabakasında değerlendirilmesinin de yolunu açacaktır.

Aynî'nin hem ikinci tabaka olan "mezhepte müctehid" tabakası hem de beşinci tabaka olan "ashâb-ı tercih" tabakasından kabul edilebilmesine olanak sağlayan argümanlar bulunmaktadır. Bunları birlikte değerlendirdiğimizde onun daha üst bir derece olan "mezhepte müctehid" tabakasında değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira mezhepte müctehid olan bir fakih aynı zamanda tercih de yapabilir. Fakat "ashâb-ı tercih" olan bir fakih mezhep içinde ictihad yapmayabilir. Çünkü "ashâb-ı tercih" tabakası, "mezhepte müctehid" tabakasından daha alt bir seviyededir.

3.1.2. Hanefî Fıkıh Kitaplarında "Bedruddîn Aynî" Algısı

Aynî'nin Hanefî fıkhındaki konumunu belirlemek için incelenmesi gereken hususlardan biri de onun Hanefî fakihler tarafından nasıl algılandığıdır. Bu algıyı tespit edebilmek için ondan sonra telif edilen eserlere müracaat edeceğiz. Bu eserlerde Aynî'ye yapılan atıflarda kullanılan isim ve sıfatların yanı sıra Hanefî fukahâsının onun görüşleri karşısındaki tutumları oldukça önemlidir.

3.1.2.1. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Aynî'ye Yapılan Atıflar

Aynî'den sonra gelen Hanefî fukahâsının farklı konularda ona birçok atıfta bulundukları görülmektedir. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-Râik*, Şeyhîzâde'nin *Mecma'ül-Enhur*, Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, Tahtâvî'nin *Hâşiyetü Şerhu Merâki'l-Felâh*, İbn Abidîn'in *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*" gibi eserlerde Aynî'ye yapılan atıfların oldukça fazla olduğu görülmektedir.

Hanefî fıkıh kitaplarında birçok fıkhî meselede Aynî'ye atıfların yapılması, onun mezhepte muteber kabul edildiğini gösteren başlı başına bir delildir. Bunun yanında söz konusu atıflarda Aynî için kullanılan ifadeler, onun mezhep geleneğindeki önemine işaret etmektedir. Aynî'den bahsedilirken "الامام"[756],

[756] Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, (ö. 1252/1836), **Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtar**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 661.

"العلامة"[757], "قاضى القضاة"[758], "الشارح"[759], "شيخ الاسلام"[760] gibi isim ve sıfatlar kullanılmaktadır. Bu ifadeler, onun ne derece önemli bir âlim olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira imam ifadesi, birçok anlamının yanında görüşleriyle ilim çevresinde yankı uyandıran kişiler için de kullanılmıştır.[761] Allame, mübalağalı ismi fail olup "çok alim" anlamında olup ilimde derinleşenler için kullanılan bir övgü ifadesidir. Şeyhulislam, dönemin en kıdemli alimi, alimlerin reisi anlamını ifade etmenin yanında Aynî'nin yaşadığı Memlükler döneminde fetvalarıyla meşhur olan alimlerin şeref ünvanı olmuş ve bir anlamda dini reis şeklinde anlaşılmıştır.[762]

Bir fakihin müntesibi olduğu olduğu mezhepteki işlevinin daha iyi anlaşılması için kendisinden sonra gelenlerin onun mezhep içindeki çalışması için kullandığı ifadeler son derece önemlidir. Bu bağlamda Aynî'ye atıfta bulunulan Hanefî fıkıh eserlerinde birbirinden farklı ifadeler kullanılmaktadır. Bu ifadeler incelendiğinde onun Hanefî fıkhındaki konumu daha iyi anlaşılacaktır. Aynî'nin bir konu hakkında sarfettiği sözler için "قال العيني"[763] kullanılır. Bir meseleyle ilgili bilgi verdikten sonra söz konusu bilginin Aynî tarafından dile getirildiğini belirtmek için "ذكره العيني"[764] ifadesi kullanılmaktadır.

Hanefî fakihler dile getirdikleri meselenin hükmünü Aynî'nin görüşleri ve sözleri ile desteklemek için teyit etmek için "يأيده العيني" ifadesine başvururlar. Aynı şekilde söz konusu durum için zikrettiği meseleden sonra "كذا في العيني" ifadesini kullanırlar. İbn Şıhne; talakın ahsen, sünnî ve bid'î olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra sünnî talakın da sayı ve vakit olarak iki kısma ayrıldığını ifade eder. Sayı itibariyle sünnî talak konusunda duhul olup olmamanın eşit olduğunu, vakit itibariyle sünnî talakın ise duhul olunan kadına mahsus olduğunu ifade eder.

---

757 Tahtâvî, a.g.e, 561; İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 436.
758 İbn Şıhne, **Lisânü'l-Hükkâm**, I, 324.
759 Şürünbülâlî, **Hâşiyetü'd-Dürer**, II, 235.
760 İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 426.
761 Salim Öğüt, "İmam", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2000, XXII, 188.
762 Mehmet İpşirli, "Şeyhuislâm", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2010, XXXIX, 91.
763 Şürünbülâlî, **Hâşiyetü'd-Dürer**, II, 235; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâdê (ö. 1078/1667), **Mecmaʿü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur**, Thr. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 544; Tahtâvî, a.g.e, s. 50.
764 Şürünbülâlî, **Hâşiyetü'd-Dürer**, II, 200; Şeyhîzâde, a.g.e, II, 111; Tahtâvî, a.g.e, s. 20; Haskefî, a.g.e, s. 111.

İbn Şıhne, söz konusu ayırımını "كَذَا ذكره قَاضِي الْقُضَاة بدر الدّين الْعَيْنِيّ" diyerek Aynî ile destekler.[765]

Sözü edilen fıkhî meselenin Aynî tarafından detaylı bir şekilde ele alındığını ifade etmek için "تمامه في العيني" ifadesi kullanılmaktadır. Tahtâvî; deve, koyun ve sığırların ağıllarında namaz kılmanın hükmüyle ilgili açıklama yaparken deve ağılında namaz kılmanın tenzihen mekruh, koyun ağıllarında namaz kılınabileceğini sığır ağılarının ise koyun ağıllarına mülhak olduğunu ifade ettikten sonra konunun Aynî tarafından daha detaylı işlendiğini belirtmek için bu ifadeyi kullanır.[766]

Aynî'nin fıkhî mesele hakkındaki tercihinden bahsetmek için "صحح العيني"[767], "واختار العيني"[768], "جوز العيني"[769], "صرح العيني"[770] gibi ifadeler kullanılmaktadır. Aynı şekilde Aynî'nin bir mesele hakkındaki görüşünden bahsetmek için "مشى عليه العيني" [771] ve "عليه جرى العينيُ"[772] gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Nüceym, Aynî'nin kendilerini sufi iddia eden bir kesimin yüksek sesle tekbir getirmeleri ve alkış çalmaları hakkındaki görüşünü "صَرَّحَ بِخُرْمَتِهِ الْعَيْنِيُّ" diyerek ifade eder.[773] Söz konusu ifadelerin geçtiği mesele incelendiğinde Aynî'nin üzerine şerh yazdığı metinde bu fiilin haram olduğu belirtilmektedir.[774] Bu durumda Aynî, daha önce hükmü belirtilen bir meselenin hükmünü açıklamak suretiyle onaylamakta ve kendi zamanındaki olguyla irtibatını kurmaktadır.

Daha önce fıkhî bir mesele hakkında oluşan farklı görüşler arasında Aynî'nin birini kesinleştirmesini belirtmek için "و به جزم العيني"[775] ifadesi kullanılmaktadır. Örneğin, İbn Abidîn bir harbinin vergisini yetkili memura verdiğini iddia etmesi durumunda sözünün kabul edilip edilmemesi hususunu ele alırken Aynî'nin ifadelerine başvurur. İbn Abidîn, Aynî'ye göre böyle bir kişinin malının yok

---

765 Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekâfî el-Halebî İbnü'ş-Şıhne (ö. 882/1477), **Lisânü'l-Hükkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm**, el-Bâbi'l-Halebî, Kahire 1393/1973, s. 324.
766 Tahtâvî, a.g.e, s. 357.
767 Haskefî, a.g.e, s. 71, 489.
768 Tahtâvî, a.g.e, s. 202, 302.
769 Haskefî, a.g.e, s. 234.
770 İbn Nüceym**, el-Bahru'r-Râik**, II, 172.
771 İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 304.
772 Şürünbülâlî, **Hâşiyetü'd-Dürer**, I, 389; İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, III, 110.
773 İbn Nüceym**, el-Bahru'r-Râik,** II, 172. Aynî'nin bu hususta ki görüşü için bk. Aynî, Minhat, s. 489.
774 Aynî, **Minhat**, s. 489.
775 Şürünbülâlî, **Hâşiyetü'd-Dürer**, I, 396; İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, III, 482, V, 495.

olmaması için sözünün kabul edileceğini söyledikten sonra bu durumu ifade etmek için "وَجَزَمَ بِهِ الْعَيْنِيُّ" ifadesini kullanır.[776]

Aynî'nin fıkhî bir meseleye bir ilavede bulunduğunu ifade etmek için " زاد العيني"[777] ifadesi kullanılmaktadır. Haskefî, şehadetleri kabul edilmeyenleri sayarken şarkı dinleyen ve ve şarkı meclislerinde oturanları zikrederken Aynî'ye atıfta bulunmaktadır. Ona göre Aynî, bu hususa bir ilavede bulunmuştur. Bu durumda Aynî'ye göre sarhoş olmasa da içki ve günah meclislerinde oturanların da şehadetleri kabul edilmez. Çünkü kişinin onlara katılması ve marufu terketmesi adaletini düşürür.[778]

Aynî'nin daha önce dağınık halde bulunan meseleleri birleştirip yeni bir forma kavuşturduğunu ifade etmek için "جمعها العيني" [779] ifadeleri kullanılmaktadır.

Bu eserlerde Aynî'ye yapılan atıflar; bazen doğrudan ismine, bazen *Umdetü'l-Kârî*[780], *el-Binâye*[781], *Remzü'l-Hakâik*[782], *el-Müstecma'*[783], *ed-Dürerü'z-Zâhire*[784], *Fetâva'z-Zâhiriyye*[785] ve *Minhatü's-Sülûk*[786] gibi eserlerine, bazen de hem isim hem eserlerine aynı anda[787] yapılır. Bu durum, Aynî'nin ve eserlerinin Hanefî fakihleri tarafından itibar gördüğünü göstermektedir.

---

[776] İbn Abidîn, **Minhatü'l-Hâlık**, II, 250.
[777] Haskefî, a.g.e, s. 49, 464, 479; İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 359.
[778] Haskefî, a.g.e, s. 490. Aslında Aynî, bu ifadeleri başkasından aktarmakatadır. Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 76.
[779] Haskefî, a.g.e, s. 402. Aynî, burada şart muhayyerliğini "اسْحَقْ عِزَّكَ فَخُمْ" ibaresinde toplamıştır.
[780] Bu eser genelde Aynî'nin Buhârî şerhi gibi bir ifade ile zikredilir. Bk. Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, (ö. 970/1563), **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Thr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, s. 25, 298, 333; Ebü'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, **Ğamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1975, II, 46, I, 293; III, 396, 406.
[781] Bu eser bazen *Binâye* bazen de "*Hidâye Şerhi*" şeklinde zikredilir. Bk. İbn Nüceym, **el-Eşbah ve'n-Nezâir,** s. 18, 19, 32, 38, 332; **el-Bahru'r-Râik**, II, 47, 88; VI, 126, 138; Hamevî, **Ğamzu Uyûni'l-Besâir**, IV, 67; Tahtâvî, a.g.e, s, 20, 54, 67, 72.
[782] Bu eser, "Kenz Şerhi" diye geçmektedir. İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, VI, 129.
[783] Haskefî, a.g.e, s. 29.
[784] İbn Abidîn, **Minhatü'l-Hâlik**, II, 250.
[785] İbn Âbidîn, **Minhatü'l-Hâlık**, V, 303.
[786] İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, II, 172; Hamevî, **Ğamzu Uyûni'l-Besâir,** II, 46, Tahtâvî, a.g.e, s, 276.
[787] Haskefî, a.g.e, s. 29.

3.1.2.2. Aynî'nin Görüşleri Karşısında Hanefî fukahâsının Tutumu

Hanefî fıkıh kitaplarında birçok atıfın yapıldığı Aynî'nin görüşleri karşısında Hanefî fakihlerinin iki temel duruşlarının olduğu görülmektedir. Bazı görüşleri Hanefî fakihler tarafından kabul görürken; bazıları ise tercih edilmemiş hatta eleştirilmiştir.

3.1.2.2.1. Aynî'ye Ait Görüşlerin Tercih Edilmesi

Aynî'ye atıfta bulunan Hanefî fukahâsının ifadelerine bakıldığında, genel itibariyle görüşlerinin kabul edilmesi yönünde bir eğilimin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda zikredilen atıfların çoğu bu yöndedir. Bunun yanında bazı görüşlerinin tercihe şayan oldukları açıkça belirtilmektedir.

Örneğin, Tahtâvî abdest için yapılan (نظافة مخصوصة) tanımını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu tanım, başı mesh etmeyi kapsamamaktadır. Tahtâvî'ye göre abdestin en iyi tanımını Aynî yapmıştır. Tahtâvî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

> "En güzel söz, Aynî'nin dediği gibidir. Onun tanımı şöyledir: Şeriatte abdest, üç organı yıkamak ve başı mesh etmektir"[788]

Aynî'nin Hanefî fakihlerince kabul edilen görüşlerine verilebilecek başka bir örnek de İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) kabul ettiği köle ile müdebberin aynı anda satılmasının kâdînin onayına bağlı olması hakkındaki görüşüdür. İbn Nüceym, bu hususta:

> "Bu satış, başka bir kâdînin onayına bağlıdır. Eğer kâdî, bu satışı onaylarsa satış geçerli olur; onaylamazsa batıl olur. Bu, görüşlerin evceh olanıdır"

İfadesini kullandıktan sonra "Bunu Aynî söylemiştir" demektedir.[789] İbn Nüceym'in ifadeleri, Aynî'nin görüşünü kabul ettiğini göstermektedir.[790]

---

[788] Tahtâvî, a.g.e, 56.
[789] İbn Nüceym, **en-Nehru'l-Fâik**, III, 439.
[790] Bu konuda başka örnekler için bk. Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî el-Hanefî Meydânî, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut Ty, IV, 12, 24

3.1.2.2.2. Aynî'ye Ait Görüşlerin Tercih Edilmemesi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Aynî'nin birçok görüşü Hanefî fukahâsı tarafından kabul görmüştür. Fakat bazı görüşlerinin Hanefî fakihleri arasında kabul görmediği anlaşılmaktadır. Hatta çalışmanın birinci bölümünde de ifade ettiğimiz gibi zaman zaman bazı fer'i meselelerdeki görüşlerinden dolayı eleştiriler bile almıştır.

Örneğin, Hamevî (ö. 1098/1687), İmam Muhammed'in "Hamamda Kur'an okumanın hiçbir sakıncası yoktur" sözünü aktarır. Ardından Aynî'nin "hamamda gizli veya açık olsun Kur'an okumak mekruh değildir" şeklindeki görüşüne yer verir ve onun söz konusu görüşüne katılmadığını ifade eder. Hamevî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

> "Bu sözün mutlakının zahiri, hamamda gizli veya açık olarak Kur'an okuma arasında fark olmadığıdır. Aynî, sanki bu ayırıma muttâli olmamış gibi *Tuhfe* şerhinde şöyle demektedir: 'Hamamda Kur'an'ın mutlak olarak gizli ya da açık olarak okunmasının mekruh olmaması gerekir. Çünkü Kur'an'ın açık olarak okunmasını mekruh görenler, buranın şeytanın yeri olmasıyla istidlâl ederler. O zaman biz deriz ki, şeytanlar her yerdedir ve bu durumda her yerde açık ve gizli Kur'an okunması mekruh olurdu. Hâlbuki durum, bunun tersinedir.'"[791]

Hamevî'ye göre bu görüş, temel itibariyle fasiddir. Çünkü ona göre şeytanlar, her yerde olsa da hamamlar kir ve pisliklerin izâle edildiği mekânlardır. Bundan dolayı buralar şeytanların sığındığı ve şerlerinin olduğu yerlerdir.[792]

Aynî'nin tercih edilmeyen görüşlerinden birisi de fâsıkın kadılığıyla ilgili tercihidir. Bu meseleye değinen İbn Abidîn şöyle demektedir:

> "…Fâsıkın kaza ehli olmadığını savunanlara göre bunun sebebi, fıskından dolayı kendisine güven duyulmamasıdır. Bu, üç imamın sözüdür ve Tahâvî bunu

[791] Aynî'nin bu hususta ki görüşü için bk. Aynî, **Minhatü's-Sülûk**, s. 159.
[792] Hamevî, **Ğamzu Uyûni'l-Besâir**, , II, 46.

> tercih etmiştir. Aynî, fâsıkın kadılığı konusunda şöyle demektedir: 'Özellikle zamanımızda bu doğrultuda fetva vermek gerekir.'"[793]

Aynî'nin tercih ettiği görüşü kabul etmeyen İbn Abidîn, bu hususta şöyle demektedir:

> "Eğer buna itibar edilirse, özellikle bu zamanda kaza (yargı) kapısı kapanır. Bundan dolayı musannıfın kabul ettiği görüş (fâsıkın kadılığının caiz olması) esah olandır"[794]

Aynî'nin sonraki Hanefî fakihlerince kabul görmeyen ve eleştirilen görüşlerinden biri de İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiği namaza Farsça başlamasıyla ilgilidir. Aynî, İmam Ebû Hanife'ye göre namaza Farsça başlanabileceğini, İmâmeyn'e göre bu şekilde namaza başlanamayacağını belirtir. Ayrıca ona göre İmam Ebû Hanîfe, İmâmeyn'in görüşüne rücû etmiştir.[795] Aynî'nin bu görüşü, sonraki Hanefî fakihler eleştirilmiştir. Örneğin Haskefî (ö. 1088/1677), Aynî'nin bu görüşü namazda kıraâtin Farsça yapılıp yapılmaması meselesi gibi düşündüğünü ileri sürer. Ayrıca Haskefî, Aynî'nin bu hususta daha önce mezhepte söylenmeyen bir şeyi dile getirdiğini ve bunun bir dayanağının olmadığını belirtir.[796]

Aynî, Hanefî mezhebinin genel görüşüne aykırı olarak namazda taʿdîl-i erkânın sünnet veya vacip değil farz olduğunu düşünmektedir.[797] Fakat Aynî, bu görüşünden dolayı sonraki Hanefî fakihlerince tenkit edilmiş ve bunun garip bir tercih olduğu belirtilmiştir.[798]

---

[793] Aynî'nin fâsıkın kadılığını caiz görmemesi ile ilgili tercihi için bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 67. Hanefî fakihlerin çoğu, kaza kapısının kapanmaması için fâsıkın kadılığını caiz görürler. Bk. Bilmen, a.g.e, VIII, 214.

[794] İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 355. Diğer bir örnek için bk. İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, VI, 200.

[795] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 33.

[796] Alauddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî Haskefî (ö. 1088/1677), **Dürrü'l-Muhtâr fî Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr**, Thk. Abdulmünʿim Halil İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 67.

[797] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 31.

[798] Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî İbn Nüceym (ö. 1005/1596), **en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Thk. Ahmed İzzu İnâye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1422, I, 199.

3.1.2.3. Aynî'nin Hanefî Fukahâsına Etkisi

Aynî'nin görüşlerine yer veren Hanefî fıkıh kitapları incelendiğinde Hanefî fukahâsına etkide bulunduğu görülmektedir. Onun görüşlerinin kendinden sonra gelen fukahâ tarafından kabul edilir olması, bunun açık bir göstergesidir. Bunun yanında bazı eserlerde Aynî'den etkilenen âlimlerin isimlerine yer yer değinilmektedir. Söz konusu eserlerde bir âlimin Aynî'den etkilendiğini ifade etmek üzere "Aynî'ye tabii oldu" (تبع العينى) ifadesi kullanılmaktadır.

İbn Âbidîn, murâhikânın hidâne hakkının olduğunu ileri süren Hanefî fakihlerin Aynî'den etkilendiğini düşünmektedir. Ona göre Aynî'nin "diğer tasarruflarda murâhikânın ahkâmı, bâliğanın ahkâmı gibidir" sözünden dolayı ondan sonra gelen bazı fakihler, murâhikânın hidâne hakkının olduğunu ileri sürmüşlerdir.[799]

Aynî'den etkilendiği söylenen Hanefî fakihlerinden biri, İbnü'l-Hümâm'dır. Haskefî, İbnü'l-Hümâm'ın "sebbü'n-Nebî"den dolayı zımmînin ahdinin bozulacağına dair görüşünde[800] hocası Aynî'ye tabi olduğunu ifade etmektedir.[801]

Sonuç olarak kendisinden sonraki fakihlerin yaptıkları atıflar incelendiğinde Aynî'nin Hanefi mezhebi geleneğinde son derece önemli bir fakih olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı görüşleri kabul görmese de genellikle görüşleri kabul edilen bir fakih olması önemli bir fakih olduğunun başka bir göstergesidir. Bunun dışında Hanefî fakihlerinden bazılarının kimi konularda ona tabi olduğunun söylenmesi, onun mezhepteki önemini göstermektedir. Bunun başka bir kanıtı da halkın çoğunun Hanefî mezhebine müntesip olduğu Anadolu'nun hemen her

---

[799] İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, III, 556. Diğer örnekler için bk. Tahtâvî, a.g.e, s, 319; Hamevî, **Ğamzu Uyûni'l-Besâir**, I, 88; İbn Nüceym, **en-Nehru'l-Fâik**, I, 346, 446, III, 51;İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 485, II, 416, III, 709, IV, 105, V, 25. 260;**Minhatü'l-Hâlik**, V, 62, 73.

[800] Aynî'nin sebbü'n-Nebî'den dolayı ahdinin bozulacağına dair görüşü için bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 265; **Binâye**, VII, 260; **Umdetü'l-Kârî**, XIII, 71.

[801] Haskefî, a.g.e, 343. Bunun yanında İbnü'l-Hümâm'ın Aynî ile ortak bazı tercihlerinin olması bu etkilenmenin olmasını mümkün kılmaktadır. İkisinin de Hanefî mezhebinin genel görüşünden farklı olarak kadının kadınlara imametini caiz görmesi buna örnek verilebilir. Başka bir örnek ise farzların son iki rekâtında Fatiha okumanın hükmünü vacip görmeleridir. Hanefî mezhebinde ise farzların son iki rekâtında Fatiha okumanın hükmü sünnettir. Bk. İbn Abidin, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 511; İbn Nüceym, **en-Nehru'l-Fâik**, I, 221; Haskefî, a.g.e, s. 343. İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki görüşü için bk. İbnü'l-Hümâm, **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, VI, 62.

kütüphanesinde *Binâye*[802] ve *Umdetü'l-Kâri* başta olmak üzere Aynî'nin eserlerinin birçok el yazmasının bulunmasıdır.

3.2. BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Bedruddîn Aynî'nin Hanefî fıkhındaki konumunu belirledikten sonra dikkat çeken bazı fıkhî görüşleri üzerinde durmanın onun fıkıhçılığını ortaya çıkarmak için faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hanefî fıkhındaki yerini tespit etmeye çalışırken onun hem tercih bazında hem de ictihad bazında fıkhî görüşlerinin olduğunu ifade etmiştik. Aynî'nin tespit ettiğimiz görüşlerinden bazılarını olduğu gibi nakletmek yerine belirlediğimiz birkaç temel prensip altında zikretmenin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu görüşleri bu ilkeler bazında incelememiz Aynî'nin fıkıhçılığının ortaya konması açısından önemli olacaktır. Aynî'nin görüşlerinin temel özelliklerini ve bunlara dair bazı örnekleri şu başlıklar altında zikretmek mümkündür.

3.2.1.Bir Görüşü Benimserken Kullandığı Lafızlar

Bu başlık altında Aynî'nin daha çok fıkhî tercihlerde bulunurken kullandığı lafızlar üzerinde duracağız. Zira daha önce Aynî'nin Hanefî mezhebinde fıkhî görüşler arasında tercih yapabilen bir fakih olduğunu ifade etmiştik. Aynî, Hanefî mezhebindeki ashâb-ı tercîhin farklı görüşler arasında tercihte bulunmak için kullandıkları "sahih/esah", "zahir/azhar", "muhtar" ve "fetva" gibi lafızları[803] kullanmaktadır. Onun bir görüşü tercih ederken söz konusu lafızları kullanmakla beraber; bunlardan farklı olarak başka lafızları da kullandığı görülmektedir. Şimdi bu lafızların anlamlarını ve Aynî'nin bu lafızlarla yaptığı bazı tercih örneklerini vermek istiyoruz.

---

[802] Osmanlı Medreselerinde okutulan fıkıh kitapları arasında Merğînânî'nin *Hidâye* adlı eserinin ayrı bir yeri bulunmaktaydı. *Hidâye* zor bir kitap olduğu için onun ibarelerini çözen şerhlere müracaat edilmesi gerekirdi. Aynî'nin *Binâye* adlı eserinin *Hidâye*'nin zor ibarelerini çözmesi hadislerin tahricini yapması ifadelerin sadeliği ile bilinen bir eser olması bu eserin meşhur olmasını sağlamış olmalıdır. Osmanlı medreslerinde Hidâye'nin ders kitabı olarak okutulduğuna dair Bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **UÜİFD**, 17,30.

[803] Tercîh ashâbının kullandığı lafızlar için bk. İbn Âbidîn, **Mecmûʿatü'r-Resâil**, I, 11, 12, Osmânî, a.g.e, s. 90; Yusuf Eşit, **İbn Âbidîn'in "Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu**, (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009), s. 100-101; İnanır, a.g.m, s. 76.

3.2.1.1. Nefs-i Mütekellim Vahdehu

Aynî'in fıkhî bir görüşü benimserken kullandığı lafızlardan biri (قلت) diğeri (عندي) ifadesidir.[804] Bu iki lafzın ortak özelliği, nefs-i mütekellim vahdehu kalıbında yer almalarıdır. Söz konusu ortak özelliklerinden dolayı yukarıdaki ifadelerle yapılan tercihleri, "Nefsi mütekellim vahdehu" başlığı altında zikrettik. Aynî, görüşler arasında tercih yaparken nefs-i mütekellim siğasıyla beraber "esah/sahih", "zahir/azhar", "muhtar" ve "fetva" lafızlarını da kullanmaktadır. Bu şekildeki tercihlere ilişkin örnekleri daha sonra ilgili kavramları anlatırken zikredeceğiz.

Aynî'nin nefs-i mütekellim vahdehu kalıbıyla ifade ettiği görüşlerine hayvan keserken (بسم الله) ve (الله اكبر) ifadeleri arasında "vav" harfinin söylenmesinin hükmüyle ilgili tercihi örnek verilebilir. Aynî, Halvânî'nin hayvan kesme sırasında iki ifadenin arasında "vav" harfi olmadan (بسم الله الله اكبر) şeklinde söylemenin müstehap, iki ifadenin (بسم الله و الله اكبر) şeklinde yani besmele ile tekbir arasında "vav" harfi eklenerek okumayı mekruh gördüğünü nakleder. Çünkü Halvânî'ye göre besmele ile tekbir arasındaki "vav" harfi, tesmiyenin fevrî olmasını engeller. Aynî, *Remzü'l-Hakâik* adlı eserinde (قلت) ifadesini kullanarak bu hususta bir tercihte bulunur. Ona göre eğer besmele ve tekbir arasında "vav" harfinin olduğuna dair bir rivâyet varsa (بسم الله و الله اكبر) şeklinde söylemek mekruh değildir.[805] Aynî, bu şekildeki bir ifadenin Hz. Peygamber dışında Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahabilerden rivâyet edildiğini belirtir.[806] *Binâye'*de de besmele ile tekbir arasında "vav" harfinin olduğu rivâyetlerin bulunduğunu ifade eder ve bu rivâyetleri zikreder.[807] Bu sözlerinden hareketle Aynî'nin hayvan boğazlarken besmele ve tekbir arasında "vav" harfinin söylenmesi suretiyle yapılan telaffuzu mekruh görmediği sonucunu çıkarmak mümkündür.

---

[804] Nefs-i mütekellim vahdehu kalıbında zikredilebilecek başka bir tercih lafzı da (مذهبي) ifadesidir. Lafzıdır. Nitekim İbn Abidîn Hz. Peygamber'in isminin aynı mecliste birden fazla takrarlanması durumunda her defasında salât-u selam getirmenin hükmü konusunda Aynî'nin bunu müstehap görmesine dair bir görüş nisbet ederken nefs-i mütekellim diyebileceğimiz bir lafızla atıf yapar. İbn Abidîn'in nisbeti şöyledir: "Aynî, *Şerhu'l-Mecma'*da bu benim mezhebimdir (فهو مذهبي) der". Bk. İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 517.

[805] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 211.

[806] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 211.

[807] Aynî, **Binâye**, XI, 549.

Aynî'nin nefsi mütekellim vahdehu kalıbını kullanarak ifade ettiği görüşlerine mushaf üzerine yemin etmenin hükmü örnek verilebilir. Hanefî mezhebine göre mushaf üzerine yapılan bir yemin, yemin sayılmaz.[808] Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise mushaf üzerine yapılan yemin, yemin sayılır. Hanefî mezhebine mensup bir fakih olan Aynî, mushaf üzerine yemin etme konusunda (عندي) lafzını kullanarak görüş serdeder. Aynî'nin bu hususa ilişkin ifadeleri şöyledir:

> "Bana göre bir kişi, mushafa yemin ederse veya mushafın üzerine elini koyup bunun hakkı için derse bu bir yemindir. Özellikle de yalan yeminin arttığı ve avamın Kur'an üzerine yemin etmeye rağbet ettiği bu dönemde…"[809]

3.2.1.2. Fetva

Hanefî mezhebinde bir fakihin herhangi bir konu hakkındaki farklı görüşlerden birini tercih etmek için kullandığı kavramlardan biri de (فتوى) "fetva" lafzıdır. Bu kavramın (به يفتى) "bihi yufta" ve (عليه الفتوى/فتوى) "aleyhi fetva" gibi farklı tarzlardaki kullanımları arasında anlam itibariyle ince bir nüans vardır.(به يفتى) "bihi yufta" sözü hasr bildirdiği için bunun ifade ettiği anlam, (عليه الفتوى) "aleyhi fetva" sözünün ifade ettiği anlamdan daha kuvvetlidir.[810] Bu bakımdan (به يفتى) "bihi yufta" ifadesi ile tercih edilen görüşün dışındaki görüşlerle fetva verilmez. Fakat (عليه الفتوى) "aleyhi fetva" sözü ile yapılan tercihte, tercih edilen görüşün dışındaki diğer görüşlerle de fetva verilebilir.[811]

Aynî'nin eserlerinde bir görüşü tercih etmek için (فتوى) "fetva" lafzını kullandığı görülmektedir. O, bu kavramı daha çok (ان يفتى) "en yuftâ" formunda kullanmaktadır.

