

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

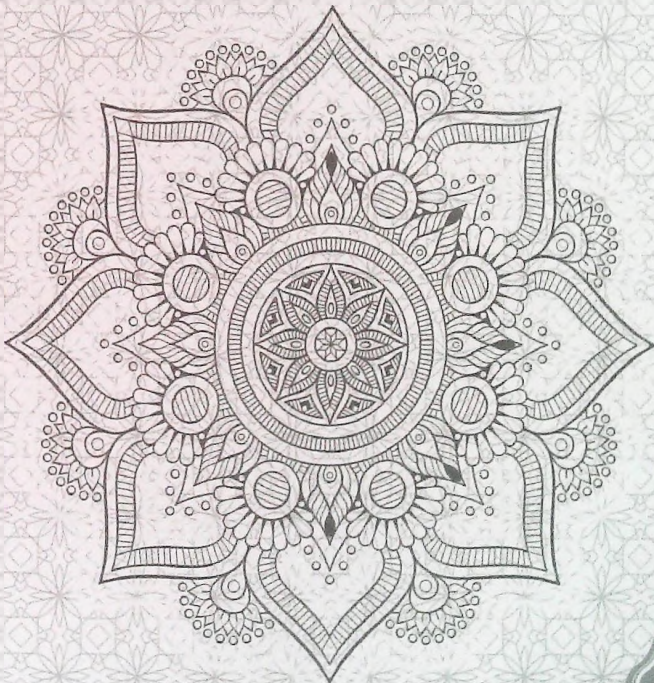
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İslam Hukuk Usulü

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>



Düzenleyen: bilgindK
2018-07-12

KimlikYayınları

GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ
3.BASKI

Değerli Kemal Bilgin kardeşime
isten sevgilerimle

Kayseri 08.08.2017



İSLAM HUKUK USULÜ

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN



Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
İslam HUKUK USULÜ

İç Tasarım
Cihan ER

Kapak Tasarımı
Erol ATICI

Baskı ve Cilt
Kardeşler Matbaası
Matbaacılar Sit. 7. Blok No: 76
Kocasinan /KAYSERİ
Tel: 0 352 331 61 00 Sertifika No: 24209

Birinci Basım: 2016
Üçüncü Basım: 2017

ISBN: 978-605-66601-8-4

T.C. Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 28550



Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8
Melikgazi/KAYSERİ
Tel : 0 352 207 66 66 / 31029 - 0 544 616 00 38
web : www.kimlikyayinevi.com / tcz-mer@yandex.com

Tüm hakları saklıdır. Yazarın izni olmadan kopyalanamaz ve çoğaltılamaz.

İÇİNDEKİLER

Ön Söz.....	1
Giriş	
FİKİH USULÜ İLMİNİ TANIMAK	
I. FİKİH USULÜNÜN TANIMI VE ANA KONULARI	5
A. TANIMI	5
B. FİKİH USULÜNÜN ANA KONULARI	12
II. ŞER'İ İLİMLER VE FİKİH USULÜ.....	13
A. ŞER'İ İLİMLERİN KONULARI İTİBARIYLA AÇILIMI	13
B. FİKİH USULÜNÜN ŞER'İ İLİMLER ARASINDAKİ YERİ	14
III. FİKİH USULÜNÜN İŞLEVİ.....	15
IV. FİKİH USULÜNÜN TEDVİNİ VE TEDVİN METOTLARI.....	18
A. TEDVİNİ	18
B. TEDVİN METOTLARI.....	19
Birinci Bölüm	
DELİLLER: Fıkıhın Kaynakları	
I. ASLÎ DELİLLER: Temel kaynaklar	30
A. KİTAB: Vahiy mahsulü ana metin.....	31
1. Kitab'ın Genel Muhtevası.....	31
2. Kitâb'ın Tanımı.....	33
B. SÜNNET: Ana metnin beyanı ve beyan sürecinde oluşan teâmül	38
1. Sünnetin Genel Muhtevası	38
2. Sünnetin Tanımı	40
3. Sünnetin Kısımları	41
a. Yapısı İtibariyle Sünnet.....	41
b. Rivayet Şekli İtibariyle Sünnet	42
i. Mütevatir Haber.....	42
ii. Meşhur Haber.....	43
iii. Haber-i Vâhid.....	44
4. Haber-i Vâhid.....	44
a. Haber-i Vâhidin Hüccetliliğinin Gerekçeleri	44
b. Haber-i Vâhidin Sıhhat ve Kabul Şartları.....	47
i. Haberin Genel Sıhhat Şartları	47
ii. Haberin Özel Kabul Şartları	50
c. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri.....	55

5. Ef'âlu'n-nebi: Hz. Peygamber'in Fîilleri	55
C. İCMA: Peygamber yanılmazlığının ümmetin şahsında sürdürülmesi	58
1. İcmâin Tanımı ve Mahiyeti.....	58
a. İcmâ Fikrinin Doğuşu	58
b. İcmâin Tanımı: İcmâ nedir?	59
c. İcmâin Rûknü: İcmâin mahiyetini oluşturan temel unsur nedir?	61
d. İcmâin Şartı: İcmâin gerçekleşmesi hangi şartlara bağlıdır?	62
e. İcmâ Ehli: İcmâ kimlerin katılımıyla gerçekleşir?	62
f. İcmâin Dayanağı: İcmâ sadece nass üzerine mi kurulur yoksa içtihat üzerine kurulması da mümkün müdür?	63
g. İcmâin Nakli: İcmâin sonrakilere ulaşması	64
2. İcmâin Mertebeleri ve Hükümü	64
a. İcmâin Mertebeleri: Her icmâ aynı değerde ve düzeyde midir?	64
b. İcmâin Hükümü: İcmâin inkârının hükümü nedir?	64
3. İcmâin Hüccet Oluşu	65
a. İcmâin Hüccetliğini Gösteren Deliller.....	65
b. İcmâin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri: İcmâ hangi sırada yer alır?	66
4. İcmâin İşlevi ve Günümüzde İcmâ.....	67
a. İcmâin İşlevi: İcmâ ne işe yarar?	67
b. Günümüzde İcmâ: İcmâ mümkün mü ve icmâa ihtiyaç var mı?	68
II. MÜLHAK DELİLLER: Asıl Delillerin Uzantısı Niteliğindeki Deliller.....	69
A. ÖNCEKİ ŞERİATLER: Vahyin önceki uygulamaları	69
B. SAHÂBÎ SÖZÜ: Beyan sürecinin şahitleri	72
C. MEDİNE EHLİNİN AMELİ: Hicret yurdunda oluşan teâmül	75
III. YÖNTEM MAHİYETLİ DELİLLER: Şer'î hükme anlam ve amaç ekseninde ulaşmanın yolları.....	77
Giriş: Nassların Ta'lili Problemi	77
A. KIYAS: Hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi	80
1. Genel Olarak Kıyas.....	80
2. Kıyasın Mahiyeti ve Tanımı	82
a. Kıyasın Mahiyeti	82
b. Kıyasın Tanımı	83
3. Kıyasın Hüccet Değeri	84
a. Kıyası Hüccet Kabul Edenlerin Dayanakları:.....	85
b. Kıyası Hüccet Kabul Etmeyenlerin Dayanakları:	88
4. Kıyasın Rükünleri ve Şartları	90

a. Kıyasın Rükünleri	90
b. Kıyasın Şartları:	91
5. İlet	97
a. Genel Olarak	97
b. İletin Tanımı	98
c. İletin Bilinme Yolları:	99
i. İletin Nass ve İcmâ Sayesinde Bilinmesi	99
ii. İletin İstinbat Yoluyla Belirlenmesi	101
d. İletin şartları	105
B. İSTİHSAN: Amaç uğruna kuraldan ayrılmayı güzel bulmak	107
1. Tanımı ve Mahiyeti	108
2. Yapılış Gerekçesine Göre İstihsan	110
a. Nass Sebebiyle İstihsan:	110
b. İcmâ Sebebiyle İstihsan:	111
c. Zaruret Sebebiyle İstihsan:	111
d. Hafî Kıyas Sebebiyle İstihsan:	113
C. ISTİSLÂH: Amaç eksenli yorum	117
1. Tanımı ve Mahiyeti	117
2. Maslahatın Kısımları	118
a. Şâri'in İtibar edip Etmemesi Açısından Maslahatın Kısımları	118
b. Kuvvetlilik Açısından Maslahatın Kısımları	123
3. Dikkate Alınacak Maslahatın Vasıfları	124
D. ISTİSHÂB: Değiştirici delilin bulunmaması durumunda mevcut durumun sürdürülmesi	126
1. İstishâbın Tanımı ve Mahiyeti	126
2. İstishâb Fikrine Dayandırılan Bazı İkeler	128

İkinci Bölüm

HÜKÜM: Normatif Düzenleme

I. HÜKÜM	131
A. HÜKMÜN TANIMI VE MAHİYETİ	131
B. HÜKMÜN KISIMLARI	132
1. Teklifî hüküm	133
a. Teklifî Hükümün Genel Olarak Taksimi	133
i. Mükellefin Fiilinin Sonucu Olan Hükümler	133
ii. Mükellefin Fiilinin Vasfı Olan Hükümler	133
b. Teklifî Hükümün Kısımları	135

i. Uhrevî Maksudın Öncelikli Olduğu Teklifi Hüküm	135
ii. Dünyevî Maksudın Öncelikli Olduğu Teklifi Hükümler.....	156
2. Vaz'î hüküm	157
a. Tanım	157
b. Vaz'î Hükümün Kısımları:.....	157
II. HÂKİM.....	168
III. HÜKMÜN MUHATABI: Mükellef	173
A. MÜKELLEF	173
B. TEKLİFİN ŞARTI: Ehliyet	173
1. Ehliyetin Tanımı	173
2. Ehliyetin Kısımları	174
a. Vücüb Ehliyeti.....	174
b. Edâ Ehliyeti.....	176
3. Ehliyet Ânzaları.....	179
a. Semâvî Ânzalar	179
b. Mükteseb Ânzalar.....	184
IV. HÜKMÜN KONUSU OLAN FİİL (MAHKÛM-İ FİH).....	192
A. TANIMI	192
B. MAHKÛM-İ FİHİN ŞARTLARI	192
C. MAHKÛM-İ FİHİN KISIMLARI.....	194
1. Allah Hakları (Hukûkullah)	196
2. Kul Hakları	199
3. İki Hakkın Birlikte Bulunup Birinin Ağır Bastığı Hak	199
Üçüncü Bölüm	
İSTİDLÂL METOTLARI	
Lafzi Mebhaslar	201
I. LAFZIN MANAYA DELÂLETİ AÇISINDAN TAKSİMİ	204
A. DİLDE KONULDUĞU ANLAM İTİBARIYLA LAFIZ	205
1. Hâss.....	206
a. Hâss Lafzın Tanımı	206
b. Hâss Lafzın Hükümü	207
c. Hâssin Kesinliğiyle İrtibatlandırılan Bazı Fikhî Meseleler	207
d. Hâss Kapsamında Değerlendirilen Diğer Lafızlar.....	210
i. Mutlak ve Mukayyet.....	210
2. Âmm	215
a. Âmm Lafzın Tanımı	215

b. Umum İfade Eden Lafızlar	215
c. Âmm Lafzın Hükümü	218
d. Âmm Lafzın Delâletinin Kat'iliği - Zanniliği Tartışmasının Sonuçları	219
e. Âmm Lafzın, İçerdiği Bazı Fertlere Hasredilmesi	223
3. Müşterek Lafız	226
4. Cem'-i münekker	227
B. ANLAMIN AÇIKLIĞI-KAPALILIĞI AÇISINDAN LAFIZ	227
1. Açık Anımlı Lafızlar	228
a. Zâhir	228
b. Nass	228
c. Müfesser	230
d. Muhkem	231
2. Kapalı Anımlı Lafızlar	232
a. Hafî	233
b. Müşkil	234
c. Mücmel	236
d. Mütешâbih	236
C. ANLAMA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFIZ	237
1. Nassın İbaresıyla İstidlâl	238
2. Nassın İşaretiyle İstidlâl	238
3. Nassın Delâletiyle İstidlâl	243
4. Nassın Muktezasıyla İstidlâl	249
D. DİLDE KONULDUĞU ANLAMDA KULLANILIP KULLANILMAMASI İTİBARIYLA LAFIZ	250
1. Hakikat-Mecaz	250
2. Sarih-Kinâye	251
II. LAFZIN HÜKÜM İFADE ETMESİ AÇISINDAN TAKSİMİ	252
A. EMİR	252
1. Emrin Tarifi ve Sıygası	252
2. Emir Sıygasının Kullanıldığı Anlamlar	253
3. Emir Sıygasının Delâleti	253
4. Emrin Tekrarı Gerektirmesi	255
5. Emrin Fevri Gerektirmesi	256
B. NEHİY	258
1. Nehyin Tarifi ve Sıygası	258
2. Nehiy Sıygasının Kullanıldığı Anlamlar	259

3. Nehiy Sıygasının Delâleti.....	259

4. Nehyin Fesâd ve Butlanı Gerektirmesi	260

Dördüncü Bölüm

ANLAMIN KEŞFİ BAĞLAMINDA METİNLER ARASI İLİŞKİ

I. BEYAN TEORİSİ	266
A. GENEL OLARAK BEYAN	266
1. Beyan Nedir?	266
2. Beyan Yetkisi Kime Aittir?	267
3. Beyan Ne Tür Lafızlar İçin Geçerlidir?	267
B. HANEFİ BEYAN TEORİSİ	268
1. Beyân-ı Takrîr: Güçlendirici beyan	268
2. Beyân-ı Tefsîr: Açıklığa kavuşturucu beyan	270
3. Beyân-ı Tağyir: Değiştirici beyan	271
4. Beyân-ı Zaruret: Beyan vasıtası olmayan bir şeyle beyan	273
5. Beyân-ı Tebdîl: Alternatifini getirmek suretiyle beyan	275
II. NESİH TEORİSİ	275
A. NESHİN TANIMI VE MAHİYETİ: Nesih nedir?	276
1. Neshin Sözlük Anlamı	276
2. Neshin Terim Anlamı	277
B. NESHİN İMKÂNI: Nesih mümkün müdür?	280
C. NESHİN MAHALLİ: Nesih ne tür hükümlerde cereyan eder?	281
D. NESHİN ŞARTLARI:	283
E. NESHİN GERÇEKLEŞME BİÇİMLERİ	287
1. Sabit Bir Hükümün Tamamen Ortadan Kaldırılması	287
a. Hükümün ve Tilavetin/Nazmın Mensuh Olması	287
b. Hükümün Baki, Tilavetin/Nazmın Mensuh Olması	288
c. Tilavetin/Nazmın Baki, Hükümün Mensuh Olması	289
2. Anlam Daraltması Biçiminde Gerçekleşen Nesih	289
3. Nass Üzerine Ziyade Biçiminde Gerçekleşen Nesih	292
F. NESHİ BİLMENİN YOLLARI: Nesih gerçekleştiğini nereden anlarız?	294
1. Şâri'in Belirtmesi	294
2. İcmâ	294
3. Nüzûl ve Vürûd Tarihlerinin Bilinmesi	295
4. Sahabi sözü	295
III. TERCİH TEORİSİ	296
A. TERCİH NEDİR? Tercihin mahiyeti	296

B. TEÂRUZ NEDİR? Teâruzun rûknü ve şartları	296
C. TEÂRUZ DURUMUNDA NE YAPMALI? Tercihin Yöntemi	297
IV. TEVİL	301
A. TEVİLİN TANIMI	301
B. TEVİLİN GEREKÇESİ	302
C. TEVİLİN ALANI	303
D. TEVİLE ELVERİŞLİ LAFIZLAR	304
E. TEVİLİN ŞARTLARI	306
F. TEVİLİN, TEFSİR VE İÇTİHATTAN FARKI	307

Beşinci Bölüm

İÇTİHAT: ŞER'İ HÜKME ANLAM EKSENİNDE ULAŞMA ÇABASI

I. İÇTİHADIN DOĞUŞU VE TEMELLENDİRİLMESİ	312
A. PEYGAMBER DÖNEMİNDE İÇTİHAT	312
B. PEYGAMBER SONRASI DÖNEMDE İÇTİHAT	314
C. İÇTİHADIN MEŞRUIYETİNİN TEMELLENDİRMESİ	316
II. İÇTİHADIN MAHİYETİ, KONUSU VE HÜKMÜ	320
A. İÇTİHADIN ANLAMI VE KAPSAMI	320
B. İÇTİHAT EHLİYETİNİN ŞARTLARI	324
1. Kaynak Bilgisi	324
2. Yöntem Bilgisi	328
3. Karîha: Özel Yetenek	330
C. İÇTİHADIN TÜRLERİ VE MÜÇTEHİTLERİN TABAKALARI	330
D. İÇTİHADIN BÖLÜNMESİ	333
E. İÇTİHADIN ALANI: İctihadı konu	333
F. İÇTİHADIN HÜKMÜ	335
1. Dinî Yükümlülük Açısından Hükmü	335
2. Günah ve Hata Açısından Hükmü	335
G. MÜÇTEHİDİN BAŞKASINI TAKLİDİ	342
H. İSTİFTÂ ve MÜSTEFTÎ	343
I. İÇTİHADIN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ VE İÇTİHAT HAREKETLERİ	345
1. İctihad Kapısının Kapanması Tartışması	345
2. Müçtehitsiz Asır Tartışması	348
3. Serbest İctihad Çağrıları ve Eklektik Yaklaşım	349
4. Sistematik Ekol İctihadı	351
EKLER	353
SORULARIN CEVAPLARI	355

İTİRAZLARIN CEVAPLARI	361
KİTAPTA ADI GEÇEN ŞAHISLARIN KISA HAYAT HİKÂYESLERİ	367
KAYNAKÇA	381

Bugün İlahiyat Fakültelerinde İslam Hukuk Usulü adıyla okutulan *fıkıh usulü* ilmi, İslam bilimleri arasında merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü *esas*ında fıkıh usulü sadece fıkıh için değil, bazı noktalarda diğer İslami disiplinler için de zemin oluşturacak bir potansiyele sahiptir. Geçmişte fıkıh usulü, dinin aynı asıllarını merkeze alan İslam bilimlerine *anlamanın* temellendirilmesi ve yorum metodolojisi hususunda ortak bir zemin teşkil etmiş, bu sayede Müslüman bilginler arasında ortak bir entelektüel dil ve düşünüş de mümkün olmuştur.

Ancak fıkıh usulünün günümüz ilahiyat öğretiminde bu önemine layık bir ilgi gördüğü söylenemez. Fıkıh usulünün sözü edilen aslı hüviyet ve işlevinden uzaklaşmasının temelde iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, fıkıh usulünün içerdiği teorik derinlik ve terminolojik zenginlik sebebiyle ihata edilmesinin güçlüğü; ikincisi ise modern dönemdeki yanlış fıkıh usulü tasavvurudur.

Sahip olduğu teorik derinlik ve terminolojik zenginlik, yeterli emek verilmediğinde fıkıh usulünün gereği gibi ihata edilememesine yol açmakta; bu durum da çoğu kez bir yılgınlığa sebebiyet vererek, bir kolaylaştırma fikrine sevk edebilmektedir. Ayrıca fıkıh usulündeki bu teorik derinlik ve terminolojik zenginliğin ilahiyat öğrencilerinin mezuniyet sonrası iş alanları açısından fazla gerekli olmadığını savunan meslektaşlarımız da vardır. Böyle olduğu için de son zamanlarda neredeyse bu derste takip edilmek ve okutulmak istenen kitabın kolaylığı bir tercih nedeni haline gelmiş gibidir.

Modern dönemde fıkıh usulünün bütünüyle bir içtihat metodolojisi olarak görülmesi onun yeni içtihadın zemini olarak kurgulanmasına yol açmıştır. Büyük ölçüde bir işlev saptırması anlamına gelen bu kurgu, maalesef çağdaş fıkıh usulü kitaplarını etkilemiş gözükmektedir.

Hâlbuki fıkıh usulünün temel işlevi, Hz. Peygamber'den itibaren yaşanarak intikal eden dinin, geriye dönük olarak temellendirilmesidir. Biz uzun yıllardan beri dikkat çektiğimiz bu işlevi kısaca, *sahih anlamın temellendirilmesi* olarak adlandırıyoruz. Bu işlev, modern dönemde ona atfedilen 'süksell' işleve nispetle ilk bakışta basit ve önemsiz görünebilir; ancak *sahih* bir din anlayışının varlığı *esas* itibarıyla bu işlevin sürdürülmesine bağlıdır. Fıkıh usulünün, *sahih* anlamın tespit edilmesi ve tahriften korunması boyutunun ihmal edilmesinin sonuçlarını, dini düşüncenin çağdaş İslam toplumlarındaki yüzeyselleşmesinde ve popülerleşmesinde açıkça görebiliyoruz. Hatta akademik camiada bile metodolojik

ve sistematik olmayan söz ve yazıların görülmesi, hem usulün bu temel işlevinin göz ardı edilmesine hem de genel olarak usulün ihmal edilmesine bağlanabilir.

Bu noktada, sahih anlamın korunmasının fıkıh usulüne bağlı olduğu, dolayısıyla fıkıh usulünün vazgeçilemezliği, üzerinde yeniden düşünülmesi elzem olan bir konudur. Bundan sonrası için ise meselemiz kolaylaştırmak, basitleştirmek değil; bu ilmin hakkının nasıl verileceği olmalıdır.