Aynî'nin (فتوى) "fetva" kavramıyla yaptığı tercih örneklerinden biri, aslen temiz yiyecek ve içeceklerden elde edilen içkilerin hükmüyle ilgilidir. Aynî; arpa,

---

808 Kudûrî, **el-Muhtasâr**, III, 106.
809 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 210.
810 Zuhaylî, a.g.e, I, 46.
811 Meryem Muhammed Salih ez-Zafîrî, **Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhîyye ve Esrârü'l-Fıkhî'l-Mermûz fî'l-A'lam ve'l-Kütüb ve'l-Âra' ve't-Tercihât**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, s. 111-112.

buğday, mısır vs. yiyeceklerden elde edilen içkilerin hükmü hakkında (ان يفتى) "en yuftâ" kalıbını da kullanarak şöyle demektedir:

> "…Bu zamanda, bu çağın insanlarının bozulup şarap dışındaki içkileri elde etmenin yaygınlaşmasından dolayı bu içkilerin tümünün haram olduğuna fetva vermek gerekir."[812]

Bu ifadelerinden Aynî'nin aslen temiz ve helal olan yiyecek ve içeceklerden elde edilip sarhoşluk veren bütün içkilerin haram olmasını savunduğu anlaşılmaktadır.

Aynî'nin (فتوى) "fetva" lafzını kullanarak yaptığı önemli tercihlerden biri de benc ve kımız gibi bitki ve içkilerin içilmesinden kaynaklanan sarhoşluk nedeniyle had cezasının uygulanmasıyla ilgilidir. Aynî, benc diye bilinen bitkiden dolayı sarhoş olan kişiye had uygulanıp uygulanmayacağı ile ilgili mezhep imamlarının görüşlerini aktarır. Aynî'nin ilgili bağlamda zikrettiği üzere İmam Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre bencden dolayı sarhoş olan kişiye had uygulanmazken; İmam Muhammed'e göre ise bu kişiye had uygulanır. Aynî, (ان يفتي) "en yuftâ" ifadesini kullanarak bu hususta İmam Muhammed'in görüşünü tercihe şayan bulur. Onun tercihini belirten ifadeleri şöyledir: "Bu gün, fesâda son vermek için İmam Muhammed'in görüşüyle fetva vermek gerekir."[813] Aynî'nin bu ifadelerinden benc diye bilinen maddeden sarhoş olan kişiye had uygulanacağı görüşünü benimsediği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Aynî'nin söz konusu lafızla yaptığı tercihlere verilebilecek başka bir örnek, (الامرد) diye bilinen sakalı-bıyığı çıkmamış genç erkeklere bakmanın hükmü hakkındadır. Aynî, bu hususta iki farklı görüş nakletmektedir. Onun belirttiğine göre Muhyiddîn en-Nevevî, bu hususta şehvet olsun olmasın onlara bakmanın yasak olduğuna fetva verir. Bazı alimler ise şehvet olup olmama halini gözönünde bulundurarak fetva verirler. Böyle düşünen fakihlere göre söz konusu bakış, şehvetle olursa mübah değildir. Fakat bu bakışta şehvet olmadığı takdirde bunlara bakmak mübahtır. Bu konuda (ان يفتي) "en yuftâ" lafzını kullanarak Nevevî'nin görüşünü

---

[812] Aynî, **Binâye**, IX, 145.
[813] Aynî, **Binâye**, VI, 355-356.

tercih eden Aynî, şöyle demektedir: "İnsanlar arasında kötülük ve fısıkın ortaya çıkmasından dolayı Nevevî'nin görüşüyle fetva vermek evlâdır."[814]

Aynî, fakihler arasında ihtilaflı bir mesele olan fâsıkın kadılığı ile görüşünü belirtirken (فتوى) "fetva" lafzını kullanmaktadır. Fâsıkın kadılığının cevâzı Hanefîler tarafından kabul edilirken; Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre caiz görülmemektedir. Hanefî fakihlerden Tahâvî, bu hususta mensubu olduğu mezhepten ayrı düşerek Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî'lerin görüşü doğrultusunda fâsıkın kadılığını caiz görmemektedir. Aynî, ise bu konuda "Özellikle bu zamanda Tahâvî ve diğer üç imamın görüşüyle fetva vermek gerekir"[815] demek suretiyle Hanefîler'in kahir ekseriyetinin kabul ettiği görüşten farklı bir görüş benimsemektedir.[816]

Yukarıda verilen örneklerde Aynî'nin benimsediği bir görüşü ifade etmek için (فتوى) "fetva" lafzını kullandığı görülmektedir. Bu örneklerin dışında "fetva" lafzıyla ilişkilendirilebilecek başka bir husus ta Aynî'nin döneminde gelişen olaylar karşısında verdiği bazı fetvalardır. Ondan bahseden müellifler, onun zamanında vuku bulan olaylar hakkındaki iki fetvasını naklederler.

Aynî'nin tarih eserlerinde zikredilen birinci fetvası, Ezher Câmii'inde[817] cuma namazı kılmanın hükmü hakkındadır. Aynî'ye göre bu câminin arsasını sahabeye hakaret eden Râfizî (Şiî) birisi vakfettiği için burada cuma namazı kılmak mekruhtur.[818]

Aynî'ye atfedilen ikinci fetva da Kâbe'ye örtü giydirmeyi nezreden Moğol hükümdarı Şahruh b. Timurlenk'in (ö. 850/1447) yemininin hükmü hakkındadır. Rivâyet edildiğine göre Moğol hükümdarı Şahruh b. Timurlenk, Kâbe'yi giydirmeye

---

[814] Aynî, **Binâye**, XII, 134. Memlükler dönemi Mısır toplumunu inceleyen Said Abdulfettâh Âşûr, cinsi sapıklığın Mısır'da yayılan bir hastalık olduğunu, bunun seyfiyye sınıfının yanı sıra kalemiyye sınıfı arasında da yayıldığını söyler. Bk. Âşûr, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî**, s.250-251.

[815] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 67.

[816] Diğer örnekler için bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XIII, 29.

[817] Ezher Câmî, Fâtımî halifesi el-Muiz İbnü'l-Mansûr'un hilâfetinde 361 yılında Kahire'de yapılan ilk mescittir. Bk. Aynî, **ʿIkdu'l-Cümân fi Târîhi Ehli'z-Zamân**, Thk. Muhammed Muhammed Emin, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-İlmiyye, Kahire 1431/2010, II, 6. Aynî'nin böyle bir fetva verdiği doğru ise bu durum muhtemelen Şiiliğin etkisini ortadan kaldırmak için yapılan çabaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Eyyûbîler döneminde Şiiliğe karşı çeşitli adımlar atılmış ve adımlardan biri de Ezher Câmii'nde cuma namazı kılmanın yasaklanmasıdır. Ezher Câmiî'nde cuma namazı tekrar kılınmaya başlaması ancak Memlük sultanı Baybars zamanında mümkün olmuştur. Saîd Abdulfettâh Âşûr, "Ezher", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1995, XII, 59-60.

[818] Sehâvî, **et-Tibru'l-Mesbûk**, III, 145.

yemin eder. Bu yeminini gerçekleştirmek ve bir süre Mekke'de kalmak isteyen Şahruh, Memlük sultanı Eşref Barsbay'a elçi ve mektup gönderir. Şahruh'un bu isteği üzerine Eşref Barsbay, dört mezhebin başkadılarını toplar ve onlardan bu meseleyi çözmelerini ister. Dönemin Hanefî başkadısı Aynî, Şahruh'un bu yeminin geçerli olmadığına dair fetva vererek söz konusu problemi çözer. Orada bulunan diğer başkadılar da Aynî'ye itiraz etmeyerek konuyla ilgili fetvasını onaylamışlar.[819]

Aynî'nin kaynaklarda zikredilen bu iki fetvasında dönemin siyasî düşüncesinin ve devlet güvenliğinin etkili olduğu söylenebilir. Zira birinci fetvanın tarihi arka planında Eyyûbîler ve Memlükler döneminde yürütülen Şiîliğin etkisini ortadan kaldırma politikalarının etkili olması muhtemeldir. Zira Eyyûbîler döneminde bir ara Ezher Câmiî'nde cuma namazının kılınması yasaklanmıştır. Aynî'nin Ezher Câmiî'ne yakın bir medrese kurması da bu bağlamda verdiği fetvayla ilişkili olduğu düşünülebilir.[820] Bunun yanında söz konusu fetvayı dini gerekçeye dayandırmak daha insaflı görünmektedir. Çünkü görüldüğü üzere söz konusu fetvanın gerekçesi, sahabeye hakaret eden bir kişinin buranın arsasını bağışlamasıdır. Aynî'nin sahabeye olan sevgi ve saygısı, böyle bir görüş serdetmeye sevketmiş olmalıdır.[821]

Aynî'nin ikinci fetvasının arka planında ise Memlükler devletinin güvenlik politikasının yattığı söylenebilir. Nitekim birinci bölümde az da olsa değindiğimiz gibi Moğol istilası, İslâm âlemini büyük bir krizin içine sokmuştur. Bu krizi Memlükler, Ayncâlût savaşını kazanarak durdurmuşlardır. Memlüklerin komşusu ve düşmanı olan Moğol hükümdarının onların hâkimiyetleri altındaki bir yeri ziyaret etmesi, elbette bir güvenlik zafiyeti oluşturacaktır.

---

[819] Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî (ö. 845/1442), **Kitâbü's-Sülûk li-Maʿrifeti Düveli'l-Mülûk**, Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, VII, 277.

[820] Şiîliğe karşı yürütülen faaliyetler içi bk. Makrîzî, **Hıtat**, II, 343; Saîd Abdulfettâh Âşûr, a.g.md, XII, 59-60; Ahmet Çelebi, a.g.e, s. 344.

[821] Aynî'nin sahabeye sevgi ve saygısı hakkında daha geniş bilgi için bk. Talat Sakallı, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Metodu**, Nobel yay. İstanbul 2013, s. 145-150.

3.2.1.3. Zahir/Azhar

Hanefî mezhebinde ashâb-ı tercihin herhangi bir konuda tercihini ortaya koymak için kullandığı kavramlardan biri de (الظاهر/الاظهر) "zahir/azhar" lafızlarıdır. Bu lafızlarla yapılan tercihte deliller üzerinde yoğun bir çaba harcanır. Fakih, farklı görüşlerin olduğu bir meseleye ilişkin deliller üzerinde derinlemesine bir inceleme yapar ve kendisine açık gelen görüşü tercih eder.[822] Nitekim ashâb-ı tercih gibi Aynî de bir görüşü tercih etmek için bazen zahir/azhar lafızlarını kullanmaktadır.

Aynî'nin (الظاهر/الاظهر) "zahir/azhar" lafızlarını kullanarak görüşünü serdettiği mevzulardan biri misvakın hükmüyle ilgilidir. Hanefî mezhebinde misvak kullanmanın hükmünün sünnet olması kabul edilir. Fakat bunun "dinî bir sünnet" ve özel olarak "abdeste ait bir sünnet" olduğu hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Aynî, Zeylaʿî'nin (ö.743/1343) "azhar" olarak ortaya koyduğu misvakın hükmünün "abdeste özel bir sünnet" olması gerektiği yönündeki görüşünü aktarır. O, Zeylaʿî'den farklı olarak misvak kullanmanın dinî bir sünnet olduğunu düşünür. Aynî, (الاظهر) "azhar" ifadesini kullanarak şöyle demektedir: "Azhar olan, misvak kullanmanın dinî bir sünnet olmasıdır"[823]

Aynî'nin söz konusu lafızlarla yaptığı tercihlere verilebilecek önemli bir örnek de Kur'ân'ı Kerîm'in düşman topraklarına götürülmesiyle ilgilidir. Önemli Hanefî fakihlerden Merğînânî, ordunun güçlü olması şartıyla Kur'ân-ı Kerîm'in düşman topraklarına götürülmesini caiz görürken, ordunun zayıf olma durumunda ise caiz görmemektedir. Mâlikîler ise "*Düşman topraklarına Kur'an ile yolculuk yapmayın*" hadisini delil göstererek mutlak şekilde Kurân-ı Kerîm'in düşman topraklarına götürülmesini caiz görmezler. Kısacası Mâlikîler'e göre ordunun güçlü veya zayıf olması bu hükmü değiştirmemektedir. Aynî, (الظاهر) "zahir" olanın Mâlikîler'in görüşü olduğunu belirterek bu konuda Mâlikîler'in görüşünden yana tercihte bulunmaktadır.[824]

---

[822] Ez-Zafîrî, a.g.e, s. 117.

[823] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 7; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*'de "misvak kullanmanın dînî bir sünnet" olduğu yönündeki görüşü "اقوى" ifadesiyle tercih eder. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 185.

[824] Aynî, **Binâye**, VII, 108. Diğer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, V, 128, 709; **Umdetü'l-Kârî**, III, 73, 179; XXII, 38.

3.2.1.4. Sahîh/Esah

Hanefî mezhebi terminolojisinde tercih ashabının bir görüşü tercih ederken kullandığı kavramlardan ikisi de aynı kökten gelen (الصحيح/الاصح) "sahih/esah" lafızlarıdır. "Sahih ile esah" kelimeleri yakın anlamlı olmakla beraber (الصحيح) "sahih" kelimesi, tercih edilen diğer görüşlerin zayıf olduğunu belirtir. (الاصح) "esah" kelimesi ise konu hakkında oluşan diğer görüşlerin de sahih olduğunu; ancak tercih edilen görüşün daha sahih olduğunu ifade eder.[825]

Aynî'nin eserleri incelendiğinde bir görüşü tercih ederken bu lafızları kullandığı görülmektedir. Aynî, bu kavramları bazen mezhepte kabul gören görüşü aktarmak için kullanırken; bazen de kendi tercihini ifade etmek için kullanmaktadır. Söz konusu lafızları kullanarak mezhepte kabul gören görüşü ortaya koyduğu görüşlerin örneklerini burada zikretmeyeceğiz. Zira bu misaller, onun tercihlerini yansıtmamaktadır. Burada konumuzu ilgilendiren husus, onun farklı görüşlerini ifade etmek için kullandığı tercihlerdir. Aynî'nin bu lafızla yaptığı tercihlerden birkaç örnek vermek istiyoruz.

Söz konusu örneklerden biri kedinin artığı hakkındaki görüşüyle ilgilidir. Hanefî mezhebinde kedinin artığı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kedinin artığı mekruh olmakla beraber temizdir. İmam Ebû Yûsuf ise mekruh kaydı koymaksızın bunun temiz olduğunu belirtmektedir. İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in görüşünü tercih edenler, bunun tahrimen mekruh ve tenzihen mekruh olduğu konusunda iki farklı görüş benimsemişlerdir. Tahâvî'ye göre kedinin artığı tahrimen mekruh iken, Kerhî'ye göre tenzihen mekruhtur. Aynî ise (الاصح) "esah" lafzını kullanarak Kerhî'nin görüşünü tercih etmektedir.[826]

Aynî'nin sahih/esah kavramını kullanarak ifade ettiği görüşlerinden biri de namazda teşehhüdün hükmüyle ilgilidir. Nitekim bu mesele, Hanefî mezhebinde ihtilaf konusu olmuştur. Hanefî fakihlerden Tahâvî ve Kerhî'ye göre her iki oturuşta teşehhüd okumak sünnettir. Merğînânî'ye göre ise teşehhüdün okunması ilk oturuşta

[825] Ez-Zafîrî, a.g.e, s. 114.
[826] Aynî, **Binâye**, I, 486; **Nuhabü'l-Efkâr**, I, 149.

vacip, son oturuşta ise sünnettir. Aynî, *Minhatü's-Sülûk* adlı eserinde Tahâvî ve Kerhî'nin görüşlerinin "esah" olduğunu söyler.[827] Başka bir ifadeyle Aynî, teşehhüdün her iki oturuşta da sünnet olduğu yönündeki görüşü tercih eder. *Binâye*'de ise bu görüşün "kıyasa daha uygun" (ekyas) olduğunu belirtir.[828]

Aynî'nin sahih/esah kavramı zikrederek benimsediği bir diğer görüş, dört rekâtlı farz namazların üç ve dördüncü rekâtlarında Fatiha okumanın hükmü hakkındadır. Hanefî mezhebinde diğer üç mezhebin aksine namazda Fatiha okumak vaciptir. Hanefî mezhebinde Fatiha'nın dört rekâtlı farz namazların ilk iki rekâtında okunmasının vacip olması konusunda ihtilaf vaki değilken; son iki rekâtında okunmasının hükmü konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Buna göre dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında Fatiha okumanın sünnet ve vacip olması şeklinde iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre Fatiha okumanın hükmü sünnet olduğundan Fatiha'nın terk edilmesi halinde sehiv secdesi gerekmez. Ebû Hanife'nin görüşü olan ikinci görüşe göre Fatiha okumanın hükmü vacip olduğundan bunu terkedenin sehiv secdesi yapması gerekir. Zeylaʿî'nin birinci görüşü sahih kabul ettiğini belirten Aynî, bu hususta Zeylaʿî'ye itiraz eder ve (الصحيح) "sahih" kavramını kullanarak ikinci görüşü tercih eder.[829] O halde Aynî'nin tercih ettiği görüşe göre dört rekâtlı farz namazların ilk iki rekâtında Fatiha okumanın hükmü vacip olduğu gibi son iki rekâtında da vaciptir.

Aynî, istincada besmelenin ne zaman çekileceği hususunda görüş serdederken sahih/esah kavramlarını kullanmaktadır. Bu hususta Hanefî mezhebinde üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre besmelenin istincadan önce besmele çekilmesi gerekir. Bu görüşte olanlara göre istincadan önce besmele çekmenin illeti, besmelenin abdestin bütün fiillerine şamil olmasıdır. İkinci görüşe göre istincadan sonra besmele çekilir. Çünkü abdestten önce avret yerleri açık olduğundan böyle bir durumda tazimden dolayı Allah'ın adını anmak müstehap değildir. Üçüncü görüşe göre hem istincadan önce hem de istincadan sonra besmele çekilir. Aynî, "*esah*" (الاصح) lafzını kullanarak istincada besmelenin çekilme zamanıyla ilgili oluşan farklı görüşlerden birincisini tercih etmektedir. Onun, konu

[827] Aynî, **Minhatü's-Sülûk**, s. 103.
[828] Aynî, **Binâye**, II, 157.
[829] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 35.

hakkındaki ifadeleri şöyledir: "İstincadan önce besmelenin sünnet olduğunu kabul eden görüşün "esah" olması gerekir." Bu görüşü tercih etmesinin sebebi olarak Aynî, yukarıda ifade edilen gerekçenin yanı sıra başka bir gerekçe daha ortaya koyar. Ona göre, abdestte besmele ile başlamak meşrudur. İstinca ise abdesttin bir bölümünü teşkil ettiğinden istincadan önce besmelenin çekilmesi gerekir.[830]

Aynî, kazaya kalmış namazların kılınma zamanıyla ilgili görüşünü ifade ederken sahih/esah kavramını kullanmaktadır. Kazaya kalmış namazların kazasının hemen yapılıp yapılmaması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kaza namazlarını bir özre bağlı olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayıran Aynî, özürle terk edilmiş namazların derhal kaza edilmesinin gerekmediğini; özürsüz terkedilen namazların ise derhal kaza edilmelerinin gerektiğini düşünür. Onun bu konudaki sözleri şöyledir:

> "Hadiste[831] özürle terkedilmiş namazların kazalarının hemen (الفور) yapılmasının gerekmediğine delâlet vardır ve "sahih" (الصحيح) olan da budur. Fakat bu tür namazların derhal kaza edilmeleri daha iyidir. Özürsüz terkedilmiş namazlara gelince, "esah"(الاصح) olan bunların kazasının derhal yapılmasıdır."[832]

3.2.1.5. Muhtâr

Hanefî mezhebinde herhangi bir görüş tercih edilirken kullanılan kavramlardan biri de "muhtar" (المختار) kavramıdır. Bu lafızla yapılan tercihleri diğerlerinden farklı kılan yönü, burada delillerin ön planda olmamasıdır. Çünkü bu

---

[830] Aynî, **Binâye**, I, 198.

[831] Aynî, Buhârî'de geçen (أَنَّ أَبَا المَلِيحِ حدَّثَهُ قَالَ كُنَّا مَعَ بُرَيْدَةَ فِي يوْمٍ ذِي غيْمٍ فَقَالَ بَكِّرُوا بِالصَّلاَةِ فإنَّ النَّبِيَّ صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ مَنْ تَرَكَ صَلاَةَ العَصْرِ حَبِطَ عَمَلُهُ) hadisinden böyle bir hüküm çıkarır. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, V, 87.

[832] Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, II, 321; **Umdetü'l-Kârî**, V, 89. Aynî'nin bu lafızlarla yaptığı birçok tercihi vardır. Örneğin, Küsûf namazınınhükmünün sünnet olduğunu söylerken ve "esah" (الاصح) lafzını kullanır. Ona göre küsûf namazının hükmü vacip değil, sünnettir. Bk. Aynî**, Umdetü'l-Kârî**, VII, 61. Aynî'nin Hanefî tabakât-ı fukahâsındaki yerini tespit etmeye çalışırken aktardığımız, abdestten önce besmele çekmenin hükmüyle ilgili görüşü için de (الاصح) "esah" kavramını kullandığını ifade etmiştik. Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 7; **Binâye**, I, 198. Bu konuda diğer örnekler için bk. Aynî, **Binâye**, II, 157, 469, 554-555; **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, VI, 412; **Remzü'l-Hakâik**, I, 35; **Umdetü'l-Kârî**, V, 300.

lafızla yapılan tercihin gerekçesi, delilin kuvvetli olmasından ziyâde; zarûret, umûm-u belva,[833] zamanın değişmesi ve bozulması gibi sebeplerdir.[834]

Aynî'nin bahsi geçen kavramla yaptığı tercihlere verilebilecek en iyi örnek, "Allah hakkı için bu işi yapacağım" diyen kişinin yeminin geçerli sayılıp sayılmamasıyla ilgili görüşüdür. İmam Ebû Hanife[835] ve İmam Muhammed'e göre böyle bir kişi yemin etmiş sayılmazken; İmam Ebû Yûsuf'a göre bu ifadeyi kullanan kişi yemin etmiş sayılır. Diğer üç imam da İmam Ebû Yûsuf gibi bu ifadeyi kullanan kişinin yemin etmiş olduğunu kabul ederler. Aynî, bu görüşler arasında Ebû Yûsuf ve üç imamın görüşlerini kastederek "Bana göre bu görüş muhtar (المختار) olandır" diyerek tercihini ortaya koymaktadır.[836]

Aynî'nin tercihte bulunurken (المختار) "muhtar" lafzını kullandığı örneklerden biri de mefkûdun ne zaman ölü sayılacağı hakkındadır. Fakihler arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı bu hususta İmam Ebû Hanife, kaybolmuş bir insanın ölü olduğuna karar verilmesi için akranlarının ölmüş olmasını; İmam Ebû Yûsuf, yüz yaşına gelmesini; Hanefî fukahâsından bazı âlimler söz konusu kişinin doksan yaşına gelmesini; bazıları da altmış yaşına gelmesini şart koşmuşlardır. Aynî, bu konuda "(مختار) "muhtar" olan devlet reisinin (imam) görüşüne bırakılmasıdır" diyerek diğer Hanefî fukahâdan farklı bir görüş sergilemektedir. Aynî, insan yaşının beldeler ve insan yapısına bağlı olarak değiştiğini ileri sürerek; bu hususstaki görüşünü gerekçelendirmektedir.[837]

3.2.1.6. Evleviyet (Nassın Delâleti)

Aynî, bazen benimsediği görüşler için "evlâ" (اولى) lafzını kullanmaktadır. Bir konuda herhangi bir görüşün tercihedilmesi için kullanılabilen bu lafız, fıkıh usûlünde lafzın manasını anlayan herkesin dil ve mantık kurallarına göre nassın ibâresiyle delâlet ettiği mananın özüne ve illetine inerek benzeri ya da elverişli başka

[833] Umum-u belvâ, fıkıh terminolojisinde insanların çoğunu kapsayan ve ondan kaçınılması çok zor olan durum veya olay anlamında kullanır. Bunun yanında genel zaruret ve insanların ihtiyacı diye tarif edenler de olmuştur. **el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye**, "Umûmu'l-Belvâ", Kuveyt 1414/1994, XXXI, 6.
[834] Ez-Zafîrî, a.g.e, s. 117.
[835] Kudûrî, **Muhtasâr**, III, 106.
[836] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 210.
[837] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 278. Diğer örnekler için bk. **Remzü'l-Hakâik**, I, 40.

bir olaya uygulamayı ifade eden "nassın delâleti" (delâletü'n-nas) kavramını karşılamaktadır.[838]

Aynî'nin eserlerinde (اولى) "evlâ" lafzıyla yaptığı birçok tercih örneği görmek mümkündür. Örneğin, Aynî, kâdînın mescitte hüküm vermesinin cevâzını Rasûlullah ve Raşit Halifelerin mescitte hüküm vermesine bağlar. Aynî, bu konuda (اولى) "evlâ" lafzını da kullanarak şöyle demektedir: "Rasûlullah (s.a.v) ve Raşit Halifeler, hüküm vermek için mescitte oturmuşlardır." Ona göre, söz konusu hükmün gerekçesi de kâdînın halka açık olan mescitlerde hüküm vermesinin toplumun yoksul ve düşük tabakası için şüphe ve töhmetten daha uzak olmasıdır. Aynî, bu konunun devamında kâdînın câmiilerde hüküm vermesinin cevâzını da aynı yöntemle belirtmektedir. Ona göre kâdînın mescitte hüküm vermesi caiz ise câmilerde hüküm vermesi (اولى) evleviyetle caizdir.[839]

Aynî, (اولى) "evlâ" lafzını fıkhî tercihlerde kullanmasının dışında başka lafızlarla tercih ettiği görüşü gerekçelendirmek için de kullanmaktadır. Örneğin, Namazda ayakta durmaktan aciz olan kimsenin nasıl oturması gerektiği ile ilgili görüşleri aktardıktan sonra İmam Muhammed'in "Hasta istediği gibi oturur" şeklindeki görüşünü "sahih" (الصحيح) lafzıyla tercih eder. Aynî, bu görüşün gerekçesini (اولى) "evlâ" lafzını kullanarak ifade eder. Ona göre hastalık, hastadan namazın rüknünü iskât ettiğine göre namazın heyetini evleviyetle iskât eder. [840] Aynî, *Umdetü'l-Kârî* adlı eserinde Hanefî fakihlerin hastanın nasıl oturması gerektiği hakkında farklı görüşlerin olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda İmam Muhammed'in "hasta istediği gibi oturur" şeklinde görüşünün sahih olduğunu belirtir. Aynî'ye göre hastalık özrü namazın rüknünü düşürdüğüne göre heyeti evleviyetle düşürür.[841]

Aynî'nin hastanın namazı hakkındaki görüşünü konuyla ilgili farklı hadisleri değerlendirirken de görmek mümkündür. Bilindiği gibi Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ayakta duramayan ve oturmaya da gücü yetmeyen hastanın namazını nasıl kılması gerektiği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler, ayakta

[838] Ali Bardakoğlu, "Delâlet" **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1994, IX, 121.
[839] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 70.
[840] Aynî, **Binâye**, II, 637.
[841] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VII, 161.

duramayan ve oturmaya da gücü yetmeyen hastanın ayakları kıbleye gelecek şekilde sırt üstü yatıp rükû ve secdeyi ima ile kılacağını düşünürler. Bazı Hanefîler, yan tarafa yatıp kıbleye bakarak namaz kılmanın caiz olduğunu söylemişlerdir. Fakat sırt üstü yatıp ayaklar kıbleye gelecek şekilde namaz kılmayı efdal görmüşlerdir.[842] Buna karşın Şâfiîler ise böyle bir hastanın yan tarafına uzanıp yüzü kıbleye gelecek şekilde namazını ima ile kılması gerektiğini düşünürler. Hastanın buna da gücü yetmemesi durumunda, sırt üstü yatıp namazını kılar. Buna göre Şâfiîler, hastanın sağ taraf üzerine uzanıp namaz kılmasının daha faziletli olacağını düşünürler.[843]

Aslında iki şekilde namaz kılmanın caiz olduğu, buradaki tartışmanın fazilet noktasında temerküz ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Merğînânî, İmrân b. Husayn'ın Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği,"*Hasta, namazı ayakta kılar; ayakta kılmaya gücü yetmezse oturarak kılar; ona da gücü yetmezse sırtüstü yatarak ima ile kılar; buna da gücü yetmezse Allah ondan özrü kabul etmeye en layıktır* "[844] hadisini zikrettikten sonra "Hasta, eğer yüzü kıbleye gelecek şekilde sağ tarafına yatsa ve ima ile namaz kılarsa caiz olur. Ancak ne var ki, Şâfiî'nin hilâfına bize göre birincisi evlâdır" demektedir.[845] Bu hususta Bâbertî şöyle demektedir: "ʿİmrân b. Husayn hadisi ile Abdullah b. Ömer hadisi teâruz halindedir. Özür halinde ikisiyle amel etmek caizdir, fakat evlâ olan bizim görüşümüzdür"[846]

Bâbertî'ye itiraz eden Aynî, Abdullah b. Ömer hadisinde (يصلي المريض مستلقيًا) ifadesi ve ʿİmrân b. Husayn hadisinde de (فإن لم يستطع فمستلقيًا) ifadesinin bulunduğunu, bundan dolayı iki rivâyet arasında bir teâruzun olmadığını ifade eder. Hem Hanefîler'in hem de Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadislerin sahih olduğunu düşünen Aynî, bazı Hanefî fakihlerin Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadislere yaptığı itirazları kabul etmez. Bu konuda hadislerden birinin Hanefîlerin görüşlerine, diğerinin ise Şâfiîlerin görüşlerine delâlet ettiğini düşünür. O, bu hususta

---

842 Mevsılî, a.g.e, I, 76; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, II, 569.

843 Nevevî, **Minhâc**, s. 25.

844 Aynî, bu rivayetin garip olduğu halde Hanefî mezhebinin kitaplarında rivayet edildiğini söyler, kendisi ise Dârekutnî'de geçen Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği (يصلي المريض قائما، فإن لم يستطع صلى قاعدا، فإن لم يستطع أن يسجد أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإن لم يستطع أن يصلي قاعدا صلى على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلى مستلقيا ورجلاه مما يلي القبلة) hadisi delil olarak getirir. Aynî, **Binâye**, II, 639.

845 Merğînânî, a.g.e, I, 77-78.

846 Bâbertî, a.g.e, II, 6.

Hanefîler'in akıl yardımıyla sırt üstü yatmayı ifade eden hadisi delil olarak aldıklarını belirtir.[847] Kısacası Aynî, iki pozisyondan birini diğerine üstün tutmamaktadır.[848]

Aynî, bazen söz konusu lafzı kullanarak mezhepteki bir görüşü izah etmektedir. Örneğin, suyu kullanması halinde hasta olabilecek durumda olan kişinin toprakla teyemmüm etmesini (اولى) "evlâ" lafzı ile izah eder. Ona göre suyun pahalı olması esnasında suyu pahalıya almak, bir zorluk olduğundan teyemmüm yapmak caiz olduğuna göre hastalığın artmasının korkulmasından dolayı teyemmüm yapılması daha iyi (اولى) ve daha layıktır. Çünkü can maldan daha kıymetlidir. [849]

Bu hususta verilebilecek bir başka örnek de köle ve çocuğun şehâdeti hakkındadır. Şehâdet, velâyet babından olduğu için köle ve çocuğun şehâdeti kabul edilmez. Çünkü çocuk ve kölenin kendisine karşı velâyeti yoktur. Aynî'ye göre haddizatında kendilerine karşı velâyeti olmayan köle ve çocuğun başkasına velâyeti ise evleviyetle (اولى) caiz olmaz.[850]

3.2.1.7. Akva

Aynî'nin tercihte bulunurken sıklıkla kullandığı yukarıdaki lafızların dışında nadiren kullandığı başka lafızlarda bulunmaktadır. Aynî'nin kullandığı bu lafızlardan biri "*akvâ*" (اقوى) lafzıdır.

Aynî, "rukbâ"nın[851] hükmü hakkındaki görüşünü ifade ederken bu lafzı kullanmaktadır. Rukbânın cevâzı hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed, rukbâyı caiz görmezler. İmam Ebû Yûsuf, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel ise rukbâyı caiz görürler.[852] Aynî, İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in bu konudaki delili olan "*Hz. Peygamber*,

---

847 Aynî, **Binâye**, II, 641.

848

849 Aynî, **Binâye**, I, 516.

850 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 85.

851 Rukbâ: Bir kişinin diğerine "Eğer ben senden önce ölürsem bu mal senindir. Eğer sen benden önce ölürsen bu mal bana döner" demek suretiyle kurulan akittir. Bu akitte taraflardan biri diğerinin ölümünü beklediği için buna rukbâ denmiştir. Cürcânî, **Taʿrifât**, s. 115.

852 Zuhaylî, a.g.e, V, 3985; **el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye**, "el-Umrâ ve'r-Rukbâ", Kuveyt 1407/1987, X, 35-36.

umrâya[853] *izin verdi, rukbâyı reddetti*" hadisini değerlendirirken bu hadisin sahih olmadığını ifade eder. Aynî, İmam Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı "*Umrâ, ehli için caizdir; rukbâ, ehli için caizdir*" şeklindeki Câbir hadisinin (اقوى) "daha güçlü" olduğunu belirtir. Aynî, bu ifadeleriyle rukba konusunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün tercihe şayan olduğunu düşünür. O, İmam Ebû Yûsuf ve diğer iki imamın delil olarak kullandığı söz konusu hadisin kaynağını belirttikten sonra onu başka rivâyetlerle desteklemektedir.[854]

Aynî'nin tercih ettiği görüşler için kullandığı lafızlar olduğu gibi tercih etmediği görüşler için de kullandığı bazı lafızlar bulunmaktadır. Bu lafızlardan bazıları şunlardır:

3.2.1.8. Nazar

Aynî'nin kabul etmediği görüşler için kullandığı ifadelerin başında "nazar" (فيه نظر) lafzı gelmektedir. Bu lafız, ele alınan meselenin henüz çözümlenmemiş durumda ve tartışmaya açık olduğunu, üzerinde düşünülüp konuşulması gerektiğini belirtmek amacıyla tercih edilmeyen görüşler için kullanılır.[855] Aynî, bu ifadeyi tercih etmediği görüşleri belirtmek için kullanmaktadır.

Aynî'nin bu lafzı kullanarak tercih etmediği görüşlere verilebilecek misallerden biri, yarasanın yenmesiyle ilgilidir. Kâdîhân *Fetâvâ*'sında yarasanın yenmeyeceğini söyler. Kâdîhân'ın öne sürdüğü gerekçe ise yarasanın köpek dişlerine sahip olmasıdır. Aynî, bu görüşte "nazar" (فيه نظر) olduğunu düşünür. O, köpek dişlerine sahip birçok hayvanın etinin yenildiğini belirterek yarasanın etinin yenilmemesinin gerekçesi olarak köpek dişlerine sahip olmasının yeterli olmadığını ileri sürmektedir. Bu hususta Aynî, ilkesel olarak bir hayvanın etinin yenilmemesini onun köpek dişlerine sahip olmasına değil; onunla avlanmasına bağlamaktadır.[856]

---

[853] Umrâ: bir kişinin diğerine "Ben, hayatta olduğum sürece bu evim senin olsun" demekle kurulan bir akittir. Bu akit, kendisine bağışlanan kişinin ömrü süresince bir şeyin hibe edilmesidir. Bağışlanan kişi vefat ettiğinde bu mal eski sahibine geri verilir. Cürcânî, **Taʿrîfât**, s. 159.

[854] Aynî, **Binâye**, X, 415-416.

[855] Ayhan Hira, a.g.e, s. 233.

[856] Aynî, **Binâye**, XI, 586.

Aynî, bazen başka bir fakihin herhangi bir görüşün tartışmalı olduğunu (فيه نظر) belirten iddiasını aktarmaktadır. Söz konusu iddiayı kabul ettiği durumlarda kendisi de o görüşü kabul etmediğine dair ifadeler serdetmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Halvânî, hayvan keserken "*Bismillahi Allahu ekber*" lafızlarının arasında "vav harfi"nin söylenmesini mekruh kabul etmiştir. Aynî, Halvânî'nin bu hususta ki görüşünde "nazar" (فيه نظر) olduğunu belirten İtkânî'nin iddiasını doğru bulmaktadır. Zira Aynî'ye göre konu hakkındaki rivâyette iki ifade arasında "vav harfi" mevcuttur.[857] Şu halde Aynî, hayvan boğazlarken "*Bismillahi Allahu ekber*" kelimeleri arasında "vav" harfi söylemenin mekruh olduğuna dair görüşü kabul etmemektedir.

3.2.1.9. Sahih Değil

Aynî'nin kabul etmediği görüşler için kullandığı ifadelerden ikisi de (غيرصحيح) ve (ليس بصحيح) lafızlarıdır. Bu hususta ki en çarpıcı örnek küsûf namazında hutbenin mevcudiyetiyle alakalıdır. Aynî, Merğînânî'nin ve *Hidâye* şârihlerinin küsûf namazında (güneş tutulması) hutbe olmadığı şeklindeki görüşün sahih olmadığını söyler ve söz konusu görüşe karşı çıkar.[858]

Aynî'nin bu lafızları kullanarak kabul etmediği görüşlerden biri de kılınamayan öğle namazının ilk dört sünnetinin kaza edilmesiyle ilgilidir. Bazı Hanefî fakihler, kılınmayan öğle namazının ilk dört sünnetinin farzından sonra kaza edilmeyeceğini ileri sürerler. Bu görüşü kabul etmeyen Aynî, bunun için "sahih değil" (غير صحيح) ifadesini kullanır. Ona göre bu görüşün sahih olmamasının sebebi konuyla ilgili bir hadisin varid olmasıdır. Onun bu hususta ki delili, Hz. Aişe'den gelen "*Hz. Peygamber, öğlenin ilk dört sünnetini kaçırdı ve onları farzdan sonra kaza etti*" hadisidir.[859]

Aynî, söz konusu lafızları fıkhî bir mesele hakkında oluşan görüşleri yanlışlamak için kullanmanın yanında bazen bir kavramın yanlışlığını ortaya koymak için de kullanmaktadır. Mesela, Kâkî'nin tahâreti "Üç organın yıkanması ve bir organın mesh edilmesi" şeklinde tanımlamasını, "gayr-ı sahih" (غير صحيح) olarak

[857] Aynî, **Binâye**, XI, 549.
[858] Aynî, **Binâye**, III, 149.
[859] Aynî, **Binâye**, II, 571.

nitelemektedir. Aynî, Kâkî'nin tanımının dil açısından problemli olduğunu düşünür. Ona göre Kâkî'nin söz konusu tanımı, ancak abdest için geçerlidir. Hâlbuki tahâret, abdestten daha geneldir ve abdest tahâretin ancak bir çeşididir.[860]

3.2.1.10. Gerekçesiz

Aynî'nin kabul etmediği görüşlere yönelik sarfettiği ifadelerden birisi de söz konusu görüşlerin gerekçesiz olduğunu belirten (لا وجه له) ve (غير موجه) lafızlarıdır. Aynî, bu lafızları kullandığında söz konusu görüşün delilden yoksun olduğunu ifade etmek ister.

Bu hususa verilebilecek örneklerden birisi, Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserinde ifade ettiği "Balık kanı bağışlanmıştır" sözüyle ilgilidir. Aynî, Nesefî'nin mezkûr ifadesini şerh ederken "gerekçesiz" (لا وجه له) lafzını kullanarak bunu kabul etmediğini belirtmektedir. Ona göre Nesefî'nin bu ifadesi balığın kanının necis olmasını gerektirir. Hâlbuki *Zâhiru'r-Rivâye*'de balık kanının temiz olduğu ifade edilmektedir. Çünkü kanı olan hayvanlar suda yaşamazlar. Bunun için Nesefî'nin "Balık kanı bağışlanmıştır" sözünün hiçbir gerekçesi yoktur.[861]

Aynî, ilgili lafzı kullanarak köpeği yırtıcı hayvanlar arasında saymayan görüşü kabul etmemektedir. Onun bu görüşü kabul etmemesinin iki temel nedeni vardır. Birinci nedenin "sebuʿ" (سبع) kelimesinden hareketle dilsel olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre "sebuʿ" (سبع) kelimesi yırtıcı olan her hayvan için kullanılır. İkinci nedenin ise temelde yine dilsel olmakla beraber, nassa dayalı olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre köpek, kediden daha güçlü ve yırtıcılık bakımından kediden daha şiddetli olmasına rağmen "*Kedi yırtıcıdır"* (السنور سبع) hadisi varid olmuştur.[862] O halde söylediğimiz bu iki nedenden dolayı Aynî'ye göre köpeğin de yırtıcı hayvanlar arasında sayılması gerekir.

---

[860] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 5. Aynî, **Binâye**, I, 138.
[861] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 23.
[862] Aynî, **Binâye**, I, 480.

3.2.1.11. Teemmül

Aynî'nin kabul etmediği görüşler için kullandığı lafızlar arasında "*teemmül*" ifadesi yer alır. Bir fakihin bir görüş karşısında kesin karar vermediği ve ihtiyatlı olunması gereken durumlarda kullanılan ifadelerden biri de "teemmül" (فيه تأمل) lafzıdır.

Aynî'nin bir görüşten sonra bu ifadeyi kullanması, bu görüşü kabul etmediği anlamına gelir. Örneğin, Merğînânî, "sebuʿ (yırtıcı) ve benzerleri gibi eti yenmeyen hayvanlar" ifadesini kullanır. İtkânî, "benzerleri" ifadesinden "turban, samur, yunus, tilki ve fil" gibi hayvanların anlaşılmasının mümkün olduğunu söyler. Aynî ise İtkânî'nin görüşünde "teemmül" olduğunu ifade ettikten sonra Bâbertî ve Kâkî'den bu ifadeyle yırtıcı kuşların anlaşılması gerektiğini aktarır. Aynî, bu hususta Bâbertî ve Kâkî'nin görüşünün "evceh" olduğunu ifade eder.[863]

Sonuç itibariyle farklı görüşler arasında tercih yapabilen Aynî, tercihte bulunurken bir takım lafızlar kullanmaktadır. Aynî'nin bir görüşü benimserken ekseriyetle "çok nefs-i mütekellim" (مذهبي/عندي/ قلت), "fetva" (فتوى), "zahir/azhar" (الاظهر/الظاهر), "sahih/esah" (الصحيح/الاصح), "muhtar" (المختار), "evlâ" (اولى) ve "akvâ" (اقوى) lafızlarını kullandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazen söz konusu lafızları kullanmadan bir görüşü tercih ettiği örnekler de mevcuttur. Sonraki başlıklar altında zikredeceğimiz örnekler genellikle bu türden olduğu için şimdilik bunlar üzerinde durmuyoruz. Ayrıca Aynî, üzerine şerh yazdığı metinlerde geçen bir hükmün başka meseleler için de geçerli olduğunu söyleyerek bazı tercihlerde bulunmaktadır. Bu açıdan metinde geçen hüküm ile kendisinin ortaya koyduğu hüküm arasında ortak bir illet olduğunu düşünür. Örneğin, *Kenzü'd-Dekâik*'i şerhederken metinde geçen bir meselenin hükmünün benzer bir mesele için de geçerli olduğunu belirtir. Hanefî mezhebinde namaz kılan bir kişi eğer korkuyorsa namazın şartlarından olan "kıble" aranmaz. Kısacası bu kimse, istediği tarafa dönüp namaz kılabilir. Aynî, bu hükmün illetini "acziyetin meydana gelmesi" olarak izah etmektedir. Hükmün illetini tespit eden Aynî, söz konusu illetin bulunduğu başka durumlarda da aynı hükmün verilebileceği kanaatindedir. Ona göre, kendisini kıbleye

[863] Aynî, **Binâye**, IV, 398.

çevirecek birinin olmadığı durumlarda hasta olan kişi ile denizde bir odun parçasının üzerinde olup da kıbleye dönme imkânı olmayan kimse için de kıble şartı aranmaz.[864]

Aynî'nin herhangi bir görüşü tercih etmek için kullandığı lafızlar olduğu gibi tercih etmediği; hatta karşı çıktığı görüşler için de bazı lafızlar kullandığı görülmektedir. "Nazar" (فيه نظر), "sahih değil" (ليس بصحيح/غير صحيح), "gerekçesiz" (لا غير موجه/وجه له) ve "teemmül" (فيه تأمل) ifadeleri, bu lafızlardan bazılarıdır. Aynî, bazen yukarıdaki lafızlardan herhangi birini kullanmadığı halde bir görüşe karşı çıktığı örnekler de mevcuttur. Mesela, Ava ok atıp avın gözden kaybolmasından sonra bulunduğunda söz konusu avın yenip yenmeyeceği, bu duruma örnek verilebilir. Aynî, bu konuda Kâdîhân'ın gözden kaybolan avın başka bir sebepten ölme ihtimali olduğundan gözden kaybolmamanın avın şartı olduğu yönündeki görüşünü aktarır. O, yukarıda verdiğimiz lafızların hiçbirisini kullanmadan Kâdîhân'ın bu görüşünü kabul etmediğini beyân eder. Ona göre Kâdîhân'ın bu görüşü, Hz. Peygamber'in Sa'lebe'ye söylediği "*Okunu attığında avın kaybolması üzerinden üç gün geçtikten sonra avını bulduğunda, av çürümemişse onu yiyebilirsin*" hadisine aykırıdır.[865]

3.2.2. Hanefî Fakihlerin Görüşleri Karşısındaki Tutumu

Her mezhepte müntesip fakih, mezheple kurduğu ilişki bağlamında mezhep birikiminin bir kısmını itibara alır ve diğerlerine tercih eder. Müntesip fakihin itibara aldığı ve görüşünü tercih ettiği kişi, onun tercih kaynağı olmaktadır. Hanefî mezhebinde tercih kaynağı İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed olabileceği gibi İmam Züfer ve Hasan b. Ziyad da olabilir. Aynı zamanda sonraki Hanefî fakihler de birer tercih kaynağı olabilmektedir.[866] Hanefî bir fakih, fıkhî bir meseleyle ilgili mezhepte oluşan görüşlerden herhangi birini tercih edecekse öncelikle kurucu imamların görüşlerine müracaat eder. Söz konusu mesele İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüş belirttiği meselelerden ise bu görüşlerden birini tercih eder. Söz konusu fıkhî mesele hakkında bu üç imamdan biri görüş beyân etmemişse "meşâyih" denilen sonraki fakihlerden

[864] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 30.
[865] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 234.
[866] Eyyüp Said Kaya, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001), s. 31-32.

birisine istinâd ederek tercihte bulunur.[867] Aynî de diğer müntesip fakihler gibi öncelikle imamların görüşleri arasında bir tercihte bulunur. İmamların görüş beyan etmediği hususlarda meşayihin görüşleri arasında tercihte bulunur.

3.2.2.1. Ebû Hanîfe ve Talebeleri

Aynî'nin Hanefî mezhebindeki görüşlerden birini tercih ederken tercih kaynaklarından en önemlisi mezhep imamlarıdır. Bir konu hakkında İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed farklı görüş serdetmişlerse mezhepte tercih ehli olan Aynî, bu görüşler arasında birini tercih eder.

Aynî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesine dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında Fatiha okunmanın hükmü konusundaki tercihi örnek verilebilir. O, bu hususta dört rekâtlı farz namazların son iki rekâtında Fatiha okumanın sünnet olduğu yönündeki görüşü değil; İmam Ebû Hanîfe'nin vacip olduğu yönündeki görüşünü tercih eder.[868]

İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmesine benc denen bitkiden sarhoş olan kişiye had cezası uygulanması yönündeki tercihi örnek verilebilir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Aynî, benc denen bitkiden sarhoş olan kişiye had uygulanacağını benimseme hususunda İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.[869] Aynî'nin İmam Muhammed'in görüşünü tercih ettiği başka bir örnek de bir kişinin "Ben, bu evde oturmayacağım" demesi halinde bu kişinin o evden ayrılmasına rağmen eşyasını ve çocuklarını orada bırakması durumunda yeminin bozulup bozulmamasıyla ilgilidir. Bu konuda Ebû Hanîfe, kişinin bütün eşyasını taşımadığında yeminini bozmuş olacağını; İmam Ebû Yûsuf ise kişinin eşyasının çoğunun nerede olduğuna itibar edileceğini düşünür. Sâhibeynden farklı olarak İmam Muhammed, zarûrî eşyasının nerede olduğuna itibar edileceğini düşünür. Aynî, İmam Muhammed'in görüşünün "nâsa erfak"olduğunu ifade eder. Ona göre fetvanın bu görüşe göre verilmesi gerekir.[870]

---

867 En-Nakîb, a.g.e, I, 258.
868 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 35.
869 Aynî, **Binâye**, 355-356.
870 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 212.

Aynî'nin üç Hanefî imamı arasında bazı konularda İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etme eğilimi açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin, "taʿdîl-i erkân"ın farz olması konusunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmektedir.[871] Keza "rukbâ"nın caiz olması konusunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsemektedir.[872] Aynî, "nebbâş"ın elinin kesilmesini caiz görerek, yine İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercihe şayan bulmaktadır.[873] Aynî'nin Ebû Yûsuf'un görüşlerine eğilim göstermesinin sebebi, bazı istisnalar dışında (tadîl-i erkân) hadislerdir. Bu da aslında muhaddis olan Aynî'nin hadis merkezli usûlünün bir gereğidir.

3.2.2.2. Meşâyih

Hanefî mezhebinde "meşayih" kavramı, genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fıkhî tercihlere sahip olan fakihler grubunu ifade etmek için kullanılmasına rağmen bir dönemi ifade etmek için de kullanılır. Buna göre "meşâyih dönemi", mütekaddimûn döneminin son halkasını teşkil eden üçüncü nesil fakihler ile III./IX. yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve yaklaşık IV./X. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir zaman dilimi için de kullanılır.[874]

Aynî'nin bazı konularda tercih yaparken meşâyihten birinin görüşünü kabul ettiği görülmektedir. Örneğin, kedinin artığını tenzihen mekruh kabul ederken Kerhî'nin görüşünü,[875] fâsıkın hâkimliğini caiz görmeyerek de Tahâvî'nin görüşünü tercih etmektedir.[876] Dört rekâtlı namazların her iki oturuşunda teşehhüd okumayı sünnet kabul ederken de hem Tahâvî hem de Kerhî'nin görüşünü benimsemektedir.[877]

3.2.3. Hanefîlerin Dışındaki Fakihlerden Etkilenmesi

Çalışmamızın başında ve muhtelif yerlerinde Mısır'da geçirdiği yılların Aynî'nin ilmi kişiliği üzerinde oldukça önemli bir yer teşkil ettiğini ifade etmiştik.

---

871 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 31.
872 Aynî, **Binâye**, X, 415-416.
873 Aynî, **Binâye**, VII, 27.
874 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1997, XVI, 9.
875 Aynî, **Binâye**, I, 486.
876 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 67.
877 Aynî, **Minhatü's-Sülûk**, s.103.

Zira Mısır'da farklı mezhebe mensup birçok fakih ile tanışmış ve bazılarından eğitim almıştır. Böyle bir ilişki neticesinde Aynî'nin bu fakihlerden etkilenmiş olması kaçınılmazdır. Bu etkiden olsa gerek Aynî'nin bazı konularda Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin ve fakihlerin görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Bu durum Aynî'nin bazı görüşlerinde müntesibi olduğu Hanefî mezhebine muhâlefet etmesini de ortaya çıkarmıştır. Aynî'nin mezhebe muhâlefet edip diğer mezhep veya fakihlerden etkilendiği intibaını veren bazı görüşleri şunlardır:

3.2.3.1. Mushaf Üzerine Yemin

Yemin kelimesi sözlükte, "güç, kuvvet, sağ el ve kasem veya yemin etmek"[878] anlamlarına gelir. Bu kelime, fıkıh ilminde yemin edenin yapmaya ya da terk etmeye azmetmiş olduğu güçlü bir kararlığın ifadesi olarak kullanılır.[879]

Fakihler arasında tartışılan konulardan biri de Mushaf üzerine yapılan yeminin yemin sayılıp sayılmama meselesidir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde mushaf üzerine yapılan yemin, yemin kabul edilirken; Hanefî fakihler böyle bir yemini kabul etmemişlerdir.[880]

Mushaf üzerine yapılan yeminin geçerli olması hususunda Hanefîler'den farklı düşündüğü görülen Aynî, *Remzü'l-Hakâik* adlı eserinde şöyle demektedir: "Bana göre kim mushafa yemin ederse veya elini mushafın üstüne koyup 'bunun hakkı için' derse bu bir yemindir." Onun bu ifadelerinden mezhepte kabul edilen görüşe muhâlefet ettiği anlaşılmaktadır. Bu hususta mezhebe muhâlefet eden Aynî, "Özellikle avamın Kitab'a yemin etmeye rağbet etmesi ve fâcir yeminlerinin arttığı bu zamanda" diyerek böyle bir görüşü kabul etmesini toplumsal bozulmaya bağlamaktadır.[881]

---

878 Râzî, **Muhtârü's-Sıhah**, I, 350; İbn Manzûr, a.g.e, XIII, 458, 461, 462; Fîrûzâbâdî, a.g.e, s. 1242.
879 Zuhaylî, a.g.e, IV, 200.
880 Semerkandî, a.g.e, II, 301; İbn Mâze, a.g.e, IV, 201; Merğînânî, a.g.e, II, 318; Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XXIII, 185; Şeyhîzâde, a.g.e, I, 544; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, III, 713; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), **el-Kâfî fî Fıkhî Ehli'l-Medîne**, Thk. Muhammed Muhammed Mûrîtânî, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, Riyâd 1400/1980**,** I, 447; Nevevî, **el-Mecmû'** XVIII, 41; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, XIII, 461; Zuhaylî, a.g.e, IV, 216.
881 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 210.

Aynî'nin bu görüşünde her ne kadar toplumsal yozlaşmadan bahsettiği görülmekteyse de bulunduğu bölge olan Mısır'da diğer Sünnî mezheplerin yoğun olmasından dolayı onlardan etkilenmiş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmamız gerekir. Zira daha sonra yazmış olduğu *Binâye* ve *Umdetü'l-Kârî'de* bu mesele hakkında görüş bildirmediği görülmektedir. Bunu destekleyen başka bir argüman da çağdaşı ve aynı zamanda öğrencisi İbnü'l-Hümam'ın mushaf üzerine yapılan yemini kabul etmiş olmasıdır.[882] O halde Aynî'nin mezhebe muhâlefet ettiği bu görüşün altında yatan sebebin toplumsal bozulma olduğu kadar, yaşadığı yer olan Mısır'da bulunan diğer mezheplerden etkilenmiş olma ihtimali de bulunmaktadır.

3.2.3.2. Farklı Mezhepten Bir İmamın Arkasında Namaz Kılma

Mezheplerin istikrar bulmasıyla beraber İslâm tarihinin bazı dönemlerinde zaman zaman mezhep taassubu baş göstermiştir. Mezhep taassubunun etkisiyle farklı mezhepten birinin arkasında namaz kılmanın cevâzı tartışılır hale gelmiştir. Bu hususta Hanefî ve Şâfiîler imamın namazının cemaatin mezhebine göre sahih olmasını şart koşmuşlardır. Bu bağlamda Hanefîler başka mezhebe uymayı mekruh görürlerken; Şâfiîler, Şâfiî bir imama uymayı daha faziletli kabul etmişlerdir. Bu hususta Mâlikî ve Hanbelîler ise namazın sıhhati için sadece imamın bağlı bulunduğu mezhebe itibar etmişlerdir.[883] Fakat bu konuda bazı Hanefî fakihlerin ihtilaflı konularda ihtiyatlı olma şartıyla farklı mezhepten bir imama uymayı caiz kabul ettikleri görülmektedir.[884]

Farklı mezheplerden olanların birbirlerinin arkasında namaz kılmalarının tartışıldığı bir dönemde yaşayan Aynî'nin bu tartışmadan bigâne kalmadığı görülmektedir. Aynî, bu problemi şöyle dile getirmektedir:

> "…Deniliyor ki Şâfiî bir imam, hacamat yaptıktan sonra abdest alma, elbisesine bulaşan meniyi temizleme, istisnâdan dolayı imanından şüpheye düşmeme, selamla vitir namazını kesmeme vs. ihtilaflı hususlarda ihtiyatlı olursa Hanefî birinin Şâfiî imama uyması caizdir."

[882] İbnü'l-Hümâm'ın mushaf üzerine yemin etmeyi kabul etmesinin gerekçesinin Aynî'nin söylediği gerekçeye yakın olduğu görülmektedir. İbnü'l-Hümâm'a göre mushaf üzerine yemin etme bilindiği için bu şekilde yapılan yemin geçerlidir. Bk. İbnü'l-Hümâm, **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, V, 69.

[883] Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Tahtâvî, a.g.e, 304, 384; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 377-378, 563-564; Zuhaylî, a.g.e, II, 297.

[884] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 46.

Aynî, bu ifadeleri naklettikten sonra bunu hayretle karşılamakta ve şöyle demektedir:

> "…Bunu söyleyen kişiye hayret! Çünkü Şâfiîler de Hanefîler için aynısını söyler. Şâfiîler'e göre Hanefî bir imam; cinsel organına ve kadına dokunduğunda abdest yenileme, elbisesine bulaşan az bir necasetten dolayı elbisesini temizleme, Fatiha okumayı ve besmeleyi açıktan okumayı terk etmeme, rükû ve secdelerde tuma'nineyi terketmeme ve namazda Hz. Peygamber'e salât-u selam getirmeyi terketmeme gibi ihtilaflı hususlarda ihtiyatlı olmazsa ona uymak caiz değildir."[885]

Farklı mezhep mensupları arasındaki bu tartışmadan rahatsız olduğu anlaşılan Aynî'nin bu problemi çözmeye çalıştığı görülmektedir. "…Bunun çözüm yolu, kendi imamın kendi mezhebine göre namazının bozulmasına yol açan bir şey meydana gelmiyorsa Hanefî'nin Şâfiî'ye, Şâfiî'nin Hanefî'ye, aynı şekilde Mâlikî ve Hanbelî'ye uymasının caiz olmasıdır."[886] diyen Aynî, söz konusu probleme kendince bir çözüm bulmaya çalışmıştır.

Aynî'nin yaşadığı Mısır'da diğer mezhep mensuplarının da yaşıyor olması onun böyle bir görüşe sahip olmasında etkili olmuş olmalıdır. Fakat bu etkinin doğrudan diğer mezheplerden etkilenme olarak görme yerine mezhep mensupları arasındaki bu tür farklılıkları minimize etme gayreti olarak görmek daha makul görünmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Aynî'nin yaşadığı dönem, mezheplerin diğer zamanlara nazaran biraz daha fazla yakınlaştığı bir dönemdir. Aynî'nin ifade ettiği bu görüşün altında söz konusu bu yakınlaşmaya dair düşünce yatmış olması muhtemeldir.

3.2.3.3. Hz. Peygamber'e Söven Zımmînin Ahdi

Zimmî, İslâm yurdunda emân altında yaşayan gayr-i müslim demektir.[887] Zimmînin cizye[888] vermek suretiyle İslâm yurdunda güven içinde yaşaması üzerine İslâm devleti ile bir anlaşma yaptığı kabul edilir.[889]

---

[885] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 46.
[886] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 46.
[887] Erdoğan, a.g.e. s. 622.
[888] Cizye, İslâm yurdunda yaşayıp kendisiyle zimmet akdi yapılan gayr-i Müslüm vatandaşlardan alınan bir vergidir. Bu verginin alınması için zımmet akdi yapan kişinin akıllı, baliğ ve erkek

Hz. Peygamber'e söven zımmînin ahdinin devam edip etmeyeceği konusunda Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Hanefîler'e göre Hz. Peygamber'e söven bir zımmînin ahdi bozulmazken, Şâfiîler'e göre böyle bir kişinin ahdi bozulur.[890]

Bu konuda Hanefîler, bir Yahudinin Hz. Peygamber'e gelip "*Ölüm senin üzerine olsun*" sözüne karşı Hz. Peygamber'in "*sana da*" demesini[891] ve Hz. Peygamber'in ona müdahale etmemesini delil olarak getirmişlerdir. Şâfiîler ise bu konuda Hz. Peygamber'in Kaʿb b. Eşref hakkında "*Bu kişi bana eziyet ediyor, beni bundan kim kurtarır*"[892] sözünü delil olarak kullanmışlardır.[893]

Aynî, *Remzü'l-Hakâik'*te bu ihtilafı aktardıktan sonra Şâfiîler'in görüşünü kastederek "benim ihtiyarım (tercihim) budur" diyerek tercihte bulunmaktadır. O, bu hususta görüşünü Müslüman bir kişinin Hz. Peygamber'e hakaret etmesine mukayase ederek temellendirir. Ona göre bir Müslüman, Hz. Peygamber'e söverse kâfir olur. Dahası eğer hâkim, bu kişinin küfrüne hükmederse öldürülür. Durum bir müslüman için böyle olduğuna göre, bu tür ifadelerin mücrim ve Allah'ın düşmanı olan bir kimseden sâdır olması halinde ahdi nasıl bozulmaz.[894]

Aynî'nin zımmînin Hz. Peygamber'e sövmekle ahdinin bozulması hususunda açık bir şekilde Hanefî mezhebine muhâlefet ettiği görülmektedir. Çünkü bu konuda Hanefî mezhebinden kimsenin görüşünü zikretmeden Şâfiîler'in görüşünü tercih etmektedir. Fakat *Binâye*'de Hanefî ve Şâfiîler'in bu konudaki görüşünü aktardıktan sonra İtkânî'nin Hz. Peygamber'e söven bir kimsenin öldürüleceğine dair fetva vermesinin kendisinin hoşuna gittiğini ifade etmektedir.[895] *Remzü'l-Hakâik'*te hiçbir Hanefî fakihin görüşünü vermeden Şâfiîler'in bu konudaki görüşünü tercih ederken; *Binâye*'de bu görüşünü bir Hanefî fakihine dayandırmaktadır. Bu durumu, onun

---

olması gerekir. Bu vergiye baş vergisi anlamına gelen Harâcu'r-re's (خراج الرأس) de denilmiştir. Erdoğan, a.g.e, s. 78.