Biz İlahiyat Fakültelerinde fıkıh usulünün, önemine yakışır ve tarihsel tecrübedeki aslı işlevine uygun bir şekilde okutulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle bu çalışmaya girerken kolaylaştırmak-zorlaştırmak ikilemine düşmemeye çalıştık. Fıkıh usulünün amacının, kolaylığa feda edilmesi doğru olmazdı. Bununla birlikte mevcut seviyeyi göz ardı ederek yol almak da mümkün olmadığı için hâlihazırdaki İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrenci fıkıh usulü ile ilgili olarak asgari neyi bilmeli, hangi terimlerden ve problemlerden haberdar olmalı sorusunu göz önünde tutmaya çalıştık. Elbette ki fıkıh usulü bu kitapta yazılanlardan ibaret değil.

Bu kitapta yapmaya çalıştığımız şey esas itibarıyla şudur:

1) Fıkıh usulünün konularını ve terimlerini ana hatlarıyla tanıtmak.

2) Anlam ve hükmün nasıl temellendirildiğine ve bu süreçte hangi endişelerle, nelere dikkat edildiğine işaret etmek,

3) Fıkıh usulünün mahiyet ve işlevine ilişkin sağlıklı bir tasavvur oluşturmak,

İki ay gibi bir sürede 'ucâletu'l-kâtib' olarak hazırladığımız ders notu mahiyetindeki bu kitap, inşallah, nisbeten daha derin tahlil ve tartışmalara yer vermeyi planladığımız Fıkıh Usulü kitabının bir ön baskısı olsun. Elinizdeki bu kitabı, ince işçiliğini bu yıl içinde tamamlayıp sadece üniversitemiz öğrencilerinin değil, bütün ilahiyat fakültelerindeki öğrencilerimizin ve diğer ilgilenenlerin istifadesine sunmak istiyoruz.

Bu çalışmadaki farklı düzeylerde katkıları için asistanlarım Doç. Dr. Davut İtaş, Yrd. Doç. Dr. Menderes Gürkan, Yrd. Doç. Dr. Osman Bayder ve Arş. Gör. Tuğba Gül'e kalbî teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu baskıda hadislerin tahririni Arş. Gör. Selman Demirboğa, metinde adı geçen âlimlerin kısa tanıtlarını Osman Bayder yaptı. İlk baskıyı inceleyen ve görüş bildiren meslektaşlarımıza özellikle teşekkür ederim. Basit önerileri dikkate aldık, ancak içeriğe ilişkin önemli fakat zaman gerektiren önerileri sonraki baskıya bıraktık.

Gayret bizden başarılı sonuç Rabbimizdendir.

Kayseri 2016

FIKİH USULÜ İLMİNİ TANIMAK

I. FIKİH USULÜNÜN TANIMI VE ANA KONULARI

A. TANIMI

Fıkıh usulü (usûlü'l-fıkh) kısaca *fıkhın dayandığı deliller* anlamına gelir. Ancak fıkıh usulü, değişik açılardan daha ayrıntılı olarak tanımlanmaktadır.

Fıkıh usulü gibi birkaç kelimedenden oluşan tabirler iki şekilde tanımlanır. Bunlardan biri, terkibi oluşturan kelimelerin ayrı ayrı açıklanması suretiyle yapılır. Buna *tafsîlî tanım* denir. Diğerisi ise terkibi oluşturan kelimelerin ayrı ayrı açıklanmasına girililmeksizin fıkıh usulü tabirinin bir ilmin adı olması itibarıyla açıklanması suretiyle yapılır. Buna da *icmâî-lakabî* tanım denilir.

1. Fıkıh Usulünün Tafsîlî Tanımı

Bu tanım, fıkıh usulü (usûlü'l-fıkh) terkipini oluşturan *usûl* ve *fıkıh* sözcüklerinin anlamları üzerinde ayrı ayrı durularak yapılmaktadır.

Usûl, asıl (el-asıl) sözcüğünün çoğuludur. Asıl sözcüğü literatürde yaygın olarak üç anlamda kullanılır:

a) Bir şeyin ana maddesi ve özü. "Baş ağın aslı bir buğday tanesidir." sözünde *asıl* kelimesi bu anlamdadır. Kelimenin, ayrıca *temel* ve *kök* anlamları da vardır. Bunların hepsi asıl kelimesinin sözlük anlamlarıdır.

b) Bir şeyin baskın ve öncelikli olması. Bu anlamıyla asıl sözcüğü daha çok ilke, prensip veya kural anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Mesela 'Berâet-i zimmet asıldır.'¹ ifadesindeki *asıl* sözcüğü bu anlamdadır.

c) Delil. Usûlü'l-fıkh terkinde sözcük, bu anlamda kullanılmıştır.

Fıkıh, sözlük anlamı olarak, bilmek (ilm) ve anlamaktır (fehm). Mesela, **فَلَانٌ بِفَقْهُ** denildiğinde bununla o kişinin hayrı ve şerri bilip anladığı kastedilir. Fıkıh ayrıca, söyleneni söyleyenin kastyıla birlikte anlamak olarak da açıklanmaktadır.

Fıkıh, terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Burada birisi Ebu Hanîfe'ye nisbet edilen, diğeri de usul literatüründe yaygın olarak bilinen ve kullanılan iki tanıma değineceğiz.

Fıkıh, Ebu Hanîfe² tarafından "*Kişinin, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.*" şeklinde tanımlanmıştır.³ Bu tanım hem *itikâ* (inanç), hem *ahlak* hem de *amel* konularını yani bütün şer'i hükümleri bilmeyi içine alacak bir muhtevaya sahiptir.⁴ Sonraki Hanefî usulcileri, itikâdî ve ahlâkî hükümleri dışarıda bırakarak tanımı fıkhî özgü hale getirmek için tanımın sonuna **عَمَلًا** yani *amelî konularda* kaydını eklemişlerdir. Amelî terimi 'insan davranışlarına ilişkin' demektir.

Yaygın olarak bilinen fıkıh tanımı ise "şer'i amelî hükümleri tafsîlî delillerinden hareketle bilmek" şeklindedir. Bu iki tanım özü itibarıyla birbirine çok yakındır.

Fıkıhın bu tanımında geçen terimleri kısaca açıklayalım:

Şer'i terimi, kısaca şer' ile ilgili olan, şer'den kaynaklanan, daha açık ifade edilecek olursa, bilinmesi Şâri'in hitabına bağlı olan şey anlamındadır. İslam bilimleri literatüründe şer', şeriat ve din sözcükleri, aralarında bazı anlam farklılıkları bulunsada çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Mesela şer'in,

¹ 'Berâet-i zimmet asıldır.' (Mecelle, md. 8) kuralı, kişinin prensip olarak suçsuz ve borçsuz olduğunu anlatır.

² Hinde adı geçen fakih ve usulcülerin kısa hayat hikâyeleri kitabın sonunda alfabetik olarak verilmiştir.

³ **الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها**. Tanımdaki 'lehine olan şeyler' ifadesinin genel olarak haklar, 'aleyhine olan şeyler' ifadesinin ise *yükümlülükler* olarak açıklanması mümkündür.

⁴ Bilindiği üzere fıkıh terimi başlangıçta bütün şer'i hükümleri içine alacak bir kapsamda kullanılırken zamanla sadece amelî konuları ifade edecek bir muhtevaya kavuşmuştur. Ebu Hanîfe'nin bu tanımı ilk dönem kullanımlarını yansıtmaktadır.

'peygamber kanalıyla bilinen ilahi yol' şeklindeki tanımı aynı zamanda dinin de tanımıdır. Bu anlamda şer' itikat, ahlak ve amele ilişkin bütün konuları içine alır.⁵

Ameli, davranışa ilişkin demektir. Şer' kapsamında hem itikat, hem ahlak hem de amel konuları yer aldığı için tanımdaki *amelî* kaydı, itikat ve ahlak konularını tanım dışında tutma yani bunların fıkıhın konuları arasında olmadığını gösterme amacı güder.

Bazı tanımlarda, *amelî* sözcüğü yerine *fer'î* sözcüğü yer almaktadır. Fer', varlık hususunda başkasına dayanan şey demektir. Mesela dal, ağacın fer'idir. Fer'in dayandığı şey de, -fer'e nisbetle- asıl olmaktadır.

Fer'î kaydını daha çok Hanefîler dışındaki usulcüler kullanmışlardır. Bunlara göre fer'î hükümden maksat, gereğine itikat veya gereğince amel konusundaki hata, kişinin dinine ve adaletine zarar vermeyen ve ahirete ilişkin bir ceza tehdidi (va'd) içermeyen hükümdür. Söz gelimi abdestte niyet, velisiz evlenme, fuzûlünin akdi, zimmî mukabilinde Müslüman'a kısas uygulanması gibi hükümler bu anlamda fer'î hükümlerdir. Bu gibi konular dinin aslına ilişkin olmadığı ve içtihadî olduğu için bu konularda farklı içtihatlar aynı anda meşru bir şekilde var olabilir. Ne bu içtihatları yapanlar ne de bunlardan birini benimseyip uyanlar için bir günah ya da kınama söz konusu olur. Hanefîlerin dışındaki usulcülerin fıkıh usulü tanımında niçin *amelî* terimi yerine *fer'î* terimini kullanmayı tercih ettiklerine gelince; muhtemelen bunun bir sebebi fıkıhî içtihatla özdeş görmeleri ve fer'î hükümlerin inkârının küfrü gerektirmediğine inanmalarıdır. Buna mukabil Hanefîler içtihadî olup olmadığına bakmaksızın bütün *amelî* hükümleri fıkıh kapsamında görmektedir.

Âlemin kıdemine inanmak, bir yaratıcının bulunmadığına inanmak, peygamberliği inkâr etmek ise fer'î hükümlerden farklı olarak kişinin dinine zarar verir. Rü'yetullah ve Allah'a cihet isnadı gibi kelam mezhepleri arasında tartışmalı olan bazı konular ise kişinin adaletini, kimi durumlarda da dinini, dinle olan irtibatını zedeler. Özetle söylemek gerekirse kimi şer'î meselelerde küfür söz konusu olur, kiminde olmaz. Mesela yaratıcıyı inkâr etmek küfürdür; fakat nebiz içmeyi içtihatla mubâh saymak küfür değildir. Bu iki uç arasında yer alan meseleler ise değişik şekillerde değerlendirilir.

⁵ Ancak şer' teriminin dinden ayrı ve daha dar bir kullanımı daha bulunmaktadır. Ebu Hanîfe'den de nakledilen anlayışa göre din, bütün ilahî mesajlarda ortak olan ve peygamberden peygambere değişmeyen -tevhid gibi- temel esasları; şeriat ise peygamberden peygambere değişen, özellikle muâmelât, kısmen ibadet içerikli konuları ifade eder. Bk. Ebu Hanîfe, *el-Âlîm ve'l-müteallim*, s.11. Benzer bir ayrım Gazzâlî tarafından da yapılmaktadır.

Bu noktada, haram olduğuna kanaat getirdiği halde Şâfiî veya Hanbelî mezhebine mensup birinin nebiz içmesinin; bir Hanefî'nin at eti yemesinin fer'î hükümler kapsamında mı yoksa itikâdî hükümler kapsamında mı değerlendirileceği sorusunu cevaplamak gerekir.

Bu sorunun cevabı şudur: Nebiz içmek bir Hanefî için caiz iken bir Şâfiî için haramdır. Buna mukabil at eti yemek bir Şâfiî için caiz iken bir Hanefî için harama yakın mekruhtur.⁶ Her biri mensup olduğu mezhepte belirlenmiş olan hükme aykırı davranmakla günah işlemiş olur ve bu durum onların adaletini zedeler. Çünkü söz konusu durum artık davranışlara ilişkin olan fûrû kapsamında çıkarak itikada ilişkin bir muhteva kazanmıştır. Şöyle ki; bu kimse bir görüşün isabetli olduğuna yani Allah'ın o konudaki hükmünün o olduğuna kanaat getirmekte, daha sonra bu kanaatine aykırı davranmaktadır. Her ne kadar konunun kendisi fer'î bir konu olsa da kişinin, benimsediği kanaate aykırı davranması artık itikadî bir boyut kazanmaktadır.

Bu cevap aynı zamanda bir mezhebe mensubiyeti hafif görerek "Allah ahirette bizi mezheplerimize göre mi yargılayacak!" şeklindeki istihzâî bir itirazın cevabını da içermektedir. Allah tabii ki bizi mensup olduğumuz mezheplere göre değil, ama bir konuda Allah'ın hükmünün haramlık olduğuna kanaat getirdikten sonra bu kanaate uygun davranıp davranmadığımıza göre yargılayacak ve âdeta "Ey kulum sen, benim nebiz konusundaki hükmümün onun haramlığı olduğu kanaatini taşıdığı halde, niye nebiz içtin?" diye soracaktır. Mezhebin bizatihi, yani zatından kaynaklanan bir önemi olmayabilir; ancak Allah'ın hükmünün daha doğru, daha tutarlı ve daha ikna edici olarak bulunduğu adres olması bakımından mezhep araçsal olarak vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Namaz ve oruç gibi *zarûrât-ı dîniyyeden* olduğu yaygın olarak bilinen konuların, teknik anlamda *fıkıh* olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konusunda fukahâ arasındaki görüş ayrılığı da esasında -yukarıda amelî ve fer'î kullanımları arasındaki fark bağlamında değindiğimiz- içtihat ve fıkıh algıları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Şâfiîler, sadece içtihat yoluyla elde edilen hükümleri bilmeyi fıkıh kapsamında gördükleri için onlara göre *zarûrât-ı dîniyyeyi* bilmek fıkıh olarak isimlendirilemez. Hanefîlere göre ise ister *zarûrât-ı dîniyye* kabilinden olsun ister

⁶ At eti yemek Ebu Hanîfe'ye göre tahrimen mekruh, Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise mübahdır. At sütünün caizliğinde ise aralarında görüş ayrılığı yoktur.

olmasın, fıkıh mutlak anlamda bütün şer'i ameli hükümlerin bilinmesidir.⁷ Söylediğimiz gibi fıkıhın tanımında Hanefîlerin daha çok **amelî** kaydını, Şâfiîlerin ise daha çok **fer'î** kaydını tercih etmelerinde fıkıhın mahiyeti konusundaki bu farklı yaklaşımlarının etkisi bulunmaktadır.

Hüküm, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının sonucudur. Hanefîler dışındaki usulcüler ise hükmü *hitabın kendisi* olarak tanımlamışlardır. Bu tanım farklılığının bazı sonuçları fıkıh usulünün çeşitli konularında görülecektir.

Dellî, şer'î hükmün bilinmesinin kendisine bağlı bulunduğu kaynak anlamındadır.

Kitab, Sünnet ve icmâ, bir bütün olarak kastedildiğinde *icmâî delil* olarak adlandırılır. Fıkıhın tanımında geçen *tafsilî delil* ifadesi ise tek tek meseleler için konulmuş olan ve cüz'î hükümleri kapsayan cüz'î delillerdir. Belli bir konuda düzenleme getiren bir ayet veya bir hadis bu anlamda birer tafsilî delildir.

Şer'î hükümler konusunda temel iki kaynak Allah'ın Kitab'ı ve Hz. Peygamber'in Sünnetidir. Ayrıca icmâ ve kıyas da yaygın olarak deliller arasında gösterilir ve böylece şer'î delil denilince bu dördü akla gelir. İcmâın özellikle ve daha çok nasların anlamları üzerinde gerçekleştiği, müçtehitlerin tamamının görüş birliği olması sebebiyle masum olduğu ve karşı gelmenin haramlığı noktasından hareketle icmâın da delil kapsamına dâhil edilmesi mümkündür. Ancak kıyasın gerçek anlamda delil olup olmadığı tartışmaya açık olup ilgil başlık altında da açıklanacağı üzere kanaatimizce kıyas, Kitab ve Sünnet gibi gerçek anlamda delil değildir ve onun delil olarak nitelendirilmesi mecazdır. Çünkü kıyas hükmü isbat eden -yani hükmü ilkten ortaya koyan- bir kaynak olmayıp, naslarda bulunduğu varsayılan hükmü açığa çıkarmaya yarayan bir yöntemdir. Usulcülerin dilinde yaygın olarak kullanılan "Kıyas, hükmü isbat etmez; ızhâr eder." deyişi kıyasın bu yönüne işaret eder.

Bilmek, ilim sözcüğünün çevirisidir. İlim genel olarak, 'hiçbir kuşkuyla yer kalmayacak şekilde bir şey hakkında yakîn hâsıl etmek, bir şeyi kesin olarak idrak etmek' anlamında kullanılır.⁸

⁷ Hanefî fakihî ve usulcüsü Sadruşşerîa'nın "Fıkıh, hakkında vahiy zuhur eden, üzerinde icmâ oluşan bütün şer'î ameli hükümleri, sahih bir istinbat melekesi ile delillerinden hareketle bilmektir." şeklindeki fıkıh tanımı bu anlayışı yansıtır. Bk. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 26-27.

⁸ İlmin tanımı kelimada önemli, bir o kadar da derin bir konudur. Burada esas meselemiz ilmin mahiyetine girmek olmadığı için tabir *caizse* işimizi görecektir bir tanımla yetindik. Yoksa ki ilmin

İtiraz 1: Biz biliyoruz ki, zan ile bilgi epistemolojik olarak birbirinden farklıdır. Verdiğiniz bu ilim tanımını dikkate alındığında büyük çoğunluğu içtihat yoluyla ulaşılmış zannî hükümlerden ibaret olan fıkıhın, şer'î amelî hükümlerin bilinmesi olarak tanımlanması bir çelişki değil midir?

Fıkıhın bu terimleşme sürecinin sonunda fakih terimi, sadece insan davranışları için sabit olan şer'î hükümleri bilenler hakkında kullanılmaya başlanmıştır. İnsan davranışları için söz konusu olan şer'î hükümler de vücûb, tahrîm, ibâha, nedb, kerâhe; akdın sahih, fâsid veya bâtıl olması; ibadetin edâ veya kazâ olması gibi hükümlerdir.⁹

2. Fıkıh Usulünün İcmâlî-Lakabî Tanımı

Fıkıh usulünün farklı bakış açılarını yansıtan birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan birine göre fıkıh usulü, "şer'î delillerin durumlarını -şer'î hükümlere delâleti yönüyle- inceleyen ilim"dır. Fıkıh usulünün daha yaygın olan diğer tanımı ise şudur:

أَصُولُ الْفِقْهِ هِيَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِبْطَاءِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنَ الْأَدَلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ

"Fıkıh usulü, şer'î fer'î hükümlerin tafsîlî delillerden istinbatına yarayan kaideleri bilmektir."¹⁰

Fıkıh usulü tanımında yer alan terimlerin birçoğu yukarıda fıkıhın tanımı bağlamında açıklanmıştır. Orada açıklanmamış olan terimleri kısaca açıklayalım.

Kâide, sözlükte binanın temeli anlamındadır. Âlimlerin "Bu meselenin kaidesi şudur." veya "Bu meselede kaide şudur." gibi kullanımlarında kaide, genel kural anlamındadır. Kaide terimi hem fıkıhta hem de usulde kullanılmaktadır.

"Ukûdda itibar makâsîd ve meânîyedir; elfâz ve mebânîye değildir."¹¹ ve "Velâyet-i hâssa, velâyet-i âmmeden akvâdir."¹² ifadeleri birer fıkıh kaidesidir.

tanımında marifet ve idrak gibi sözcüklerin kullanılmasının dakik olmadığı ehlinin malumudur. Sadece bir fikir vermek bakımından ilmin tanımında Mutezile'nin daha çok itikat, Sünnîlerin ise daha çok tebeyyün sözcüğünü kullandıklarını belirtmekle yetinelim.

⁹ Fiillerin, fakihin ilgi alanına girmeyen birtakım akli hükümleri de vardır. Mesela fiilin araz olması, bir yer ile kaim olması, hareket ve sükûn gibi oluşlar olması gibi hükümler böyledir. Fiillerin bu tür hükümleri kelimat ilminde incelenir.

¹⁰ İbnü'l-Hâcib'e ait olan ve sonraki usulcüler tarafından yaygın olarak benimsenen bu tanımın esas itibarıyla kelamcı usulcülerin bakış açısını yansıttığını gözden kaçırılmamak gerekir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

"Emir vücûb ifade eder." sözü ise bir usul kaidesi olup, naslarda yer alan emirlerin gereğinin ne olduğunu anlatır. Bu kaideye göre bir şeyin emredilmesi onun yapılmasının vâcib/farz olduğu anlamına gelir.

Dikkat; Bu usul kuralını örneklendirmek için çağdaş bazı usul kitaplarında şöyle bir örnek verilir: "Kur'ân'da وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ayeti vardır. 'Ekîmû' emir kalıbıdır ve vücûb ifade eder. Öyleyse namaz kılmak vâciptir." Bu cümleyi okuyanlarda şöyle bir algı oluşur. "Demek ki namazın vâcib olduğunu böyle anladık." Bu anlayış esas itibariyle fıkıh usulünü nasları ilkten anlamamanın metodu olarak kurgulama anlayışının tipik bir sonucudur. Hâlbuki gerçekte namazın vâcib olduğu sonucuna bu akıl yürütmeyi yapan fâkih ulaşmış değildir. Namazın vâcipliği hükmü bu ve benzeri ayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî tatbikatı sayesinde bilinmektedir. Usulî olarak yapılan şey ise bu hükmün geriye dönük olarak nasıl temellendirileceğinin gösterilmesidir.