889 Cizyenin neyin karşılığında alındığına dair bk. Hayrettin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İz Yay. İstanbul 2014, II, 258-259.

890 Nevevî, **el-Mecmû'**, XIX, 426-428.

891 Ahmed b. Hanbel, VIII, 170; Buhârî, "Cihâd", 98; Müslim, "Selâm", 4.

892 Buhârî, "Meğâzî", 15; Müslim, "Cihâd ve Siyer", 119.

893 Nevevî, **el-Mecmû'**, XIX, 428.

894 Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 265.

895 Aynî, **Binâye**, VII, 260.

mezhep içinde kalma veya sahip olduğu fıkhî bir görüşü Hanefî birisiyle destekleme çabası şeklinde yorumlamak mümkündür.

Aynî, *Umdetü'l-Kâri'*de"*Kim Ka'b b. Eşref'in hakkından gelecek? Çünkü o, Allah'a ve Rasûlüne eziyet ediyor*…" hadisinden çıkarılan hüküm bağlamında Mâlikîler'in bu hadisten Hz. Peygamber'e hakaret edenin öldürülmesini caiz gördüklerini ifade eder. Aynî, bu hadisin Mâlikîler'in kastettiği manaya delalet etmeyeceğini belirtir. Buna rağmen kendisinin Hz. Peygamber'e söven bir zımmînin öldürülmesi görüşünde olduğunu beyan eder. Onun bu konudaki sözleri şöyledir: "Bu hadisten zımmînin katlinin cevâzı nasıl anlaşılır? Ben derim ki, bunda tartışma (bahs) vardır. Ancak ben, mutlak olarak zımmînin katlinin caiz olması konusunda onunla beraberim."[896]Aynî, burada açık bir şekilde İmam Mâlik'in zımmînin öldürülmesi konusunda görüşünü tercih ettiğini beyan etmektedir.

Tercih ve görüşlerinde hadislere çok önem veren hatta en önemli tercih sebebi hadis olan Aynî, mezhebine muhâlefet ettiği bu hususta yöntemine aykırı hareket etmiştir. Zira onun hadis sebebiyle zımmînin Hz. Peygambere sövmesinden dolayı öldürülmemesi gerektiğini düşünen Hanefîler'in görüşünde olması gerekirdi. Fakat bu hususta tam tersi bir tavır takındığı görülmektedir. Onun bu görüşe meyletmesinin sebebini net bir şekilde bilmesek de o günkü şartların böyle bir görüşe sahip olmasında etkili olduğunu düşünüyoruz.[897] Hristiyan olan Kıptilerin bürokraside önemli yerlere geldikleri bilinmektedir. Çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş olan Aynî'nin onların Hz. Peygamber'e saygısızlıklarına muttali olması mümkündür. Fakat Aynî'nin bu görüşünde Hanefîlere açık bir şekilde muhalefet ettiği ve diğer mezheplerin görüşünü benimsediği de açık bir şekilde görülmektedir.

3.2.3.4. Müşâʿ Malda Yapılan Tasarruflar

Sözlükte "yayılmak, dağılmak, ayrılmak, ortaya çıkmak" gibi anlamlara (شاع-يَشيعُ) fiilinden türeyen ve "yaygın halde bırakılmış, taksim edilmemiş" mânasına

[896] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XIII, 71.

[897] Daha önce Mısır'da hüküm süren Fâtımî devletinde zımmîler, devlet görevlerinde yüksek yerlere gelmişlerdi. Bu dönemde zımmîlere karşı İslâmı korumak için medreseler kurulmuştur. Bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", **DİA,** TDV Yay,İstanbul1995, XII, 235. Bu durumda Aynî'nin yaşadığı dönemde de bu türden problemlerin olma ihtimali olabilir.

gelen müşâ‘ kelimesi,[898] fıkıhta taksim edilmemiş müşterek maldaki hisseyi belirtmek için kullanılır. Bu hisselerin müşâ‘ diye nitelendirilmesi, sahip olunan oranın söz konusu malın her parçasına hatta zerresine kadar yayılmış olması sebebiyledir.[899]

Fakihler, müşâʿ malda yapılan tasarrufların bazılarında aynı doğrultuda düşünürlerken; bazılarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin, fakihler müşâʿ malın satışını ittifakla caiz görmüşlerdir. Buna mukabil böyle bir malın rehin olarak verilmesi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu hususta Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, müşâ‘ malın rehin olarak verilmesini caiz görürlerken; Hanefîler, bu tarz bir akdi caiz görmemişlerdir. Keza müşâʿ malın hibe edilmesi hususunda da görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Cumhur, taksime uygun olsun olmasın ortaklardan birine veya başka birine hibe edilmesini caiz görürken; Hanefîler, taksimi mümkün olan müşâʿ malın hibesini caiz görmemişlerdir. Onlara göre müşâʿ malın taksimi mümkün değilse hibesi caizdir. Aynı şekilde böyle bir malın icâresi konusunda fakihler arasında bazı görüş ayrılığı bulunmaktadır. Söz konusu malın ortaklardan birine icâreye verilmesi, ittifakla caiz görülmüştür. Buna karşın yabancı birine verilmesi hususunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Mâlikî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre bu akit caiz iken; Ebû Hanîfe, İmam Züfer ve Ahmed b. Hanbel'in tercih edilen görüşlerine göre caiz değildir. Benzer bir şekilde müşâʿ malın vakfı konusunda da görüş farklılığı bulunmaktadır. Ebû Yûsuf, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre müşâʿ malın vakfı caizdir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise bu akdi, söz konusu malın taksim edilebilirlik olmasına bağlarlar. Onlara göre böyle bir malın taksimi yapılabiliyorsa vakfedilmesi caiz değildir. Fakat taksim edilemiyorsa vakfı caizdir.[900]

Aynî, müşâʿ malda yapılan tasarrufların tümünü caiz görme yönünde bir duruş sergilemektedir. Ona göre sahih olan görüş; müşâ‘ malın satılması, borç olarak verilmesi ve vasiyet edilmesinin caiz olduğu gibi hibe edilmesi, rehin olarak verilmesi, icâreye verilmesi ve vakfedilmesinin de caiz olmasıdır. Aynî, bu akitlerin caiz olduğunu düşünürken insanların söz konusu akitleri yapmaya devam ettiklerini

[898] Râzî, **Muhtârü's-Sıhah**, s. 171; İbn Manzûr, a.g.e, VIII, 191; Fîruzâbâdî, a.g.e, s. 735.
[899] Hasan Hacak, "Müşâʿ", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2006, XXXII, 151.
[900] Semerkandî, a.g.e, III, 38, 161; Kâsânî, a.g.e, VI, 119, 139, 220; Şeyhîzâde, a.g.e, II, 573; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, IV, 348; Nevevî, **Ravda**, V, 373; İbn Kudâme, a.g.e, VIII, 247; **Mevsûʿâ,** "Şuyûʿ", XXIX, 290-292.

ifade etmektedir. Aynı zamanda bu akitleri yasaklayan Kitap, Sünnet ve İcma'da herhangi bir delil bulunmadığını ileri sürmektedir.[901] O, bu tutumuyla alış verişe dair hususlarda Kur'an, Sünnet ve İcma'ya aykırı olmadıkça insanların yapmakta oldukları şeyleri caiz görme eğilimindedir.

Aynî, bu tür durumlarda söz konusu malın nasıl taksim edileceğini de belirtir. Ona göre malın hibe edildiği şahıs, hibe eden kimseyi taksime zorlar. Bu durumda lehinde tasarruf yapılan kişi, sahip olduğu müşâʿ malı satan kişiyi taksime zorlayan müşteri gibi olur. Hibe edilen kimsenin hibe eden kişiyi taksime zorlaması, hibeye zarar vermez. Ona göre bu durum, tıpkı bir müşâʿ malı satın alan kimsenin satıcıyı taksime zorlaması gibidir. Çünkü müşterinin satıcıyı taksime zorlaması, satış akdinin sıhhatine herhangi bir engel teşkil etmez.[902]

Bu ifadelerinden Aynî'nin Hanefî mezhebine muhâlif olarak mezhepte genelde kabul görmeyen müşâʿ malın hibe edilmesi, rehin olarak verilmesi ve vakfedilmesi gibi bazı tasarrufları caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Aynî'nin bunu caiz görmesinin nedeni, söz konusu tasarrufları yasaklayan Kitap, Sünnet ve İcma gibi herhangi bir delilin bulunmamasıdır. Ayrıca onun bu tür tasarrufları, insanlar arasında yapılmaya devam ettiğinden dolayı caiz gördüğü de anlaşılmaktadır. Bu durumda onun söz konusu görüşünde kolaylık ilkesini gözettiği söylenebilir.

Verdiğimiz bu örneklerden Aynî'nin bazı görüşlerinde Hanefîler'in dışındaki fakihlerden etkilendiğini göstermektedir. Tüm bunların dışında Aynî'nin Hanefî imamlardan biri ile başka bir mezhep imamının görüşünü tercih ettiği bazı misaller bulunmaktadır. Aynî'nin bu konulardaki tercihlerini de hesaba katarsak bu etkinin daha da fazla olduğu ortaya çıkacaktır. Örneğin, rukba[903] ve nebbâşın hükmü[904] konularında İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini tercih etmiştir. Aynı şekilde Hanefî mezhebinde genelde tercih edilmeyen görüş olan taʿdîl-i erkânın hükmü konusunda İmam Ebû Yûsuf ile İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih etmiştir.[905]

---

[901] Aynî, **Binâye,** X, 171.
[902] Aynî, **Binâye**, X, 171.
[903] Aynî, **Binâye**, 415-416.
[904] Aynî**, Binâye**, VII, 27.
[905] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 31.

Sonuç olarak Aynî'nin Mısır'da yazdığı ilk eserlerinden olan *Remzü'l-Hakâik*'te bazı konularda Hanefî mezhebine muhalefette bulunması diğer mezheplerden etkilenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Bu tür muhalefetin sebebinin toplumsal durumla da ilgili olduğu düşünülebilir. Fakat bazen hadislerden dolayı da mezhebe muhalefet ettiği görülmektedir. Örneğin daha önce zikrettiğimiz kadınların kadınlara imamlık yapmasını caiz görmesi, küsuf namazında hutbenin mevcudiyetini ve definden sonra telkini kabul etmesi hadislerden dolayı mezhebe muhalefetine birer örnek verilebilir. Burada belirtmemiz gereken başka bir husus da hadisten dolayı muhâlefet ettiği konuların ortak özelliklerinin Hanefî fakihlerin hadis bulunmadığı veya hadislerin olmadığını söyledikleri konularla ilgili olmasıdır. Bu durumda Aynî, mezhep içinde kalmak suretiyle hadisleri kullanarak mezhepteki yerleşik görüşe muhâlefet etmektedir.

3.2.4. Bir Görüşü Kabul Ederken Benimsediği Temel İlkeler

Bir mesele hakkında oluşan farklı görüşlerden birini tercih eden fakih, tercih ettiği görüşün bazı kıstaslara uygunluğunu gözetmektedir. Fakihin bir görüşü tercih etmek için gözettiği bu kıstaslar, onun tercih sebebi kabul edilebilir.[906] Aynî'nin de bir görüşü tercih ederken bazı ölçütleri temel aldığı görülmektedir. Bu ölçütlerin başında söz konusu görüşün nasslara uygun olması, imamların görüşlerine uygun olması ve toplumsal değişim gelmektedir. Bunların yanında örf ve coğrafi farklılık gibi sebepleri gözettiği görülmektedir.

3.2.4.1. Nasslara Uygunluk

Bir fakih olduğu kadar aynı zamanda iyi bir hadisçi olan Aynî'nin bir mesele hakkında görüş beyan ederken en önemli kriterinin naslara uygunluk olduğu görülmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi burada nasslardan kastımız hadislerdir. Bu durumda Aynî'nin bir görüşü benimserken temel aldığı ilk ölçüt söz konusu görüşün hadislere uygun olmasıdır. Aynî'nin hadislere uygun olduğu için benimsediği görüşlere şu örnekleri vermek mümkündür.

3.2.4.1.1. Abdestte Sakalları Hilâllemenin Hükmü

[906] Eyyüp Said Kaya, a.g.e, s. 254-263.

Hanefî fakihleri arasında abdest alırken sakalları hilâllemenin hükmü hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre sakalları hilâllemek caizdir[907] ve abdestin bir adabıdır. Fakat İmam Ebû Yûsuf'a göre abdest alırken sakalları hilâllemenin hükmü sünnettir.[908] Tarafeyn, bu hususta Hz. Peygamber'in abdestini anlatan rivâyetlerde sakalları hilâllemenin mevcut olmadığını ileri sürerler. Aynı konuda farklı görüşte olan İmam Ebû Yûsuf ise bu hususta hadislere istinâd eder. İmam Ebu Yûsuf, bu konuda İbn Ömer ve Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği hadisleri delil olarak ileri sürer. İmam Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı hadiste İbn Ömer'in "*Abdest alırken sakallarını hilâlledi*"ği rivâyet edilmektedir. Aynı şekilde rivâyet edildiğine göre Enes b. Mâlik şöyle derdi: "*Ben Rasûlullah'ı abdest alırken gördüğümde parmakları bir tarağın dişleri gibi sakalları arasındaydı ve 'Cibrîl bana geldi ve abdest aldığımda bana sakallarımı hilâllememi emretti' dedi*."[909]

Abdest alırken sakalları hilallemenin sünnet olduğunu düşünen Aynî, bu konuda üç hadis rivâyet etmektedir. Birincisi, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde Enes'ten (r.a.) rivâyet ettiği, Nebî (s.a.v.) şöyle dedi: "*Bana Cibrîl geldi ve 'abdest aldığında sakalını hilâlle' dedi*"[910] hadisidir. İkincisi, İbn Adî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde rivâyet ettiği: "*Cibrîl bana geldi ve 'Ya Muhammed, temizlenme esnasında sakalını su ile hilâlle'dedi*" şeklindeki hadistir. Üçüncüsü, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde rivâyet ettiği Enes b. Mâlik: "*Rasûlullah; abdest aldığında bir avuç su aldı, onuavurtlarının altınakoydu ve onunla sakalını hilâlledi. Rasûlullah, 'Rabbim, bana böyle yapmamı emretti' dedi.'*"[911] şeklindeki hadistir.

Aynî, abdestte sakalları hilallemenin hükmü hakkında fakihler arasındaki ihtilafları zikrettikten sonra bu hususstaki rivâyetlerle ilgili görüşleri değerlendirir. Kâkî'nin "Bu emri yapan Cibrîldir" sözünü aktardıktan sonra onu tenkit eder. Aynî'ye göre Kâkî'nin böyle bir şey söylemesi, onun aczinin bir ifadesidir. Çünkü

---

[907] Fürû kitaplarında tarafeyne göre abdest sakalları aralamanın hükmünün caiz olmasının anlamı bid'at olmaması şeklinde anlaşılmaktadır. Aynî, **Binâye**, I, 221.
[908] Serahsî, **Mebsût**, I, 80; Semerkandî, a.g.e, I, 14; Kâsânî, a.g.e, I, 23; İbn Maze, **El-Muhîtü'l-Burhânî**, I, 48.
[909] Serahsî, **Mebsût**, I, 80
[910] İbn Ebî Şeybe, I, 20.
[911] Ebû Dâvud, "Tahâret", 54.

Kâkî, İbn Ebî Şeybe'nin rivâyet ettiği Enes (r.a) hadisine vâkıf olmamıştır.[912] *Sâhibu'l-Kâfî*'nin "Abdest alırken sakalları hilallemek, sünnet değil; caizdir. Bunu yapan kimse bidʿat işlememiştir ve bu mekruh da değildir. Hz. Peygamber'in bunu bir defa yapması onun sünnet değil, caiz olduğuna delildir" sözüne itiraz eder. Aynî, Hz. Peygamber'in bunu bir defa yapmadığını belirtir. Ona göre Hz. Peygamber'in abdest alırken sakallarını hilallemeyi bir defa yapmadığının delili Ebû Dâvud'un Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği hadistir. Aynî'ye göre söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in bu fiili devamlı yaptığına dair iki delil bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hadiste bulunan kâne (كان) kelimesidir. Çünkü bu kelime devamlılık ifade eder. İkincisi ise hadiste bulunan "*Rabbim bana böyle yapmamı emretti*" ifadesidir. Çünkü bu emir, Hz. Peygamber'in sakallarını hilallemeyi bir defa yapmadığına delâlet eder. Aynî, bu hadisin senedinde bulunan bir râvinin meçhul olduğu yönündeki takdiri bir soruya cevap verirken bu râvinin başka yollarla sika olduğunu ve üstelik bu rivâyetin başka varyantlarının olduğunu da belirtir. Bununla yetinmeyen Aynî, bu hadisin yedi sahabeden rivâyet edildiğini dile getirerek, bu rivâyetleri tek tek zikreder ve hadis otoritelerinin bu hadisler hakkındaki değerlendirmelerini nakleder.[913]

Aynî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Hâtim'in "sakalları hilalleme" hakkında sahih bir rivâyet olmadığına dair iddiasına, Tirmizî'ye göre Hz. Osman'dan rivâyet edilenhadisin sahih olduğunu ve Hz. Aişe'den rivâyet edilen hadisin ise senedinin hasen olduğunu öne sürerek cevap verir. Aynî, Serûcî'nin bu konuda hadis kitaplarında herhangi bir hadis zikredilmediğine dair iddiasına da cevaben şöyle der: "Onun hadis kitaplarına muttâli olmaması, söz konusu hadislerin mevcut olmamasını gerektirmez."[914]

Abdest alırken "sakalları hilâlleme"nin hükmünün sünnet olduğunu düşünen Aynî bu konudaki düşüncesini takdiri bir soruya verdiği cevapta şöyle dile getirir:

> "Eğer desen ki, emir vücûbu gerektirir. Bu durumda abdestte sakalları hilallemenin hükmünün vacip olması gerekir. Ben derim ki; ayetteki emir, kapalılığa ihtimal vermeyecek derecede sakalın zahirine mahsustur. Eğer biz, bu

[912] Aynî, **Binâye**, I, 221.
[913] Aynî, **Binâye**, I, 222-225.
[914] Aynî, **Binâye**, I, 224-225.

> emirle sakalların hilallenmesini vacip kabul edersek; o zaman haber-i vâhid ile Kitabın üzerine ilavede bulunmayı (ziyâde) kabul etmiş oluruz ki bu da nesih olur. Bundan dolayı emrin müktezası vücûb derecesinden sünnet derecesine iner. Bu durumda mezkûr hadislerden ve sahabe fiillerinden dolayı sakalların hilâllenmesi hususunda sahih olan görüşün sünnet olması gerekir."[915]

Aynî'nin sakalları hilallemenin sünnet olduğu yönündeki kanaate sahip olmasında iki temel argümanın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, bu konudaki hadisler; ikincisi ise sahabe uygulamasıdır. Başka bir açıdan bakıldığında Aynî, ilgili hadislerden dolayı mezhepte oluşan iki farklı görüşten birini benimsemiştir. Hadisçi kimliğinden dolayı benimsediği görüşün hadislere uygun olan İmam Ebû Yûsuf'un görüşü olması garipsenecek bir durum değildir. Fakat bu konuda önemli bir hususu vurgulamamız gerekir. Bu da onun böyle bir kanaate varırken İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiğini beyân etmemesidir. Aynî, mezhebin usûl ilkelerini de gözönünde bulundurarak konu hakkındaki hadisleri zikredip sakalları hilallemenin hükmünün sünnet olduğunu düşünmektedir. Bu durum, ancak onun İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne muvâfakât etmesiyle îzâh edilebilir.[916]

3.2.4.1.2. Nebbâş'ın Hükmü

Nebbâş kelimesi, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarma ve bir şeyden çekip çıkarma anlamına gelen (النبش)[917] kelimesinin ism-i failidir. Bu kelime, bazen (المختفي) sözcüğü ile de ifade edilir.[918] Nebbâş, İslâm hukukunda mezarları kazıp kefenleri soyan kimse olarak tanımlanmaktadır.[919]

Kabirleri açıp ölüye ait şeyleri çalan nebbâşın, hırsız gibi değerlendirilip onlara hırsızlara uygulanan el kesme cezasının uygulanıp uygulanmayacağı konusunda imamlar arasında ihtilaf çıkmıştır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre nebbâş, hırsız gibi kabul edilip eli kesilmez. İmam Ebû Yûsuf, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise nebbâş hırsız gibi değerlendirilir ve eli kesilir. Ebû Hanîfe ve

---

915 Aynî, **Binâye**, I, 225.
916 Aynî, **Binâye**, I, 222.
917 İbn Manzûr, a.g.e, VI, 4324; Fîrûzâbâdî, a.g.e, I, 606.
918 Râzî, **Muhtârü's-Sıhah**, I, 94; İbn Manzûr, a.g.e, XIV, 234.
919 Zuhaylî, a.g.e, VI, 113.

İmam Muhammed, "*Muhtefiye el kesme cezası yoktur*" hadisini delil olarak kullanırlarken; İmam Şâfiî ve Ebû Yûsuf "*Kim kefen soyarsa onun elini keseriz*"[920] hadisini delil olarak kullanmışlardır.[921]

Delilleri değerlendiren Aynî, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in delil olarak kullandığı hadisin aslının bulunmadığını, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin delilinin ise gerçeğe daha yakın olduğunu söylemektedir.[922] Aynî, nebbâşın hükmü hususunda sarîh ifadeler kullanmamakla beraber onun İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin görüşüne meylettiği söylenebilir. Zira onun hadisle istidlâl metoduna göre İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih etmesi gerekmektedir. Fakat bilinmeyen bir sebepten dolayı sarîh ifadelerle bunu dile getirmekten imtina etmiştir.

3.2.4.1.3. Sadece Cuma Günü Oruç Tutma

Fakihler arasında bir gün önce veya bir gün olmadan sadece cuma günlerinde oruç tutmanın hükmü konusunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Mâlikîler'e göre sadece cuma günü oruç tutmak menduptur. Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre ise sadece cuma günü oruç tutmak mekruhtur. Fakat onlara göre bir gün öncesi veya sonrasıyla beraber oruç tutmak mekruh değildir.[923] Bu hususta Hanefî mezhebinde bir konsensüs sağlanmadığı görülmektedir. Hanefî imamlardan İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, sadece cuma günü oruç tutmada bir beis görmezlerken; İmam Ebû Yûsuf, Şâfiî ve Hanbelîler gibi yalnızca cuma günü oruç tutmanın mekruh olduğunu düşünür. Sonraki Hanefî fakihler, yalnızca cuma günü oruç tutmanın hükmü hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Fakat Hanefî fakihlerin çoğunluğunun sadece cuma günü oruç tutmayı mekruh kabul etmediği görülmektedir. Nitekim İbn Nüceym, yalnız cuma günü oruç tutmanın mezhebin çoğunluğuna göre müstehap; bazılarına göre ise mekruh olduğunu ifade eder.[924] Sadece cuma günü oruç tutmanın mekruh olmadığını düşünenlerden bazıları bunun

---

[920] Beyhakî, **es-Sünenü's-Sağîr**, III, 313.
[921] Nevevî, **el-Mecmû'**, XX, 85, 100; Zuhaylî, a.g.e, VII, 404.
[922] Aynî, **Binâye**, VII, 27.
[923] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-Nevevî, (ö. 676/1277), **el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb,** Dârü'l-Fikr, Beyrut Ty, VI, 436; **el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye**, "Savmu't-Tatavvu'", Kuveyt 1413/1993, XXVIII, 96.
[924] İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, II, 278.

müstehap olduğunu kabul ederken, Semerkandî (ö. 539/1144) gibi bazı fakihler ise yalnızca cuma günü oruç tutmanın herhangi bir sakıncası olmadığını düşünürler.[925]

Aynî, *Umdetü'l-Kârî'*de bu konuyla ilgili farklı görüşleri ele alırken Hanefî imamlardan Ebû Yûsuf'un yalnız cuma günü oruç tutmanın mekruh olduğu yönündeki görüşü benimsediği görülmektedir. O, Buhârî'nin naklettiği "*Muhammed b. Abbâd der ki: Câbir'e Hz. Peygamber cuma günü oruç tutmayı nehyetti mi? Diye sordum. O, evet dedi."* Ebû Kâsım, *"Yalnız cuma günü"* ifadesini ilave etti"[926] hadisini şerhederken söz konusu hadisin farklı tariklerinin yanında onun destekleyen başka rivâyetler de aktarır. Aynî, sadece cuma günü oruç tutmanın mekruh olduğunu ifade eden şu hadisleri nakleder:

Nesâî'nin Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiği: " *Rasûlullah, bir cuma günü Cüveyriye bt. Hâris'in yanına geldi. Cüveyriye, o gün oruçlu idi. Rasûlullah, ona 'Dün oruç tuttun mu?' Cüveyriye hayır, dedi. Rasûlullah, 'Yarın oruç tutacak mısın?' Cüveyriye, hayır, dedi. Rasûlullah, 'O halde orucunu boz', dedi*"[927]

Nesâî'nin rivâyetine göre Ebû Derdâ, "*Rasûlullah, 'Ya Ebû Derdâ orucu diğer günler hariç yalnız cuma gününe tahsîs etmeyin, namazı diğer günler hariç yalnız cuma gecesine tahsîs etmeyin'"*[928] demiştir.

Taberânî'nin Enes'ten rivâyet ettiğine göre Enes, Rasûlullah'ın "*Kim çarşamba, perşembe ve cuma günü oruç tutarsa; Allah ona cennette inci, yakut ve zebercedden bir köşk bina eder ve onun ateşten kurtulmasını takdir eder*" dediğini duymuştur.

Nesâî'nin rivâyet ettiği Cünâde el-Ezdî hadisinde "*Cünâde'nin de içlerinde bulunduğu sekiz kişilik bir topluluk, Rasûlullah'ın yanına girdi. Rasûlullah, cuma günü onlara yemek yaklaştırdı ve 'Yiyin' dedi. Onlar, 'Biz oruçluyuz*' dediler. *Rasûlullah*, '*Dün oruç tuttunuz mu?'dedi. Onlar 'Hayır' dediler. Rasûlullah,* '*Yarın*

---

925 Semerkandî, a.g.e, I, 344.

926 Aynı anlamdaki hadisler için bk. Abdurrezzâk, IV, 280; Ahmed b. Hanbel, XIII, 233, XXII, 59; Müslim, "Sıyâm", 146; İbn Mâce, "Sıyâm", 37.

927 Abdurrezzâk, IV, 279; Ahmed b. Hanbel, XI, 384; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915), **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, III, 207.

928 Nesâî, III, 206.

oruç tutacak mısınız?'dedi. Onlar, 'Hayır' dediler. Rasûlullah, 'O halde orucunuzu bozun' dedi."[929]

Aynî, bu hadislerin Tirmizî ve İbn Mâce'de yer alan ve cuma günü oruç tutulabileceğini ifade eden hadislerle teâruz ettiğine dair iddiayı kabul etmez. Ona göre Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivâyet ettiği hadislerde Rasûlullah'ın sadece cuma günü oruç tuttuğuna dair herhangi bir delil yoktur. Buna karşın Rasûlullah'ın cuma günü oruç tutmayı yasakladığı hadisler, bir gün öncesi veya sonrasıyla beraber oruç tutulabileceğine delâlet eder. Bundan dolayı Rasûlullah'ın yaptığı fiillerin emrettiği şeylere muhâlif olduğuna hamledilmesi caiz değildir. Rasûlullah'ın fiilî ile sözünün muhâlif olduğuna hamledilmesi, ancak sarîh bir nass ile olur. Bu da nesih veya tahsîs olur ki burada nesih de tahsîs de yoktur.[930]

Aynî'nin bu ifadelerinden hadislere uygun olmasından dolayı sadece cuma günü oruç tutmayı mekruh gördüğü anlaşılmaktadır. Böylece o, müntesip olduğu mezhebin genel görüşüne aykırı olsa da hadislere uygun olan görüşü benimsemiştir. Bu durum, onun mezhep taassubuna kapılmadan hadislerin delâlet ettiği hükmü açıklamaktan imtina etmediğini göstermektir.

3.2.4.1.4. El Öpme

Hanefî fakihleri, erkeklerin karşılaştıklarında birbirlerinin yüzlerini öpmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre erkeklerin birbirlerinin yüzlerini öpmesi mekruh iken; İmam Ebû Yûsuf'a göre bu fiil mekruh değildir.

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, konu hakkında "*Hz. Peygamber, mukâme'eyi yasakladı*"[931] hadisini delil olarak getirmişlerdir. Hadiste geçen mukâmeʿe ise kucaklaşma ve öpmek demektir. Ebû Yûsuf ise "*Bir mü'min, başka bir mü'minle karşılaşır, onu selam verip elini tutar ve onunla musâfaha ederse, ağacın*

[929] Nesâî, III, 213.
[930] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XI, 103-104. Aynî'nin daha önce yazdığı eserlerden *Nühabü'l-Efkâr*'da da buna benzer ifadeler kullandığı görülmektedir. Bk. Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, VIII, 426-430.
[931] Dârimî, "İsti'zân", 20.

yapraklarının döküldüğü gibi ikisinin günahları dökülür"[932] hadisini delil olarak kullanmıştır.[933]

El, ayak, baş ve böğrün öpülmesini mübah görerek[934] İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne muvâfakât eden Aynî, bu hususta birçok hadis zikretmektedir. Delil olarak getirdiği bazı hadisler şunlardır:

Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivâyet ettiği hadise göre İbn Ömer, "*Biz Rasûlullah ile beraber bir seriyyedeydik. Rasûlullah'a yaklaştık ve onun elini öptük*"[935] demiştir.

Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Aişe, "*Rasûlullah'a yüz ve yaratılış bakımından kızı Fatıma'dan daha çok benzeyen birini görmedim. O, Rasûlullah'ın yanına geldiğinde; Rasûlullah, onun için ayağa kalkar, onu öper ve onu oturduğu yere oturturdu. Rasûlullah onun yanına girdiğinde; o, Rasûlullah için ayağa kalkar onu öper ve onu oturduğu yere oturturdu*"[936] demiştir.

Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin rivâyet ettiğine göre Safvan b. Assâl, "*Yahûdî bir kavim, Rasûlullah'ın yanına geldi ve onun elini ve ayağını öptü"*[937]demiştir.

Ebû Dâvud'un rivâyet ettiğine göre Ez-Zâriʿ b. Amr, "*Biz kervanımıza yönelirdik ve Rasûlullah'ın elini ve ayağını öperdik*"[938] demiştir.

Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivâyetine göre Hz. Aişe'den "*Osman b. Maz'un öldüğünde Hz. Peygamber onun yanına girdi, onun üzerine eğildi ve başını öptü*"[939] şeklinde bir rivâyet gelmiştir. Ona göre Hz. Aişe'den gelen "*Hz. Peygamber vefat ettiğinde, Ebû Bekir Sıddîk onu öptü*"[940] hadisi de bu hususu teyit etmektedir.

Aynî'nin bu hususta naklettiği hadislerden biri de Ebû Dâvud'un rivâyet ettiği Useyd b. Hudayr hadisidir. Bu hadiste Useyd b. Hudayr ile Hz. Peygamber arasında

[932] Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Evsat**, I, 84.
[933] Aynî, **Binâye**, XII, 193-194.
[934] Aynî, **Binâye**, XII, 198.
[935] İbn Ebî Şeybe, VI, 541; Ebû Dâvud, "Cihâd", 104, "Edeb", 159
[936] Tirmizî, "Menâkıb", 61; Nesâî, VII, 393; Hâkim, III, 167, 174, IV, 303.
[937] İbn Ebî Şeybe, V, 292; İbn Mâce, "Edeb", 17;
[938] Ebû Dâvud, "Edeb", 161.
[939] Abdurrezzâk, III, 596; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, III, 570.
[940] Nesâî, II, 386, VI, 393; İbn Mâce, "Cenâiz", 8.

"*Ya Rasûlallah senin bir gömleğin var benim ki yok dedi. Rasûlullah, gömleği kaldırdı ve ona sardı. Useyd, Hz. Peygamber'in böğrünü öptü ve Ya Rasûlallah bunu yapmak istedim dedi*"[941] şeklinde bir diyalog geçmiştir.

Hakîm'in rivâyet ettiği bir hadise göre "*Adamın biri, Hz. Peygamber'e gelip Ya Rasûlallah, bana öyle bir şey söyle ki imanım artsın, dedi. Rasûlullah, şu ağacın yanına git ve onu çağır, dedi. Adam, ağacın yanına gitti ve Rasûlullah seni çağırıyor, dedi. Ağaç, Rasûlullah'ın yanına geldi; Rasûlullah, ona geri dön, dedi; ağaç da geri döndü. Sonra Rasûlullah, adama izin verdi; adam da Rasûlullah'ın başını ve ayaklarını öptü.*"[942] Aynî, Bezzâr'ın bu hadisin dışında Hz. Peygamber'in başının öpüldüğüne dair bir rivâyetinin bilinmediğine dair iddasını kabul etmez. Dahası onun ifk hadisinden gafil olmasını da hayretle karşılamaktadır. Çünkü ona göre ifk hadisinde Hz. Ebûbekir'in Hz. Aişe'ye "*Kalk ve Rasûlullah'ın başını öp*" sözü de ileri sürdüğü görüşe dair nakli bir delildir.[943]

Aynî, bu konudaki hadisleri zikrettikten sonra "zikrettiğimiz hadislerin tümünden elin, ayağın, başın ve böğrün öpülmesinin mübah olduğu anlaşılır. Aynı şekilde zikri geçen hadislerde yüzün ön tarafı, iki göz arası ve iki dudağın öpülmesinin mübah olduğu anlaşılır..." ifadelerini kullanmaktadır. Aynî, söz konusu organların öpülmesinin mübah olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşünsuistimal edilmesinin önüne geçmek için bir kayıt koymayı ihmal etmemektedir. Onun koyduğu kayıt şöyledir: "Biz, bu hadislerden hareketle öpmenin mübah olduğunu söyledik. Ancak bunlar, ikram ve iyilik olduğu takdirde böyledir. Fakat bu, şehvetle öpme şeklinde olursa ancak eşler arasında caiz olabilir."[944]

Yukarıda naklettiğimiz ifadeleri kadar net olmasa da el, ayak, baş vs. organların öpülmesini *Remzü'l-Hakâik'*te de caiz görmektedir. Bu eserde ayrıntıya

---

[941] Ebû Dâvud, "Edeb", 160; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, VII, 164.

[942] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrîel-Bezzâr (ö. 292/905), **el-Bahrü'z-Zehhâr - Müsnedü'l-Bezzâr,** Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd, Sabrî b. Abdülhâlik eş-Şâfiî Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988/1409, X, 324;

[943] Bk. Aynî, **Binâye**, XII, 196-198.

[944] Aynî, **Binâye**, XII, 198.

girmeden el öpme konusunda bazı nakiller yaptıktan sonra "ana-babanın ve hocanın elinin öpülmesi caizdir" demektedir.[945]

O halde Aynî'nin hadislerden yola çıkarak şehvet olmadan el, ayak, baş, böğür, yüzün ön tarafı, iki göz arası, iki dudak gibi uzuvların öpülmesini mübah gördüğü anlaşılmaktadır. Daha önce de değindiğimiz bazı görüşlerinde olduğu gibi bu görüşe varmasındaki temel etkenin hadis olduğunu söylemek izahtan varestedir.

3.2.4.1.5. Ayakta Bevletme

Fakihler arasında görüş birliğinin olmadığı meselelerden biri de ayakta bevletmeyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in ayakta bevletmesi hususunda müspet ve menfi olmak üzere farklı rivâyetlerin bulunmasından dolayı konuyla ilgili fakihler arasında değişik görüşler ortaya çıkmıştır.[946]

Ayakta bevletmenin caiz olduğunu düşünen Aynî, konuyla ilgili farklı hadisleri bir arada değerlendirerek bir hükme varmaktadır. Bu bağlamda Buhârî'nin Huzeyfe'den rivâyet ettiği "*Nebî (s.a.v.) bir kavmin çöplüğüne geldi ve ayakta bevletti, sonra su istedi. Ben, ona su götürdüm ve o, suyla abdest aldı*"[947] hadisini şerh etme sadedinde bazı izahlar yapmaktadır. Ayakta bevletmenin hükmü hakkında konuşurken temriz siğasıyla "Bu hadis, evleviyetle oturarak bevletmeye delâlet eder. Çünkü eğer ayakta bevletme caiz ise oturarak bevletme evleviyetle caizdir" dendiğini aktarmaktadır. Hadisin oturarak bevletmeye evleviyetle delâlet ettiğini kabul etmeyen Aynî, bu iddiaya şöyle cevap vermektedir:

> "Hadisin oturarak bevletmeye evleviyetle delâlet etmesi kabul edilemez. Çünkü bu babın bütün hadisleri, ayakta bevletmeyle ilgilidir. Ayakta bevl etme, şer'i bir hüküm olduğuna göre oturarak bevletmenin cevâzı buna nasıl kıyas edilir. Şöyle demek en iyisidir: Bu baptaki hadislerden dolayı ayakta bevletmek caizdir. Oturarak bevletmenin caiz olması hakkında da birçok hadis varid olmuştur."

---

[945] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 223.

[946] İbn Nüceym**, el-Bahru'r-Râik**, I, 256; Tahtâvî, a.g.e, s. 54; İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, I, 344; Nevevî, **Mecmû'**, II, 85; Sehnûn, **Müdevvene**, I, 131; Ebu Ömer Dübyân b. Muhammed ed-Dübyân, **Mevsûatü Ahkâmi't-Tahâre**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005, II, 138-148.

[947] Ahmed b. Hanbel, XXXVIII, 277, 282, 370, 420; Buhârî, "Vudû'", 60, 62, "Mezâlim", 27; Tirmizî, "Tahâret", 9;

Aynî, bu açıklamayı yaptıktan sonra söz konusu hadisten çıkarılan hükümleri ifade eder. Ona göre bu hadisten ayakta bevletmenin caiz olduğu anlaşılır. Oturarak bevletme ise daha da caizdir. Çünkü bu daha imkân dâhilindedir. Hadisten çıkardığı hükmü ifade ettikten sonra fakihlerin bu konudaki görüşlerine yer verir. Buna göre âlimler, bunda ihtilaf etmiş ve bazıları ayakta bevletmeyi mübah görmüşlerdir. Aynî'nin aktardığına göre İbn Münzir, bu hususta bazı fakihlerin görüşlerini ifade etmiştir. Bu konuda Hz. Ömer, oğlu Abdullah, Zeyd b. Sabit ve Sehl b. Saʿd'ın ayakta bevl ettiği sabit olmuştur. Said b. el-Müseyyib, Urve, Muhammed b. Sîrîn, Zeyd b. el-Esam, Ubeyde es-Selmânî, en-Nehâʿî, el-Hakem, Şaʿbî, Ahmed ve diğerleri bunu mübâh görmüştür. İmam Mâlik'e göre sıçramayacak bir yerde ise ayakta bevl etmede sakınca yoktur. Fakat sıçrayacaksa mekruhtur. Aynî'ye göre âlimlerin çoğu; bir özür hariç ayakta bevletmeyi mekruh görmüşlerdir. Bu kerâhet de tahrimî değil, tenzihî bir kerâhettir. Keza Enes, Ali b. Ebî Tâlib ve Ebû Hüreyre'den ayakta bevletme ile ilgili rivâyetler yapılmıştır. İbn Mesʿud ve İbrahim b. Saʿd bunu mekruh görmüştür. İbrahim, ayakta bevledenin şehâdetini caiz görmüyordu. Ayrıca İbn Münzir, "oturarak bevletme bana daha hoş geliyor. Ayakta yapmak ise mübâhtır" ifadelerini kullanmıştır.

Aynî, fakihlerin bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra onların delil olarak kullandıkları hadisler hakkında "Bunların hepsi Hz. Peygamber'den sabit olmuştur" diyerek konu hakkındaki bütün hadislerin sahih olduğunu belirtmiştir. Söz konusu hadislere muârız olduğu söylenen bazı hadisler hakındaki cevapları şöyledir:

Hz. Aişe'den gelen "*Kim, sana Rasûlullah ayakta bevletti derse onu tasdik etme. Ben onun oturarak bevlettiğini gördüm*"[948] şeklindeki rivâyete Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in ev dışında yaptıkları fiillleri bilemeyeceğini ileri sürerek cevap verir. Ona göre Hz. Aişe'nin söz konusu ifadeleri kendi bilgisine dayanır. Onun bu sözleri Hz. Peygamber'in evde yapmış olduğu şeye hamlolunur. Fakat o, ev dışında olan şeylere muttâli değildir. Sahabenin büyüklerinden olan Huzeyfe ise bunu hıfzetti. Yine Hz. Aişe'nin *'ayakta bevletmedi'* sözünün *'yani evinde*' şeklinde olması mümkündür. Dışarıda olan şey hakkında ise onun bilgisi yoktur. Aynî,

[948] İbn Ebî Şeybe, I, 116; Ahmed b. Hanbel, XLI, 495, XLII, 382; İbn Mâce, "Tahâret ve Sünenühâ", 14.

Huzeyfe hadisinin Hz. Aişe hadisiyle mensûh olduğunu da kabul etmemektedir. Ona göre her ikisi de şahit oldukları şeyi haber vermişlerdir. Bu da ayakta ve oturarak bevletmenin caiz olduğuna delâlet eder. Fakat her ne kadar çoğu sabit olmasa da ayakta bevletmeyi nehyeden hadislerin bulunmasından dolayı âlimler bunu mekruh görmüşlerdir.

Aynî, Bezzâr'ın rivâyet ettiği Büreyde hadisinde "*Rasûlullah*,'*üç şey cefâdandır: Kişinin ayakta bevl etmesi…*' *dedi*"[949] hadisinin mahfûz olmadığını ileri sürer. Fakat Bezzâr'ın bu hadisi sahih bir senetle rivâyet ettiği için bunun tartışmalı olduğunu belirtmektedir.

Aynî, Beyhakî'nin rivâyet ettiği *"Ömer, Ben ayakta bevlederken Rasûlullah beni gördü ve Ey Ömer: 'Ayakta bevletme' dedi. Hz. Ömer bundan sonra ayakta bevletmedim, der*"[950] şeklindeki hadisin hadis otoritelerince zayıf kabul edildiğini ifade etmektedir.

Aynı şekilde Aynî, Beyhakî'ninrivâyet ettiği "*Rasûlullah, bir adamın ayakta bevl etmesini nehyetti*"[951] şeklindeki Câbir hadisinin senedinde bulunan bir râvinin zayıf olduğunu belirtmektedir.[952]

Yukarıda verdiğimiz örneklerin dışında Aynî'nin hadislerden dolayı benimsediği görüşlerin birçok misalini bulmak mümkündür. Örneğin, daha önce de belirttiğimiz gibi kedinin artığının tenzihen mekruh olduğunu kabul etmesinde, temel sebebin hadis olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kendi ifadesiyle söz konusu görüşün "hadise yakın olduğunu"[953] ifade etmektedir. Aynı şekilde rukbânın caiz olmasını tercih ederken onu buna sevk eden temel unsur, konuyla ilgili hadislerdir.[954] Abdestten önce besmelenin hükmünün sünnet olduğunu tercih ederken yine ana etkenin konu hakkındaki hadisler olduğu görülmektedir.[955] Nebbâşın elinin kesilmesi

[949] Bezzâr, X, 305; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), **el-Mu'cemü'l-Evsat**, Thk. Târık ʿIvedillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, VI, 129.
[950] Tirmizî, "Tahâret", 8; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ,** I, 165.
[951] Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I, 165.
[952] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, III, 135-136
[953] Aynî, **Binâye**, I, 486.
[954] Aynî, **Binâye**, X, 415-416.
[955] Aynî, **Binâye**, I, 198; **Remzü'l-Hakâik**, I, 7.

konusunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmesindeki yegâne sebep yine hadistir.[956] Misvak kullanmanın dinin sünneti olduğunu tercih ederken yine hadislerden dolayı bu tercihi yaptığı anlaşılmaktadır.[957]

3.2.4.2. Toplumsal Değişim

Aynî'nin tercihlerini yaparken tercih sebeplerinden birisinin de toplumsal değişim olduğu görülmektedir. Aslında bir fakihin kendi toplumunu tanıması kadar doğal bir şey yoktur. Ayrıca bunun bir farklılık olarak ortaya çıkarılması doğru da değildir. Fakat kanaatimizce önemli olan ve farklılık oluşturan durum, fakihin yaşadığı toplumu tanıması ve bu çerçevede fetva vermesi veya tecihte bulunmasıdır.

Aynî'nin eserlerinde zamanındaki toplumsal yozlaşma/fesâdu'z-zaman olgusunun çok açık bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Örneğin, zamanın yöneticilerini yaptıkları atamalar konusunda hakkaniyete riayet etmediklerinden dolayı tenkit eden Aynî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

> "…Zamanımızın meliklerine bakın! Riâyetinde atadıkları kadı ve görevlilerden daha bilgili, daha faziletli ve daha dindar insanlar olmasına rağmen nasıl oluyor da onları görevlendiriyorlar. Onların çoğunun göreve gelmeleri, rüşvet iledir."[958]

Aynı şekilde "imâmete liyâkat" meselesinde valilerin cemaatle namaz kıldırma liyâkatinin mazide kaldığını söylemektedir. Eskiden valilerin çoğunun salih, şimdi ise çoğunun zalim ve cahil olduğunu ifade etmektedir.[959] Benzer bir şekilde sultanların memurlarının (amil) şahitliklerinin kabul edilebileceğini; ancak sultana zulüm konusunda yardımcı olanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini ifade eder. Fakat Aynî, zamanın memurlarının çoğununzalim olduğunu da belirtir. Onun bu konudaki sözleri şöyledir: "Mısır sultanlarının memurlarına bak! Onlardan daha zalim kimse görebilir misin? Onlar zalim ve fâsıktır."[960] Aynî, aynı konuda *Remzü'l-Hakâik*'te: "Allahım'a yemin olsun ki eğer onlar, zulüm konusunda yardımcı

[956] Aynî, **Binâye**, VII, 27.
[957] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VI, 181; **Remzü'l-Hakâik**, I, 7.
[958] Aynî, **Binâye**, IX, 9.
[959] Aynî, **Binâye**, II, 332.
[960] Aynî, **Binâye**, IX, 159.

oluyorlarsa şahitlikleri kabul edilmez" demektedir.[961]Toplumsal yozlaşmanın başka bir göstergesi olan rüşvetle iş başına gelmekten muzdarip olan Aynî, zamanındaki kadıların rüşvetle iş başına gelmelerini "*Rasûlullah, rüşvet alanı da vereni de lanetlemiştir*" hadisiyle telin ettikten sonra "Bu zamandaki kadılara bu cezayı müjdelemek gerekir, özellikle de Mısır kadılarına, onlardan da rüşvetle iş başına gelenlere... Eğer bundan dolayı uyarılsalar; onlar, bu makamı fâsık ve cahillerden korumak için çaba harcadıklarını iddia ederler"[962] ifadeleriyle dönemin kadılarındaki ahlaki yozlaşmaya dikkat çekmektedir. [963]

İçinde yaşadığı toplumun bozulduğunu sürekli dile getiren Aynî'nin tercihlerinden bazılarının bu sebebe dayandığı görülmektedir. Onun bu hususta öne çıkan bazı görüşleri şunlardır:

3.2.4.2.1. Kımızın Hükmü

Aynî'nin dikkatimizi çeken görüşlerinden biri de "at sütü"nün (kımız) hükmü hakkındadır. "Kımız"ın hükmü konusunda farklı düşünen Aynî, öncelikle *Hidâye*'de geçen "lebenu'r-rimâk" (لبن الرماك) kavramını açıklar. Ona göre "er-Rimâk" (الرماك) kelimesi,"remeketün" (رمكة) kelimesinin cemisi olup atın dişisine verilen bir isimdir.[964] O, insanların bu süte bir şey katarak onu "kımız" diye adlandırdıklarını belirtir. Kımız hakkında yaptığı bu girişten sonra Hanefî mezhebinde "lebenu'r-rimâk" ile ilgili bazı rivâyetlere yer verir. Buna göre;

Mevsılî, *İhtiyâr* adlı eserindesütün etten mütevellid olması nedeniyle Ebû Hanîfe'ye göre "lebenu'r-rimâk" (kısrak sütünün), atın etine nisbetle helal olduğunu ileri sürer. Mevsılî'nin bu ifadesine cevap veren Aynî, şöyle demektedir: "Etinin mekruh olması, ona ihtirâmdan veya onun cihat aleti olması sebebiyledir. Bu durum,

---

[961] Aynî, **Binâye**, II, 88.
[962] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, II, 68.
[963] Toplumsal yozlaşmanın görüşlerinde etkili olduğuna dair bir örnek te İbn Abidin'den gelir. İbn Abidin'e göre Aynî, ücretle Kur'an okumaya karşı çıkar ve şöyle der: "Ücretle Kur'an okuyan kişi bundan menedilir. Bu durumda para veren de para alan da günahkâr olur. Özetle günümüzde yaygın olan ücretle Kur'an okuma caiz değildir. Çünkü bu işte Kur'an okuma işiyle beraber bir maldan dolayı Kur'an okuma ve emreden kişiye sevap verme vardır. Sahih niyetin olmamasından dolayı okuyan kişiye sevap olmadığı yerde ücret veren kimse için hiç sevap olmaz. Bu zamanda böyle kişiler kendisine para verilmediği zaman Kur'an okumazlar. Bunlar Kur'an-ı Azîm'i kazanç kapısı ve dünya malı toplama vesilesi yapmışlar." İbn Âbidin, **Reddü'l-Muhtâr**, VI, 56.
[964] Aynî, **Binâye**, XII, 371.

onun sütüne geçmez."[965] Keza *Hidâye*'de Ebû Hanîfe'ye göre atın cihat hayvanı olmasından dolayı ondan elde edilen sütün helal olmadığı, çünkü sütün etten mütevellit olduğu ifade edilmektedir. Merğînânî'nin Ebu Hanîfe'ye atfettiği bu görüşü kabul etmeyen[966] Aynî, Ebû Hanîfe'nin at sütünü helal gördüğünü ileri sürer.[967]

Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe'nin kımızla ilgili görüşünü veren Aynî, ardından "lebenu'r-rimâk" hakkındaki görüşünü dile getirmektedir. Ona göre Mısır'da Türkler'in 'lebenu'r-rimâk'tan yaptığı bu içkinin haram olması gerekir. Çünkü bunlar, sütü kısraktan alıp keskinleşmesi için günlerce bırakırlar ve ona sarhoş edici şeyler ilave ederler. Eğlence ve zevk için içtikleri ve kımız adını verdikleri bu içkinin içine bazen de başka şeyler karıştırırlar. Onlar, şaraptan sarhoş oldukları gibi bu içkiden sarhoş olurlar. O halde bu içeceğin haramlığında şüphe yoktur.[968] Aynî, eserinin başka bir yerinde yaşadığı dönemde "lebenu'r-rimâk"ın haram olması gerektiğini ifade eder.[969]

Aynî'nin bu ifadelerinden içine bir şey karıştırılmayan at sütünün asıl itibariyle haram olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, sütün etten mütevellit olmasından dolayı Ebû Hanîfe'ye göre at sütünün mekruh olması yönündeki görüşü kabul etmemektedir. Ziraat at eti, aslî bir haramlıktan ziyade savaş aleti olmasından dolayı mekruhtur. Bu durumda Aynî'nin caiz olmadığını iddia ettiği içkinin, içine sarhoş edici bir madde katılması neticesinde sarhoş edicilik vasfı kazanan at sütü olması gerekir.

Kanaatimizce Aynî'nin bu görüşünün arka planında yatan sebep, içinde bulunduğu toplumun özellikle de yönetici kesimin tutum ve alışkanlıklarıdır. Çünkü dönemin idarecileri Türkmenlerden oluştuğu için onların örf ve adetlerinde "kımız" içmek gibi bir geleneğin olduğunu düşünmemek için hiçbir gerekçe bulunmamaktadır. Nitekim bunu doğrulayan bir ifade Memlük tarihçisi Yaşar Kazım Kopraman'dan gelmektedir. Kopraman, Memlükleri anlatırken şu ifadeleri

[965] Aynî, **Binâye**, XII, 371.
[966] Aynî, **Binâye**, XII, 377.
[967] Aynî, **Binâye**, XII, 371.
[968] Aynî, **Binâye**, XII, 371.
[969] Aynî, **Binâye**, IX, 145.

kullanmaktadır: "Memlük sultan ve askerleri Türkçe konuşuyor, at eti yiyor ve kımız içiyor..."[970] Aynî, Mısır'da bulunduğu süre içerisinde yerine getirdiği idârî görevler vesilesiyle emirler ve sultanlarla bir arada bulunduğu için onların bu alışkanlıklarına vâkıf olmuş olmalıdır. İlk dönem eserlerinde böyle bir tercihinin olmadığı da göz önünde bulundurulursa onun bu kanaate varmasındaen etkili unsurun, az önce de ifade ettiğimiz gibi içinde bulunduğu sosyal durum olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

3.2.4.2.2. Benc'in Hükmü

Aynî'ye göre, "benc" (بنج) kelimesi Farsça'dan Arapça'ya geçmiş bir kelimedir. Kelimenin Farsçası "beng" (بنك)tir.[971]Aynî, bazı nakillerde bulunarak "benc"in özelliklerini belirtmektedir. Onun aktardığına göre *Muğrîb*[972] müellifi bu bitkiyi şöyle tanımlamaktadır: Benc, taneli ve sarhoş edici bir bitkidir. *Kanun*[973] adlı kitapta ise benc; aklı karıştıran, hafızayı bozan, delilik meydana getiren ve boğan bir zehirdir.[974] *el-Beyân* adlı esere göre ise benc; soyulabilen, tanesi olan ve aklı karıştıran bir bitkidir.[975] Denildiğine göre bu; taneli, yapraklı ve kabuğu olan bir bitkidir.[976]

Benc bitkisinin tarifini yapan Aynî'nin bu bitkinin fıkhî hükmüyle ilgili iki görüşünün olduğu görülmektedir. Bu görüşlerden birincisi, "benc" bitkisini kullanmanın hükmüyle ilgilidir. Ona göre "benc" gibi sarhoşluk veren her şeyin haram olduğuna fetva vermek gerekmektedir.[977] Benc ile ilgili ikinci görüşü ise söz konusu bitkiden sarhoş olan kişiye had uygulanıp uygulanmayacağı ile ilgilidir. Aynî'nin aktardığına göre böyle bir kişiye İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'a göre had cezası uygulanmazken; İmam Muhammed'e göre ise böyle bir kişiye had cezası uygulanır. Tercihini İmam Muhammed'in görüşünden yana kullanan Aynî, "günümüzde fesâdı kesmek için" İmam Muhammed'in görüşüyle fetva vermek

---

970 Kazım Y. Kopraman, "Memlüklerde İnsani Değerler ve Hukuka Saygı", **Makaleler**, Ankara 2005, s. 314.
971 Aynî, **Binâye**, V, 301.
972 Bk. Mutarrizî, a.g.e, I, 87.
973 Bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037), **El-Kânûn fit-'Tıb**, Thk. Muhammed Emîn ed-Danâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ty. 1420/1999, III, 296.
974 Aynî, **Binâye**, V, 301.
975 Aynî, **Binâye**, XII, 370.
976 Aynî, **Binâye**, V, 301.
977 Aynî, **Binâye**, IX, 145.

gerektiğini ifade eder.[978] Onun bu görüşlerindeki temel etkenin toplumsal bozulma olduğu görülmektedir. Çünkü o, bu görüşünün sebebini zamanındaki insanların çoğunun bozulmasına bağlamaktadır.[979]

Aynî, benc hakkında bazı Hanefî fakihlerin görüşlerini aktarmakta ve bu görüşleri değerlendirmektedir. Örneğin; Merğînânî'ye göre, "benc" gibi mübah şeylerden oluşan sarhoşluktan dolayı had cezası uygulanmaz. Mahbûbî'ye göre, içilen bir şey olmasından ziyâde yenilen bir şeydir. Buna karşın "benc"den sarhoş olmak haramdır. Bâbertî'ye göre Mahbûbî, "benc"in değil; ondan hâsıl olan sarhoşluğun haram olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre, Mahbûbî'nin söylediği şey ile Merğînânî'nin söylediği şey çelişmemektedir. Buna göre Bâbertî, Merğînânî ile Mahbubî'nin görüşlerini birbirine aykırı değil, mutabık olduğunu iddia etmektedir.[980] Aynî, Bâbertî'nin sözünün ancak düşkün insanları cesaretlendirdiğini ifade eder. Ona göre bu ifadelerde apaçık bir fesât vardır.[981]

Örneğin, kadınların cemaat namazlarına katılmalarının mekruh değil; haram olduğunu düşünür. Aynî, dönemindeki insanların bozulmasından (fesâd) dolayı genç kadınların cemaatle namaza katılmalarının mekruh[982] olduğu yönündeki hükümden maksadın haram olduğunu iddia eder.[983] Ona göre kadınların namaza çıkması harama sebebiyet verir; harama sebebiyet veren şeyin ise kendisi de haramdır.[984] Daha önce de belirttiğimiz "benc" denen bitkiden sarhoş olan kişiye had uygulanması yönündeki tercihin sebebebinin toplumsal bozulma olduğu anlaşılmaktadır. Aynî'nin buna yönelik ifadeleri şöyledir: "Bu gün, fesâda son vermek için İmam Muhammed'in görüşüyle fetva vermek gerekir"[985] Aynî, cariyelerin mahremi olmadan yabancılarla seyahat etmeyi kabul eden görüşü naklettikten sonra "zamanımızda fâsıkların çokluğundan dolayı cariyelerin yabancı olan birisiyle yolculuk yapması helal değildir"[986] diyerek bu hususta toplumsal yozlaşmadan dolayı

[978] Aynî, **Binâye**, VI, 356.
[979] Aynî, **Binâye**, IX, 145; VI, 356.
[980] Aynî, **Binâye**, VI, 356.
[981] Aynî, **Binâye**, VI, 355.
[982] *Hidaye*'de genç kadınların cemaate gelmelerinin mekruh olduğu ifade edilmektedir. Bk. Merğînânî, a.g.e, I, 58.
[983] Aynî, **Binâye**, II, 354.
[984] Aynî, **Binâye**, II, 354; **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, III, 51-55; **Umdetü'l-Kârî**, VI, 156.
[985] Aynî, **Binâye**, VI, 355-356.
[986] Aynî, **Binâye**, XII, 276.

farklı bir hükme varmaktadır. Vurmalı deflerin hükmü hakkında öncekilerin ihtilafını zikrettikten sonra bu ihtilafın önceki zamanların defleri için olduğunu belirterek kendi zamanındaki deflerin hükmünün farklı olduğunu; zamanındaki defler hakkındaki görüşünü "Günümüzde üflemeli ve zilli deflerin mekruh olması gerekmektedir."[987] diyerek bu hususstaki görüşünü dile getirmektedir. Bu bağlamda Aynî'nin hırsızların çoğalmasından dolayı yaşadığı dönemde câmiilerin kapılarının kapatılabileceğine dair fetva verdiği rivâyet edilmektedir.[988] Keza Aynî'ye atfedilen bir görüşte özellikle yaşadığı dönemde fâsıkın kadılığının kabul edilmeyeceğini söylediği belirtilmektedir.[989]

Yukarıda verdiğimiz örneklerde Aynî'nin bazı konulardaki tercihleri toplumun bozulmasına bağladığı ve bunu yaparken "zamanımızda fâsıkların çokluğundan", "fesâda son vermek için" vb. ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu tarz tercihlerin altında yatan sebebin toplumsal bozulma/yozlaşma olduğu açıktır. Fakat bazı tercihlerinde sadece "zamanımızda" ifadesini kullandığı görülür. Bu durumu toplumsal bozulma/yozlaşma olarak değerlendirmek pek isabetli görünmemektedir. Bu durumda "toplumsal yozlaşma" değil ancak "toplumsal değişim"den bahsedilebilir. Çünkü "toplumsal değişim" olumlu yönde de olabilirken; "toplumsal yozlaşma"da olumsuz yönde bir değişim vardır.

Aynî'nin eserlerinde toplumsal değişim sebebiyle yaptığı tercihlere verilebilecek birçok misal bulmak mümkündür. Örneğin, Sinn-i iyas (menopoz yaşı) hakkındaki çoğunluğun görüşünün elli beş yaş olduğunu ifade eder. Ardından "Zamanımızda fetva buna göredir."[990] diyerek içinde yaşadığı zamana yani toplumsal değişime vurgu yapar ve bu bağlamda bir tercihte bulunur.