İstinbat, sözlükte kuyudan su çıkarmak, bir şeyin ardına düşmek, kolay fark edilmeyen bir şeyi bulup ortaya çıkarmak gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise istinbat, hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü içtihat yoluyla naslardan çıkarmak demektir.

¹¹ Mecelle, md. 3. Bu kaide akitlerde lafzun değil anlam ve amacın dikkate alınacağını ifade eder. İslam hukukunda talâk gibi feragat anlamı içeren tek taraflı hukukî işlemler ile yeminlerde lafızlar önemlidir. Bu gibi tasarruflarda sarîh lafız kullanıldığında kişinin maksudının ne olduğunun pek bir önemi kalmaz. Ancak karşılıklı rıza esasına dayandığı için akitlerde lafızdan çok, lafızla neyin kastedildiği önemlidir. Tabii ki maksudın dikkate alınması bu maksudın objektif olarak tespit edilebildiği durumlar için geçerlidir. Bu maksudın tespitindeki objektif kriterlerden biri akitlerin amaç ve yapısına ilişkin bilgidir. Mesela havale akdi, borcun asıl borçludan başka birine nakli için yapılır. Borcun nakledilmesinden sonra asıl borçlu artık alacaklının muhatabı değildir. Ama havale akdini yaparken, havaleyi yapan borçlunun borçlu kalmaya devam etmesi şart koşulursa, havale kelimesi kullanılmış olsa bile yapılan akit kefalet akdi olarak gerçekleşir.

¹² Mecelle, md. 59. Genel velayet anlamına gelen *velâyet-i âmme*, devlet başkanının veya onun yetkilendirdiği kadıların sahip olduğu, toplumsal veya bireysel konularda bazı tasarruflarda bulunma yetkisidir. *Velâyet-i hâssa* ise özel yetki olup mesela babanın çocuk üzerindeki velayet vb. yetkilerini anlatır. Çocuk üzerindeki velayet önce babaya, sonra babanın tayin ettiği vasiye ... aittir. Bunlar yoksa velayet hakkı kadıya intikal eder. Kuralı tatbik edecek olursak, çocuğun şahsıyla veya malıyla ilgili bir yetki kullanmak söz konusu olduğunda özel velayet, genel velayetten öncelikli olur. Yani baba varken kadı yetki kullanamaz. Vakıfla ilgili bir konuya ilişkin yetki kullanımında vakfın mütevellisi ile kadı karşı karşıya geldiğinde aynı kural gereği mütevellî önceliklidir.

B. FIKIH USULÜNÜN ANA KONULARI

Usulcünün zihnî faaliyeti ve inceleme alanı, sem'î delillerin¹³ şer'î hükümlere delâlet yönlerini araştırmakla sınırlıdır. Bu bakımdan fıkıh usulüyle hedeflenen amaç, hükümlerin delillerden elde ediliş keyfiyetini bilmektir.

Buna göre fıkıh usulü ilminin ana konuları genel olarak; deliller, hükümler, istidlâl metotları ve hüküm çıkarma ehliyetine sahip olan kimse (müçtehit) olmak üzere dört başlık altında toplanabilir.¹⁴ Bu dört ana konuya biz, önemine binâen yeni bir bölüm ilave etmeyi gerekli gördük. Daha doğrusu farklı başlıklar altında değişik yerlerde incelenen bazı konuları birbirleriyle yakın ilişkisi sebebiyle bir başlık altında topladık. Anlamanın keşfi bağlamında metinler arası ilişki adını verdiğimiz bu ilave bölümde fıkıh usulü kitaplarında dağınık olarak incelenen beyan, nesih, teâruz-tercih ve tevil gibi konular ele alınacaktır.

Fıkıh usulünün ana konularından birincisi olan deliller kapsamında Kitab, Sünnet, icmâ, önceki şeriatler, sahâbî sözü, Medine ehlinin ameli, kıyas, istihşan, ıstislâh ve ıstışâb konularına yer verilmektedir. Delillerin gerek kabul edilmeleri ve muhtevaları, gerekse tasnifleri usulcülerin anlayışlarına göre farklılık arz etmektedir.

Kelamcı usulcülerden Gazzâlî, delilleri kendi anlayışına göre üçe indirgemiş ve bunların Kitab, Sünnet ve icmâdan ibaret olduğunu öne sürmüş, kimi zaman *asıl yokluk*¹⁵ anlamını verdiği aklî da bunlara ilave ederek delil sayısını dörde çıkarmış, fakat kıyasa deliller arasında yer vermemiştir.

Hanefî usulcülerinden Pezdevî ve Nesefî şer'in Kitab, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç kaynağı bulunduğunu belirttikten sonra, kıyası ayrıca ve dördüncü kaynak olarak zikretmiş; Alaüddin Semerkândî ise hükümlerin kaynaklarını Kitab, Sünnet ve icmâ olarak üçe indirgemiş, kıyasın bunların fer'i olduğunu özellikle belirtmiştir.

¹³ Sem'î, duyma yoluyla bilinen demektir. Sem'î delil daha çok peygamberden duyma yoluyla bilinen Kitab ve Sünnet nasları için kullanılır.

¹⁴ Gazzâlî fıkıh usulü konularının tasnifinde *semere* (ürün) teşbihinden hareket eder. Buna göre; hükümler birer *semere* olup, her semerenin bir vâsî ve bir hakikati olduğu gibi, bir 'müsmir', bir 'müstesmir'i ve bunlar yanında bir de 'istismâr metodu' vardır. Bu benzetmede *semere*, hüküm; *müsmir*, bu hükümlerin kaynağı olan delilleri; *istismâr* metodu, hükümlerin istinbat keyfiyetini ve *müstesmir* ise hükümleri istinbat eden kişiyi, yani müçtehidî temsil etmektedir. İşte bu dört husus, fıkıh usulünün temel konularını teşkil eder. Fıkıh usulünün bu dört temel konusunun ele alınış sırası usulcülerin bakış açılarına göre değişiklik göstermektedir.

¹⁵ Aslı yokluk herhangi bir hitabın, dolayısıyla da herhangi bir hükmün bulunmaması durumunu ifade eder. Böylesi bir durumda aklî, daha kolay ve pratik olanı tercih eder. Bir hitabın bulunması durumunda ise aslı yokluk daha çok *ıstışâb* olarak karşımıza çıkar.

Gerek Pezdevî, Semerkandî ve Nesefî gibi Hanefî usulcülerinin gerekse Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, kıyasa farklı bir mahiyet ve işlev atfettiklerini ve onun doğrudan delil olarak nitelendirilmesini doğru bulmadıklarını göstermektedir. Biz de kıyasın esas itibarıyla delil değil yöntem olduğu ve İslam hukukunun kaynaklarının deliller ve yöntemler olarak iki ana kısımda ele alınmasının doğru olduğu fikrindeyiz.

Bu kitabımızda tedris kolaylığı açısından delil ve yöntemleri *deliller* (Fıkıhın Kaynakları) üst başlığı altında incelemeyi uygun gördük ve delilleri mahiyetlerinin daha iyi tanınabilmesi için kendi içinde *aslı deliller*, *mülhak deliller* ve *yöntem mahiyetli deliller* olmak üzere üç kategoride inceledik. Aslı deliller kapsamında Kitap, Sünnet ve icmâ; mülhak deliller kapsamında sahâbî sözü, önceki şeriatler ve Medine ehlinin ameli; yöntem mahiyetli deliller kapsamında ise kıyas, istihsan, istislâh ve ıstihâb yer alacaktır.

İkinci ana konu olan *hüküm* kapsamında, hüsün-kubuh, vücûb, tahrîm, nedb, kerâhe, ibâha, kazâ, edâ, sıhhat, fesâd gibi terimler açıklanacaktır.

Üçüncü ana konu olan *istidlâl metotları* bahsinde lafızların manaya delâlet yönleri incelenecektir.

Dördüncü ana konu, *anlamanın keşfi bağlamında metinler arası ilişkidir*. Bu bölümde beyan çeşitleri, bir beyan çeşidi olarak nesih, teârûz-tercîh ve tevîl gibi konular ele alınacaktır.

Beşinci ana konu olan *icthât başlığı altında ise müctehidin vasıfları, şartları ve hükümleri*, taklîdin hükmü gibi konulara yer verilecektir.

II. ŞER'Î İLİMLER VE FIKIH USULÜ

A. ŞER'Î İLİMLERİN KONULARI İTİBARIYLA AÇILIMI

Gazzâlî'nin tasnifine göre ilimler genel olarak akfî ve dinî olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci gruba tıp, matematik, geometri gibi ilimler, ikinci gruba ise kalam, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf, tefsir ve hadis ilimleri girer. Gerek akfî gerekse dinî ilimler kendi içerisinde *külli* ve *cüz'î* kısımlarına ayrılır.

Dinî ilimler içerisinde kalam ilmi *külli ilim*, diğerleri *cüz'î ilim* kabul edilir. Çünkü müfessir yalnızca Kitap'ın anlamı, muhaddis yalnızca hadisin sübut yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümleri ve usulcû yalnızca hükümlerin delilleri ve delillerin hükme delâlet keyfiyeti üzerinde düşünürken, kalamcı (mütetekellim) en

genel şey yani *mevcut* üzerinde düşünür. Kelamcı mevcudu, önce kadîm (öncesiz) ve hâdis (önceli) olarak bölümler; sonra hâdisi alt bölümlere ayırır. Kelamcı daha sonra kadîm üzerinde düşünür; kadîmin birden çok olamayacağını ve hâdisler gibi kısımlara ayrılamayacağını, aksine tek olması yönüyle ve kendisine mahsus zorunlu, mümkün ve imkânsız birtakım hükümlerle/niteliklerle hâdislerden ayrılması gerektiğini belirtir. Bu noktadan itibaren kelamcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Esasında akıl, peygamberin doğruluğuna da delâlet eder, fakat peygamberin doğruluğunun isbatından sonra kendini azlederek, peygamberin gerek Allah hakkında, gerekse ahiret gibi aklın tek başına idrak edemeyeceği fakat aynı zamanda imkânsızlığına da hükmedemeyeceği konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder. Çünkü şer', aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyler getirmiştir. Akıl, taatın ahirette mutluluk sebebi, ma'siyetin mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez, fakat bunların imkânsızlığına da hükmedemez. Akıl, mucizenin doğruladığı şeylerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve peygamberden gelen haberi bu yolla tasdik eder. İşte kelam ilminin içeriğini oluşturan konular bunlardır. Kelamcının düşüncüsü, öncelikle en genel şeyden yani mevcuttan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde, diğer dinî ilimlerin Kitab, Sünnet ve peygamberin doğruluğu gibi ilkelerini ortaya koyar. Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelam ilminde sabit olur.

Bu noktadan sonra müfessir, kelamcının inceleme alanına giren şeyler arasından özel birini, yani Kitab'ı alır ve onun tefsiriyle uğraşır. Hadisçi Sünneti alır ve bunun sübut yollarını araştırır. Fakih, yine bunlar arasından özel birini yani *mükellefin fillini* alır ve bu fillerin vücup, hurme, nedb, kerâhe ve ibâha açısından Şâri'in hitabına nisbetini araştırır. Usulcü ise kelamcı tarafından doğru sözlülüğü isbatlanmış olan peygamberin sözünü alır ve bunun hükme delâlet yönünü inceler. Kur'ân Hz. Peygamber'in ağızından işitildiği, icmâ da Hz. Peygamber'in sözüyle sabit olduğu için peygamber sözü kapsamına dâhil edilmektedir. Dolayısıyla usulcünün fikrî çabası bu anlamda Hz. Peygamber'in söz ve fillerinin dışına çıkmaz.

B. FIKIH USULÜNÜN ŞER'Î İLİMLER ARASINDAKİ YERİ

Fıkıh usulü, mevcut fikhî hükümlerin sahâbe döneminden itibaren nasıl çıkarıldığıyla ve -kimilerine göre- nasıl çıkarılacağıyla ilgili olması sebebiyle daha çok fıkıhla irtibatlı olarak düşünülmüştür ve fıkıhın usulü olarak algılanmıştır. Bu algı

büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, fıkıh usulünün merkezî rolünü ve önemini biraz azaltmaktadır.

Aşağıda açıklanacağı üzere eğer fıkıh usulünün temel işlevinin Hz. Peygamber'den sahâbe kanalıyla intikal eden 'sahih anlam'ın temellendirilmesi olduğunu ve bu sahîh anlamın da sadece fıkıh ilminin konularıyla sınırlı tutulmasının doğru olmayacağını kabul edecek olursak bu çerçeveyi biraz genişletme ihtiyacı doğabilir. Bu geniş bakış açısı, sahîh anlamın korunması bağlamında fıkıh usulünün diğer şer'î disiplinler için de bir zemin teşkil ettiğini söylemeyi mümkün kılar. Bu yönüyle fıkıh usulü, başta fıkıh olmak üzere diğer şer'î disiplinler için de bir denetleme görevi görmek ve o disiplinlerde söylenen şeylerin sağlanmasını yapmayı üstlenmiş olmaktadır. Esasında özellikle modern dönemde şer'î ilimler arasındaki kopuşun temel sebeplerinden biri fıkıh usulü ortak zemininden ayrılmış olmalarıdır. Bu sebeple fıkıh usulünün, Ebu Hanîfe'nin -itkâdî, ahlâkî, amelî ayrımı yapmaksızın bütün şer'î hükümlerin bilinmesini içine alacak bir genişlikte- tarif ettiği fıkıhın, teorik alt yapısını ve zeminini teşkil eden bir muhtevayla ele alınması, şer'î disiplinlerin birbirlerinden radikal şekilde kopmalarını önleyecek bir çareye dönüşebilir.

Bir anlık sesli düşünüşü bırakacak olursak fıkıh usulü öncelikle ve özellikle fıkıh ilmiyle ilişkili bir ilimdir. Diğer İslam disiplinleri açısından ise doğrudan bir usul olma özelliği olmasa bile onlara bir zemin teşkil etme ve ayrışma ve savrulmayı önleme potansiyeli hâlâ mevcuttur.

III. FIKIH USULÜNÜN İŞLEVİ

Fıkıh usulü ilminin doğuşu, fıkıh mezheplerinin kurulması sürecinin sonlarından yani yaklaşık olarak hicri III. asrın başlarından itibaren tarihlendirilebilir. Müçtehit imamlar döneminde, Şâfiî'nin girişimi dışında tutulacak olursa, teknik anlamda bir fıkıh usulü ilminden bahsedilmez. Fakat bu, gerek sahâbe ve tâbiün fakihlerinin gerekse müçtehit imamların bir delil anlayışlarının ve yorum yöntemlerinin olmadığı ve gelişigüzel hüküm verdikleri anlamına gelmez.

Muaz b. Cebel'in "Öncelikle Kitâb ile burada yoksa Sünnet ile hüküm veririm. Bu ikisinde de bulamazsam içtihat ederim, meseleyi çözümsüz bırakmam." şeklindeki Hz. Peygamber'in tasvibini kazanan sözleri,¹⁶ daha Hz. Peygamber

¹⁶ Hz. Peygamber Muâz'ı Yemen'e kadı olarak gönderirken ona 'Ne ile hüküm vereceksin?' diye sormuş, Muaz da 'Allah'ın kitabında olanla hüküm vereceğim.' diye cevap vermiştir. Peygamber,

zamanında bir deliller hiyerarşisi ve -her ne kadar esasları ve terminolojisi yeterince belirgin değilse de- bir yöntem fikrinin varlığını göstermektedir. Bu itibarla müçtehit imamların kıyas, istihsan, ıstislâh vb. adlarla kullandıkları yorum yöntemlerinin, hatta Sünnetin sübut ve kabul şartlarına ilişkin anlayışlarının çekirdek olarak sahâbe ve tâbiûn uygulamalarında bulunduğu söylenebilir. Müçtehit imamların, belirli sahâbe ve tâbiûn gruplarına nisbet edilmesinin sebeplerinden biri de esasen budur.¹⁷

Müçtehit imamlar dönemine gelindiğinde, istinbatın objektif esaslarının tespit edilmesinin bir ihtiyaç olarak kendini göstermeye başlamasının birçok ilmi ve sosyo-psikolojik sebeplerinden bahsedilebilir. Kabaca belirtmek gerekirse itikâdî-siyasî görüş ayrılıklarının ortaya çıkması, değişik din ve kültürlerle sahip toplulukların Müslüman olmaları, meşruiyetin ancak Kur'an ve Sünnete dayanmakla sağlanabildiği bir ortamda, bunlara dayanılarak yapılan çıkarımların ve ortaya konulan kanaatlerin objektif metodoloji (deliller anlayışı ve yorum metodolojisi) doğrultusunda yapılması ihtiyacını hissettirmiş ve bu metodoloji bir yönüyle ortaya atılan görüşlerin kabulünün bir ön şartı olduğu gibi aynı zamanda sapmaların ve spekülasyonların freni olmuş ve bu sayede keyfî hüküm vermenin önüne geçilmiş ya da hiç değilse, ortaya atılan görüşlerin değerlendirileceği bir kriter görevini üstlenmiştir. Bu yönüyle fıkıh usulünün fıkha nisbeti, mantığın felsefeye, dil kurallarının da dile nisbeti gibidir.

Kimi âlimler özellikle sahâbe döneminde bulunmaması sebebiyle fıkıh usulü ilminin gereksiz ve hatta bidat olduğunu öne sürmüşlerdir.

Bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir: İlimlerin şubeleri artıp bu ilimlerle uğraşanlar, bunlara vakıf olabilmek için önceliklerin ihtiyaç duymadığı şeylere ihtiyaç hissedince, bu ilimlere ilişkin olarak düşünme esnasında zihni hataya düşmekten koruyacak kanunlara daha fazla gerek duyulmuştur. Sahâbenin bu ilme ihtiyaç duymaması, tıpkı Arapların söz ve vezinde kendilerini hataya düşmekten koruyan yazılı kurallara ihtiyaç duymamaları gibidir. Araplar konuşuyorlar, şiir

'Orada bulamazsan ne ile hüküm verirsin?' diye sorunca Muaz, 'Allah Resulü'nün Sünnetiyle.' demiş; Hz. Peygamber 'Orada da bulamazsan ne ile hüküm verirsin?' deyince Muaz 'Reyinle içtihat ederim, meseleyi çözümsüz bırakmam.' diye cevap vermiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber 'Elçisinin elçisini, razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun!' diyerek memnuniyetini dile getirmiştir. Bk. Ebû Dâvud, el-Akdiye, 11 (V, 443-444); Tirmizî, el-Ahkâm, 3 (II, 9-10).

¹⁷ Sahabe dönemi içtihadî faaliyetler ile mezheplerin kurucu imamlarının içtihat ve ameliyelerinin farklılığı için bkz. Osman Baydar, *Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı*, sayı: 38.

diziyorlardı; fakat o dönemde dâimîler de yoktu, dil kuralları da yazılmamıştı. Aynı şekilde selef de bu tekniğe ve bilgiye potansiyel olarak sahipti ve fetva verirken açıkça ortaya koymadıkları bazı ilke ve kanunlara uyuyorlardı. Bu durum onların fetvalarında açıkça görülür. Nitekim bu ilimde ortaya konulan genel prensip ve küllî anlamların birçoğu, sahâbenin tek tek her bir meseledeki fetvalarından hareketle -istikra yoluyla- tespit veya tashih edilmeye çalışılmıştır. Fıkıh usulü ilminde belirlenen ilke ve kurallar doğal olarak sahâbenin söz ve uygulamalarından hareketle temellendirilmiştir.

Yukarıda bir kısmına işaret edilen ihtiyaçların sonucunda fıkıh usulü, delillerin şer'î hükümlere delâlet yönlerini araştırmak, tersinden söylenirse hükümlerin delillerden elde ediliş keyfiyetini bilmek amacıyla yönelik olarak ortaya çıkmıştır.

'Hükümlerin delillerden elde ediliş keyfiyetini bilmek' ifadesi üç farklı şekilde anlaşılmaktadır.

Birincisi; Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden beri bilinen hükümlerin bu delillerden hangi yollarla çıkarıldığını anlamak, diğer bir ifadeyle mevcut hükümlerin delillerle itibâtını sağlamaktır. Fıkıh usulünü daha çok geriye dönük temellendirme olarak gören bu anlayış, büyük ölçüde Hanefî usul anlayışını yansıtır.

İkinci anlayış, fıkıh usulünün geriye yönelik temellendirme işlevini büsbütün ihmal etmemekle birlikte onu daha çok hüküm çıkarmanın yöntemi olarak gören anlayıştır. Bu anlayış, genel olarak kelamcı usulcülere nisbet edilebilir.

Fıkıh usulünün mahiyet ve işlevine ilişkin bu iki yaklaşım esasında -aşağıda açıklanacak olan- 'fukahâ metodu' ve 'mütekellimün metodu' şeklindeki ayrımın hangi temel kabul üzerine dayandığını da izah eder.