---

987 Aynî, **Binâye**, XI, 269.
988 Şeyhîzâde, a.g.e, I, 127.
989 İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, V, 256. Aynî, *Binâye*'de bazı meşâyih'in İmam Şâfiî, Malik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşünü benimsediğini söyledikten sonra "Özellikle bu zamanın kadıları hakkında doğru görüşün onların dediği gibi olduğunu" söyler. Aynî, **Binâye**, IX, 6. Diğer örnekler için bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, I, 163; II, 285; VI, 285, 303; VIII, 78; XIII, 29.
990 Aynî, **Binâye**, I, 622.

3.2.4.3. İmamların Görüşlerine Uygunluk

Mezhepler teşekkül edip istikrar bulduktan sonra bir meseleyle ilgili farklı görüşlerden birinin tercih edilme sebeplerinden biri de söz konusu görüşün mezhep imamının görüşlerine uygunluğu olmuştur.[991] Aynî'nin de herhangi bir görüşü tercih ederken bazen mezhep imamının görüşüne uygun olanı tercih ettiği görülmektedir.[992]

Abdesti bozan kusmanın sınırı hakkında yaptığı tercihte tercih sebebinin imamın görüşüne uygunluk olduğu görülmektedir. Konu hakkında birçok farklı görüşün olduğunu söyleyen Aynî'ye göre bu görüşler şunlardır: Birinci görüşe göre konuşmaya engel olan kusmuk, ağız dolusu kusmuktur. İkinci görüşe göre, ağzın yarısından fazlasını doldurmalıdır. Üçüncü görüşe göre, kusan kişinin ağzını kapatmasından aciz olmasıdır. Dördüncü görüşe göre, ağızdan taşmasıdır. Beşinci görüşe göre, abdest bozan kusmanın belirlenmiş bir sınırı yoktur. Kusan kişinin kendi görüşüne bırakılmıştır. Eğer onun ağız dolusu olduğunu düşünüyorsa abdesti bozulur. Ağız dolusu olmadığını düşünüyorsa abdesti bozulmaz. Son görüşü tercih ettiği görülen Aynî'nin söz konusu görüşü İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olduğu için tercih etiği anlaşılmaktadır.[993] Zira ona göre şeriatta hakkında açık bir takdir/ölçü varit olmamış hususlarda Ebû Hanîfe'nin mezhebine daha çok benzeyen görüşün tercih edilmesi gerekir.[994]

3.2.4.4. Örf

Toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın bir şekilde uygulama alanı bulan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlar anlamında bir terim olarak kullanılabilen örf,[995] tercih ashâbının bir görüşü tercih ederken başvurduğu kaynaklardan biridir.[996]

---

[991] Bunu destekleyen örnekler için bk. Eyyüp Said Kaya, a.g.e, s. 256.

[992] Aynî'nin burada yaptığının tahric faaliyeti olmadığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü tahric ameliyesinde imamın bir/birçok görüşünden onu söylemediği bir görüşü çıkarmak esas iken burada imamın görüşünün kendisi veya onun görüşüne benzerlik tercih sebebi olmaktadır.

[993] Aynî, bu hususta (وهذا اشبه مذهب ابی حنیفة) ifadesini kullanarak tercihte bulunmuştur.

[994] Aynî, **Binâye**, I, 271.

[995] İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 2007, XXXIV, s. 87.

[996] Bk. Eyyüp Said Kaya, a.g.e, s. 262.

Aynî'nin bu konudaki görüşüne verilebilecek bir örnek yeminler hakkındadır. Bir kimse süs eşyası takmayacağına dair yemin eder de inciden yapılmış kolye takarsa, Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir kişinin yemini bozulmuş sayılmaz. İmâmeyn'e göre yemini bozulmuş sayılır. Aynî, İmâmeyn'in görüşünü örften dolayı tercih edildiğini söyledikten sonra "Aynı şekilde diğer beldelerde, özellikle Mısır beldesinde"[997] diyerek İmâmeyn'in görüşünün örften dolayı tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.

3.2.4.5. Coğrafi Farklılık

Hanefî mezhebi, kuzey kutbuna yakın bölgelerden ekvatora yakın bölgelere kadar geniş bir bölgeye yayılmıştır. Coğrafi farklılık, bu bölgelerde yaşayan insanlar için farklı hükümlerin geçerli olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim Aynî'nin bazı tercihlerinde coğrafi farklılıkların etkili olduğu görülmektedir.

Örneğin, Nesefî *Kenzü'd-Dekâik* adlı eserinde bulutlu günlerde ikindi ve yatsı namazlarının erken; diğer namazların geciktirilmesinin müstehap olduğunu belirtmektedir. Aynî, bu durumun Nesefî'nin yaşadığı beldeye mahsus olduğunu belirtir. Ona göre Mısır'da ise yaz ayları için geçerli olan sabah, öğle, ikindi, yatsı ve vitir namazlarının geciktirilmesi müstehaptır. Bu görüşünde coğrafi farklılığın etkili olduğunu "Çünkü onların ülkesinde kışlar uzundur. Mısır'a gelince bunun tam tersi kışlar kısadır"[998] ifadelerinden anlamak mümkündür.

Sonuç itibariyle Aynî'nin tercihlerinde başat etken, o konudaki hadislerdir. Muhaddis bir fakih olmasından dolayı Aynî'nin tercih ettiği görüşlerde hadislerin büyük bir etkisinin olması kaçınılmazdır. Bununla beraber tercihlerinde yaşadığı toplumun geçirdiği değişim ve maruz kaldığı yozlaşmanın da büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca söz konusu sebepler arasında herhangi bir konuda mezhep imamlarının sahip olduğu görüşler de Aynî'nin tercihlerinde etkili olmuştur. Bunun dışında örf ve coğrafi farklılık gibi unsurlar da onun bir görüşü tercih etmesinde etkide bulunmuştur.

---

[997] Aynî, **Binâye**, VI, 240.
[998] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 26.

3.2.5. Görüşlerindeki Değişim

Aynî, doksan yıl gibi uzun bir hayat yaamış ve ömrünün çoğunu ilim ile iç içe geçirmiştir. Aynî, ilk fıkıh eserini yirmili yaşlarda son eserini ise doksan yaşına yaklaştığı bir dönemde yazmıştır. Daha da önemlisi Aynî'nin hayatında adeta bir devrim meydana getiren bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mısır hayatının Aynî'nin ilmî hayatında önemli değişiklik meydana getirdiğini ifade etmiştik. Söz konusu uzun hayatının ve geçirdiği ilmî değişimin fıkhî görüşlerine yansıyıp yansımadığı, görüşlerinde bir değişikliğin olup olmadığı önem kazanmaktadır. Bu bağlamda eserlerinin yazım tarihlerini gözönünde bulundurarak örneklem olarak seçtiğimiz bazı fıkhî meseler hakkındaki görüşünün zaman içinde değişip değişmediği, değiştiyse bu değişimin nedeninin ne olduğu gibi hususları da irdeleyeceğiz.

3.2.5.1. İftitâh Tekbirinde Ellerin Kaldırılması

Namaza başlarken ellerin kaldırılması konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmazken, ellerin kaldırılmasının keyfiyeti hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîler'e göre iftitâh tekbirinde eller kulaklara kadar kaldırılır. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre bu ölçü omuz hizasına kadardır. Hanbelîler'e göre ise namaz kılan kişi ellerini omuz hizasına kadar kaldırmayla kulaklara kadar kaldırma arasında serbesttir.[999]

Bu konuda tarafların görüşlerini hadislere dayandırdıkları görülmektedir. Hanefîler, bu hususta; Vail. b. Hucr'un rivâyet ettiği "*Hz. Peygamber, namaza başlarken tekbir aldı ve ellerini kulakları hizasına kaldırdı*"[1000], Berâ b. Âzib'in rivâyet ettiği "*Hz. Peygamber, namaz kılınca başparmakları kulak hizasına gelecek*

[999] Semerkandî, a.g.e, I, 126; Kâsânî, a.g.e, I, 196; Bâbertî, a.g.e, I, 281; Tahtâvî, a.g.e, s. 256; Abdulvahhâb b. Nasr Kadı Ebû Muhammed (ö. 422/973) **et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, Thk. Ebû Üveys Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, I, 44; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd (ö. 520/1126), **el-Beyân ve't-Tahsîl**, Thk. Muhammed Haccî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1984 I, 414; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd (ö. 595/1198), **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesıd**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1425/2004,I, 143; Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), **el-Üm**, Beyrut 1410/1990, I, 125; Nevevî, **el-Mecmû'**, III, 307; Zuhaylî, a.g.e, II, 869.

[1000] Müslim, "Salât", 54; Ebû Dâvud, "Salât", 116.

şekilde ellerini kaldırdı"[1001] ve Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği "*Rasûlullah'ın tekbir aldığını ve başparmaklarını iki kulağının hizasına kaldırdığını gördüm*"[1002] hadislerini delil olarak kullanırlar.[1003] Mâlikî ve Şâfiîler ise bu hususta İbn Ömer ve diğer sahâbilerden gelen "*Hz. Peygamber, namaza başlayınca ellerini iki omuzu hizasına kaldırdı*"[1004] hadisini delil olarak kullanırlar.[1005]

Önemli Hanefî fakihlerden Tahâvî, Merğînânî ve Bâbertî'nin, Şâfiîler'in delil olarak kullandıkları hadisi zarûrete hamletmek suretiyle farklı hadisleri uzlaştırma çabaları görülür.[1006] Aynî'nin ise söz konusu Hanefî fakihlerinden farklı tutum takındığı görülmektedir.

Aynî'ye göre söz konusu hadislerin arasını bulmak için Hanefî fakihlerin yaptığı tekellüflere ihtiyaç yoktur. Çünkü Hanefîlerin de Şâfiîler'in de delil olarak kullandığı hadisler sahihtir. Bu konuda Hanefîler, Vail ve diğerlerinin rivâyetini; Şâfiîler de Ebû Hamîd rivâyetini delil olarak kullanmışlardır. Konuyla ilgili farklı hadisler bulunmasından dolayı ihtilaflı konularda geniş bir perspektife sahip olduğu anlaşılan Aynî, bu hususta görüşüne Mâlikî fakihlerden İbn Abdilberr'in sözlerini dayanak yapar. O, bu konu hakkında İbn Abdilberr'in şu sözünü nakleder:

> "Namazda ellerin kaldırılmasının keyfiyeti hakkında Hz. Peygamber, sahâbe ve sonrakilerden birçok farklı eser gelmiştir. Hz. Peygamber'den namazda ellerin kulakların üstüne kadar kaldırılacağına dair rivâyetler geldiği gibi kulaklara kadar kaldırılacağına dair rivâyetler de gelmiştir. Keza ellerin omuz hizasına kadar kaldırılacağına dair rivâyetler geldiği gibi göğüs hizasına kadar kaldırılacağına dair rivâyetler de gelmiştir. Bu eserlerin tümü meşhûr ve mahfuzdur."

Aynî, İbn Abdilberr'in bu ifadelerinden sonra "bu durum, elleri kaldırma konusunda bir genişlik olduğuna delâlet eder"[1007] demektedir.

[1001] Ahmed b. Hanbel, XXX, 615, 619.
[1002] Hâkim, I, 337; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, II, 143.
[1003] Zuhaylî, a.g.e, II, 869.
[1004] Buhârî, "Ezân", 83, 84, 85; Müslim, "Salât", 21, 22, 23; Dârekutnî, II, 37, 38, 39, 40.
[1005] Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, II, 224; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085), **Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb**, Thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, Darü'l-Minhâc, Beyrut 2007/1428, II, 133.
[1006] Merğînânî, a.g.e, I, 48; Bâbertî, a.g.e, I, 280.
[1007] Aynî, **Binâye**, II, 172.

Aynî, daha önce yazdığı *Remzü'l-Hakâik*'te Hanefîler'in görüşlerini aktardıktan sonra hiçbir açıklama yapmamaktadır.[1008] Bu durum onun Hanefîler'in görüşüne uyduğunu göstermektedir. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*[1009] ve *Nuhabü'l-Efkâr*[1010] adlı eserlerinde ise karşı görüşte olanların delillerini Hanefî fakihlerin tevil ettiği şekilde yorumladığı görülmektedir. O halde Aynî'nin bu hususta ki görüşünde bir değişim olduğunu söylemek mümkündür. Bu değişimin sebebi ise son eseri olan *Binâye*'de hadis bilginin üst düzeye ulaşmasıdır.

3.2.5.2. Kadınların Kadınlara İmamlık Yapması Meselesi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Aynî, kadınların imâmeti konusunda diğer Hanefî fukahâdan farklı düşünmektedir. Son eserlerinden biri olan *Binâye'*de kadınların imâmetinin mekruh olmadığını deklare eden Aynî'nin[1011] ilk eserlerinde de aynı doğrultuda düşünmediği görülmektedir. Mısır'da telif ettiği ilk eserlerinden biri olan *Remzü'l-Hakâik* adlı eserinde Hanefîler'e göre kadınların imâmetinin mekruh olması yönünündeki görüşe itiraz etmemektedir.[1012] Bu durumda Aynî'nin mezhepteki genel görüşü kabul ettiği düşünülebilir. Bunun yanında Mısır'da yazdığı ilk hadis şerhlerinden olan *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserinde de mezhepteki görüşe uygun davrandığı anlaşılmaktadır. Dahası Aynî'nin bu eserinde Hanefî fakihlerin argümanları hakkında bazı düzeltmeler yaptığı görülür. Aynî, konuyla ilgili şöyle demektedir: "*Hidâye* sahibi şöyle der: 'Bir kadın diğerlerine imamlık yaptığında ortalarında durur. Çünkü Aişe (r.a) böyle yapmıştır' ve bunu İslâm'ın bidâyetine hamleder." Bu argümana itiraz eden Aynî'nin ifadeleri şöyledir:

> "Bu görüş, aynı şekilde *Mebsût* ve *Muhît*'te vardır. Fakat bu hakikatten uzak bir görüştür. Çünkü Buhârî'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber bi'setten sonra Mekke'de on üç yıl kaldıktan sonra Medine'ye gelmiş, burada Aişe ile evlenmiş ve Aişe dokuz yaşındayken onunla zifâfa girmiştir. Zifâftan sonra dokuz yıl Hz. Peygamber'in yanında

[1008] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 32.
[1009] Aynî, bu eserinde konuyla ilgili farklı hadisleri verdikten sonra bu hususta bir genişlik olduğunu söylemekle beraber, karşı görüşte olanların delillerine cevap vermeyi de ihmal etmemektedir. Bk. Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, III, 294.
[1010] Aynî, ellerin omuz hizasına kaldırmayı öngören hadisleri Tahâvî'nin yaptığı gibi havanın soğuk olmasına bağlamakta ve diğer delilleri de yorumlamak suretiyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bk. Aynî, **Nühabü'l-Efkâr**, III, 517-518.
[1011] Aynî, **Binâye**. II, 335-339.
[1012] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 38.

kalan Aişe'nin kadınlara imamlık yapması, ancak bülûğdan sonra olduğuna göre bunu İslâm'ın bidâyetine hamletmek nasıl doğru olabilir!"

Hz. Aişe'nin kadınlara imamlığının İslâm'ın bidâyetinde olduğu argümanını kabul etmeyen Aynî'nin buna karşın başka bir argüman olan kadınların imâmetinin mensuh olmasını kabul ettiği görülür. Onun bu hususta sözleri şöyledir: *"...Fakat şöyle demek mümkündür: Bu mensûhtur, Aişe bunu kadınların cemaate geldikleri zaman yapmıştır, sonra onların cemaati nesh olmuştur."*[1013] Aktardığımız ifadelerinde Aynî'nin bu konuda Hanefî fukahâsının bazı delillerini kabul etmese de bunu destekleyen başka bir delil sunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Aynî, söz konusu eserinde kadınların imâmeti hakkındaki mezhebin genel görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Aynî'nin kadınların imâmetiyle ilgili görüşünde böyle bir değişikliğin meydana gelmesinde Mısır Hanefî fukahâsının en önemli özelliği olan hadis merkezli düşünce etkili olmuştur. Nitekim daha önceki eserlerinde kadınların imâmetini mekruh gören Aynî, son eseri *Binâye*'de farklı bir görüşe varmaktadır. Daha da önemlisi Mısır Hanefî fukahâsından olan İbnü'l-Hümam ve Zeylâ'î gibi fakihler de kadınların imâmetini caiz görürler.[1014]

Binâye ve *Umdetü'l-Kârî* gibi hayatının sonlarında (h. 848) yazmış olduğu *Minhatü's-Sülûk* adlı eserinde kadınların imâmeti konusunda mezhebin genel görüşünü sarîh bir şekilde aktarır ve bu görüşe hiç itiraz etmez.[1015] Bu durum, bir problem gibi görünse de *Minhatü's-Sülûk'*un muhtasar bir eser olması ve mezhebin genel görüşünü yansıtma düşüncesinin hâkim olması gibi bir gaye ile yazılmış olma ihtimalinden bu konuda mezhebe itiraz etmediği düşünebilir.

3.2.5.3. Güneş Tutulması (Küsûf) Namazında Rükû Sayısı

Küsûf namazında rükû sayısı hakkında birbirinden farklı rivâyetlerin olmasından dolayı fakihler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebine göre küsûf namazı iki rekât olup bayram ve cuma namazları gibi kılınır

[1013] Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, III, 97.
[1014] Herol Tabak, a.g.e, s. 179.
[1015] Aynî, **Minhatü's-Sülûk**, s. 164,167.

ve bu namazda rükû tekrarlanmaz. Cumhur'a göre küsûf namazı iki rekât olup her bir rekâtta iki kıyam, iki kıraât ve iki rükû vardır.[1016] Bu iki görüş dışında küsûf namazında üç, dört, beş, rükû yapılacağına dair bir takım farklı görüşler de bulunmaktadır.[1017]

Bazı Hanefî fakihler, Şâfiîler'in delil olarak kabul ettiği hadisleri te'vil etmeye çalışırlar. Örneğin, İtkânî ve Bâbertî, Hz. Aişe hadisini, onun kadın olduğundan dolayı bu hale tam muttâli olamayacağını ileri sürerler. Hz. Abbas hadisini ise onun, o dönemde henüz çocuk olduğu ve Hz. Peygamber'in namaz kıldırma şekline tam muttâli olamayacağını ileri sürerek teʿvil ederler.[1018]

Aynî, *Binâye*'de Hanefî fakihlerin Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadisleri bu şekilde te'vil etmelerini kabul etmez. Nitekim İtkânî ve Bâbertî'yi koruluğun etrafında dolaşıp da ondan kurtulamamakla itham eder. Çünkü ona göre İmam Şâfiî, mezhebinin görüşünü desteklemek için Hz. Aişe hadisinin yanında Câbir, Abdullah b. Amr b. el-As ve diğerlerinin rivâyet ettiği hadisleri de delil olarak kullanmaktadır. Aynî'ye göre imamların küsûf namazında rükû sayısı hakkında ihtilaf ettiklerini söylemek doğru değildir. Çünkü bu hususta bütün fakihler, konu hakkındaki tüm hadisleri incelemiş ve her birisi farklı bir hadisle amel etmişlerdir. Ona göre her fakih, daha önce namaz konusunda belirledikleri usûl ve ictihadlarına uygun hadisleri almışlardır.[1019]

Aynî, *Remzü'l-Hakâik*'te Hanefîler'in delil olarak kullandığı hadisin usûle muvâfakât etmesinden dolayı delil olmaya daha uygun olduğunu düşünür. Buna mukabil Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadisleri ise bunları rivâyet eden İbn Abbâs ve Hz. Aişe'nin görüşlerine aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder.[1020] Böylece Şâfiîler'in ileri sürdükleri hadisler karşısında, Hanefî fakihlerin tutumlarına benzer bir tavır takınır.

Aynî'nin ilk eserleri arasında yer alan *Remzü'l-Hakâik* ile son eserleri *Binâye* ve *Umdetü'l-Kârî*'deki ifade ve tutumu beraber değerlendirildiğinde, küsûf

[1016]Aynî, **Binâye**, III, 138; Zuhaylî, a.g.e, II, 483.
[1017]Aynî, **Binâye**, III, 138.
[1018]Bk. Aynî, **Binâye**, III, 142.
[1019]Aynî, **Binâye**, III, 142. Benzer ifadeler için bk. **Umdetü'l-Kârî**, V, 302; **Nuhabü'l-Efkâr**, V, 351.
[1020]Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 63.

namazındaki rükû sayısına ilişkin görüşünün zamanla değiştiği anlaşılmaktadır. Zira tarih itibariyle daha önce yazdığı *Remzü'l-Hakâik'*te Şâfiîler'in delil olarak kullandığı hadisi kabul etmeme yönünde bir temâyülü olduğu görülmektedir. *Binâye* başta olmak üzere sonraki eserlerinde ise olaya daha geniş bir perspektiften baktığı anlaşılmakta ve buna bağlı olarak görüşünde de bir değişim yaşandığı gözlenmektedir. Özetle Aynî, bu tutumuyla küsûf namazında rükû sayısı hakkında savunmacı bir pozisyondan nötr bir pozisyona geçmiştir.

3.2.5.4. Küsûf Namazında Kıraâtin Keyfiyeti

Küsûf namazında fakihler arasında ihtilaf konusu olan başka bir husus da kıraâtin keyfiyeti ile ilgilidir. Ebû Hanîfe, Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre küsûf namazında kıraâtın gizli olması gerekirken; İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Hanbelîler'e göre küsûf namazında kıraât açıktan yapılır.[1021]

Her iki görüşte olan fakihler, görüşlerini konu hakkında rivâyet edilen hadislere dayandırmışlardır. Kıraâtin gizli olması gerektiğini düşünenler, görüşlerine Abdullah b. Abbas ve Semüre b. Cündeb hadislerini delil gösterirler. Buna göre Abdullah b. Abbas, "*Küsûf namazında, Nebî (s.a.v.)'den bir harf işitmedim*"[1022] demiştir. Semüre b. Cündeb ise"*Nebî (s.a.v), bize küsûf namazı kıldırdı. Biz ondan (kıraât yaptığına dair) bir ses işitmedik*"[1023] demiştir. Buna karşın kıraâtin cehrî olması gerektiğini savunanlar ise Hz. Aişe ve Esmâ hadislerini delil gösterirler. Hz. Aişe, "*Nebî (s.a.v.), onlara küsûf namazı kıldırdı ve kıraâti cehrî yaptı*"[1024] demiştir. Esmâ bt. Ebî Bekr'den rivâyet edilen "*Nebî (s.a.v), küsûf namazında kıraâti cehrî yaptı*" demesidir.[1025]

Umdetü'l-Kârî'de tarafların kendi görüşleri için delil olarak kabul ettikleri hadisleri değerlendiren Aynî, Semüre b. Cündeb ve Abdullah b. Abbas'ın Hz. Peygamber'den namaz esnasında uzak olma ihtimalini göz önünde bulundurur. Ona

---

[1021] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 63; **Binâye**, III, 144; **Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, III, 456; Zuhaylî, a.g.e, II, 486.
[1022] Ahmed b. Hanbel, V, 317; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, III, 466.
[1023] Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 330.
[1024] Ahmed b. Hanbel, XXXX, 428; Buhârî, "Küsûf", 19; Müslim, "Küsûf", 5; Dârekutnî, II, 418; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, III, 467.
[1025] Bk. Aynî, **Binâye**, III, 144-145.

göre bu iki sahâbî, mezkûr sebepten dolayı cehrî yapılan kıraâti duymamış olabilirler. Aynî, söz konusu hadislerle ilgili değerlendirmeleri yaptıktan sonra küsûf namazında kıraâtin cehrî olduğu yönündeki rivâyetlerin daha sahih olduğunu ileri sürer.[1026]

Aynî'nin küsûf namazında kıraâtin gizli yapılması gerektiğini düşünen Şâfiîler'in[1027] ve Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşün[1028] aleyhine bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Nuhabü'l-Efkâr* adlı eserinde de küsûf namazında kıraâtin cehrî olması yönünde bir tavır takındığı görülmektedir.[1029] Fakat ilk yazdığı eserlerden *Remzü'l-Hakâik*'te net bir şekilde olmasa da küsûf namazında kıraâtin gizli olması yönünde bir tutum sergilemektedir. Zira bu eserinde, küsûf namazında kıraâtin cehrî olduğu yönündeki rivâyetin eğitim amaçlı olduğunu ifade etmektedir.[1030]

Görüldüğü gibi Aynî'nin küsûf namazında mezhebin genel görüşü olan kıraâtin gizli yapılması yönünde bir görüşe meyilli olduğu görülürken; daha sonra yazdığı ve özellikle hadis ilmi açısından önemli eserlerinde kıraâtin cehrî olması hususunda oldukça net bir tavır sergilemiştir. Aynî'nin görüşündeki bu değişimin temel nedeni, hadis alanındaki ilmî derinleşmedir. Çünkü kıraâtin cehrî olması gerektiğini söylerken, bu görüşe hadislerle ilgili değerlendirme yaparak varmaktadır. Başka bir durum da *Remzü'l-Hakâik*'in hadis açısından zayıf bir eser olmasıdır. Bundan dolayı bu eserinde Aynî, genelde mezhebin hâkim görüşünü aktarmakla yetinmiştir.

[1026] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VII, 93.

[1027] Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), **et-Tenbîh fi'l-Fıkh ala Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, Âlemü'l-Kütüb, Yy. Ty, s. 46; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî er-Râfiî (ö. 623/1226), **Fethü'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz**, Dâru'l-Fikr, Yy. Ty, V, 77.

[1028] Bk. İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, II, 180; Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammâr b. Ali Vefâî Şürünbülâlî, 1069/1659, **Nûru'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh**, Thk. Muhammed Enîs, el-Mektebetü'l-Asriyye, Yy 1246/2005, s, 109; İbn Nüceym, **en-Nehru'l-Fâik**, I, 375.

[1029] Aynî, **Nuhabü'l-Efkâr**, V, 165.

[1030] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 63.

3.2.5.5. Küsûf Namazında Hutbe

Daha önce Aynî'nin son küsûf namazında hutbenin mevcudiyetiyle ilgili olarak - hadislerden dolayı[1031]- Hanefî mezhebindeki genel görüşe aykırı hareket ettiğini ve küsûf namazında hutbeyi müstehap kabul ettiğini belirtmiştik.[1032] Fakat ilk eserlerinden *Remzü'l-Hakâik*'te Hanefî fakihlerin "Bu konuda bir nakil yoktur" şeklindeki gerekçelerini aynen tekrarlamaktadır.[1033] Keza ilk yıllarda yazmış olduğu *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'da Hanefîlerin bu konudaki görüşlerine itiraz etmemektedir.[1034]

Bu durumda Aynî'nin küsûf namazında hutbenin mevcudiyeti ile ilgili görüşünde bir değişim olduğunu söylemek mümkündür. Zira daha önceki eserlerinde küsûf namazında hutbenin mevcudiyeti hakkında mezhebin genel görüşüne uygun bir görüşü benimsediği müşâhede edilirken; son eserlerinde çok net bir şekilde konu hakkında farklı bir görüş serdettiği görülmektedir. Daha önceki örneklerde de görüldüğü gibi küsûf namazında hutbenin mevcudiyeti ile ilgili görüşünün değişmesinde temel nedenin hadis alanındaki çalışmaları olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.5.6. Sehiv Secdesinin Zamanı

Sehiv, sözlükte bir şeyi unutmak, bir şeyden gafil olmak, kalbin bir şeyden başka bir şeye gitmesi, gibi anlamlara gelir.[1035] Sehiv ile secde kelimelerinin izâfet tamlaması oluşturması ile meydana gelen sehiv secdesi, fıkıh terimi olarak: Namazda kasıt olmadan emredilen bir şeyi terk etme veya yasaklanan bir şeyi yapmaktan dolayı meydana gelen eksikliği telafi etmek için namaz sonunda yapılan secdeden ibarettir.[1036]

[1031]Bu konudaki hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, XXII, 308, XXXIII, 348, XXXXIV, 543; Buhârî, "İlim", 24, "Vudû'", 37; Müslim, "Küsûf", 10, 11; Hâkim, I, 478

[1032] Aynî, **Binâye**, III, 148; **Umdetü'l-Kârî**, II, 98, VII, 75. mezheplerin bu konudaki görüşleri için bk. Kudûrî, **Muhtasar**, I, 121; Kudûrî, **Tecrîd**, II, 1010; Aynî, **Şerhu Sünen-i Ebu Dâvud**, V, 28; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, (ö. 676/1277), **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn**, Thk. 'Ivaz Kâsım 'Ivaz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1425/2005, s. 54; Zuhaylî, a.g.e, II, 489.

[1033] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 63.

[1034] Aynî, **Şerhu Sünen-iEbî Dâvud**, V, 28.

[1035] Râzî, **Muhtârü's-Sıhah**, s. 156; İbn Manzûr, a.g.e, XIV, 406.

[1036] **Mevsûʿa**, XXIV, 234.

Mezhepler arasında sehiv secdesinin ne zaman yapılacağı hususunda bir görüş birliği olmadığı görülmektedir. Hanefîler'e göre sehiv secdesi, selâm verdikten sonra yapılır; Şâfiîler'e göre ise selâmdan önce yapılır. Mâlikîler, farklı bir ayırıma giderek namazdaki bir eksiklikten dolayı ise selâmdan önce; fazlalıktan dolayı ise selâmdan sonra yapılacağını kabul ederler.[1037]

Sehiv secdesinin ne zaman yapılacağı hususunda farklı görüşte olanların hepsinin hadislerden bir dayanağının olduğu görülmektedir. Hanefîler, bu konuda Sevbân'ın (r.a) rivâyet ettiği Nebî (s.a.v): "*Her sehiv için selâmdan sonra iki secde vardır*"[1038] dedi hadisini delil gösterirler. Onların bu hususta ileri sürdükleri ikinci bir delil, Ebu Hüreyre hadisidir. Bu hususta Ebû Hüreyre, "*Hz. Peygamber, bize namaz kıldırdı ve ikinci rekâtta selâm verdi. Zülyedeyn ayağa kalktı ve ya Rasûlallah: Namaz kısaldı mı? Yoksa unuttun mu? Rasûlullah namazın geriye kalanını tamamladı, selâmdan sonra oturduğu halde iki secde yaptı*"[1039] demiştir. Ayrıca Hanefîler, İmrân b. Husayn'dan rivâyet edilen "*Rasûlullah, ikindi namazını üç rekât olarak kıldırdı. el-Hırbâk denilen bir adam ayağa kalktı ve Rasûlullah'a durumu hatırlattı. Rasûlullah: "Bu, doğru mu söylüyor?" dedi. Oradakiler: "Evet" dediler. Rasûlullah, bir rekât daha kıldı, sonra selâm verdi, sonra iki secde yaptı, sonra da selâm verdi*."[1040] hadisini kullanırlar.[1041] Buna karşın Sehiv secdesinin selâmdan önce yapılacağını ileri süren Şâfiîler, görüşlerine "*Nebî (s.a.v.) öğle namazı kıldı ve ikinci rekâtta oturmadan ayağa kalktı. İnsanlar da ayağa kalktı ve Namaz bitince selâmı beklediler. Rasûlullah, oturduğu yerde tekbir getirdi; selâm vermeden önce iki secde yaptı ve sonra selâm verdi*"[1042] hadisini delil olarak kullanırlar.