Üçüncü anlayışa göre ise bu bilme, hükümlerin delillerden ilkten (ibtidâen) nasıl çıkarılacağına bilinmesidir. Bu anlayışa göre fıkıh usulü geriye dönük bir temellendirme değil, tam da ilkten hüküm çıkarmanın yöntemidir. Yaklaşık iki yüzyıldan beri ısrarla gündemde tutulan ve gerek Türkiye'de gerek diğer İslam ülkelerinde savunucuları ve tatbikçileri bulunan bu anlayışın tarihsel tecrübede olanı doğru yansıtmaktan uzak olduğu ve yanlış sonuçlara götürdüğü anlaşılmaya başlamıştır.

IV. FIKİH USULÜNÜN TEDVİNİ VE TEDVİN METOTLARI

A. TEDVİNİ

Fıkıh usulü alanında yazılan ve bize ulaşan ilk fıkıh usulü kitabı Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir. *Risâle*'de beyan, emir, nehiy, haber, nesh ve kıyas gibi konular yer almaktadır.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra fıkıh usulü alanında pek çok kitap yazılmıştır. Bunların birçoğu günümüze ulaşmadığı için fıkıh usulünün oluşum ve gelişim sürecinde hala yeterince aydınlatılamamış noktalar vardır. Öyle anlaşıyor ki hicri IV. asra gelinceye değin fıkıh usulünün birçok konusu hararetle tartışılmıştır. Bu meyanda özellikle haber-i vâhid ve kıyas olmak üzere, icmâ ve Medine ehlinin ameli gibi konular hep tartışma gündeminde olmuş, kaynaklarda belirtildiğine göre bu konulara ilişkin lehte ve aleyhte birçok risale ve kitap yazılmıştır. Bu tartışmalar içerisinde Hanefîlerden İsa b. Ebân ve İbn Semâa'nın aktif olarak yer aldığını ve bize ulaşmasa da kitapları bulunduğunu biliyoruz. O zamana kadar dağınık bir görünüm arz eden fıkıh usulünün bütün konuları, yaklaşık bir tahminle hicri IV. asırda bir kitap içerisinde toplanmaya başlamıştır.

el-Uşûl adıyla anılsa da Kerhî'nin risalesi teknik anlamda bir usul kitabı olmaktan ziyade, Hanefî ekolünde belki fıkıh usulü anlayışının oluşumuna ışık tutacak biçimde, genel fıkıh kurallarını içermektedir. Tabiatıyla bu genel kurallar, özellikle Ebu Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed'in kitapları olmak üzere, önceki kitaplarda çözümlenmiş ve dağınık bir görünüm arz eden meselelerden hareketle, bir yönüyle onların belli ilkeler ve kurallar etrafında toplanması amacıyla oluşturulmuştur. Bu eser, Hanefîlerin meselelerden kurala ulaşma üslubunun bir göstergesi sayılmaktadır. Hanefî ekolünde, önce fıkıh usulünün değil de fıkıh ve kavâidin oluşması, o mezhebin vakırayı daha çok dikkate alması, daha gerçekçi ve pratik olmasıyla irtibatlandırılabilir. Esasında diğer mezheplerin oluşumu açısından da süreç büyük ölçüde böyle cereyan etmiştir.

Matürîdî'ye fıkıh usulü alanında kitap nisbet edilmekte ise de bugün için elimize ulaşmış değildir. Bu alanda ilk kapsamlı kitap Hanefî usulcüsü Ebu Bekr er-Râzi el-Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri; ikinci kapsamlı kitap ise Mâlikî usulcüsü Kadı Ebu Bekr el-Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eseridir. Hanefî usulcüsü Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille*'si ise Hanefî usulü açısından bir zirve olarak görülmektedir.

B. TEDVİN METOTLARI

1. Fıkıh Usulü Yazımında İzlenen Metotlar

Fıkıh usulü alanında yazılan kitaplar amaç, içerik ve biçim açısından *fukahâ metodu* ve *mütekellimün metodu* olmak üzere belli başlı iki grupta değerlendirilmiştir. Fukahâ metodu özellikle Hanefîler tarafından oluşturulduğu ve izlendiği için *tarîkatu'l-Hanefiyye* olarak da adlandırılır. Bazı Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerinin de fukahâ metodunu kullanmaları bu isimlendirmeye zarar vermemiştir. Mütekellimün metodu ise genelde Hanefîler dışındaki usulcülerin, yani Mutezilî ve Eş'arî usulcülerin izledikleri metot olmakla birlikte, *tarîkatu's-Şâfiyye* olarak da adlandırılmıştır.

Daha önce bazı müellifler tarafından yer yer dile getirilmiş olsa da bu gruplandırma, daha net ve ayrıntılı olarak ilk defa İbn Haldun tarafından yapılmıştır. Onun bu konuda söyledikleri özetle şöyledir:

"Fıkıh usulü alanında ilk eser Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir. Daha sonra Hanefî fakihler bu alanda kitaplar yazıp bu ilmin kaidelerini belirleyip açıkladılar. Ayrıca kelimciler de bu alanda kitaplar yazdılar. Fukahanın yazdıklarında fikhî örnekler çok olduğundan ve meseleler fikhî nükteler üzerine bina edildiğinden onların yazdıkları, fikhin mahiyetine daha uygundur.¹⁸ Mütekellimün ise bu mesâilin suretlerini fıkıhtan tecrid ederek daha çok aklî istidlâl tarafına meyletmışlerdir. Esasında bu, onların kelâm ilmiyle daha fazla ilgilenmelerinin bir sonucudur. Hanefî fakihler fikhî nüktelere dalıp mümkün mertebe bu kaideleri fikhî mesâilden aldıkları için onların bu alandaki yetkinlikleri çok açıktır. Hanefî usulcüsü Debûsî kıyas bahsini hepsinden daha kapsamlı yazmış ve kıyasın şartlarını mükemmel bir şekilde açıklamıştır. Kıyas bahsinin kemal bulmasıyla fıkıh usulü ilmi de kemal bulmuş ve insanlar bu fende mütekellimün mesleğine rağbet etmiştir."¹⁹

İbn Haldun'un bu değerlendirmesi modern dönem usul kitaplarında bu iki metodun temel özellikleri ve birbirinden farklarını izah sadedinde sürdürülmeye çalışılmıştır. Ancak kimi yazarların İbn Haldun'un bu tespitinin epeyce uzağına düştüklerini belirtmemiz gerekir.

Modern dönem usul yazarlarından Ebu Zehra'nın bu konudaki görüşleri genel hatlarıyla şöyledir:

¹⁸ Bizim kısaca uygun diye çevirdiğimiz yer Ahmet Cevdet Paşa'nın güzel çevirisinde *fıkha emess ü evsaf ve fūrûa enseb ü elyak* şeklindedir.

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Ahmed Cevdet Paşa, III, 59-60.

"Mezheplerin yerleşmesinden sonra fıkıh usulünde iki farklı yönetim ortaya çıkmıştır. Birincisi; nazarî yönelim olup bunda herhangi bir mezhebin fûrûnunun tesirinde kalınmaz. İlkeler, herhangi bir mezhebi destekleme veya çürütme amacı güdülmeksizin ortaya konulur. İkinci yönelim ise mezhep fûrûnunun tesirinde kalarak ona hizmet etmeyi ve mevcut içtihatların doğruluğunu ispatlamayı amaçlar. Diğer bir ifadeyle burada mezhep mensupları mezhebin ilk imamlarının varmış oldukları fikhî hükümlerin doğruluğunu ispat etmeye çalışır ve mezheplerini destekleyecek kaideleri zikrederler... Diğer mezhep mensuplarından bu yolu izleyenler olsa da bu ikinci yolu benimseyenler Hanefîlerdir. Birinci yönelim ise *usulü's-Şâfiyye* olarak adlandırılır. Çünkü yöntemler üzerinde duran ve bunları soyut olarak açıklayan ilk kişi imam Şâfi'dir. Bu nazarî yola *mütekellimûn metodu* da denilir. Çünkü kelam bilgilerinin çoğu, usul konularında bu nazarî metoda göre çalışmalar yapmışlardır."²⁰

Ebu Zehra'nın temel iddiası Hanefî usulünün mezhebe hizmet etmeyi hedeflediği ve bu yüzden taassuptan uzak kalamadığı, mütekellimûn metodunun ise daha objektif olduğu şeklinde özetlenebilir. Bu değerlendirmede yer alan bazı hususlar, ne ifade ettiği ve gerçeği ne ölçüde yansıttığı üzerinde pek durulmadan ülkemizdeki bazı yazarlar tarafından da tekrarlanmıştır.

Ebu Zehra'nın bu değerlendirmesinde isabetli yönler bulunsa da, eksik ve yanıltıcı yönleri daha fazladır. Buna ve bu değerlendirmeyi nakleden yazarların görüşlerine ilişkin eleştirilerimizi başka bir yazıya saklayarak fıkıh usulünün fukahâ metodu ve mütekellimûn metodu olarak ikiye ayrılması konusundaki görüşümüzü belirtmek istiyoruz.

Kanaatimizce bu ayrım fıkıh usulünün işlevine atfedilen anlam ile yakından ilişkilidir. Yukarıda fıkıh usulünün ana konuları başlığı altında da işaret edildiği gibi bu iki metot, fıkıh usulüne hangi işlevin yüklendiği/yükleneyeceği problemine verilen iki farklı cevaba göre şekillenmiştir. Fıkıh usulünü daha çok ve öncelikle geriye dönük temellendirme olarak gören ve fıkıh usulünü Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden beri bilinen hükümlerin bu delillerden hangi yollarla çıkarıldığını anlamak için inşa eden Hanefîlerin metodu fukahâ metodu olarak adlandırılırken, fıkıh usulünü daha çok ileriye yönelik olarak hüküm çıkarmanın yöntemi olarak gören anlayışı temsil eden metod da mütekellimûn metodu olarak adlandırılmıştır.

Yaklaşık hicri VII. asrın sonlarından itibaren fakihlerin metodu ile kelimcilerin metodunu birleştirmeye yönelik yazım girişimlerine rastlanmaya başlanmıştır. Bu girişimin nedenleri üzerinde henüz bir çalışma yapılmış değildir. Ancak ilk aklı

²⁰ Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 18.

gelen ihtimaller arasında bu iki fıkıh usulü yazım tarzında yaşanan tek düzeliği gidererek belli bir orijinallik kazandırmak ve esasında pratik hayatın birçok alanında birbirine yaklaştırmış bulunan mezhepleri teorik olarak da yaklaştırmak sayılabilir.

Şimdi bu metotlara göre yazılan fıkıh usulü kitaplarını tanımaya geçebiliriz.

2. Fıkıh Usulü Alanında Bu Metotlara Göre Yazılmış Eserler

Fukahâ metoduna göre yazılmış temel eserler denilince şu dört eser aklı gelmektedir:

- 1) *el-Fusûl fi'l-usûl*, Ebu Bekr b. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs.
- 2) *Takvîmu'l-edille*, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debusî.
- 3) *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Fahu'l-Islam Ali el-Pezdevî.

Sonraki dönem Hanefî usul kitaplarının geneli esas itibariyle Pezdevî'nin usulüne dayanmaktadır. Ayrıca bu esere birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Sıgnâkî'nin *el-Kâfî'si*, Abdülaziz el-Buharî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ı ve Ekmeleddin Bâbertî'nin *et-Takrîr*'i bunlardan bazılarıdır.

- 4) *el-Usûl*, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî.

Fukahâ metoduna göre daha sonra yazılan önemli eserler arasında özellikle şunlar sayılabilir:

- Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Alauddin Ebu Bekr es-Semerkândî.
- el-Muğnî fî usûli'l-fıkıh*, Ebu Muhammed Celâleddîn el-Habbâzî.
- Menâru'l-envâr*, Ebu'l-Berekat Hâfızuddin Abdullah en-Nesefî.
- Mütekellimûn Metoduna Göre Yazılmış Eserler**

Mütekellimûn metoduna göre yazılmış şu dört eser klasikleşmiş ve bu metoda göre yazılan kitaplara kaynaklık etmiştir:

- 1) *el-Umde (veya el-Umed) fî usûli'l-fıkıh*, Kadı Abdulcebbar.
- 2) *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî.
- 3) *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî.
- 4) *el-Mustesfâ min ilmi'l-usûl*, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî.

Bu metoda göre daha sonra yazılan ve bu dört eserin telhisi mahiyetinde olan önemli eserlerin başında Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûf* ile Seyfuddin el-Âmidî'nin *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı sayılmalıdır. *el-Mahsûl*, Tacuddin el-Urmevî tarafından *el-Hâsil mine'l-mahsûl* adıyla; Sirâcuddin el-Urmevî tarafından *et-Tahsil mine'l-mahsûl* adıyla ve Mâlikî usulcüsü Karâfî tarafından ise *et-Tenkîh* adıyla özetlenmiş ve sonra şerh edilmiştir.

Bu metoda göre yazılan iki önemli eseri daha zikretmek gerekir. Bunlardan birincisi Ebu Amr İbnu'l-Hâcib'in *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eseriyle bunun özeti olan *el-Muhtasar* adlı eseri, ikincisi ise Kadı Beyzâvî'nin *el-Minhâc* adlı eseridir.

Hanbelî usulcüsü İbn Kudâme'nin *Ravzatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munâzir* isimli eseri ise *el-Mustesfa*'nın özeti mahiyetinde olup yer yer önceki Hanbelî âlimlerin görüşleri ilave edilmiştir. Mâlikî fakihî ve usulcüsü Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin *lhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl* adlı eseri de bu metoda göre yazılmış önemli eserlerdendir.

Karma metoda göre yazılan önemli eserler şunlardır:

1) *Bedîu'n-nizâm*, İbnu's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali.

Yazar bu kitapta fukahâ metoduna göre yazılmış olan Pezdevî'nin *Kenzu'l-vusûl* ile Seyfeddin el-Âmidî'nin kalamcı metoda göre yazdığı *el-lhkâm*'ı bir araya getirmiştir.

2) *et-Tenkîh*, Sadru's-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd.

Bu kitap, Pezdevî'nin *Kenzu'l-vusûl* ile Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsûf* ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ından hareketle yazılmıştır. *et-Tenkîh*, yazarın kendisi tarafından *et-Tavzîh* adıyla şerh edilmiştir. Teftâzânî ise *et-Tavzîh* üzerine *et-Telvîh* adıyla bir hâşiye yazmıştır.

3) *Cem'u'l-cevâmi'*, Taceddin Abdulvehhab İbnu's-Subkî.

4) *et-Tahrîr*, İbnu'l-Hümâm es-Sivâsî.

et-Tahrîr, İbnu'l-Hümâm'ın öğrencisi İbn Emîru Hâc tarafından *et-Takrîr ve't-tahbîr* adıyla ve Emîr Padişah tarafından *et-Teysîr* adıyla şerh edilmiştir.

Hanefîlerden Molla Fenârî'nin, *Fusûlu'l-bedâyi' fî usûli's-ş-erâi'* adlı eseri ile Molla Hüsrev'in, *Mir'âtu'l-usûl* adlı eseri de karma metoda göre yazılmış sayılmaktadır.

Yazılım amacına göre değertendirilecek olursa usul kitaplarının, genelde mensup oldukları mezhep imamlarının yorum sistemlerini ortaya koymak, desteklemek ve geliştirmek amacını taşıdığı açıktır. Bunun yanı sıra bu kitapların - en azından kelamcı metoda göre yazılanlarının- bazılarında, aynı yorum prensiplerinin yeni istinbatlarda kullanılmasının hedeflendiği de söylenebilir.

Fıkıh usulü alanında önemli yerleri olmakla birlikte bu kategorilerden birine dâhil edilmeyen eserler de bulunmaktadır.

Bunlar arasında özellikle şu eserler sayılabilir:

- 1) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm.
- 2) *l'İlmu'l-muvakki'in an rabbi'l-âlemîn*, İbn Kayyim el-Cevzilyye.
- 3) *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Ebu İshak Şâtıbi.

DELİLLER: Fıkhn Kaynakları

Fıkıh usulünün temel konusu hükümlere delâlet etmeleri yönüyle delillerdir. "Fıkıhın usulü, fıkıhın delilleridir." diyenler bu noktayı vurgulamış olmaktadır.

Fıkıhın delillerinden kasıt ise en genel anlamda kendileriyle şer'î hükümlere ulaşılan şeylerdir. Bu genel anlamıyla delil kapsamına fıkıhın bütün kaynakları girer. Bu yönüyle 'Deliller' başlığının 'Fıkıhın Kaynakları' olarak düşünülmesi mümkündür.

Fıkıhın kaynağının ne olduğu, diğer bir ifadeyle şer'î hükümlerin hangi kaynaklardan elde edileceği, Yemen'e kadı olarak tayin edildiği sırada Hz. Peygamber'in sorduğu soruya Muaz b. Cebel'in verdiği cevapta en genel ve en yalın şekliyle ifade edilmiştir.²¹ Bu diyalogdan anlaşıldığına göre fıkıhın kaynakları Kitâb (Kur'an-ı Kerim), Sünnet ve İctihattan ibarettir. Bunlardan Kitab ve Sünnet, bütün içtihat faaliyetinin hareket noktası olması itibarıyla النّصّ (en-nass) yani *temel metin* olarak adlandırılır. İctihat ise naslarda açıkça düzenlenmemiş konuların hükmünü belirlemek üzere pergelin sabit ayağı bu temel metinler üzerine konularak yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Nasların sayıca sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu göz önüne alınınca Kitap ve Sünnetin *asli* fakat belli bir noktadan itibaren nisbeten pasif bir fonksiyon üstlendiği, içtihadın ise fer'i olmakla birlikte aktif bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Çünkü içtihat değişik türleriyle, değişen ve gelişen hayatın problemlerini çözüme kavuşturma potansiyeline ve dinamizmine sahip başlıca yoldur.

İfade edildiği üzere fıkıhın kaynaklarını en genel biçimiyle *nass* ve *ictihattan* ibarettir. Bu iki kaynağın kapsamına giren şeyler tek tek sayıldığında bu sayı nicelik

²¹ Bu diyalogun tam metni 16. dipnotta verildi.

olarak artsa da nihai tahlilde fıkıhın bütün kaynakları nass ve içtihad; içtihat da nassa indirgenir.

Delil kapsamında Kitâb (Kur'an-ı Kerim) ve Sünnet yer alır. Kitâb ve Sünnet vahiy ürünü olduğu için tartışmasız otorite kabul edilir. İcmâ', bazı özellikleri sebebiyle nass kapsamına dahil edilir. Şer'u men kablena (önceki şariatler), sahâbi sözü, Medine halkının uygulaması ise doğrudan delil olmadığı halde, kabul edenler açısından bu delillere ilhak edilerek kaynak haline getirilmiştir.

İçtihadın temel mekanizması ise kıyastır. İstihsan ve ıstıslah da içtihat kapsamında yer alır. İstışhap da Hanefilere göre kıyas dolayımında içtihat kapsamında değerlendirilir.

Fıkıhın kaynaklarının tümünün aynı mahiyette olmadığı ilk bakışta fark edilecek kadar açıktır. Fıkıhın oluşumu, vahiy ürünü naslar yanında bu nasların hukukçular tarafından sistemleştirilmesi ve uygulanması yoluyla olduğundan İslam hukukunun kaynaklarının, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, genel olarak *deliller* ve *yöntemler* olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmesi mümkündür. Klasik dönemde kimi usulcülerin delilleri, *asl* (delil) ve *ma'kûl-ı asl* (asıldan akıl yoluyla çıkarılan) şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmaları da İslam hukukunun kaynaklarının bu ikili mahiyetini yansıtır.

Fıkıhın kaynaklarının delil ve yöntem olarak iki ayrı grupta değerlendirilmesinin mantığı şudur: Delil, oluşumunda beşer katkısı olmayan ve insanî eylemlerin hükümlerini içinde barındırdığı düşünülen şeydir. Buna göre gerçek anlamda delil sadece Kitâb ile Sünnet olmaktadır. Çünkü bu ikisi, esas itibarıyla vahiy ürünüdür ve müçtehit bu ikisini önünde hazır bulmaktadır.

Kitâb ve Sünnet, oluşumunda beşer katkısı olmayan, salt ilahî kaynaklı metinlerdir ve dayandığı temel kaynağın ilahî oluşu İslam hukukunu nevi şahsına münhasır kılan özelliklerin başında gelmektedir. Büyük ölçüde nass üzerinde gerçekleşmesi, hata riski taşımaması ve bağlayıcı olması gibi bazı özellikleri sebebiyle icmâ da delil kapsamına alınmış ve üçüncü delil olarak zikredilmiştir.

Yöntem ise bu delillerden hüküm çıkarmak için başvuru olan çeşitli yolları ifade eder. Bu yolların başlıcaları kıyas, istihsan ve ıstıslâhtır. Bunların klasik literatürde zaman zaman delil olarak adlandırılması ise mecazdır. Bu durumu kıyas üzerinden açıklayalım: Kıyas, salt bir akıl yürütme mekanizmasıdır. Bu mekanizma kendiliğinden herhangi bir hüküm ya da değer içermeyip, fakihin onu kullanması

durumunda bir sonuca ulaştırır. Dolayısıyla kıyas, aslında bir delil olmayıp gerçek delilden hüküm çıkarımında kullanılan bir yöntem olmaktadır.

Sözü edilen bu yöntemler içerisinde meşruluğu konusunda fıkıh ekollerinin görüş birliğinden söz edilebilecek tek yöntem kıyastır. İstihsan ve ıstıslâh gibi diğer yöntemlerin meşruluğu fıkıh ekolleri arasında tartışmalıdır. Söz gelimi, kimi ekoller istihsanı meşru bir yöntem olarak kabul edip uygularken kimileri buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu bakımdan kıyasın büyük ölçüde objektif bir yöntem sayılması mümkün iken, kıyas dışındaki yöntemlerin belli bir sübjektifliği içinde barındırdığı söylenebilir.