Aynî, en son eseri olan *Binâye*'de tarafların delillerini değerlendirirken, secdenin selâmdan sonra ve selâmdan önce yapılacağına dair kavlî ve fiilî hadislerin

---

[1037] Bk. Semerkândî, a.g.e, I, 214; Kâsânî, a.g.e, I, 172; Merğînânî, a.g.e, I, 74; Mevsılî, a.g.e, I, 72; İbn Abdilberr, **el-Kâfî**, I, 229; Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-ʿAbderî (ö. 897/1491-2), **et-Tâc ve'-İklîl li Muhtasarı Halîl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398; II, 14-18; I, 154; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, Darü'l-Fikr, Beyrut 1994/1414, II, 490; Zuhaylî, a.g.e, II, 230.

[1038] Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 97; Ebû Dâvud, "Salât", 200; Tâberânî, Mu'cemü'l-Kebîr, II, 92.

[1039] Buhârî, "Ezân", 69, "Salât", 88, "Sehv", 5; Müslim, "Mesâcid ve Mevâdü's-Salât", 97, 99.

[1040] Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 62, 177; Müslim, "Mesâcid ve Mevâdü's-Salât", 101; Ebû Dâvud, "Salât", 195,Tâberânî, Mu'cemü'l-Kebîr, IV, 219.

[1041] Hanefîler bu rivayetler gibi daha birçok kavlî ve fiilî rivayetleri delil olarak getirirler. Daha fazla bilgi için bk. Aynî, **Binâye**, II, 601.

[1042] Abdurrezzâk, II, 300; Buhârî, "Ezân", 146; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, II, 193, 472.

sabit olduğunu düşünür. Ona göre bu hadislerden bazılarının diğerlerinden önce olduğuna dair sahih bir rivâyet bilinmemektedir. Bundan dolayı böyle bir durumda söz konusu hadisleri, sehiv secdesinin yapılma zamanı konusunda bir genişliğin olduğuna hamletmek gerekir. Öyleyse sehiv secdesinin her iki şeklinin caiz olduğunu kabul etmek gerekir.[1043]

Aynî, Hanefî fakihlerinden Sığnâkî ve İtkânî'nin "iki görüş hakkındaki hadisler teâruz ettiğinden, bir yönden ikisini terk ederiz. Teâruzdan kurtulmak için kavlîhadis ile amel ederiz. Bu da musannıf'ın (Merğînânî) sözünün manasıdır" sözünün tartışmalı olduğunu düşünür. Onun böyle düşünmesinin sebebi, sehiv secdesinin selâmdan önce olduğuna dair kavlî hadislerin olmasıdır. Hatta bundan dolayı sehiv secdesinin selâmdan önce olduğuna dair üç tane kavlî hadis nakleder.[1044]

Aynî, daha önceki eserlerinde her iki tarafın kullandığı fiilî hadislerin teâruz ettiğini dolayısıyla kavlî hadislere bakılması gerektiğini ifade edip Hanefîler'in görüşünü tercihe şayan bulmaktadır. Üstelik *Umdetü'l-Kârî'de* bile aynı kanaati taşımaktadır. Bu eserinde sehiv secdesi hakkında yapılan rivâyetlerin mahiyeti ilgili olarak iki tarafın delillerinin fiilî olduğunu ve bunların teâruz ettiğini bu durumda ise Hz. Peygamber'in sehiv secdesi hakkındaki kavlî hadisine müracaat edilmesinin evlâ olduğunu ifade etmektedir.[1045]

Aynî'nin bu söylemlerine bakıldığında sehiv secdesinin zamanı hakkındaki görüşünde bir değişimin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu değişimin temelinde yer alan unsurun, hadis olduğu anlaşılmaktadır. Zira *Umdetü'l-Kârî'de* fiilî hadislerin müteârız olduğunu bundan dolayı kavlî hadisin esas olduğunu ifade ederken; *Binâye*'de kavlî hadislerin de müteârız olduğunu belirtmektedir. Buna göre Aynî, önceki eserlerinde Hanefî fakihlerinin mesele hakkındaki görüşlerine uymuştur. Sonraki eserlerinde ise konuyla ilgili hadisleri incelediği anlaşılmakta ve söz konusu hadisler etrafında oluşan fıkhî görüşlere karşı bir görüş değişikliğine gittiği görülmektedir. Aynı zamanda bu durum, onun tahkik ehli olduğunun da bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

[1043] Aynî, **Binâye**, II, 604-605.
[1044] Aynî, **Binâye**, II, 604.
[1045] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VII, 440.

3.2.5.7. Evlilikte Denklik

Arapça'da "كفاءة" kelimesiyle ifade edilen ve "eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik" gibi anlamlara gelen bir sözcük olan "denklik"[1046], İslâm hukuk terminolojisinde evlenecek kadın ile erkeğin İslâm'a giriş tarihi, zenginlik, meslek, hürriyet ve nesep gibi bazı konularda bir birine denk olmaları veya kadının şerefçe kocasından daha aşağı mertebede bulunması demektir.[1047]

Evlilikte eşlerin denk olmaları hususu, fakihler tarafından tartışılmış ve bunun etrafında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Evleneceklerin denk olması; Hasan Basrî (ö. 110/728), Sevrî (ö. 161/778) ve Hanefî fakihlerden Kerhî tarafından kabul edilmemiştir. Cumhûr ise evlilikte eşler arasında denkliği şart koşmuşlarıdır. Fakat bunların şart koştukları hususlar, birbirinden farklı olmuştur. İmam Mâlik, sadece din konusunda denk olmayı şart koşarken; Hanefîler nesep, hürriyet, din, mal, meslek konusunda; Şâfiîler din, hürriyet, soy, ayıplardan salim olma ve meslek; Hanbelîler din, hürriyet, soy, zenginlik ve sanat (meslek) gibi konularda denkliği şart koşmuşlardır.[1048]

Aynî'nin ilk eserleri incelendiğinde Hanefîler'in evlilikte şart koştukları denklik yönlerinin tümünü kabul ettiği görülmektedir.[1049] Buna karşın hayatının son yıllarına doğru yazmış olduğu *Umdetü'l-Kârî*'nin son bölümlerinde, bu konu hakkındaki görüşünün değiştiğine dair bazı ifadelerine tanık olunmaktadır. Onun Buhârî'de geçen "*Rasûlullah, Dubâ'e bt. Zübeyr'in yanına geldi ve ona, 'Sanki sen haccetmek istiyorsun' dedi. Dubâ'e, vallahi ağrıdan başka bir şeyim yok, dedi. Rasûlullah, 'Haccet ve Allahım: İhrâmdan çıkış yerim, hastalığımın beni alıkoyduğu yerdir, diye şart koş' dedi. Bu arada Dubâ'e Mikdâd'ın nikâhı altındaydı.*"[1050] Hadisi için sarf ettiği sözler, bu hususta önemlidir. Ona göre, eğer nesepte kefâet şart olsaydı Mikdâd'ın Dubâ'e ile evlenmesi caiz olmazdı. Çünkü Dubâ'e, nesep

---

[1046] Konevî, a.g.e, s. 52.
[1047] Hamza Aktan, "Kefaet", **DİA**, TDV Yay, Ankara 2002, XXV, 166; Erdoğan, a.g.e, s. 300.
[1048] Nevevî, **Minhâc**, s. 209; Aynî, **Binâye**, V, 107; Zuhaylî, a.g.e, IX, 182-191.
[1049] Bk. Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 123. Son dönemlerde yazmış olduğu Binâye'de de Hanefîlerin görüşüne itiraz etmediği görülmektedir. Bk. Aynî, **Binâye**, V, 107.
[1050] Ahmed b. Hanbel, V, 226, 330, XLII, 187, 440; Müslim, "Hac", 105, 106, 154; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî (ö. 279/892), **el-Câmiü'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî,** Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998,"Hac", 97; Ebû Dâvud, "Menâsik", 22.

itibariyle Mikdâd'dan daha üstündür. Nitekim bu babın hadisleri de kefâetin sadece din hususunda olduğunu ifade ederler.[1051]

Bu ifadeler, Aynî'nin denklik konusundaki fikrinin zamanla değiştiğine dair kanaate varmamızı sağlamaktadır. Bu kanaatimizi pekiştiren başka bir vâkıa da sonraki sayfada fakihlerin bu konudaki ihtilafına değindikten sonra Hanefîler'in görüşlerine delil olarak kullandıkları hadisleri savunmamasıdır. Normal şartlarda mezhebin görüşlerine delil olarak getirdiği hadislerin sıhhatini ispatlamaya çalışan Aynî, Hanefîler'in bu konuda delili olan "*Dokumacı ve hacamatcı hariç, Araplar kabile kabile, adam adam birbirine denktir. Mevâlî de kabile kabile, adam adama birbirine birbirine denktir*"[1052] hadisi için "bu hadis munkatı'dır, bu hadis münkerdir, mevzudur ve illetlidir" tarzındaki ifadelere itiraz etmemektedir. Keza Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye "*Ey Ali, üç şey vardır ki onları geciktirme! Hazır olduğunda cenazeyi, dengi bulunduğunda kızları evlendirmeyi, vakti geldiğinde namazı*"[1053] hadisi için "bu hadis gariptir, muttasıl değildir" tarzındaki tenkitleri aktarmakta ve hiç bir surette bunları savunacak bir ifade kullanmamaktadır.[1054]

Yukarıda verdiğimiz bazı örneklerde Aynî'nin bazı görüşlerinde zamanla değişmeler yaşandığı görülmektedir. Bu tip misalleri çoğaltmak mümkündür. Kanaatimizce Aynî'nin görüşlerinde bu tür değişimlerin olması hadislere ilişkin yaptığı incelemelerle ilgili olmalıdır. Nitekim Aynî'nin başka konularda da aynı şekilde bakış açısındaki değişimin örneklerini görmek mümkündür. Örneğin, *Remzü'l-Hakâik* adlı eserinde korku namazının keyfiyeti hakkında Hanefî mezhebinin dayandığı hadisin usûle muvâfık olduğu için delil olarak kullanılmasının daha iyi olacağını söylerken;[1055] son eserleri *Binâye* ve *Umdetü'l-Kârî'de* bütün mezheplerin görüşlerinin caiz olduğu yönünde bir tutum sergilemektedir. Bu

---

[1051] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XX, 85.

[1052] Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, VII, 217, 218; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066), **es-Sünenü's-Sağîr**, Thk. Abdu'l-Muʿtî Emîn Kalʿacî, Câmiʿâtü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Karaçi 1410/1989, III, 31.

[1053] Tirmizî, "Salât", 127, "Cenâiz", 73.

[1054] Bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XX, 87. Aslında Aynî, *Binâye*'de adlı eserinde de Hanefîler'in delil olarak kullandığı hadislere yönelik tenkitlerini aktarmakta ve buna dönük bir savunma yapmamaktadır. Fakat bu eserde Aynî'nin görüşünün değiştiğine dair bir ifade veya ibare görmedik.

[1055] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 64.

eserlerinde her mezhebin sahih bir hadise dayandığını ve her mezhebin korku namazı kılma şeklinin caiz olduğunu ifade eder. Aynî'nin konuyla ilgili sözleri şöyledir:

> "İbn Kassâr el-Mâlik, Hz. Peygamber'in on yerde namaz kıldığını söyler. Müslim ise korku namazının nasıl kılındığına dair dört hadis zikreder. Bu hadislerin her birisi korku namazının bir şekline delâlet eder. Beyân edeceğimiz üzere Ebû Dâvud, korku namazının sekiz şeklini zikreder. İbn Kassâr, Ebû Dâvud, Müslim ve diğerlerinin söz konusu namazın farklı şekillerini zikretmeleri, korku namazının on sekiz farklı kılınma şeklinin olduğunu ortaya çıkarır. Burada 'muhtar' olan, bu vecihlerin hepsinin yerine göre caiz olmasıdır. Her mezhep imamı, bu şekillerden bir tanesini tercih etmiş ve bunu kendisi için mezhep yapmıştır."[1056]

Bu hususa verebileceğimiz başka bir misal de Hz. Peygamber'e hakaret eden zımmînin ahdinin bozulması ile ilgili görüşüdür. Daha önce de belirttiğimiz Aynî bu konu Şâfiîler'in görüşünü benimsemiştir.[1057] Onun son zamanlarında bu görüşünden vazgeçtiğine yönelik bazı emâreler bulunmaktadır. Zira *Umdetü'l-Kârî*'nin son ciltlerinde Hz. Peygamber'e söven zımmînin öldürüleceğini savunanların ileri sürdükleri "*Hz. Peygamber'e hakaret eden Ka'b b. Eşref ve daha başkalarının öldürülmesi*" şeklindeki delili kabul etmediği görülmektedir. Ona göre öldürülen bu şahıslar, sırf Hz. Peygamber'e sövdükleri için öldürülmedi. Onlar Rasûlullah aleyhinde çalıştıkları ve ona karşı savaşanları topladıkları için öldürüldü. Ona göre Bezzâr'ın İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği "*Ukbe b. Ebi Muayt, Ey Kureyşliler! Size ne oluyor ki ben aranızda hapsedilip öldürüleceğim*", Hz. Peygamber de, "*Küfründen ve Allah'a ve Rasûlüne attığın iftiradan dolayı*" demesi kendi görüşünü teyit eder. Ayrıca öldürülen bu şahıslar, zımmî değil; Allah ve Rasûlü ile savaşan müşriklerdir.[1058]

Aynî'nin Hz. Peygamber'e söven zımmînin ahdinin bozulması hususunda kademeli bir şekilde görüşünün değiştiği anlaşılmaktadır. Önceleri sebebini bilmediğimiz; fakat günün koşullarına bağlı olabileceğini düşündüğümüz bir nedenden dolayı Hanefî mezhebinin bu hususstaki görüşüne muhâlefet etmiştir.

[1056] Aynî, **Şerhu's-Sünen**, V, 109. Aynî'nin *Umdetü'l-Kari* ve *Binâye*'de de bütün görüşlerin caiz olduğunu dair bir temayülü olduğu görülmektedir. Bk. Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, VI, 256; **Binâye**, III, 162-163.

[1057] Aynî, **Remzü'l-Hakâik**, I, 265; **Binâye**, VII, 260.

[1058] Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, XXIV, 82.

Hayatının son yıllarında yazdığı *Umdetü'l-Kârî*'nin son ciltlerinde ise kendince hadislere daha uygun olan Hanefî mezhebinin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak fıkhî görüşlerinden bazı örnekler sunduğumuz Bedruddîn Aynî'nin söz konusu görüşlerinin bir kısmında zamanla bazı değişmeler olmuştur. Eserlerinin yazım tarihleri gözönünde bulundurarak görüşlerindeki değişimin sebepleri incelendiğinde bu hususta temel sebebin, Mısır hayatıyla başlayan hadis alanındaki çalışmalarına bağlı olarak hadis ilmindeki vukufiyetinin artması olduğu söylenebilir. İlk eserlerinde hadis alanındaki yetersizliğinden dolayı, mezhepler arasında ihtilafa medâr olan bazı konularda mezhep lehine dönük bazı görüşlerini görmek mümkündür. Fakat sonraki eserlerinde hadis konusundaki bilgisinin artmasından dolayı her mezhebin görüşünü sahih kabul etme temâyülü göstermektedir. O halde Aynî'nin değişen görüşlerinin temelinde konuyla ilgili hadisler hakkında bilgisinin değişmesi olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bedruddîn Aynî, 762/1361 yılında Ayıntab'da doğmuş 788/1386 yılında Mısır'a göç etmiş ve burada öncelikle Hanefî başkadılığı olmak üzere evkâf nazırlığı ve Kahire muhtesipliği gibi resmi görevlerde bulunmuştur. Mısır'da yapmış olduğu bu idâri görevlerin yanı sıra çeşitli medreselerde farklı ilim dallarında dersler de vermiştir.

Aynî'nin fıkıh anlayışında yaşadığı dönemin büyük bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan onun en fazla etkilendiği hususun Mısır'daki hadis çalışmaları olduğu söylenebilir. Zira daha önceki eğitim hayatında hiç hadis eğitimi almamışken; Mısır'da birçok meşhur hadisçiden oldukça yoğun bir hadis eğitimi almıştır. Mısır'da aldığı bu eğitimden sonra aynı doğrultuda birçok hadis çalışması yapmıştır. Hatta en önemli eserlerinin ortak özellikleri hadis-fıkıh merkezli olmalarıdır. Aynî'nin Mısır'a gitmeden önce ve Mısır'daki ilk yıllarında telif ettiği fıkıh eserleri, hadis konusunda zayıf olmasına mukabil sonraki dönemlerde yazdığı eserler hadis açısından son derece muteberdir. Aynî'nin yaptığı bu tür çalışmalar, onun Mısır'da hadisleri merkeze alan, hadis uzmanlığı gerektiren alanlarda çalışmalar yapan muhaddis Hanefî fakihler arasında gösterilmesine vesile olmuştur.

Aynî'nin fıkıhçılığında bazı hususların öne çıktığı görülmektedir. Bu hususları hadisle istidlâl, usûlî bakış, ihtilaflı konulara yer verme, dil fıkıh ilişkisi ve tenkitçi bakış olarak sıralamak mümkündür.

Fıkhî görüşleri hadisle istidlâl etmeye son derece önem vermesi, kendisinin de bir mümessili olduğu Mısır'daki muhaddis Hanefî fakihlerden etkilenmesiyle izah edilebilir. Onun en önemli özelliği olarak kabul edebileciğimiz bu yönünü Hanefî mezhebini hadisle desteklemek için kullandığını söylemek mübalağa olmaz. Hatta Mısır'da hadis alanında ilk telif ettiği hadis eserlerinin mahiyetine bakıldığında bu husus kolayca anlaşılabilir. Fakat Aynî'nin her halükarda mezhebini desteklediği yanlışına düşmek de istemiyoruz. Çünkü onun bazı meselelerde hadislerden dolayı mezhebe muhâlif davrandığı da bir vakıadır.

Hadisle istidlâl de bulunurken bazı prensipleri gözettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan öne çıkan bazıları; hadis tahrici yapma, mütearız hadisleri uzlaştırma, zikredilemeyen hadisleri nakletme, derece itibariyle daha üstün bir hadisle dellillendirme, bazen zayıf hadisle destekleme ve bütüncül bir yaklaşım olarak özetlenebilir.

Aynî'nin özellikle mezhebin görüşünü delillendirmek için zayıf hadisleri kullanması ve diğer mezheplerin delil olarak kullandığı hadisleri zayıfa çıkarmaya çalışması, onun hakkında "mezhebine yardım ettiği" yönünde bazı düşüncelerin oluşmasına yol açmıştır. Onunla ilgili bu tarz düşünce, bir yere kadar makul karşılanabilirse de; bazı konularda hadislerden dolayı mezhebin görüşünü terketmesi, söz konusu düşünceye ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirir. Ayrıca böyle bir iddia müntesip her hangi bir fakih için de ileri sürülebilir. Çünkü müntesip fakih, mezhebinin görüşünü delillendirmeye çalışır. Onun gösterdiği bu tür bir çaba, kendisi hakkında söz konusu iddianın ileri sürülmesine yol açabilir.

Aynî'nin fıkıh usûlü ile ilgili mevcut bir eseri olmamasına karşın bu alanda yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ondan bahseden âlimler, onun usûlcü yönüne vurgu yaparlar. Zira eserlerinde füru konularını açıklarken fıkıh usûlü ile ilgili izahlar yapmaktadır. Bu izahlardan Hanefî usûlüne ait ilkeleri kullanmakla fukahâ metodunu benimsediği rahatlıkla anlaşılabilir. Fakat Hanefîler'in haber-i vâhidin şartlarından biri olarak kabul ettikleri râvinin fakih olmasını kabul etmemektedir. Bu durum, yaşadığı döneme hâkim olan memzuç usûlün etkisiyle izah edilebilir. Eserlerinde fıkıh usûlü ile ilgili açıklamalar yapan Aynî, müntesibi olduğu Hanefî usûlünü tatbik etmektedir. Bu durumuyla Aynî, fıkıh usûlünü daha çok mezhebin

görüşlerini desteklemek için kullanmaktadır. Bunun yanında Aynî, bazen ibadetlerin hikmetlerini açıklamaktadır. İbadetlerin hikmetlerini izah etme sadedinde isrâîlî haberlere tevessül ettiği izlenimi vermektedir.

Aynî'nin son dönemlerde yazdığı eserler fıkhî ihtilâfları aktarma hususunda oldukça önemlidir. Bu eserler Aynî'nin fakihleri ihtilafları konusunda yetkin olduğunu göstermektedir. Onun, Mısır gibi dört Sünnî mezhep âlimlerinin bulunduğu bir yerde yaşaması, farklı mezhebe mensup birçok hocadan ders almış olması ve halkla hemhal olmayı gerektiren bazı görevlerde bulunması, bu ilimde derinleşmesini sağlamış olmalıdır. İhtilâflı konularda uzman olduğu anlaşılan Aynî, fakihlerin diğer mezheplere hatalı bir şekilde nisbet ettiği görüşleri tashih eder. Bu bağlamda diğer mezhep fakihlerinin Hanefîler'e yanlış nisbet ettiği görüşleri tashih eder. Bazen de Hanefîler'in kendi mezhep imamlarına atfettiği görüşlerin hatalı olduğunu belirtip onları düzeltir. Fakat onun bu konuda en dikkat çeken tarafı, Hanefî fakihlerin başka mezheplere nisbet ettiği görüşleri tashih etmesidir. İlk eserlerinde kendisinin de benzer hatalara düşmüş olması, Mısır hayatının onun mezhep görüşlerini tahkik etmesi üzerindeki etkisini göstermektedir.

Aynî'nin fıkıhçılığında tenkidin önemli bir yeri vardır. Kimi yerde Hanefî fakihlerini eleştirmektedir. Hanefîleri tenkit etmesinin en büyük sebebi, hadisler hakkındadır. Bunun yanında diğer mezhep fakihlerini de tenkit etmiştir. Fakat bu tenkitlerinde aşırı gitmemiştir. Aynî, başkalarını eleştirdiği gibi kendisi de eleştirilmiştir. Onun eleştirildiği noktalardan başında mezhep taassubu konusu gelmektedir. Bu tenkitler, yer yer doğru olmakla beraber; onun yaşadığı dönem düşünüldüğünde bunun çok da abartılacak bir durum olmadığı anlaşılmaktadır.

Aynî'nin fıkıhçılığının temel göstergelerinden onun Hanefî fıkhındaki konumudur. Onun Hanefî mezhebi tabakâtında hangi tabakada kabul edildiğine dairsarîh bir ifade bulunmamaktadır. Ancak sonraki Hanefî fukahâsının ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda onun zımnen de olsa ashâb-ı tercihten kabul edildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Aynî'nin eserlerinde bazı görüşler arasında tercihlerde bulunması onun ashâb-ı tercihten sayılabileceğinin kanıtı olabilir. Tercihlerinin yanı sıra mezhep içinde ictihad olarak değerlendirilebilecek bazı görüşlerinden hareketle mezhepte müctehid olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira bazen mezhepte

kabul edilen bir görüşü, hadisler ışığında değendirmekte ve farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Binaenaleyh Aynî'nin ikinci tabaka olan "mezhepte müctehid" tabakası ile beşinci tabaka olan "ashâb-ı tercih" tabakasına dâhil edebilecek veriler bulunmaktadır. Bu durumda üst bir derece olduğu için onun "mezhepte müctehid" tabakasında değerlendirilmesi daha makul görünmektedir.

Hanefî fıkıh kitaplarında Aynî'ye yapılan atıflar incendiğinde onun Hanefî mezhebinde oldukça önemli bir fakih olduğu ortaya çıkmaktadır. Ondan sonra yaşayan Hanefî fakihler, bazen onun görüşlerine değer verip kabul ederken bazen de söz konusu görüşleri kabul etmemektedirler. Onun Hanefî fıkhında önemli bir fakih olduğunun başka bir göstergesi de birçok fakihin ondan etkilenmiş olduğuna dair bazı verilerin olmasıdır. Ayrıca *Binâye* ve *Umdetü'l-Kâri*'nin Anadolu'nun birçok el yazma kütüphanelerinde bulunması, onun Anadolu çevresinde oldukça popüler olduğunu göstermektedir.

Aynî fıkhî bir görüşü benimserken bazen belli kalıplar kullanmaktadır. Bunlardan bazıları "fetva", "sahih", "esah", "zahir"," azhar", "muhtar" gibi kavramlardır. Bunun yanında az da olsa "evlâ", "akva" gibi lafızları da kullanmaktadır. Benimsemediği görüşleri belirtmek için de "fîhi nazar", "sahih değil", "fîhi teemmül" ve "gerekçesi yoktur" gibi lafızları kullanmaktadır. Aynî, bir görüşü benimserken çoğunlukla imamlardan birinin görüşünü tercih eder. İmamlardan biri o hususta görüş serdetmemişse "meşâyih"ten birini görüşünü benimser.

Bazı görüş ve düşüncelerinde diğer Sünnî mezhepten etkilenmiş olduğu izlenimi vermektedir. Aslında onun Mısır'da hadis eğitimi almaya yönelmiş olması, bir yönden buradaki muhaddis Hanefî geleneği ile açıklanabilecekken; bir yönden de buradaki ehl-i hadisin devamı olarak nitelendirilebilecek mezheplerin etkisi olarak açıklanabilir. Diğer Sünnî mezheplerden etkilenmiş olduğunun en açık göstergesi ise Hanefî mezhebinde kabul edilmeyen bazı görüşleri benimsemiş olmasıdır.

Muhaddis bir fakih olmasından dolayı tercih ettiği görüşlerin en önemli sebebi kaçınılmaz olarak hadistir. Bunun yanında görüşlerinde toplumsal değişim ve yozlaşma da etkili olmuştur. Bu durum, içinde yaşadığı toplumu iyi tanımasından

kaynaklanmaktadır. Bazen de tercihlerinde mezhep imamlarının görüşlerine uygunluğu gözettiği de görülür. Tercihlerinde örf ve coğrafi farklılık gibi husûsiyetlere vurgu yaptığı görülmektedir.

Aynî, doksan küsür yıl gibi uzun bir hayat sürmüş ve ömrünün kahir ekseriyetini ilimle iç içe geçirmiştir. Onun gibi uzun ömür süren âlimlerin görüşlerinin zamanla değişip değişmediğinin ortaya konması önemli hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Buna göre bazı konularda önceleri Hanefî mezhebinin görüşünü tercih ederken; sonradan farklı bir görüş benimsemiştir. Bunun yanında Mısır'da telif ettiği ilk eserlerde Hanefî mezhebine aykırı görüşler serdederken; sonraki eserlerinde bundan vazgeçmiştir. Kanaatimizce onun görüşlerindeki değişmenin temel sebebi, hadis alanında uzmanlaşmasıdır.

KAYNAKÇA

EL-ʿABDERÎ, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım (ö. 897/1491-2), **et-Tâc ve'-İklîl li Muhtasar-ı Halîl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398.

ABDURREZZÂK, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm Abdurrezzâk es-Sanʿânî (ö. 211/827), **el-Musannef**, Thk. Habîbu'r-Rahmân el-Aʿzamî, el-Meclisü'l-İlmî, Hindistan 1403.

ACAR, Yusuf, **Abdülkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve El-İnâye bi Maʿrifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri**, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Konya 2011.

_____, "Hanefi Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivâyetlerin Hadis Açısından Problemleri", **SÜİFD**, 31, 219-248.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), **el-Müsned**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Müssesetü'r-Risâle, Yy, 1420/1999.

AKTAN, Hamza, "Kefaet", **DİA**, XXV, TDV Yay, Ankara 2002.

ALTINTAŞ, Fatma Betül, **Hanefî ve Şafiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fı Şiddetli Rivâyetler (El-Hidâye ve Eş-Şerḥu'l-Kebîr Örneği**), (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2012.

EL-ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Salim (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Thk. Abdurrezzâk ʿAfîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, Ty.

APAYDIN, Yunus, "Haber-i Vâhid", **DİA**, XIV, TDV Yay, İstanbul 1996.

_____, "İctihad", **DİA**, XXI, TDV Yay, İstanbul2000.

EL-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer (ö. 852/1449), **İntikâdü'l-İʿtirâd fi'r-Reddi ale'l-Aynî fî Şerhi'l-Buhârî**,

Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1413/1993.

EL-ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö. 400/1009), **el-Furûk fi'l-Luğa**, Thk. Muhammed İbrahîm Selîm, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Mısır Ty.

EL-AŞKAR, Ömer Süleyman, **el-Medhal ila'ş-Şerîati'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'n-Nefâis, Aman 1425/2005.

ÂŞÛR, Said Abdulfettâh, **el-Müctemaʿü'l-Mısrî fî Asri Selâtîni'l-Memâlîk**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arâbiyye, Kahire 1992.

_____, **el-Asru'l-Memâlîkî fî Mısır ve'ş-Şam,** Dâru'n-Nehdeti'l-Arâbiyye, Kahire 1976.

_____, **el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlîk fî Mısır ve'ş-Şam**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, Kahire 1996.

_____, "Ezher", **DİA**, XII, TDV Yay, İstanbul 1995.

ATAOĞLU, Remzi, "Bedrüddin Mahmut el-Aynî'nin Görevleri ve İdareciliği", **Antepli Meşhur Alim ve İdareci Bedruddin Aynî**, Bayrak Matbaası, İstanbul 2001.

ATAR, Fahrettin, "Kadı", **DİA**, XXIV, TDV Yay, İstanbul 2001.

_____, **Fıkıh Usûlü**, İFAV, İstanbul 2011.

AYDINLI, Abdullah, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, İFAV, İstanbul 2011.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa (ö. 855/1451), **el-Binâye Şerhu'l Hidâye**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

_____, **el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye**, Thk. Feyz Ahmed el-Mültânî, el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, Pakistan/Mültan 1424.

_____, **Remzü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd Dekâik**, el-Mektebetü'l-Meymeniyye, Mısır 1312/1895.

_____, **Minhatü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk**, Thk. Ahmed Abdürrezzak el-Kübeysî, Vizâretü'l-Evkâf ve'Şüûni'l-İslâmiyye, Katar 1428/2007.

_____, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî**, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arâbi, Beyrut Ty.

_____, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1426/2005.

_____, **Şerhu Süneni Ebî Dâvud,** Thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısrî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1420/1999.

_____, **el-Müstecmaʿ Şerhu'l-Mecmaʿ**, Thk. Muhammed b. Hasan b. Ali el-ʿAbîrî (Doktora Tezi, Câmiʿatü'l-İmâm b. Suʿûd el-İslâmiyye, Külliyeti'ş-Şerîʿat) Riyad Ty.