İşte fıkıh usulü ilminde deliller denildiği zaman Kitap ve Sünnet gibi aslî deliller yanında kıyas, istihsan gibi yöntemler de kastedilir.

Bu ayırımdan yola çıkarak Giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi delilleri yeni bir tasnifle ele alacak ve bunları; *aslî deliller*, *mülhak deliller* ve *yöntem mahiyetli deliller* olmak üzere üç kısımda inceleyeceğiz. Bu yeni tasnif, delillerin mahiyetleri hakkında fikir verdiği gibi bunların birbirleriyle ilişkileri ve birbirlerine karşı konumları hakkında da fikir verecektir. Bu tasnifte Kitâb, Sünnet ve icmâ aslî deliller kısmında; önceki şeriatler, sahâbî sözü ve Medine ehlinin ameli mülhak deliller kısmında; kıyas, istihsan, ıstıslâh ve ıstışâb ise yöntem mahiyetli deliller kısmında ele alınacaktır.

Kimi fıkıh usulü kitaplarında yer verilen sedd-i zerîa,²² ihtiyat²³ ve örf²⁴ gibi hususlar ise doğrudan bir istinbat yöntemi olmaktan ziyade daha çok müftünün fetva

²² Sedd-i zerîa kötülüğe veya olumsuz sonuca giden yolun kapatılması ve muhtemel olumsuz sonucun baştan engellenmesi demektir. Daha çok Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde kullanılan bir fıkıh ilkesidir. Sedd-i zerîa, yasağa götüren şeyin de yasak olması gerektiği ve yasağa götüren şeyin görünüşte caiz olmasının, sonucun meşruluğunu garanti edemeyeceği anlayışı üzerine temellendir. Sedd-i zerîa Hanefî fakihleri tarafından bazı konularda dikkate alınan ihtiyat ilkesiyle benzerlik gösterir.

²³ Sözlükte çekingen davranışa, daha sağlam ve güvenli olana tutunma, hatadan sakırıp korunma gibi anlamlara gelen ihtiyat, bir fıkıh terimi olarak şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümü benimsemeyi ifade eder. İhtiyat düşüncesinin izleri birçok fıkıh kuralı ve meselesinde görülür.

²⁴ Örf toplumda yaygın kabul görmüş uygulama demektir. Fıkıhın müstakil bir kaynağı olmaktan ziyade fetva ve karar süreçlerinde dikkate alınmak durumunda olunan bir prensip görünümündedir. Nitekim ilk dönem usul kitaplarında örf doğrudan atıf yapılmaz. Örf için yapılan belki ilk teknik tanım Neseî'nin *el-Mustesfa* adlı fûrû kitabında yapılmış olması da örfün bir sosyal realite olarak dikkate alınması gerektiği anlayışıyla ilgilidir. Örf kimi zaman teâmül olarak ifade edilip icmâ kavramına yakınlığıyla ilgilidir. Örf kimi zaman istihsanla bağlantılı olarak, kimi zaman siyaset-i şer'iyye ve ıstıslâh ile kapsamında değerlendirilmiştir. Siyaset-i

sürecinde dikkate alacağı hukuk prensipleri görünümündedir. Ancak kaynak kavramı çok genel düşünüldüğünde, yani nass ve içtihat dışında, kamu otoritesinin akıl ve tecrübe kaynaklı olarak –siyaseti şer’iyye kabilinden- alacağı karar nihai tahlilde fıkıhın kapsamında düşünülebilirse, bu takdirde özellikle örfün dolaylı da olsa bir tür kaynak olduğu değerlendirilebilir.

I. ASLÎ DELİLLER: Temel kaynaklar

Aslî delil deyince doğal olarak vahiy kaynaklı temel metinler sayılan Kitap ve Sünnet akla gelir. Kitabın vahiy kaynaklı olduğu noktasında bir tartışma yoktur. Sünnetin vahiy ürünü olduğu konusunda tarihsel tecrübeye kayda değer bir tartışma olmadığı halde günümüzde Sünnetin değeri ve işlevi konusunda farklı görüşler öne sürülmüş ve çeşitli sebeplerle bazı akademisyen ve araştırmacılar Sünneti vahiy kaynaklı görmeme eğilimi içine girmişlerdir.

Hanefîlerin Sünnetin vahiyle irtibatı konusundaki yaklaşımını Hanefî fakihi ve usulcüsü Serahsî'nin sözleri üzerinden burada özet olarak zikredelim.

Vahiy zâhir vahiy ve bâtın vahiy olarak iki kısma ayrılır. *Zâhir vahiy* Hz. Peygamber'in melekten doğrudan duymasıdır.²⁵ Vahyin bu türünde hem mana hem de lafız Allah'tandır. Kur'ân'ın tamamı bu türden bir vahiydir. *Bâtın vahiy* ise Cibril'in Allah'tan alıp peygamberin kalbine ilham ettiği manayı peygamberin kendisinin ifade kalıplarına dökmesidir.²⁶ Bâtın vahiye Allah'tan alınan mananın Cibril tarafından ifade kalıplarına büründürüldükten sonra peygambere iletildiğini

şer’iyye ile ilgili boyutu Osmanlı hukuk uygulamasında örfi hukuk biçiminde somutlaşmıştır. Bu anlamda örf veya örfi hukuk, daha çok kanun boşluğu diyebileceğimiz cevaz alanında dikkate alınmıştır. Kimi çağdaş yazarların Medine ehlinin amelini örf kapsamında değerlendirmeleri isabetli değildir. Çünkü Medine ehlinin ameli Mâlikî usulcüler tarafından teorize edilirken ya Sünnet ya icmâ ile irtibatlandırılmaktadır. Örf ise ihtiyaç veya zaruret zemininde daha çok akıl ile irtibatlandırılmaktadır.

²⁵ Aşağıdaki ayetlerde zâhir vahyin melekten duyma yoluyla olduğuna işaret vardır:

“فَلَنْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الْإِيمَانَ وَأَمَّا وَهْدَى وَنُشْرَى لِلْفَاسِقِينَ.” De ki: İman edenleri desteklemek ve Müslümanlara bir hidayet ve müjde olması için onu Rûhu'l-kudûs Rabbinden hak ile indirdi.” (Nahl 16/102).

“إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ.” Muhakkak o (Kur'an), kerîm bir Resulün sözüdür.” (Tekvir 81/19).

²⁶ Hz. Peygamber'in الطَّلَب فِي الطَّلَبِ رَأْفَتُهَا فَأَجْبَلُوا فِي الطَّلَبِ : Cibril kalbine fısıldadı ki, “Hiç kimse ecelini tamamlamadan ve rızıkını tüketmeden önce ölmeyecektir. Bu sebeple rızık talebi konusunda telaş yapmayın!” sözü vahyin bu türüne örnek gösterilir. İsfahânî, *Hilyetü'l-enbiyâ*, 4: 26-27.

savunanlar da vardır. Hz. Peygamber'in içtihat yoluyla ulaştığı sonuçlar ise şibh-i vahiy olarak değerlendirilir.²⁷ Bu tasnife göre zâhir vahiy Kur'ân, bâtin vahiy ise Sünnettir. Vahyin denetiminde olması itibariyle Hz. Peygamber'in dolaylı olarak vahiy kapsamına dâhil edilmiş olan içtihatları da Sünnet kapsamındadır. Bu bakımdan Sünnet, bâtin vahiy ve şibh-i vahyin toplamı olmaktadır. İşte yaygın bilinen metlûv vahiy - gayr-i metlûv vahiy ayrımı²⁸ vahyin bu tasnifini yansıtır.

A. KİTAB: Vahiy mahsulü ana metin

1. Kitab'ın Genel Muhtevası

Kur'ân-ı Kerîm bir bütün olarak değil, yaklaşık 23 senelik bir süreçte parça parça indirilmiş; değişik yazı malzemeleri üzerine yazılmış; birçok sahâbî tarafından ezberlenmiş ve daha sonra bir kitap haline getirilmiştir.

Fıkıhın en temel kaynağı olan ve insanların davranışlarına ilişkin bütün hükümleri doğrudan veya dolaylı olarak içinde barındırdığı kabul edilen Kur'ân, sistematik bir hukuk veya kanun kitabı değildir. Kur'ân, esas itibariyle, insanlığın geçmişinden ve varacağı sondan haber veren, insana bu dünyada ve öteki dünyada mutlu olması için rehberlik eden bir kitaptır. Hukuk ve benzeri konulara ilişkin düzenlemeler, bu ana hedefle olan ilişkisi ölçüsünde Kur'ân'da yer alır. Aynı şekilde Kur'ân'da yer alan -tabiat olayları, önceki peygamberlerin kıssaları gibi- diğer konular da bir şekilde onun temel mesaj ve amacı ile irtibatlıdır.

İnsanla ilişkili olarak düşünüldüğünde Kur'ân'ın muhtevası itikat, ahlak ve amel (ibadet ve hukuk) olmak üzere üç ana grupta toplanabilir. Bu üç boyutu Cibril hadisinde de açıkça görmek mümkündür.²⁹ Kur'ân'ın bu içeriğine uygun olarak da

²⁷ Sonraki bazı Hanefî usulcüler, Hz. Peygamber'in sadece rey ve içtihat yoluyla ulaştığı hükümleri *vahy-i bâtin*, geri kalanları ise *vahy-i zâhir* olarak isimlendirmişlerdir.

²⁸ Metlûv vahiy, tilavet edilen/okunan vahiy; gayr-i metlûv vahiy ise tilavet edilmeyen/okunmayan vahiy anlamına gelir.

²⁹ Bu hadis, Cibril'in insan suretinde gelerek Hz. Peygamber'e iman, İslam ve ihsanın ne olduğunu ayrı ayrı sorup yine kendisinin tek tek cevaplaması olayını anlatır. Bu diyalogda geçtiğine göre vahiy meleği Cibril (Cebrail), bir gün dinî öğretmek üzere Hz. Muhammed'e gelmiş, ona *iman*, *islâm* ve *ihsân*ın ne demek olduğunu sormuş ve bunları yine kendisi cevaplamıştır. Cibril'in bu üç kavrama getirdiği açıklama öz itibariyle dinin üç temel unsurunu, yani inanç, ibadet ve ahlaki içermektedir. Cibril, imanı Allah'a, ahiret gününe, peygamberlere, meleklerle, kitaplara ve kadere inanmak olarak; İslam'ı, şirk koymaksızın sadece Allah'a ibadet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve haccelemek olarak; ihsanı da Tanrı'yı

Müslüman geleneğinde üç temel ilim sistemleştirilmiştir. Kur'an'ın itikat alanındaki ayetleri *kelam* ilminde, ahlak alanındaki ayetleri *tasavvuf* ilminde, ibadet ve hukuka ilişkin ayetleri ise *fıkıh* ilminde sistematize edilmiştir. Kelam, tasavvuf ve fıkıhın üç temel İslam bilimi olarak değerlendirilmesi, tefsir ve hadis gibi diğer İslami disiplinlerin önemsiz olduğu anlamına değil; onların temel işlevinin bu üç temel bilimin ana malzemesinin hazırlanmasıyla ilgili olduğu anlamına gelir. Tefsirin ayrıca kelam, fıkıh ve tasavvufun ortaya koyduğu sonuçların sunumuyla ilgili de bir işlevi bulunmaktadır. Tefsir ve hadis gibi disiplinler, üç temel ilmin aksine, temel metinlerin anlaşılması ve oradan hareketle davranışların hükümlerine ilişkin değer yargılarına ulaşılmasıyla ilgilenmezler.

Kur'an'da yer alan 6 bin küsur ayetin³⁰ fıkıh alanıyla doğrudan ilgili olanlarının yani ahkâm ayetlerinin sayısı yaygın kabule göre 500 civarındadır. Bunun içinden ibadet alanına ilişkin ayetler çıkarıldığında bu sayı daha da azalır. Hukuk alanına ilişkin ayetler incelendiğinde bunlardan bir kısmının genel prensiplerden söz ettiği, bir kısmının özet hükümler içerdiği ve az bir kısmının da ayrıntılı düzenlemeler getirdiği görülür.

Kur'an'da devlet işleri konusunda adaletli yönetim, danışarak iş görme (şûrâ) ve görev dağıtımında ehliyet ve liyakate riayet gibi genel ilkelere atıf yapılmıştır. Ahde bağlılık yani verdiği sözü yerine getirme ve başkasının canına, malına zarar vermeme gibi ilkeler, hukukun ilgili alanlarında diğer deliller ve yöntemler ışığında hukuk normu haline dönüşmüşlerdir.

Kıyas ve had cezaları ile riba (faiz) yasağı Kur'an'da özet hüküm biçiminde yer almıştır. Bu yüzden mesela hırsızlık ve zina suçunun hangi durumlarda sübut bulmuş sayılacağı, hangi uygulamaların faiz yasağı kapsamına gireceği gibi meseleler, İslam hukukçuları tarafından diğer delil ve yöntemlerin katkısıyla oluşturulan teorik yapı ve kurallar çerçevesinde belirlenmiştir.

Hukuka ilişkin olarak Kur'an'da en ayrıntılı biçimde yer alan konu belki de aile hukukudur. Evlenme ve boşanma ile ilgili hükümler, evlenilmesi yasak olan kadınlar, boşanma prosedürü ve miras paylaşımının şekline dair birçok ayet vardır. Ancak tekrar hatırlayalım ki, Kur'an'ın tamamına nisbetle hukukî düzenleme getiren

görüymüşçasına ibadet etmek' olarak açıklamıştır. Bu hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, I, 434; Müslim, el-İmân, I (I, 36); Ebû Dâvud, es-Sünne, 17 (VII, 80-81).

³⁰ Ülkemizde mushaflar, genellikle Hafs'ın rivâyetine dayanan Âsım kıraati esas alınarak basılmaktadır. Buna göre ayet sayısı 6236'dır. Bk. Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, s. 3. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ayetler oldukça az bir yer tutmaktadır ve bütün bu düzenlemeler nihai tahlilde insanın yararının ve mutluluğunun sağlanması amacıyla ilişkilidir.

Kur'ân'daki mevcut düzenlemelerden hareketle şeriatın/hukukun amaçları beş temel değer korunmasına indirgenmiştir. Hukukun amaçları olarak ifade edilen ve korunması zorunlu görülen bu değerler can, akıl, mal, nesil ve dindir. Bunların her biri evrensel bir değer olduğu için bunların korunmasını hedeflemeyen her yasa eksiktir.

Kur'ân'ı ifade etmek üzere fıkıh usulü terminolojisinde daha çok *Kitab* teriminin kullanılması, kanaatimizce bilinçli bir seçimdir ve bir tür soyutlamadır. *Kitab*'ın *yazılı metin* anlamı dikkate alındığında bu seçim usulcülerin hukukun temel kaynağını yazılı belgeye bağlama düşüncesini ima eder. Bu seçimin diğer bir iması ise bütün diğer delillerin bu ilk yazılı kaynağa bağlı oldukları ve esas itibarıyla onun açılımını yaptıklarıdır. Bütün diğer delillerin de dayandığı bir kaynak olması itibarıyla *Kitâb, aslu'l-usûl* olarak adlandırılır. Yerinde ifade edileceği gibi *Sünnet* terimi de bu tür bir soyutlamadır.

2. Kitâb'ın Tanımı

Kitâb, Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirilmiş, mushafın iki kapağı arasında tevâtüren nakledilmiş Tanrı kelimidir.³¹

Tanrı kelamı ifadesi, Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğunu anlatır. Kur'ân'ın bütün diğer delillerin dayanacağı ana delil olması onun bu özelliğinden kaynaklanır.

Kitab'ın mahiyetine ilişkin olarak onun salt mana mı yoksa manaya delâlet eden lafız mı olduğu şeklinde bir tartışma gündeme gelmişse de onun *manaya delâlet eden lafzın adı* olduğunda görüş birliği bulunmaktadır.

Tanımda Kitab'ın vahiy ürünü olduğu, Hz. Muhammed'e indirildiği vurgusuna ilaveten iki önemli nitelik daha vardır. Bunlardan birisi Kur'ân'ın *mütevatir* olması, diğeri ise dilinin Arapça olmasıdır.

³¹ Bazı tanımlarda *mu'ciz* yani *i'câz özelliğine sahip* kaydı da yer alır. Tanımlarında bu kayda yer vermeyen usulcüler bunu iki sebebe bağlamışlardır. Birincisi, Kur'ân'ın mu'ciz oluşunun onun Tanrı kelamı olmasına değil, Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğüne delâlet etmesi; ikincisi ise Kitab kapsamına dâhil olduğu halde bazı ayetlerin mu'ciz olmamasıdır.

Tevâtür, yalan üzerinde birleşmesi aklen imkânsız olan bir sayıdaki topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan nakilde bulunmasıdır. Kur'ân nesilden nesile kesintisiz olarak bu şekilde nakledilmiştir.

Tanımdaki tevâtür şartı, Kitab hakkında bilgi oluşması içindir. Kitab hakkında oluşacak olan bilgi, Kitâb'ın hiçbir değişikliğe uğramadan ve bozulmadan, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi, bize ulaştığı bilgisidir. Yine tanım gereği, tevâtüren gelmemiş olan veya mushafın iki kapağı arasında bulunmayan nakiller Kur'ân olarak isimlendirilemez.

Kur'ân'ın mütevatir olması, onun Allah'ın kelamı olduğu hususunda değil, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle hiç değiştirilmeden bize kadar nakledildiği hususunda kesin bilgi sağlar. Kitâb'ın Allah'tan geldiğinin bilinmesi ise peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğru sözlülüğünün mucize yoluyla ispatlanmasına bağlıdır.

Tevâtür şartıyla ilgili olarak iki mesele³² ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri bismelenin Kur'ân olup olmadığı, diğeri de mütevatir olmayan ziyadenin hükmüdür.

Birinci mesele, sûrelerin başlarında yer alan bismelenin Kur'ân'dan olup olmadığı meselesidir.³³

Ebu Hanîfe'ye bismelenin Kur'ân'dan olmadığı görüşü nisbet edilse de sonraki Hanefî usûlcüleri bu nisbetin sahih olmadığını belirtmişlerdir. Buna göre besmele Kur'ân'dan olup sûreleri birbirinden ayırmak için indirilmiş ve her bir sûrenin başlangıcı ve sonu anlaşılsın diye de ayrı yazılmıştır.

Şâfiî'nin görüşü, bismelenin her sûrenin bir ayeti olduğu yönündedir. Bu sebeple Şâfiî mezhebine göre namazda Fatîha'nın başında bismelenin okunması farzdır. Onlara göre bismelenin Kur'ân'dan bir ayet sayılmasının gerekçelerinden biri, bismelenin mushafta Kur'ân ile birlikte ve Kur'ân hattıyla yazılmış olmasıdır.

İkinci mesele, mütevatir olmayan ziyade ile amel meselesidir.

³² Bu kapsamda ele alınabilecek diğer bir konu da kıraatlerin mütevatirliği ile Kur'ân'ın mütevatirliği arasındaki ilişkidir. Ancak doğrudan fıkıh usulü kapsamında olmadığından şimdilik ilgi alanımızın dışında kalıyor. Kıraatlerin değeri ve kıraatlerin tevâtür meselesi hakkında bk. Ömer Özbek, *Sıbtu'l-Hayyât'ın el-İhtiyâr fî Kirââtî'l-Aşr Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, s. 56-57.

³³ Tevbe sûresinin başında bismelenin yer almadığını ve Neml sûresindeki bismelenin Kur'ân'dan olduğunda tartışma bulunmadığını belirtelim.

Mütevâtir olmayan ziyade ile kastedilen, kimi sahâbîlerin özel nüshalarında yer alan bazı ilavelerdir.

Hanefîlere göre bu tür ziyade ya Kur'ân'dır ya da haberdır. Hanefîlerin çoğunluğu bunu meşhur haber mesabesinde tutmuşlardır.³⁴ Bu durumda Kur'an'dan olmasa bile onunla amel etmek gerekir. Kimi Hanefîler bu ziyadenin bir sahâbînin kanaati olma ihtimalini de gündeme getirmiş ve böyle olsa dahi yine amel edilebileceğini söylemişlerdir.

Hanefîler dışındaki cumhura göre ise mütevâtir olmayan ziyade ile amel edilmez. Şâfiîler bu sonuca şu mantıktan hareketle ulaşmışlardır: "Bu ziyade mütevâtir olmadığı için Kur'ân değildir. Kur'ân olmadığına göre sahâbînin ya kendi görüşüdür ya da peygamberden naklettiği bir haberdır. Sahâbî bunu Hz. Peygamber'e nisbet etmediği için bu ziyadenin haber-i vâhid olarak değerlendirilmesi de söz konusu olmaz. Geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da bu ziyadenin sahâbî sözü olmasıdır. Sahâbî sözü de hüccet değildir."³⁵

Örnek: İbn Mes'ud'un mushafında yer alan مُتَابَعَات (peş peşe) ziyadesi.

Kur'ân'da yemin keffâretiyle ilgili olarak şu ayet³⁶ yer almaktadır:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْفُلُوِّ فِي أَيَّمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَبَّةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

İbn Mes'ud'un mushafında ise ayetteki اَيَّامٌ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ ifadesinden sonra مُتَابَعَات ilavesi bulunmakta ve ayet فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ مُتَابَعَات şeklinde yer almaktadır.