_____, **Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîh-i Mebâni'l-Ahbâr Şerhu Meʿâni'l-Âsâr,** Thk. Ebû Temîm Yasîr b. İbrâhim, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008.

_____, **el-Mesâilü'l-Bedriyye el-Muntehabetü mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye,** Mâcid b. Dâhil b. Muhammed el-Ahmedî, (Yüksek Lisans Tezi, Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ) Mekke 1435/2014.

_____, **er-Ravdu'z-Zâhir fi Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir Tatar**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Yy. 1962.

_____, **ʿIkdu'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân**, Thk. Muhammed Muhammed Emin, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-İlmiyye, Kahire 1431/2010.

_____, **Meğâni'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmi Ricâli Meʿâni'l-Âsâr**, Thk. Muhammed Hasan b. İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006.

_____, **ed-Dürerü'z-Zâhira fî Şerhi'l-Bihâri'z-Zâhira**, Süleymaniyye Ktp, Fatih bl., nr. 1661.

_____, **el-Mukaddimetü's-Sûdâniye fî Ahkâmi'd-Dîniyyye**, Süleymaniye Ktp, Ayasofya bl., nr. 1439.

BABANZÂDE (BÂBÂNÎ) Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn Esmâül-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn**, İstanbul 1951.

_____, **Îzâhü'l-Meknûn fî Zeyl-i ala Keşfi'z-Zünûn an Esâmi'u'l- Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty.

EL-BÂHÜSEYİN, Yakub Abdülvehhab, **Turûku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtühâ inde'l-Menâtıka ve'l-Usûliyyîn,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.

BASKIN, Sami, "Memlûk Dönemi Türkçe Sözlüklerinin Yapısı", **Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, 1, 23-40.

BEDİR, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet** (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

EL-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066),**es-Sünenü'l-Kübrâ**, Thk. Muhammed Abdulkadir ʿAtâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

_____, **es-Sünenü's-Sağîr**, Thk. Abdu'l-Muʿtî Emîn Kalʿacî, Câmiʿâtü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Karaçi 1410/1989.

EL-BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî (ö. 292/905), **el-Bahrü'z-Zehhâr - Müsnedü'l-Bezzâr**, Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd, Sabrî b. Abdülhâlik eş-Şâfiî Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988/1409.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö. 1391/1971), **"Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhîyye" Kamusu**, Enes Sarmaşık Yay, İstanbul Ty.

BUDAK, Ali, **Tahric Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**)** Ankara 2008.

EL-BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), **el-Câmiʿü's-Sahîh**, Thk. Muhibuddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1400.

EL-BUHÂRÎ, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz (ö. 730/1330)**, Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

BURSALI, Mehmed Tahir (ö.1344/1925), **Osmanlı Müellifleri**, Haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul Ty.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı (ö.1137/1725), **Tefsîru Rûhi'l-Beyân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut Yy.

EL-BÛSÎRÎ, Abdurrahman (ö. 1354/1935), **Mübtekerâtü'l-Leâlî ve'd-Dürer fi'l-Muhâkemeti Beyne'l-Aynî ve İbni Hacer**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005.

CÂSIR, Şefîk Ahmed Mahmûd, **el-Memalikü'l-Bahriyye ve Kadâuhum alâ Salîbiyyîn fi'ş-Şâm**, Câmiatü'l-İslâmî, Medine 1409.

COŞKUN, Selçuk, **Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük**, Aktif Yayınevi, Ankara 2003.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), **et-Taʿrifât**, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Lübnan 2009.

EL-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (ö. 478/1085), **Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb,** Thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Darü'l-Minhâc, Beyrut 2007/1428.

CİN, Halil; Ahmet AKGÜNDÜZ, **Türk Hukuk Tarihi**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1995.

ÇAKAN, İsmail Lütfi, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi),** İFAV, İstanbul 2012.

ÇELEBİ, Ahmed, **İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi**, Çev. Ali YARDIM, Damla Yayınları, İstanbul 1998.

ED-DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), **Sünenü'd-Dârekutnî**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004/1424.

DEMİRCİ, Mehmet, "Desûkî, İbrâhim b. Abdülazîz", **DİA**, IX, TDV Yay, İstanbul 1994.

ED-DİHLEHÎ, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm Fârûki (ö. 1176/1762), **el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf,** Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1404.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Örf", **DİA**, XXXIV, TDV Yay, İstanbul 2007.

ED-DÜBYÂN, Ebû Ömer Dübyân b. Muhammed, **Mevsûatü Ahkâmi't-Tahâre**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889), **Sünenu Ebî Dâvud,** Thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, Yy. 1430/2009.

EBÛ YAʿLA EL-FERRÂ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin, (ö. 458/1066), **el-Udde fî Usûli'l-fıkh**, Thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî**,** Yy. 1410/1990.

EBÛ ZEHRA, Muhammed (ö. 1394/1974), **Ebû Hanife**, Çev. Osman KESKİOĞLU, DİB Yay, Ankara 2005.

_____, **İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi**, Çev. Sıbğatullah KAYA, Şura Yay, İstanbul 1993.

EMÎN ABDÜLMECÎD MUHAMMED, Câdu'r-Rab, **Beynel-İmâmeyn el-Aynî ve İbn Hacer**, Dâru'l-Muhaddisîn, Kâhire 2007.

ERDEM, Mehmet, "Salatü'l-Havf", **DİA**, XXXVI, TDV Yay, İstanbul 2009.

ERDOĞAN, Mehmet, **Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

EŞİT, Yusuf, **İbn Âbidîn'in "Serhu Ukûdi Resmi'l-Müftî" Adlı Eseri ve Bu Eser Isığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüsler Karsısındaki Durumu** (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri, 2009.

EL-FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed (ö. 817/1415), **el-Kâmusu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1426/2005.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), **el-Menhûl min Taʿlîkâti'l-Usûl**, Thk. Muhammed Hasan Hayto, Dârü'l-Fikr, Beyrut/Dımaşk 1419/1998.

GÖKÇE, Ferhat, "Bedruddin El-Ayni'nin (762/1360-855/1451) Eserleri ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", **Uluslararası Bedruddin el-Ayni Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı**, Gaziantep 2013.

GÖRMEZ, Mehmet, "Tahric", **DİA**, XL, TDV Yay, İstanbul 2010.

GÜNER, Osman, "İbrahimi Dinlerdeki Müşterek Dini Pratiklerin Yorumlanması Sorunu", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12-13, 165-168.

ĞALÂYÎNÎ, Mustafa, **Câmiʿü'd-Durûsi'l-Arabiyye**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1432/2011.

EL-ĞÂMIDÎ, Abdullah b. Cumʿân ed-Dâdâ, "Kitabü'l-Binâye ve Müellifuhu el-Fakih el-Aynî, ve'l-İʿtidâü ʿAleyhimâ, ve'l-ʿİlâcu li Zâlike" **Mecelletü ʿÂlemi'l-Kütüb**, 25, 111-132.

HACAK, Hasan, "Müşâʿ", **DİA**, XXXII, TDV Yay, İstanbul 2006.

HACI HALÎFE, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), **Keşfuz-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty.

EL-HAFÂCÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö. 1069/1659), **İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî (Hâşiyetü'ş-Şihâb alâTefsîri'l-Beyzâvî),** Dâru Sâdır, Beyrut Ty.

EL-HAFÎF, Ali, **Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1996.

EL-HÂKİM, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyiʿ Muhammed en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.

HALLÂF, Abdulvahab, **Hülâsatü Târîhi't-Teşrîʿi'l-İslâmî**, Dâru'l-Kalem, Kuveyt Ty.

_____, **ʿİlmu Usûli'l-Fıkh**, Mektebetü'd-Daʿveti'l-İslâmiyye, Yy. Ty.

HAMDÂN, Semîre İbrahim, **Menhecü'l-Aynî fî Muhtelifi'l-Hadîs Dirâseten Tatbîkiyeten alâ Kitâbihi Umdeti'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, (Yüksek Lisans Tezi, El-Câmiatü'l-İslâmiyye), Ğazze 2013.

EL-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yakut b. Abdullah Yakut, (ö. 626/1229), **Muʿcemü'l-Büldân**, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.

EL-HAMEVÎ, Ebü'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 1098/1687), **Ğamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1975.

HASKEFÎ, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1088/1677), **Dürrü'l-Muhtâr fî Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr**, Thk. Abdulmünʿim Halil İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

HIZLI, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **UÜİFD**, 17, 25-46.

HİRA, Ayhan, **Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2006.

HUDARÎ BEG, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî (ö. 1345/1927), **Târîhu't-Teşrîʿi'l-İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Yy 1387/1967.

_____, **Usulü'l-Fıkh**, el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, Yy. Ty.

EL-HUVEYRÎ, Mahmud Muhammed, **Mısır fi'l-Usûri'l-Vustâ**, el-Mektebetü'l-Mısrî, Kahire 2002.

İBN ABİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz (ö. 1252/1836), **Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

_____, **Minhatü'l-Hâlik** (*el-Bahru'r-Râik* ile beraber), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Yy. Ty.

_____, **Mecmûʿatü'r-Resâil**, Yy, Ty.

İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsufb. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), **el-Kâfî fî Fıkhî Ehli'l-Medîne**, Thk. Muhammed Muhammed Mûrîtânî, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, Riyâd 1400/1980.

İBNÜ'L-ʿACEMÎ, Ebü'l-Vefa Burhânuddîn İbrâhim b. Muhammed Sıbt (ö. 841/1438), **Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb**, Dâru'l-Kalem, Haleb 1417.

İBN ACÎBE, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (ö. 1224/1809)**, el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,** Thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

İBNÜ'L-AYNÎ, Zeynüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Şerhu ala Şerhi'l-Menar**, (İbn Melek'in şerhiyle beraber), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Ty.

İBNÜ'L-CELLÂB, İbn Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasan (ö. 378/988), **et-Tefrîʿ**, Dâru Ğarbi'l-İslâmiyye, Yy Ty.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî (ö. 597/1201), **et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf**, Thk. Mes'ad Abdülhamid Muhammed es-Saʿdenî, Dârı'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415.

İBN EBÎ'L-ʿIZZ, Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 792/1389), **el-İttibâʿ**, Thk. Muhammed Ataullah Hanîf-ʿAsım b. Abdullah el-Karyûtî, Alemü'l-Kütüb, Lübnan 1405.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 235/849), **el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr**, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ (ö. 395/1004), **Muʿcemu Mekâyisi'l-Luğa**, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), **Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut 1379.

_____, **İntikâdü'l-İʿtirâd fi'r-Reddi ale'l-Aynî fî Şerhi'l-Buhârî**, Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Subhî b. Câsim es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1413/1993.

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, (ö. 808/1406) **Mukaddime**, Çev. Halil KENDİR, Yeni Şafak, Ankara 2004.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid (ö. 861/1457), **Şerhu Fethi'l-Kadîr**, Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1424/2003.

_____, **et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır 1351.

İBNÜ'L-ʿİMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993.

İBNÜ'L-KARÂDÂĞÎ, Ömer (ö. 1355/1936), **el-Menhelü'n-Neddâh fî İhtilâfi'l-Eşyâh fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiʿî**, Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1428/2007.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâʿîlî Makdisî (ö. 620/1223), **el-Muğnî**, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv'î, Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/1997.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî (ö. 273/887), **Sünenü İbn Mâce**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Muhammed Kâmil Karabelli, Abdullatif Hırzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Yy. 1430/2009.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sadır, Beyrut 1414.

İBN MÂZE, Burhânuddîn Ebu'l-Mêʿâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî (ö. 616/1219), **el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mânî**, Thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1424/2004.

İBN NÂSIRUDDÎN, Muhammed b. Ebî Bekr, **er-Reddü'l-Vâfir ala Men Zeʿame bi Enne Men Semmâ İbne't-Teymiyye Şeyhe'l-İslâm Kâfirun**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed, (ö. 970/1563), **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Thr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.

_____, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1318/1997.

İBN NÜCEYM, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî (ö. 1005/1596), **en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik**, Thk. Ahmed İzzu İnâye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1422.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), **Şerhu İleli't-Tirmizî**, Thk. Nureddin ʿItır, Mültekâ Ehli'l-Hadîs, Yy, Ty

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126) , **el-Beyân ve't-Tahsîl**, Thk. Muhammed Haccî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesıd**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1425/2004.

İBNÜ'S-SÂʿÂTÎ, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 694/1295), **Bedîʿu'n-Nizâm (Nihayetü'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl),** Thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ 1405/1985.

İBN SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), **Ulûmu'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1046/1986.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö. 428/1037), **El-Kânûn fi't-Tıb**, Thk. Muhammed Emîn ed-Danâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ty. 1420/1999.

İBN ŞÂHİN, Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin Abdülbâsıt el-Malâtî (ö. 920/1514), **Neylü'l-Emel fî Zeyli'd-Düvel**, Thk. Ömer Abdusselâm Tedmîrî, El-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1422/2002.

İBNÜ'Ş-ŞIHNE, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekâfî el-Halebî (ö. 882/1477), **Lisânü'l-Hükkâm fî Maʿrifeti'l-Ahkâm**, el-Bâbi'l-Halebî, Kahire 1393/1973.

İBN TAĞRÎBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf (ö. 874/1469), **el-Menhelü's-Sâfî ve'l-Müstevfâ Baʿde'l-Vâfî**, Matbaati Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâki'l-Kavmiyye, Kahire 1426/2005.

_____, **En-Nücûmü'z-Zâhirâ fî Mulûki Mısrî ve'l-Kahire**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

İLTAŞ, Davut, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname: Düşünce Platformu**, 7, 65-69.

EL-ʿİMRÂNÎ, Ebü'l-Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Esʿad el-Yemânî (ö. 558/1163), **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Cidde 1421/2000.

İNANIR, Ahmet, "İbn Kemal'in Tabakâtü'l- Fukahâsı ve Değerlendirilmesi", **Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 37, 65-86.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Şeyhuislâm", **DİA**, XXXIX, TDV Yay, İstanbul 2010.

İSMAİL HAKKI, İzmirli (ö. 1946), **İlm-i Hilâf**, (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Kitab Evi, Konya 2010.

KADI ABDÜLVAHHÂB, Ebû Muhammed Abdülvahhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî, (ö. 422/1031), **el-İşrâf ala Nüketi Mesâili'l-Hilâf**, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Dâru İbn Affan, Dâru İbnü'l-Kayyim, Kahire-Riyad 1429/2008.

_____, **et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, Thk. Ebû Üveys Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004

KAHRAMAN, Abdullah **İslamda İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukunda Ahkamın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli Taabbudi Hükümler)**, Akademi Yay, Sivas 2002.

_____, "Fıkhî Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5, 153-173.

_____, "Bedrüddin El-Aynî'nin Remzü'l-Hakâik Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı", **Uluslararası Bedruddin el-Ayni Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı**, Gaziantep 2013.

KAHRAMAN, Hüseyin, **Fıkhî İhtilâflar ve Hadis Abdesti Bozup Bozmadığında İhtilaf Edilen Meseleler (Nevâkidü'l-Vudû')**, Emin Yay, Bursa 2013.

_____, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü",**Usûl: İslam Araştırmaları,** 7, 7-34.

KALAYCI, Mehmet, **Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik ilişkisi**, Ankara Okulu Yay, Ankara 2013.

_____, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin Es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", **Dini Araştırmalar**, 14, 112-131.

EL-KALKAŞANDÎ, Ebü'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed (ö. 821/1418), **Subhu'l-Aʿşâ**, Dârul-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1340/1922.

KALLEK, Cengiz, "Hisbe", **DİA**, XVIII, TDV Yay, İstanbul 1998.

KARA, Mustafa, "Ahmed el-Bedevi", **DİA**, II, TDV Yay, İstanbul 1989.

KARA, Seyfullah, **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

KARADAĞ, Bekir, **Kâsânî'nin "Bedâi'u's-Sanâi'" Adlı Eserindeki İmam Mâlik'e Ait Görüşlerin Tahkiki (İbadât Bölümü)**, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,) Konya 2011.

KARAMAN, Hayrettin, **İslam Hukukunda İctihad**, DİB Yay, Ankara 1971.

_____, **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

_____, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İz Yay. İstanbul 2014

EL-KÂSÂNÎ, Ebû Bekr Alauddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Ahmed (ö.587/1191), **Bedâiuʿs-Sanâiʿ fî Tertîbi'ş-Şerâiʿ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

EL-KASTALLÂNÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), **İrşâdü's-Sâri li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, el-Matbaʿatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır 1323.

KAYA, Eyyüp Said, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) İstanbul 2001.

_____, "Şerh", **DİA**, XXXVIII, TDV Yay, İstanbul 2010.

_____, "Tabakât", **DİA**, XXIX, TDV Yay, İstanbul 2010.

KAZICI, Ziya, **İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi**, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, **Mu'cemü'l-Müellifîn**, Mektebetü'l-Müsenna-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut Ty.

EL-KETTÂNÎ, Abdulhayy b. Abdulkebir (ö. 1382/1962), **Fihrisü'l-Fehâris ve Muʿcemü'l-Meʿâcim ve'l-Meşîhâtü ve'l-Müselselât**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1982.

KIZILKAYA, Necmettin, "Zeylaî, Osman b. Ali", **DİA**, XLIV, TDV Yay. Ankara 2013.

KIZILTOPRAK, Süleyman, "Memlük", **DİA**, XXIX, TDV Yay, Ankara 2004.

KOCA, Ferhat**, Ebu Zeyd ed-Debûsî: Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**, Ankara Okulu Yay, Ankara 2009.

_____, "İstidlal", **DİA**, XXIII, TDV Yay, İstanbul 2001.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis Istılahları**, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1985.

KOÇKUZU, Ali Osman, "Bedreddin Aynî", **DİA**, IV, TDV Yay, İstanbul 1991.

EL-KONEVÎ, Kâsım b. Abdullah b. Emîr b. Ali (ö. 978/1570), **Enisü'l-Fukahâ fî Taʿrîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ'**, Thk. Yahyâ Murad, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.

KOPRAMAN, Kazım Yaşar, "Mısır Türk sultanlığı (Memlükler)", **Makaleler**, Ankara 2005.

_____, "'Ikdu'l-Cumân'da Karamanoğullarına Dair Kayıtlar", **Makaleler**, Berikan Yayınevi, Ankara 2005.

_____, "Memlüklerde İnsani Değerler ve Hukuka Saygı", **Makaleler**, Ankara 2005.

KÖSE, Saffet, "Mezhep Kitaplarında Diğer Mezhep Görüşleri", **Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku**, Rağbet Yay, İstanbul 2004.

KUDÛRÎ, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî (ö. 428/1037)**,el-Muhtasar**, (Meydânî'nin **el-Lübâp fî Şerhi'l-Kitâb**'ı ile beraber) Dârü'l-Kitâbü'l-Arâbî, Beyrut 2014.

_____, **Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyyeti'l-Mukârene: et-Tecrîd**, Dirâse ve Tahkîk: Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selâm, Kahire, 2004/1424.

EL-LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed (ö. 1304/1886), **el-Fevâidül-Behiyyefî Terâcimi'l-Hanefîyye**, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1998/1418.

_____, **en-Nâfiʿül-Kebîr**, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan/Karaçi 1411/1990.

MAKDİSİ**,** George, **İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim**, Çev. Hasan Tuncay BAŞOĞLU, Klasik Yay, İstanbul 2007.

_____,**Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı**, Çev. Ali Hakan ÇAVUŞOĞLU, Tuncay BAŞOĞLU, Klasik Yay, İstanbul 2012.

EL-MAKRÎZÎ, Takiyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), **İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme**, Aynun li'd-Dirâsâti vel-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâʿiyye, Herem 1417/2007.

_____, **el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, Dâru Sâdır, Beyrut Ty**.**

_____, **Kitâbü's-Sülûk li-Maʿrifeti Düveli'l-Mülûk**, Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

MAʿTUK, Yûsuf Salih, **Bedruddîn el-Aynî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs**, Dâru'l Besâiru'l-İslâmiyye, Beyrut Ty.

EL-MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), **el-Havi'l-Kebîr Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî**, Thk. Ali Muʿavvid - ʿÂdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.

MERCÂNÎ, Şihâbuddîn b. Bahâuddîn b. Sübhân el-Kâzânî (ö. 1306/1889), **Nâzûratü'l-Hak fî Farziyeti'l-İşa' ve in lem Yeğibi'ş-Şafak**, Matbaayi Hizâne, Kazan 1870.

EL-MERĞÎNÂNÎ, Ebü'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî,** Thk. Tallâl Yûsuf, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut Ty.

EL-MEVSILÎ, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd (ö. 683/1284), **el-İhtiyâr li Taʿlîli'l-Muhtâr**, el-Mektebetü'l-Hanefîyye, İstanbul 1372/1953.

EL-MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Talib b. Hammâde (ö. 1298/1881), **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, Thr. Abdürrezzâk el-Mehdî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

MEZ, Adam, **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslamın Rönesansı**, Çev. Salih ŞABAN, İnsan Yay, İstanbul 2012.

MOLLA HÜSREV, Mehmed Efendi (ö. 885/1480), **Mir'âtü'l-Usûl şerh-i Mirkâti'l-Vüsûl**, Dersaâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye**,** İstanbul 1321.

EL-MUTARRİZÎ, Ebü'l-Feth Burhânuddîn Nasır b. Abdisseyyid b. Ali el-Harizmî (ö. 610/1213), **el-Muğrib fî Tertîbi Muʿrib**, Thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1399/1979.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), **Sahîh-u Müslim**, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut Ty.

EN-NAKÎB, Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn, **el-Mezhebü'l-Hanefî**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad Ty.

EN-NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), **es-Sünenü'l-Kübrâ,** Thk. Şuayb el-Arnaût, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

EN-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), **Ravdatü't-Tâlibîn,** Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Miʿavvid, Dâru Kütübi'l-ʿÂlem, Riyad 1463/2003

_____, **Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn**, Thk. 'Ivaz Kâsım 'Ivaz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1425/2005.

_____, **el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb**, Dârü'l-Fikr, Beyrut Ty.

EL-OSMÂNÎ, Muhammed Takî, **Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu,** Mektebetü Meârifi'l-Kurûn, Karaçi 1432/2011.

ÖĞÜT, Salim, "İmam", **DİA**, XXII, TDV Yay, İstanbul 2000.

ÖZBEK Sülayman, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar 'Sultanı Öldüren Sultan Olur'", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih AraştırmalarıDergisi**, 32, 155-172.

ÖZEL, Ahmet, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, TDV Yay, Ankara 2013.

_____, "Fıkıh Âlimi Olarak Bedreddin el-Âyni", **Antepli Meşhur Alim ve İdareci Bedreddin Âyni**", Bayrak Matbaası, İstanbul 2001.

ÖZEN, Şükrü, "Kadılkudat", **DİA**, XXIV, TDV Yay, İstanbul 2001.

_____, "Tercih", **DİA,** XL, TDV Yay, İstanbul 2011.

_____, "Hilaf", **DİA**, XVII, TDV Yay, İstanbul 1998.

_____, "Kemalpaşazâde", **DİA**, XXV, TDV Yay, Ankara 2002.

ÖZER, Hasan, "İbn-i Kemal ve Tabakâtü'l-Fukâha Adlı Eseri", **İHAD**, 14, 353-374.

ÖZKAN, Halit, **Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517**, Klasik Yay, İstanbul 2012.

POLAT, Salahattin, **Hadis Araştırmaları–Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum**-, İnsan Yay, İstanbul 2003.

_____, "Mürsel", **DİA**, XXII, TDV Yay, İstanbul 2006.

ER-RÂFİÎ, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 623/1226), **Fethü'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz,** Dâru'l-Fikr, Yy. Ty.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir (ö. 666/1268'den sonra), **Muhtârus's-Sıhâh**, Thk. Yûsuf Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420/1999.

SAKALLI, Talat, **Bedruddin Aynî**, TDV Yay, Ankara 1995.

_____, **Hadis Tartışmaları İbn Hacer-Bedruddin Aynî**, TDV Yay, Ankara 1996.

_____, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Metodu**, Nobel yay. İstanbul 2013.

_____, "İbn Hacer-Aynî çatışmasının Buharî şerhlerindeki tezâhürü-I", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 3, 347-361.

_____, "İbn Hacer - Aynî Çatışmasının Buhari Şerhlerindeki Tezâhürü –II", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 4, 285-305.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497), **ed-Dav'ü'l-Lâmiʿ li Ehli'l-Karni't-Tâsiʿ**, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut Ty.

_____, **et-Tibru'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sülûk**, Matbaʿatü Dâri'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002.

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144), **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Ty.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483/1090), **el-Mebsût**, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut 1414/1993.

_____, **Usûlü's-Serahsî,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993.

SEYYİD, Eymen Fuâd, "Fâtımîler", **DİA**, XII, TDV Yay, İstanbul 1995.

SOBERNHAİM, "Memlükler", **İA**, VII, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul Ty.

SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), **Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîh-i Mısır ve'l-Kahire**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Yy. 1387/1967.

_____, **Buğyetü'l-Vuʿât fî Tabakâti'l-Lüğâviyyîn ve'n-Nuhât**, Dâru İhyai Kütübi'l-Arabiyye Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Yy. Ty.

_____, **Nazmü'l-ʿİkyân fî A'yâni'l-Aʿyân**, Thk. Filip Hitti, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut Ty.

ŞAʿBAN, Zekiyüddin, **İslam Hukukunun Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)**, Çev. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, TDV Yay, Ankara 2005.

EŞ-ŞÂFİÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), **el-Üm**, Beyrut 1410/1990.

EŞ-ŞÂŞÎ, Nizâmuddîn, **Usûlü'ş-Şâşî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut Ty.

ŞEBÂRÛ, ʿİsâm Muhammed, **Kâdı'l-Kudât fi'l-İslâm**, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992.

ŞENSOY, Sedat, "Şerh", **DİA**, XXXIX, TDV Yay, İstanbul 2010**.**

ŞEŞEN, Ramazan, "Eyyûbîler", **DİA**, XII, TDV Yay, İstanbul 1995.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlanî (ö. 1250/1834), **el-Bedrü't-Tâliʿ bi-Mehâsini Men Baʿde'l-Karni's-Sâbiʿ**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire Ty.

EŞ-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan, **Kitâbu'l-Âsâr**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

ŞEYHİZÂDÊ, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1667), **Mecmaü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Yy. Ty.

EŞ-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak Cemaluddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf (ö. 476/1083), **et-Tenbîh fi'l-Fıkh ala Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, Âlemü'l-Kütüb, Yy. Ty.

ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali Vefâî (ö. 1069/1659), **Nûru'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh**, Thk. Muhammed Enîs, el-Mektebetü'l-Asriyye, Yy. 1246/2005.

_____, **Hâşiyetü'd-Dürer**, (Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkam* adlı eseri ile birlikte), Dâru Kütübi'l-Arabî, Yy. Ty.

TABAK, Herol, **İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefîlere Yönelttikleri Tenkitler (Namaz Örneği), (**Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2013.

ET-TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), **el-Muʿcemü'l-Kebîr**, Thk. Hamdî Abdülmecîd, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994.

_____, **el-Muʿcemü'l-Evsat**, Thk. Târık ʿIvedillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415.

_____, **el-Muʿcemü's-Sağîr**, Thk. Muhammed Şukûr Mahmûd Emrîr, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1985.

TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), **Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.

ET-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî (ö. 321/933), **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, Thk. Muhammed Seyyid Câdelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr, ʿÂlemü'l-Kütüb, Yy. 1414/1994.

ET-TAHTÂVÎ, Ahmed b. Muhammed b. İsmail (ö. 1231/1816), **Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-İzâh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

TAŞKÖPRÎZÂDE, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), **Miftâhü's-Saʿâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûʿâti'l-Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1968.

ET-TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî (ö. 1158/1745), **Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn**, Thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

TEKİNEŞ, Ayhan "Muhtelifü'l-Hadîs", **DİA**, XXXI, TDV Yay, İstanbul 2006.

TEYMÛR, Ahmet (ö. 1348/1930), **Nazratün Târihiyyetün fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Erbaʿa**, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1411/1990.

ET-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892), **el-Câmiʿü'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî**, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998,

UĞUR, Mücteba, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, TDV Yay, Ankara 1992.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal**, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988.

ÜNAL, İsmail Hakkı, **İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebi'nin Hadis Metodu**, DİB Yay, Ankara 2012.

el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye, "el-Besmele", VIII, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt1406/1986.

_____, "Savmu't-Tatavvuʿ", XXVIII, Kuveyt 1413/1993.

_____, "el-Umra ve'r-Rukbâ", X, Kuveyt 1407/1987.

_____, "Umûmu'l-Belvâ", XXXI, Kuveyt 1414/1994.

YAMAN, Ahmet; Halit ÇALIŞ, **İslam Hukukuna Giriş**, İFAV, İstanbul 2012.

_____, "Kenzü'd-Dekâik ", **DİA**, XXV, Ankara 2002.

YARGI, Mehmet Ali, **Hanefi Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri**, (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2003.

YİĞİT, Metin, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

_____, "Bir İbadet Biçimi Olarak Namazın Tarihçesi", **Diyanet İlmi Dergi**, 47, 19-30.

YİĞİT, İsmail, **Memlûkler 648-923/1250-1517**, Kayıhan Yay, İstanbul 2008.

_____, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûk Dönemi İlmi Faaliyetlerine Bir Bakış", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11-12, 27-45.

_____, "Memlükler", **DİA**, XXIX, TDV Yay, Ankara 2004.

YİNANÇ, Mükrimin Halil, "Aynî", **İA**, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul 1979.

YILDIZ, Muharrem, "İmam Nevevi", **Yeni Ümit**, 84, 1-4.

YÜCEL, Ahmet, **Hadis Tarihi**, İFAV, İstanbul 211.

EZ-ZAFÎRÎ, Meryem Muhammed Salih, **Mustalahâtü'l-Mezâhibi'l-Fıkhîyye ve Esrârü'l-Fıkhî'l-Mermûz fî'l-A'lam ve'l-Kütüb ve'l-Âra' ve't-Tercihât**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002.

EZ-ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1791), **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, Yy. Ty.

EZ-ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), **Esâsü'l-Belâğa**, Thk. Muhammed Bâsıl Uyûni's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

EZ-ZEYLAʿÎ, Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen (ö.743/1342), **Tebyînü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik**, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313.

ZUBAİDA, Sami, **İslam Dünyasında Hukuk İktidar**, Çev. Burcu KOÇOĞLU BİRİNCİ- Hasan HACAK, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2008.

EZ-ZUHAYLÎ, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985.

EZ-ZUHAYLÎ, Muhammed Mustafa, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Hayr, Dimaşk 1427/2006.

ZİRİKLİ, Hayruddîn (ö. 1396/1976), **el-Aʿlâm, Kâmusu Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müstaʿribîn ve'l-Müsteşrikîn**, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.