³⁴ Hanefîlerden Cessâs ile Hanbelîlerden Ebu'l-Hattab Kelvezânî bu ziyadeyi, tilaveti mensuh, fakat hükmü baki ayet mesabesinde değerlendirmişlerdir. Kimi usulcüler bu meseleyi, kırant ihtilâfı probleminde dâhil etmiş, kimileri de şâz rivayetle amel başlığı altında ele almışlardır. Şâz rivayet, yaygın rivayet karşısında tek kalan rivayet anlamına gelir.

³⁵ Sahâbî sözünü hüccet kabul etmelerine rağmen mütevâtir olmayan ziyadeyle amel edilmeyeceğini savunan Mâlikîlerin bu konudaki gerekçesi ise şöyledir: Bu ziyade Kur'an olmadığına göre ya sahâbî sözü ya da haberdır. Bu şekilde ihtimalli olan bir şey ile amel caiz değildir. Amel ancak râvinin Hz. Peygamber'den duyduğunu açıkça belirttiği şey ile caiz olur.

³⁶ "Allah, gelişigüzel yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Sizi bile bile kendinizi bağladığınız yeminler sebebiyle sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti çocuk-çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on yoksulu doyurmak yahut onlara giyecek sağlamak veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutar..." (Mâide 5/89)

Hanefîler bu ziyadeye dayanarak, yemin keffâretinde tutulacak üç günlük orucun peş peşe olmasının şart olduğunu, ara verilmesi halinde keffâretin yerine getirilmiş olmayacağını söylerken; cumhur yukarıda belirtilen gerekçelerle bu ziyadeyi dikkate almamış ve yemin keffâreti olarak tutulacak orucunun peş peşe olmasının şart olmadığını öne sürmüştür.³⁷

Kur'ân'ın Arap dilinde oluşu, birçok âlimi Arapça öğrenmenin hükmü üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Şâfiî gibi bazıları bu konuda aşırılık içeren görüşlere sahip olmuşlar ve her Müslüman'ın gücü yettiğince Arapça öğrenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Esasında Arapça herhangi bir dil olmakla birlikte Kur'ân o dilde indiği için bu dilin ayrı bir önem ve özellik kazanmış olması doğaldır. Ancak bu önemi abartmamak ve ilgili olduğu noktanın dışına taşırmamak daha uygundur. Kur'ân'ın Arapça oluşuyla ilgili olarak iki önemli mesele gündeme gelmiştir.

*Birinci mesele, namazda Arapçadan başka bir dille kıraat meselesidir.*³⁸

Ebu Hanîfe'nin, namazda Arapça dışında bir dille kıraat edilebileceğini savunduğu öne sürülmüştür.³⁹ Kur'ân'ın mahiyetinin belirlenmesine yönelik tanım Ebu Hanîfe'nin bu görüşünün temellendirilmesi noktasında önem kazanmaktadır.

Hanefî usulcülerî Kur'ân'ı *manaya delâlet eden nazım* olarak tanımlamışlar ve esasında Ebu Hanîfe'ye göre de Kur'ân'ın nazım ve mananın ismi olduğunu belirtmişlerdir. Ancak onun, nazmı namaz açısından lâzım rûkûn saymadığını ve namaz Rab ile bir münacaat olduğu için Farsça ibareyi nazım yerine ikame ettiğini ifade etmişlerdir. Nitekim Ebu Yusuf ve Muhammed de acziyet durumunda başka bir dille kıraati caiz görmüşlerdir.

Kimi Hanefî usulcülerî ise Ebu Hanîfe'nin yalnızca mananın Kur'ân olduğu kanaatinde olduğunu ve namazda mazeretsiz olarak Farsça okumanın caizliği görüşünü bu anlayışa dayandırdığını öne sürmüşlerdir.

³⁷ Kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkisi konusunda bk. Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", ss. 163-181.

³⁸ Namazda Arapçadan başka bir dille kıraat meselesi hakkında bk. Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", ss. 171-203; Kâşif Hamdi Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", ss. 211-227.

³⁹ Bazı metinlerde özellikle Farsça kıraati caiz gördüğü söylenmekte ise de Farsçanın diğer dillere nisbetle bir ayrıcalığının olmaması sebebiyle, Ebu Hanîfe'nin bu fetvasının başka diller için de geçerli olmaması için bir sebep görünmemektedir.

Ancak Nuh b. Ebî Meryem, Ebu Hanîfe'nin Farsça kıraatin caizliği görüşünden vazgeçtiğini iddia etmiş, sonrakiler de bunu tasvip etmişlerdir. Çünkü Ebu Hanîfe'nin başka bir dille kıraatin caizliği görüşünden dönmediğini kabul etmek ya yapılan Kur'ân tanımının geçersizliği sonucunu doğuracak -çünkü tanımda *mushaflarda yazılmış* kaydı bulunmaktadır- ya da namazın Kur'ân'sız caiz olacağını söylemeye götürecektir. Çünkü Kur'ân nazmın ve mananın adı olduğundan sadece mananın başka lafızlarla okunması kıraat olarak değer kazanmaz.

Diğer mezheplere göre ise namazda Arapçanın dışında bir dille okumak asla caiz değildir.

İkinci mesele, Kur'ân mealinden hüküm çıkarılıp çıkarılamayacağı meselesidir.

Tercümenin bir metnin anlamını olduğu gibi yansıtması mümkün görülmez. Çünkü tercümede iki yönden hata ihtimali söz konusudur. Bunlardan biri anlama hatası, ikincisi de anlamı başka dile aktarma sırasındaki hatadır. İki yönden hata ihtimali bulunan bir metinde Allah'ın hükmünü aramak en azından Allah'ın hükmünü bulmaya çalışma işinin ciddiyetiyle bağdaşmaz. Bu bakımdan tercümeden hüküm çıkarmanın sağlıklı bir yol olmadığı söylenebilir. Bu sebeple Fahreddin Râzî gibi kimi usulcüler Kitab ve Sünnetin Arapça olmasından ve hükümleri bilmenin delilleri anlamaya bağlı olmasından hareketle, Arap dilini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şâtîbî ise lafız-mana ayrımı yaparak, Arapça bilgisinin sadece lafızlarla ilgili konularda şart olduğunu, manalara ilişkin konularda ise Şâri'nin temel maksatlarını iyi kavramış olmanın yeterli olacağını söylemektedir.

Anlama hatası sadece tercümeyle sınırlı değildir. Nitekim usulün önemli konularından olan lafızların delâleti konusu bir yönüyle, bu anlama hatasını asgariye indirme amacına yöneliktir. Kur'ân Arap diliyle yazılmış bir metin olduğundan, anlamının doğru tespit edilmesi noktasında Arap dilinin delâlet şekillerinin ve kurallarının dikkate alınması bir zorunluluktur. Kur'ân'daki ayetlerin tek tek şer'î bir hükme nasıl delâlet ettiği hususu ciddi bir bilimsel çabayı ve metodolojiyi gerektirir. Bu bakımdan -Arapça bilsin bilmesin- sıradan okuyucunun gerek ibadetler gerekse hukuk alanında ayetlerden hüküm çıkarması kolay olmayacağı gibi onu doğru sonuca da ulaştırmaz. Mealden hareketle hüküm çıkarmaya çalışmak ise söylediğimiz gerekçelerle bûsbûtün yanlıştır. Bu söylenenlerin insanları Arapça bağımlı bir dinî tefekküre mahkûm ettiği, hâlbuki Kur'ân'ın bütün insanlığa gönderildiği söylenerek eleştirilmesi haksızlık olur. Çünkü

burada dikkatlere sunulmaya çalışılan husus sahih anlamın ortadan kalkmasına yol açabilecek girişimlerin önlenmesidir. Öte yandan, Allah mesajını Arapça olarak gönderdiyse mesajın murada uygun bir şekilde anlaşılması için bu titizlik gösterilmeli değil midir? Kaldı ki konu hüküm belirlemeyle ilgilidir ve bu işi gerçekleştirecek kişinin hükmün temel kaynağı olan metni anlayacak durumda olması yeter şart olmasa bile gerek şarttır.

Lafızların delâleti (istidlâl) konusu fıkıh usulü ilminin en kapsamlı konusudur. Fıkıh usulü, Kur'ân ve Sünnetin lafızlarının yorumlanmasına ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yönüyle fıkıh usulünün esas itibariyle, Kur'ân ve Sünnetin doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını, daha doğrusu Hz. Peygamber'den ve sahâbeden nakledilen sahih anlamın temellendirmesini sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi hedefleyen bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın anlaşılmasında, ayetlerin lafzı kadar Cenab-ı Allâh'ın maksatları ile Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamaları da önemli yer tutar. Bu temel noktalar ve fıkıh usulünde verilen diğer ayrıntılar dikkate alınmadan Kur'ân'dan hüküm çıkarılmaya çalışılması, insanların kendi kişisel yorum ve tercihlerini Kur'ân üzerinden sanki Kur'ân'ın hükmüymüş gibi sunmaları gibi yanlış ve yanıltıcı sonuçlar doğurabilir.

B. SÜNNET: Ana metnin beyanı ve beyan sürecinde oluşan teâmül

1. Sünnetin Genel Muhtevası

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği olduğunu belirtmiştik. Hz. Peygamber'in içtihat yoluyla ulaştığı sonuçlar da dolaylı olarak vahiy kapsamına dâhildir.⁴⁰

Sünnet, İslam hukukunun ikinci temel kaynağıdır. Sünnetin ikinci kaynak olması onun daha az önemli olduğu anlamına gelmez. Hükmün temel kaynağı olmak bakımından aralarında fark olmadığı için usulcüler, ayırım gözetmeksizin Kur'ân ve Sünnet metinlerini ifade etmek için *nass* terimini kullanmışlardır. Ancak aşağıda görüleceği üzere, Sünnetin bize nakledilmesi Kur'ân gibi tevatür yoluyla olmadığı için Sünnet ile Kur'ân arasında bu yönden bir fark ortaya çıkmakta ve bu farklılık, çıkarılan hükümlerin kesinlik derecesine bir ölçüde yansımaktadır.

* Hanefiler vahiy gelmemiş hususlarda Hz. Peygamber'in içtihat etmesini mümkün ve vaki görürken, genel olarak Eş'ariler mümkün görmezler. Gazzâlî gibi kimi Eş'arî usulcüler ise bunu aklen mümkün görmekte birlikte peygamberin fiilen içtihat etmediğini savunmuşlardır.

Kaynaklık açısından olduğu gibi delâlet açısından da aralarında fark gözetilmediği için lafzın delâletine ilişkin konular Kur'ân için geçerli olduğu gibi Sünnet için de geçerlidir. Biz bu ortak konuları *istidlâl metotları* ve *anlamın keşfi bağlamında metinler arası ilişki* bölümlerinde inceleyeceğiz. Bu sebeple burada sadece Sünnete özgü olan konulara yer verilecektir.

Kur'ân'ın doğru anlaşılması noktasında Sünnete büyük ihtiyaç vardır. Sünnet bir bakıma Kur'ân'ın anlamının ete kemiğe bürünmüş halidir. Dolayısıyla sahih anlam arayışında olanların Sünnete kayıtsız kalmaları düşünülemez. Sünnetin bu yönünü vurgulamak üzere ilk dönem âlimlerince "السُّنَّةُ فَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ" deyişiyle⁴¹ ifade edilen bu anlayış, sonraki âlimler tarafından yaygın kabul görmüştür. Ancak belirtmek gerekir ki, bu ifade Sünnetin Kur'ân'ın önüne geçirilmesi ve ondan daha önemli kılınması gibi bir amaç ve içeriğe sahip değildir. Tam tersine bu söz, Kur'ân'ın anlam boyutlarını belirlemede Sünnetin önemli bir rolü bulunduğunu ve Sünnet olmaksızın Kur'ân'ın sırf Arapça bilgisine dayanılarak gerektiği şekilde anlaşılamayacağını ifade etmektedir.

Sünnetin temel bir kaynak oluşu, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba etmeyi emreden ve onun örnek alınması gerektiğini vurgulayan ayetlere dayandırılmıştır.⁴²

Sünnetin fonksiyonu sadece Kur'ân'ın açıklanması ve hükümlerinin uygulama biçimlerinin gösterilmesi ile sınırlı tutulmaz. Sünnet ayrıca Kur'ân yanında ikinci ve müstakil bir hüküm kaynağı olarak da görülür. Ancak, Sünnetin Kur'ân'dan bağımsız bir hüküm kaynağı olarak görülmesi onun vahiyden bağımsız olduğu

⁴¹ Bu ifadenin literal anlamı "Sünnet, Kitab üzerine hâkimdir, ona hükmeder." şeklinde olmakla birlikte sözün amacı doğrultusunda "Sünnet, Kitab'ın anlamını belirginleştirir." şeklinde çevrilmesi daha doğrudur.

⁴² Bu konudaki ayetlerden bazıları şunlardır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve aranızdan çıkan ulû'l-emre itaat edin. Sonra bir şeyde anlaşmazlığa düştüğünüzde hemen onu Allah'a ve Resulüne arz edin; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanan mü'minlerseniz. Böyle davranmanız hem hayırlı hem de netice itibarıyla daha güzeldir. (Nisâ 4/59)

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sakının. Eğer yüz çevirseniz bilin ki Resulümüzü düşen sadece açık bir tebliğden ibarettir. (Mâide 5/92)

مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا Kim Resule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur, kim de yüz çevirse üzerlerine seni gözcü de göndermedik. (Nisâ 4/80)

anlamını içemez. Kur'ân'ın *vahy-i metlûv* olarak, Sünnetin ise *vahy-i gayr-i metlûv* olarak isimlendirilmesi, yukarıda açıklandığı gibi, Sünnetin de vahiy kapsamında değerlendirildiğini gösterir.

Öte yandan bir hadisin içeriği kadar sübutu, yani Hz. Peygamber'e aidiyeti de İslam bilginleri arasında titiz araştırmalara konu olmuş, bu yönde birtakım ölçütler geliştirilmiş, bazı ayrımlar yapılmıştır. Sonuç itibarıyla bu ayrım ve tartışmalar, Hz. Peygamber'in herhangi bir söz veya fiilinin farklı şekillerde yorumlanmasının ana sebebini teşkil etmiştir. Daha açık bir ifadeyle İslam bilginleri arasındaki görüş ayrılığı Hz. Peygamber'in Sünnetini delil kabul etme ve ona uyma konusunda değil, Sünnetin kabul şartları ve nasıl anlaşılıp yorumlanacağı noktasındadır.

Fıkıh literatüründe yer alan bazı bilgi ve hükümlerin hadis kitaplarında yer alan bazı hadislerle aykırı gibi görünmesi, âlimlerin Hz. Peygamber'in Sünnetinin subûtu, hükme delâleti, mahiyeti ve gayesi konusunda farklı değerlendirmelere sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Mesela Hanefî ekolündeki bazı görüşlerin hadis kitaplarındaki bazı hadislerle aykırı olması, Ebu Hanîfe'nin ve Hanefî hukukçuların Sünnete muhalefet ettikleri anlamına gelmez. Bilakis o hadislerin Hanefî hukukçuların kendi sahihlik kriterlerine yani özel kabul şartlarına uygun olmadığı veya Hanefîlerin onu tevîl ettikleri anlamına gelir. Bu sebeple bir hadisten ilk bakışta anlaşılan zâhir anlamı esas alıp Hanefî fakihlerinin buna aykırı düşen görüşlerini eleştirmek veya onların hadise muhalefet ettiğini öne sürmek yanlış ve yanıltıcı olur. Dinin iki aslı kaynağı olan Kur'ân ve Sünneti anlama ve yorumlamada belirli ilmi metotların takip edilmesi, bu kaynaklar etrafında oluşan bilgi birikimi, fıkıh kültür ve geleneğinin göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır.

2. Sünnetin Tanımı

Sünnet, sözlükte yol, çığır ve âdet anlamlarına gelir. Sünnetin gelenek anlamında kullanılması da esas itibarıyla sözlük anlamının dışında değildir.⁴³

Terim olarak ise *sünnet* kelimesinin temelde iki farklı kullanımı vardır. Bunlardan biri sünnetin tekli bir hüküm kategorisi olarak kullanımı; diğeri de fıkıh kaynaklarından birini, yani bir delili ifade etmek için kullanılmasıdır. Aynı kelimeyle ifade edilen bu iki kavram birbirinden tamamen farklı içeriklere sahiptir.

Tekli hüküm kategorisi olarak sünnet, Hz. Peygamber'in bir uygulamasının izlenmesi anlamını içerdiği için yapılması evlâ görülüp tavsiye edilen, fakat farz ve

⁴³ Sünnet kelimesinin, bir inanış veya davranışın *bid'at* olmadığını ifade etmek için kullanımı da onun bu gelenek anlamıyla bağlantılıdır. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

vâcip derecesinde olmayan fiiller anlamındadır. Mesela öğle namazının farzından önce dört rek'at namaz kılmanın, dişleri misvakla temizlemenin sünnet olması bu anlamdadır. İleride hüküm bahsinde görüleceği üzere bu kullanımında sünnet, farz ve vâcibin altında bir teklîfi hüküm kategorisi olmaktadır. Bu anlamıyla sünnet, farz ve vâcib olmamakla birlikte yapılmasında sevap olan şeyleri ifade eden *nâfile* teriminin kapsamına dâhil edilebilir.⁴⁴

Bir usul terimi olarak ise Sünnet, Hz. Peygamber'in -fıkıhın bir kaynağı olması itibariyle- söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlanır.⁴⁵

3. Sünnetin Kısımları

Sünnet, yapısı itibariyle *sözlü* (kavlî), *fiilî* ve *takrîrî* kısımlarına; rivayet şekli itibariyle ise *mütevâtir*, *meşhur* ve *haber-i vâhid* (*âhâd*) kısımlarına ayrılır.

a. Yapısı İtibariyle Sünnet

Sözlü Sünnet, Hz. Peygamber'in sözlü beyanları demektir. Sözlü Sünnet, Peygamberimizin bizzat dilyle ifade etmiş olması yönüyle daha çok *hadîs* olarak isimlendirilirken, bize rivayet yoluyla gelmesi yönüyle *haber* olarak isimlendirilir.

Fiilî Sünnet, Hz. Peygamber'in beyan maksatlı uygulamalarıdır. Mesela Hz. Peygamber'in Kur'ân'da emredilmiş olan namazın nasıl kılınacağını gösteren uygulamaları bu kapsamda yer alır. Bu türden Sünnet, ne tür bir hükmü açıklıyorsa onun hükmünü alır. Mesela Hz. Peygamber'in bir farzı açıklayan uygulaması farz hükmünü alır. Hz. Peygamber'in beyan içerikli olmayan -mesela yeme, içme, uyuma gibi- fiillerinin Sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ise ayrı bir tartışma konusudur.⁴⁶

Takrîrî Sünnet ise Hz. Peygamber'in bir sahâbî tarafından söylenen bir sözü veya yapılan bir davranışı tasvip etmesidir. Hz. Peygamber'in tasvibi, açıkça onaylamasından veya beğendiğini belirtmesinden anlaşıldığı gibi, karşı çıkmamasından veya karşı çıkma anlamına gelecek bir harekette bulunmamasından da anlaşılabilir. Bu tasvip sonucunda o söz veya uygulama

⁴⁴ Mesela Diyanet Vakfı İlmihali'nde ibadetler farz, vâcib ve nâfile olarak tasnif edilmiş ve sünnet, nâfile başlığı altına yerleştirilmiştir. Bk. I, 308.

⁴⁵ Biz sünnet kelimesinin bu iki farklı terimsel anlamının birbirine karıştırılmaması için fıkıh/dinin kaynağı olan Sünneti, büyük harfle yazmayı uygun görüyoruz.

⁴⁶ Bu konuda bak. İleride Hz. Peygamber'in fiilleri bahsi.

Sünnet kapsamına girmiş olur. Mesela rükûdan doğrulurken kendisinin سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ demesinin ardından arkadaki bir sahâbi رُبُّنَا لَكَ الْخِشْيُ demiş ve Hz. Peygamber selam verdikten sonra bunun güzel bir şey olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü üzere takrîr Sünnet, Hz. Peygamber'in din konusundaki bir yanlışlık karşısında sessiz kalamayacağı kabulüne dayanır.

b. Rivayet Şekli İtibariyle Sünnet

Sünnet, sonrakilere rivayet yoluyla ulaştığı için genel olarak haber kapsamında incelenir ve sonrakilere ulaşma (ittisal) keyfiyeti itibariyle *mütevâtir*, *meşhur* ve *haber-i vâhid* (çoğulu *âhâd*) olmak üzere üç kısma ayrılır. Sünnetin naklinde ilk üç nesil yani sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn nesilleri önemli olduğu için bir rivayetin sözü edilen şekilde *mütevâtir*, *meşhur* veya *âhâd* olarak nitelendirilmesi özellikle bu üç nesil itibariyledir. Dolayısıyla aşağıda verilecek tanımları okurken burada adı geçen her bir neslin, rivayet zincirinin bir halkası olarak zihinde canlandırılması, bu üçlü haber taksiminin mahiyetinin daha kolay anlaşılmasını sağlar.

1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, hayatın olağan akışı içerisinde yalan üzerine anlaşmaları düşünölemeyecek sayıdaki bir topluluğun aynı vasıftaki bir topluluktan naklettiği haberdır. Bir söz veya fiilin Hz. Peygamber'den sonrakilere bu şekilde ulaşması, *tam ittisal* olarak nitelendirilir. Kur'ân'ın, beş vakit namazın, namazların rek'at sayılarının, zekât miktarlarının, tavafın sayısının ve vakfenin nakli böyledir.

Kimileri mütevâtir haberi lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırır. Bir haber aynı lafızlarla rivayet ediliyorsa *lafzî mütevâtir*, aynı anlamı içeren farklı lafızlarla rivayet ediliyorsa *manevî (anlamca) mütevâtir* olarak adlandırılır. Mesela farklı lafızlarla nakledilen ve ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğini ifade eden haberler, tek tek alındığında haber-i vâhid sayılsa bile hepsinin ortak anlamı *ümmetin yanılmazlığı* olduğu için anlamca mütevâtir kabul edilmiş ve icmâin en temel gerekçesi sayılmıştır. Anlamca mütevâtir habere bir örnek de Hz. Peygamber'in dua ederken ellerini açarak yukarı kaldırdığına dair rivayetlerdir. Bu rivayetler arasında bazı yönlerden farklılık bulunsa da hepsinin birleştiği ortak anlam olan 'ellerin açılarak yukarı kaldırılması' hususu mütevâtirdir. Recm uygulamasının kimi kitaplarda manevî mütevâtir, kimilerinde ise meşhur haber

olarak nitelendirilmesi, bunlara ilişkin tasvirler arasında bir geçişkenlik olduğunu gösterir. Bu bakımdan Hanefilerin meşhur haber kategorisini bir yönüyle manevî mütevatir benzemek mümkündür. Hanefî usulcülerinden Cessâs'ın, meşhur haberi ayrı bir kategori olarak değil, mütevatir haberin bir kısmı olarak değerlendirmesi de bu benzerliğin başka bir göstergesidir. Orta dönemlerden sonra bazı Hanefî usul kitaplarında mütevatirin iki kısım olduğu; birincisinin rivayet yönüyle, ikincisinin ise kendisiyle yaygın olarak amel edilmesi yönüyle mütevatir olduğu belirtilir. İkinci tür tevatür için yapılan tanım aynı zamanda meşhur haberin tanımıdır.

Mütevatir Haberin Bilgi Değeri: Mütevatir haber, zorunlu olarak *ilm-i yakîn* ifade eder. Yani mütevatir haber, neye ilişkin ise o şey hakkında bilgi ifade eder. Bu haberin zorunlu bilgi ifade etmesi istidlâl ehliyeti olmayan sıradan insanlar için bile bilgi ifade etmesi demektir.

ii. Meşhur Haber

Meşhur haber sahâbe asrında âhâd iken sonraki iki nesilde yaygınlık kazanarak yalan üzerine anlaşmaları düşünülmemeyen bir topluluk tarafından nakledilen haberdır. Bu haberin Hz. Peygamber'e ittisalî kesin bir yolla sabit olmadığı için Hanefîler bunun ittisalinde *sureten* (görünüşte) bir şüphe bulunduğunu fakat görünüşteki bu şüphenin o haberin ittisalîne inanmaya, yani Hz. Peygamber'e ulaştığı yönünde kuvvetli bir kanaat getirmeye engel olmayacağını belirtmişlerdir. İlk iki halka itibarıyla âhâd olan bir haberin üçüncü nesilden itibaren yaygınlık kazanarak çok sayıda kişi tarafından nakledilmesi ise o haberi meşhur haber konumuna yükseltmez. Çünkü üçüncü nesilden itibaren haber-i vâhidlerin hemen hepsi zaten yaygınlık kazanmış durumdadır.

Meşhur Haberin Bilgi Değeri: Meşhur haber *ilm'ü't-tuma'nîne* gerektirir. İlm'ü't-tuma'nîne, bir şeyin varlığı veya gerçekliği konusundaki kalp yatkinliği ve kesine yakın kanaat anlamına gelir.

Kesin olmamakla birlikte kesine yakın kanaat ifade eden meşhur haberi inkâr edenin tekfir edileceği yönünde görüş bulunmakla birlikte, çoğunluğun birleştiği sahih görüşe göre meşhur haberin inkâr edilmesi küfrü gerektirmez. Çünkü meşhur haberin aslı, yani ilk halkası âhâd olduğu için inkâr edilmesi doğrudan peygamberi

yalanlamak anlamına gelmemektedir.⁴⁷ Yaygın kabul meşhur haberi inkâr etmenin bir tür sapkınlık (dalâlet) olduğu yönündedir.

Derece itibarıyla ilm-i yakîn ile zan arasında yer alan bu tür bilgi ile Kitab üzerine ziyade yapmak caizdir. Mesela zina suçunun cezasını düzenleyen celd ayetî, Mâiz'in zina sebebiyle recm edilmesi haberiyle takyid edilmiş ve celd cezasının muhsan olmayanlara -yani bekârlara- ilişkin olduğu kabul edilmiştir.

Hanefî usulcülerinin meşhur haber kategorisinde değerlendirdikleri rivayetlere örnek olarak ribanın söz konusu olduğu altı maddeyi açıklayan eşyâ-yı sitte (altı şey) hadisi ile mest üzerine meshetmenin caizliği, mût'a nikâhının haramlığı, bir kadını halası veya teyzesiyle birlikte nikâhlamanın haramlığı konularındaki rivayetleri verebiliriz.

III. Haber-i Vâhid

Haber-i vâhid, ikinci ve üçüncü nesilde, tevatür sayısına ulaşmamış yani yalan üzerinde anlaşmaları düşünülebilen sayıdaki kişiler tarafından nakledilmiş haberdır. Üçüncü nesilden itibaren râvîlerinin çoğalması onu meşhur yapmaz. Haber-i vâhidin ittisailinde hem *sureten* hem de *manen* şüphe bulunmaktadır. Haber-i vahid gerek hücciyeti gerekse de kabul şartları dolayısıyla fıkıh usulünde birçok tartışmaya konu olduğu için ayrı bir üst başlık altında ele alınmayı hak etmektedir.

4. Haber-i Vâhid

a. Haber-i Vâhidin Hüccetliğinin Gerekçeleri

Mütevâtir Sünnetin Hz. Peygamber'e ittisali kesin; meşhur Sünnetinki ise kesin olmamakla birlikte çok kuvvetli olduğu için bu iki grupta yer alan Sünnete uymanın gerekliliğini ispat hususunda -yukarıda atıf yapılan- ilgili ayetler yeterli görülmüştür. Ancak âhâd haberlerin Hz. Peygamber'e ittisali zannî olduğu için âhâd haberlerle amel konusunun Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetler kapsamına doğrudan dâhil edilmesi yerinde ve yeterli görülmeyerek ilave isbat gerekçelerine ihtiyaç duyulmuştur.

Haber-i vâhidin hüccet olduğunu isbatlamak için tutunulan gerekçelerden bazıları şunlardır:

⁴⁷ Hanefî usulcülerinden Cessâs, meşhur haberi ayrı bir kategori olarak değil, mütevâtir haberin bir kısmı olarak değerlendirse de hükümleri açısından diğer görüşle bu görüş arasında önemli bir fark yoktur.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(Tevbe 9/122) رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

"Mü'minlerin hepsi toptan sefere çıkacak değildirler. Öyleyse onlardan her **fırkadan** bir **tâife**, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve kavimleri döndüğü zaman onları uyarmak için geride kalsa ya! Umulur ki sakınırlar."

Ayette geçen **fırka** kelimesi topluluk anlamına gelmekte; topluluk ise en az üç kişiden oluşmaktadır. Her fırkadan bir taifenin geride kalması istendiğine göre geride kalan taifenin üç kişiden az olması imkân dâhilindedir ve üç kişiden az olması mümkün olan bu taifenin din konusunda inzarda bulunması ve bilgi vermesi kabul edilmektedir.

Bu ayetin âhâd haberlerin kabulü meselesiyle ilgili şöyledir: Yukarıda verilen tanıma bakıldığında âhâdın, tevatür sayısının altında olan birkaç kişi olduğu görülür. Ayette birkaç kişinin (üç veya daha az kişinin) din konusunda verecekleri bilginin kabul edileceği belirtildiğine göre âhâd habere din konusunda güvenilebilir.

b) Hz. Peygamber'in tek kişinin haberini kabul etmesi ve civar bölgelere elçiler göndermesi.

Hiz. Peygamber, Âişe'nin Berîre'nin hediyesi konusundaki haberini kabul etmiştir. Bu haber şöyledir: "Berîre sadaka olarak kendisine verilmiş olan etin bir kısmını Hz. Âişe'ye hediye etmişti. Hz. Peygamber bu etten yemek isteyince Âişe onun sadaka olduğunu kendisine haber vermiş, Hz. Peygamber de bu haberi kabul ederek 'Berîre için sadaka olan şey, bizim için hediyedir.' demiştir."⁴⁸

Ayrıca Hz. Peygamber'in tebliğ amacıyla tek tek kişileri civar beldelelere elçi olarak göndermesi de bir diğer gerektir.

c) Sahâbe ve tâbiûnun, haber-i vâhidle amel hususundaki uygulamaları:

Örnekler:

Hiz. Ömer, kocanın diyetine karısının mirasçı olmayacağı görüşünde idi. Dahhâk kendisine Hz. Peygamber'in "Eşyem ed-Dıbâbî'nin diyetine karısını mirasçı kılmasını" yazdığını Ömer'e haber verince Ömer görüşünden vazgeçip haberi esas almıştır.⁴⁹

⁴⁸ Buhârî, Zekât, 61 (s. 364); Ebû Dâvud, Zekât, 30 (III, 90).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XCV, 22-24.

Enes b. Mâlik'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Ebu Ubeyde, Ebu Talha ve Übey b. Ka'b'a şarap veriyordum. O sırada birisi gelip şarabın yasaklandığını haber verdi. Bunun üzerine Ebu Talha bana gidip küpü kırmamı söyledi; ben de gidip kırdım."⁵⁰

Zeyd b. Sabit, en son işi tavaf olsun yani veda tavafını yapabilirsin diye, hayızlı kadının tavaf yapmadan memleketine dönmesini caiz görmüyor ve karşı görüşte olan İbn Abbas'la bu konuda tartışıyordu. Orada bulunanlardan birisi Zeyd'e "İbn Abbas Ensar'dan falan kadına Hz. Peygamber'in bunu emredip emretmediğini sordu, kadın da Hz. Peygamber'in hayızlı kadın için bu konuda ruhsat verdiğini İbn Abbas'a haber verdi." deyince Zeyd görüşünden vazgeçti ve gülerek İbn Abbas'a: "Sen haklıymışsın!" dedi.⁵¹ Bu rivayetten anlaşıldığına göre Zeyd, Ensar'dan bir kadının verdiği haberle İbn Abbas'ın görüşüne dönmüş olmaktadır.

d) Makul gerekçe:

Haber-i vâhidin kabulü noktasında şöyle bir makul gerekçeye de tutunanlar olmuştur: Her olay hakkında mütevatir ve meşhur haber yoktur. Eğer haber-i vâhid ile amel edilmeyecek olursa birçok konunun hükmü belirsiz kalacaktır.

Çoğunluğun görüşü haber-i vâhidin amel etmeyi gerektiren bir hüccet olduğu ve zan ifade ettiği yönünde olmakla birlikte bu konuda farklı görüşler de vardır.

Haber-i vâhid bilgi ilişkisini farklı değerlendiren iki yaklaşımın sonucunda birbirine taban tabana zıt iki görüş ortaya çıkmıştır. Kimi usulcüler bilgi gerektirmedikenden hareketle haber-i vâhidin ameli gerektirmeyeceğini söylerken, kimileri ameli gerektirdiğinden hareketle haber-i vâhidin ilim de gerektireceğini öne sürmüşlerdir.⁵² Yani kimi usulcüler "Mademki haber-i vâhid ilim gerektirmemektedir; ilimsiz amel olmayacağına göre, ameli de gerektirmez." derken, kimileri "Mademki haber-i vâhid ameli gerektirmektedir, ilimsiz amel olmayacağına göre, ilmi de gerektirir." demişlerdir. Böyle bir mülâzemet mantıken mümkündür. Ancak zann-ı gâlibe amelin caizliği yönündeki icmâ bu mülâzemeti geçersiz kılmaktadır.

⁵⁰ Buhârî, Eşribe, 3 (s. 1419).

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 448; Müslim, Hac, 381, (II, 963).

⁵² Birinci yaklaşım 'lâzım'ın yokluğundan 'melzûm'un yokluğuna, ikincisi ise melzûmun varlığından lâzımın da varlığı sonucuna ulaşmak şeklindeki mülâzemet mantığını temsil etmektedir.

b. Haber-i Vâhidin Sıhhat ve Kabul Şartları

Bir haberin hadis tekniği açısından sahih görülmesi o haberle amel edilmesini gerektirmeyeceğinden bu başlık altında birbiriyle irtibatlı iki konuya yer verilecektir. Birincisi haberin -rivayet açısından- genel sıhhat şartları, ikincisi ise -amel edilmeye elverişlilik açısından- kabul şartlarıdır. Sıhhat şartları başlığı altında haberin -muhaddisler tarafından oluşturulan- genel sıhhat şartları; kabul şartları başlığı altında ise fakihlerin haberle amel konusundaki özel kriterleri, özellikle Hanefîlerin manevî inkitâ anlayışı ele alınacaktır. Çünkü bir haberin hadisçiler tarafından sahih görülmesi, fakihin o haberi olduğu gibi kabul etmesini gerektirmez. Haberin amel edilmeye elverişli olup olmadığını belirlemek fakihin ilgi alanına girer. Bu durumu Cessas, "Ben muhaddislerin tashihiyle yetinen bir fakih görmedim." sözüyle ifade etmiştir.

i. Haberin Genel Sıhhat Şartları

1) Râvide Aranan Şartlar:

Haber-i vâhidin rivayet açısından sahih olması râvinin bazı şartları taşımasına bağlıdır. Bu şartlar *akıl, İslam, zabt* ve *adalet* olmak üzere dört tanedir.

Akıl ile burada baliğ kişinin aklı (akl-ı kâmil) kastedilmektedir.

İslam, Allah'ı tasdik ve ikrar ile hükümlerini kabul demektir.

Zabt, zâhir zabt ve bâtın zabt olmak üzere iki kısımdır. *Zâhir zabt*, sözün anlamını lügaten zabt etmek; *bâtın zabt* ise fıkhen zabt etmek demektir. Zabtın hakkı's-semâ', fehmu'l-mana, hıfzu'l-lafz ve murakabe olmak üzere dört aşaması bulunmaktadır. Hakkı's-semâ', sözü hakkıyla duymak; fehmu'l-mana, kastedilen manayı anlamak; hıfzu'l-lafz, duyduğu sözü ezberlemek ve murakabe ise ezberlenen şeyi *mûzakere* etmek demektir. Uygulamaya dökülmediği vakit ezberlenen şeyin unutulacağı gerekçesiyle, ezberlenen hadis doğrultusunda amel edilmesini murakabe kapsamına dâhil edenler de vardır.

Adalet, din ve davranış hususunda istikamet üzere olmak (استقامة الدين والسيرة) demektir. Burada şart koşulan adalet, kişinin Müslüman ve mutedil akıl sahibi olmasının zâhiriyle sabit olan *kâsır adalet* değil, *kâmil adalet*dir. Kâmil adaletin ölçüsü de dinin ve aklın, heva ve şehvete ağır basmasıdır. Daha açık söylenirse adalet, dinin temel emirlerini yerine getirip temel yasaklarından kaçınmaktır. Bu kullanımdaki adaletin zıddı fısktır.

2) Râvinin Durumu:

Rivayet açısından râvi iki durumda bulunur. Râvi rivayette maruftur veya değildir.

Rivayette maruf olan râvi aynı zamanda fıkıh ve içtihat ile de maruf yani fakih ise rivayeti -ister kıyasa uygun isterse aykırı olsun- mutlak olarak makbuldür. Râşid halifeler ile *abâdile*⁵³ bu tür râvilerdendir.

Rivayette maruf olmakla birlikte fakih olmayan râvinin⁵⁴ rivayeti ise kıyasa uygun olması halinde kabul edilir; hiçbir kıyasa uygun düşmeyecek şekilde kıyasa aykırı olması halinde terk edilir. Bu konudaki üçüncü durum ise rivayetin bir kıyasa aykırı olmakla birlikte başka bir kıyasa uygun olmasıdır. Böylesi bir durumda bu râvinin rivayeti terk edilmez.

Hanefîlerin *fıkhü'r-râvi* meselesi üzerinde titizlik göstermesinin en önemli sebebi, sahâbe arasında *manâien rivayetin* yaygın olması ve dolayısıyla herkesin, anladığı ölçüde nakilde bulunması olgusudur. Böylesi bir durumda râvinin fakihiğinin şart koşulması ihtiyat gereğidir.

Hanefîler bu gerekçeyle Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği 'musarrâh hadisi'yle amel etmemişlerdir.

Musarrâh, çok sütlü görünsün diye birkaç gün sağılmayarak sütü birikmeye bırakılan hayvan demektir.

Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:⁵⁵

لَا تُصْرُوا الْإِبِلَ وَالغَنَمَ، فَمَنْ ابْتِاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ التَّظَرُّنِ بَعْدَ أَنْ يَخْلِيَهَا إِنْ شَاءَ أَنْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ وَدَّعَا وَصَاعَ تَمْرٍ

Bu rivayete göre müşteri sütü sağdıktan sonra hayvanı elinde tutmak veya bir şâ' hurma ile birlikte iade etmek arasında muhayyerdir.

⁵³ Abâdile, kelime olarak 'Abdullahlar' demek olup fakihler, özellikle Hanefîler bununla İbn Mes'ud, İbn Abbâs ve İbn Ömer'i kastederler. Hadisçilerin terminolojisinde ise abâdile ile İbn Abbâs, İbn Ömer, İbnü'z-Zubeyr ve İbn Amr kastedilir.

⁵⁴ Hanefîler Enes, Ebu Hureyre, Selmân ve Bilal'i fakih olmayan râviler arasında zikrederler. Hanefî usulcüsü İbnü'l-Hümâm ise Ebu Hureyre'nin fakih olduğunu iddia ederek bu kapsamda değerlendirilmesini doğru bulmamıştır.

⁵⁵ "Memesinde süt biriktirerek deve ve koyunu sütlü göstermeyin. Böyle bir hayvanı satın alan kişi, sağdıktan sonra iki şeyden birini yapmakta muhayyerdir; dilerse hayvanı yarunda tutar, dilerse bir şâ' hurmayla birlikte hayvanı iade eder." Bk. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XV, 178, 270; Buhârî, Buyû', 64 (s. 516).

Hanefilere göre bu hüküm kıyasa aykırıdır. Şöyle ki; kıyasa⁵⁶ göre telef edilen bir malın tazmini ya misliyle ya da kıymetiyle yapılır. Sağılan sütün miktarına bakılmaksızın, sağılan süt mukabilinde hurma verilmesi ise ne misliyle ne de kıymetiyle tazmindir. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed bu konudaki genel kurala aykırı olduğu gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişler.

Ebu Hanîfe bu durumda müşteri için hayvanı iade hakkı doğmayacağını, fakat müşterinin satıcıdan erş (fiyat farkı) talep edebileceğini söylerken, Ebu Yusuf iadeyi kabul etmekte fakat hurma yerine sütün kıymetinin verilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Diğer üç imam ise bu hadisle amel etmiştir.

Fakih olmayan râvinin kıyasa aykırı rivayetini kabul etmemekle birlikte Hanefiler, fakih olmayan Ma'bed el-Cühenî tarafından rivayet edilen ve kıyasa aykırı olan kahkaha hadisiyle⁵⁷ sahâbe ve tâbiünden birçok kişinin bu hadisle amel etmesi sebebiyle, amel etmişlerdir. Kimi Hanefî usulcileri çelişkili görünen bu durumu uzlaştırmak için Hanefîlerin görüşünün haberin mutlak olarak kıyasa takdim edileceği yönünde olduğunu, fakih râvi ile fakih olmayan râvi ayrımının sonradan ortaya çıktığını, Ebu Hanîfe'nin musarrâh hadisiyle amel etmemesinin sebebinin de hadisin kıyasa değil; Kitab'a, meşhur Sünnete ve icmâa aykırı olması olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Hanefîlerin musarrâh hadisi ile kahkaha hadisle farklı muamele edişleri, iki olay arasındaki mahiyet farkına dikkat çekilerek de izah edilebilir. Şöyle ki; musarrâh hadisi muâmelât alanına ilişkindir. Muâmelât konuları ise kural olarak akıl ve kıyas ile temellendirilebilir. Bu tür konularda kul hakları hassasiyetinin dikkate alınması önemli bir faktördür. Hâlbuki kahkaha hadisi ibadete ilişkindir ve ibadet konularının ilkten akıl ve kıyas yoluyla bilinmesi mümkün değildir. Bu bakımdan kahkahanın namazla birlikte abdesti de bozacağı yönündeki rivayetin kabulü, ihtiyat gereğidir.

Rivayetle maruf olmayan râvi ise sadece bir-iki hadis rivayet etmiş olan râvidir. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis iki şekilde karşımıza çıkabilir. Birincisi; hadisin sahabe döneminde gündeme gelmeyip daha sonraki iki nesilde ortaya çıkmasıdır. Böylesi bir durumda kıyasa uygun olması halinde o hadisle amel edilebilir. İkincisi

⁵⁶ Buradaki kıyastan maksat, genel kuraldır. Genel kural ise nasların düzenliliklerinin araştırılması suretiyle gerçekleşen soyutlama sonucunda ulaşılan üst ilkedir.

⁵⁷ Hz. Peygamber bize namaz kıldırırken mescide giren ânâ bir adamın ayağı bir çukura girdi. Adamın düşmesi üzerine biz gülmeye başladık. Hz. Peygamber bize kâmil bir şekilde yeniden abdest almanızı, sonra namazı yeniden kılmanızı emretti. "فَأَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِعَادَةِ الْوُضُوءِ" Bk. Dâreketni, Tahâret, 58 (I, 379-380).

ise şudur: Rivayet sahabe arasında ortaya çıkmışsa, bu rivayetin değeri selefin ona itibar edip etmemesine göre belirlenir. Kendi zamanlarında ortaya çıkan bir rivayete ilişkin olarak selefin kabul, red veya ihtilaf olmak üzere üç tavrı olabilir. Selef rivayeti kabul etmişse veya râviyi ta'n etmemişse bu rivayet makbuldür; rivayeti kabul etmemişse bu rivayet dikkate alınmaz; rivayete ilişkin olarak selef arasında ihtilaf olmuşsa yani rivayeti kimileri ret, kimileri kabul etmişse bu durumda o rivayete amel edilmesi, bunun güvenilir râviler kanalıyla nakledilmiş olması yanında kıyasa uygun olmasına da bağlıdır.

Selefin itibar durumuna göre ret veya kabul edilen hadislerle örnek olarak Fâtıma bt. Kays ile Ma'kıl b. Sinan'ın rivayetlerini verebiliriz.

Fâtıma bt. Kays, kocası kendisini üç talâkla boşadıktan sonra Hz. Peygamber'in kendisine "Sana mesken ve nafaka hakkı yok!" dediğini nakleder. Bu haberi duyan Hz. Ömer şöyle cevap verir. "Biz, duyduğu bir haberi doğru bir şekilde hafızasında tutup tutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah'ın Kitabını ve Hz. Peygamber'in Sünnetini bırakacak değiliz."⁵⁸ Hanefiler, Fâtıma bt. Kays rivayetini Ömer kabul etmediği için dikkate almamışlardır.

Ma'kıl b. Sinan'ın Berva bt. Vâşık hakkındaki rivayeti de şöyledir:

İbn Mes'ud'a mehir belirlenmeksizin evlenen ve zifaktan önce kocası ölen kadının durumu sorulur. İbn Mes'ud bu kadının mehir-i misil alacağını, ayrıca kocasına mirasçı olacağını ve ölüm iddeti bekleyeceğini söyler. Bunu duyan Ma'kıl b. Sinan "Hz. Peygamber de Berva bt. Vâşık hakkında benzer şekilde hükmetmişti." der. İbn Mes'ud, bundan dolayı büyük sevinç duyar.⁵⁹

ii. Haberin Özel Kabul Şartları

Ehl-i hadis genellikle, ilave bir kabul şartı öne sürmeden bir haberle amel konusunda onun rivayet açısından sahih olmasını yeterli görürken, ehl-i rey, genel sıhhat şartlarına ilave birtakım kriterler geliştirmişlerdir.

İmam Mâlik'in, rivayet açısından sahih olması yanında haberin ayrıca Medine ehlinin ameline aykırı olmamasını şart koşması böyle bir kriterdir. Nitekim Mâlik, bizzat kendisinin rivayet edip *el-Muvatta* adlı kitabında yer verdiği "Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdir." şeklindeki haberle amel etmemiş ve bunu şöyle açıklamıştır: "Muhayyerliğin bildiğimiz makul bir süresi yoktur; ayrıca

⁵⁸ Müslim, Talâk, 43, (II, 1118).

⁵⁹ Tirmizî, Nikâh, 44, (II, 436-437).

Medine'deki uygulama da bu yönde değildir."⁶⁰ Görüldüğü gibi senedinde herhangi bir sorun olmamasına, hatta Buhârî gibi bazı muhaddisler tarafından *altın silsile* olarak nitelendirilen bir yolla gelmiş olmasına ve dahası hadisi bizzat kendisi rivayet etmiş olmasına rağmen İmam Mâlik'in bu hadisle amel etmemesi, bir haberle amel etmek için onun da senet dışında başka kriterleri bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Hanefîler'in geliştirdiği manevî inkitâ anlayışı da genel sıhhat şartlarına ilave olarak geliştirilmiş bir özel kabul kriteridir.

Manevî İnkitâ: Anlam Kopukluğu

İnkitâ; kopukluk ve kesiklik gibi anlamlara gelir. Bir haberde biri *maddî*, diğeri *manevî* olmak üzere iki tür *inkitâ* söz konusu olabilir.

Zâhir inkitâ olarak da nitelenen maddî inkitâ *senetteki kopukluk* anlamına gelir. Söz gelimi isnadında sahâbenin atlandığı haber anlamına gelen *mürsel hadis*, bu tür inkitâ'nın tipik örneğidir. Hanefîler, anlamın sahihliğini önceledikleri için prensip olarak senetteki bu tür inkitâa önem vermemiş ve bu durumdaki hadislerle amel etmişlerdir. Ancak Şâfiî usulcüler senedin sağlamlığını önceledikleri için maddî inkitâa önem vermişler ve bu sebeple bazı istisnalar hariç mürsel hadislerle amel etmemişlerdir.

Manevî inkitâ *anlam kopukluğu* veya *anlamca kopukluk* demektir. Bâtın inkitâ (iç kopukluk, gizli kopukluk) olarak da adlandırılır. Hanefîlerin haber-i vâhidle amel kriterlerinden belki de en önemlisi, manevî inkitâdır. Anlam kopukluğu, onlara göre haber-i vâhidle amel edilmesine engel teşkil eden bir kusurdur. Özellikle İmam Mâlik'in bazı açılardan manevî inkitâa benzeyen birtakım kriterlere başvurduğu görülmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Mâlikîlerin, haberin Medine ehlinin ameline uygun olması şeklindeki kriterleri benzer bir anlayışın ürünüdür. Bu bakımdan bir haberle amel etmek için onun senet bakımından sağlamlığıyla yetinmeme eğiliminin rey ehline özgü olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber manevî inkitâ'nın sistemli bir şekilde hadislerle amel etmede bir kriter olarak benimsenip sistemleştirilmesi Hanefî kökenlidir.⁶¹

⁶⁰ خَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمَرْبُوعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْجِبَارِ»
Mâlik, el-Muvatta', 2/100, 101. «وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ، وَلَا أَقَرُّ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ»
Buyû, 79 (II, 671).

⁶¹ Hanefîlerin haber-i vâhidin reddi için öne sürdükleri bu dört gerekçenin manevî inkitâ başlığı altında ele alınması bilindiği kadarıyla Pezdevî ve Serahsî ile başlamıştır.

Hanefîlere göre bir haberde anlam kopukluğu, râvideki kusur ve muâraza sebebiyle olmak üzere iki sebeple gerçekleşebilir.

1) Râvideki Kusur Sebebiyle Gerçekleşen Anlam Kopukluğu

Râvideki kusur, yukarıda *Râvide Aranan Şartlar* başlığı altında sayılan maddelerden herhangi birinin eksikliği durumunda söz konusu olan kusurdur. Mesela çocuğun ve matûhın rivayeti akıl şartındaki kusur sebebiyle; muğaffel râvinin rivayeti zabt şartındaki kusur sebebiyle; fasık veya mestûrun rivayeti adalet şartındaki kusur sebebiyle; bidatçinin rivayeti ise İslam şartındaki kusur sebebiyle manen munkatî' sayılır. Râvideki kusur sebebiyle bir anlam kopukluğu olması durumunda söz konusu rivayet ile amel edilmeyeceği noktasında mezhepler arasında genel anlamda bir görüş birliği bulunmaktadır.

2) Muâraza Sebebiyle Gerçekleşen Anlam Kopukluğu

Anlam kopukluğunun ikinci sebebi muârazadır. Sözlükte karşı karşıya gelmek, çatışmak anlamına gelen muâraza, burada haber-i vâhidin daha kuvvetli bir delile aykırılık içermesi anlamına gelmektedir.

Muâraza sarîh (açık) olabileceği gibi delâleten (dolaylı) de olabilir.⁶² Sarîh muâraza haber-i vâhidin, Kitâb'a veya maruf Sünnete aykırı olması; delâleten muâraza ise haberin, umûmu'l-belvâda varid olması veya tartıştıkları bir konuya ilişkin olduğu halde sahâbe tarafından kullanılmamış olmasıdır.

a) Haber-in Kitâb'a Aykırı Olması

Haber-i vâhidin Kitâb'a arz edilmesi ve Kitâb'a aykırı olan haberlerle amel edilmemesi yönünde sahâbenin bazı uygulamaları bulunmakla birlikte bu düşüncüyü Hanefî usulcûleri sistemleştirmişlerdir. Hanefîler, doğrudan Kitâb'a aykırı olması yanında âmm lafızları tahsis etmesi ve nass üzerine ziyade içermesi durumunda da haber-i vâhidle amel etmemişlerdir. Zira zannî bir delil olan haber-i vâhidle, kat'î bir delil olan Kitâb'ın umûmunun tahsis edilmesi veya ona herhangi bir ilavede bulunulması mümkün değildir.

Doğrudan Kitâb'a aykırılık gerekçesiyle amel edilmeyen haber-i vâhid örneği:

⁶² Manevî inkıtâm sarîh ve delâleten olarak sınıflandırılması bildiğimiz kadarıyla Molla Hüseyin'e ait olup inkıtâ sebeplerinin, özellikle kuvvet bakımından değerlerini göstermesi yönüyle yerinde bir yaklaşımdır.

Hanefîler Kitab'a aykırılık gerekçesiyle "Hz. Peygamber, bir şahit ve yemin ile hükmetti."⁶³ haberiyle amel etmezken; Şâfiî, bu haberi olduğu gibi kabul etmiş ve mali konularda bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermiştir.

Ebu Hanîfe'ye göre sadece mâlî konularda değil hiçbir hususta bir şahit ve yemin ile hükmedilmez. Çünkü -davacının getireceği- bir şahit ve -yapacağı- yemin ile hüküm verilebileceğini ifade eden bu haber, "Ey inananlar! Belirli bir süreye kadar bir borç ilişkisine girdiğiniz zaman onu yazın... Erkeklerinizden iki şahit getirin, eğer iki erkek olmazsa bir erkek iki kadın da yeter." (Bakara 2/282) ayetine aykırıdır.

Âmm lafzın hükmüne aykırılık gerekçesiyle amel edilmeyen haber-i vâhid örneği:

Hanefîler "Keserken Allah'ın adını ansın veya anmasın Müslüman'ın kestiği helaldir."⁶⁴ hadisiyle amel etmemişlerdir. Onlara göre bu hadisin kabul edilmesi "Kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeyleri yemeyin." (En'âm 6/121) ayetini tahsis etmek anlamına gelir. Oysa zannî bir delil olan haber-i vâhid, kat'î bir delil olan ayetî tahsis edemez. Bu bakımdan Hanefîlere göre kesilirken kasten besmele çekilmeyen hayvanın etinin yenilmesi helal değildir.

Şâfiîler ise söz konusu hadisle amel etmişlerdir. Bu yüzden onlara göre kasten besmelesiz kesilen hayvanın etinin yenilmesi helaldir ve hayvan kesilirken besmele çekmek sadece sünnettir.

Nass üzerine ziyade içerdiği gerekçesiyle amel edilmeyen haber-i vâhid örneği:

Hanefîlere göre abdest ve gusûlde niyeti şart görmek nassa ziyade anlamına gelir. Çünkü ilgili ayette (Mâide 5/6) niyetten söz edilmemekte, yani abdestin şartı olduğuna değinilmemektedir. Bu sebeple "Ameller niyetlere göre dir."⁶⁵ hadisine dayanarak abdest için niyetin şart koşulması bu nassa ziyade yapmak olur. Nass üzerine ziyade ise nesihtir ve Kitab'ın haber-i vâhidle neshi caiz değildir.

b) Haber-i Vâhidin Maruf Sünnete Aykırı Olması

⁶³ İbn Mâce, el-Ahkâm, 31, (II, 793); Ebû Dâvud, el-Akdiye, 21, (V, 462).

⁶⁴ الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَى أَوْ لَمْ يُسَمَّ, Zeylaî, Nasbu'r-râye, IV, 182-183.

⁶⁵ Buhârî, Bed'u'l-vahyi, 1(s. 7); İbn Mâce, Züh'd, 26 (II, 1413).

Burada maruf Sünnetle kastedilen mütevatir ve meşhur Sünnettir. Ebu Yusuf'tan nakledilen "Herkesin (âmme) bildiği hadisle amel etmeli, şâz hadisi terk etmellsin!"⁶⁶ sözünde, bu prensibin kastedildiği açıktır.

Hanefîlerin meşhur habere aykırı olduğu gerekçesiyle amel etmediği bir haber-i vâhid, Abdurrahman b. Ebî Umare'den nakledilen şu haberdur. Rivayete göre Câbir, Hz. Peygamber'den sırtlanın da bir av hayvanı olduğunu duyduğunu Abdurrahman'a haber vermiştir. Ancak Hanefî fakihleri, bu haberin meşhur olan "Allah Resulü, köpek dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli kuşların yenilmesini yasakladı," haberine⁶⁷ aykırı görmüş ve bu hadisle amel etmemişlerdir.

c) Haberin Umûmu'l-belvâda Varid Olması

Umûmu'l-belvâ, herkesi ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilme ihtiyacı duyacağı varsayılan hususlardır.

Bu konudaki en bilinen örneklerden birisi namazda rükû ve secdeye giderken ellerin kaldırılması meselesidir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'in ve meşhur rivayete göre İmam Mâlik'in kabul ettiği "Hz. Peygamber namaza kalktığında ellerini omuz hizasına kadar kaldırıp tekbir alır, rükûa gitmek istediğinde yine aynısını yapardı, rükûdan doğrulurken yine aynısını yapardı."⁶⁸ hadisiyle amel etmişlerdir. Hanefî imamlar ise umûmu'l-belvâ olan bir konuya ilişkin düzenleme getiren bu haberin yaygın olarak nakledilmesi gerektiğini düşündükleri için söz konusu haberle amel etmemişlerdir.

Bu konudaki bir diğer örnek, Fatiha'dan önce bismelenin sesli olarak okunması meselesidir. Bazı fakihler "Hz. Peygamber namaza besmele ile başlardı." hadisine⁶⁹ dayanarak bismelenin sesli okunması gerektiğini ileri sürmüşlerse de Hanefîler umûmu'l-belvâda varid olduğu gerekçesiyle bu hadisle de amel etmemişlerdir.

d) Sahabenin İhticâc ve Amel Etmediği Hadis

Bir mesele sahâbe arasında tartışma konusu olmuş ve aralarında farklı görüşler olmasına rağmen hiçbirisi o konuda bir habere başvurmaksızın rey ile görüş bildirmişlerse o meseleye ilişkin olarak daha sonra rivayet edilen haberin sahih

⁶⁶ Ebu Yusuf, *er-Red alâ Şiyerî'l-Evzâi*, s. 31

⁶⁷ İbn Mâce, Sayd, 13 (II, 1077); Ebû Dâvud, Et'ime, 32 (V, 620).

⁶⁸ Buhârî, Ezân, 83, 84, 85 (ss. 182-183); İbn Mâce, İkâmetu's-salât, 15 (I, 279); Ebû Dâvud, Salât, 116 (II, 44).

⁶⁹ Tirmizî, Salât, 67 (I, 285).

olmadığı anlaşılır. Çünkü söz konusu haber eğer sahih olsaydı, sahabe reye başvurma ihtiyacı duymaksızın doğrudan doğruya o habere başvurur ve o haberi karşıt görüş sahiplerine karşı kullanırdı.

Bu gerekçeyle amel edilmeyen haberin örneği "Yetimlerin mallarında hayrı gözetiniz ki, zekât onu yiyip bitirmesin."⁷⁰ hadisidir. Hanefilerin bu hadisle amel etmeme gerekçelerinden biri az önce ifade edilen husustur. Şöyle ki; Sahâbe çocuğun malında zekât gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf etmiş ve aralarındaki tartışmada bu rivayet hiç gündeme getirilmemiştir. Tartıştıkları konuya ilişkin olduğu halde bu rivayete başvurulmaması onun sabit olmadığını gösterir. Çünkü eğer sabit olsaydı bu haber sahabe arasında yayılır ve karşıt görüşte olanlara karşı öne sürülürdü. Hanefiler ayrıca zekatı sırf Allah hakkı olan ibadetler kategorisinde değerlendirdikleri için henüz teklif yaşına gelmemiş çocuğu bu ibadette yükümlü görmemişlerdir.

c. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Haber-i vâhid bilgi değil, zan gerektirir. İtikat konularında zan muteber sayılmadığından âhâd haber bu alanda itimat edilen bir hüccet kabul edilmemiştir. Fakat amel hususunda bilgi veya kesine yakın kanaat şart koşulmayıp, zan (salt kanaat) yeterli görüldüğü için fikhî hükümlerde haber-i vâhid hüccet kabul edilmiştir. Haber-i vâhidin hüccet olması ilkesel bir kabuldür. Ancak bu kabul, tek tek her bir haber-i vâhidin hiçbir kriter tabi tutulmadan sorgusuz sualsiz kabul edileceği anlamına gelmez. Bir haber-i vâhidin fikhî bir hükmü belirlemede kullanılması, onun sahihlik ve amel edilebilirlik kriterlerinden geçmiş olmasına bağlıdır.

5. Efâlu'n-nebi: Hz. Peygamber'in Fiilleri

Önce Hz. Peygamber'in fiillerinin niçin müstakil bir başlık altında ele alındığına açıklık getirelim. Fıkıh usulündeki tüm kurgu, hitap/söz üzerinden yapılır ve hitabın emir ve nehiy gibi sıygaları ve bu sıygaların gerektirdiği farz, vâcip, sünnet... gibi hükümler vardır. Fiilin ise bir sıygası yoktur ve bu mahiyeti gereği fiil, hitap kapsamında değerlendirilmez. Böyle olunca da ümmetin Hz. Peygamber'in fiilleri karşısında tutumunun ne olacağının belirlenmesi bir problem olarak ortaya çıkar. İşte Hz. Peygamber'in fiillerinin -ilgisi sebebiyle Sünnet bahsinin devamında fakat-ayrı bir başlık altında incelenmesinin temel sebebi budur.

⁷⁰ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, II, 376 (Hadis no:2342).

En genel anlamıyla Hz. Peygamber'in fiilleri denilince, bundan onun bütün kasdî/ihiyarî fiilleri anlaşılır.⁷¹ Beyan içerikli fiilleri ve kendine özgü fiilleri⁷² de bu genel anlamdaki fiil kapsamına girer. Bu genel anlamıyla Hz. Peygamber'in fiilleri ümmet için ifade ettiği hüküm açısından, diğer bir ifadeyle kendisine uyulmasının hükmü açısından mubâh, müstehab, vâcib ve farz olmak üzere dört türüdür.⁷³

Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü konusunda en önemli nokta, Hz. Peygamber'in bir fiili hangi vasıfla -yani vâcib/farz olarak mı müstehab olarak mı yoksa mubâh olarak mı- yaptığının bilinip bilinmemesidir.

Hz. Peygamber'in bir fiili hangi vasıfla yaptığını bildiğimiz takdirde, biz de o fiili aynı vasıfla gerçekleştirmek hususunda ona iktida ederiz. Hz. Peygamber'in fiili bir mücmelin beyan edilmesine yönelik ise bu fiil, beyan ettiği mücmelin hükmünü alır. Yani beyan edilen mücmel farz ise, onu beyan eden fiil de aynı hükümde olur. Mesela usulcüler Kur'an'daki es-salât (namaz) ifadesinin mücmel olduğunu, Hz. Peygamber'in namazın nasıl kılınacağını fiilen gösterdiğini söylerler. İşte ikamesi emredilen namaz farz olduğu için onu beyana yönelik fiiller de farz olur. Benzer şekilde Hanefî usulcüler, abdest ayetinde yer alan başın mesh edilmesi ile ilgili emrin mücmel olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'in başın dörtte birini mesh etmesi şeklindeki fiilini mücmelin bir beyanı olarak görmüş ve bu fiilinden hareketle bu kadarlık bir kısmın mesh edilmesinin farz olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber'in emre imtisal, yani Kur'an'daki bir hükmün yerine getirilmesine ilişkin fiilleri de böyledir. Mesela "Hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesin." ayetinin uygulanmasına yönelik fiili böyledir.

⁷¹ Hz. Peygamber'in sehiv (yanılma) kaynaklı fiilleri, baygınlık veya uyku sırasındaki fiilleri ve zelleleri ile yeme, içme, uyuma vb. gibi canlı olmak hasebiyle her insanın yaptığı tabii fiilleri iktida edilmeye elverişli olmadığı için bir usul terimi olarak Hz. Peygamber'in fiilleri tabirinin kapsamına girmez.

⁷² Teheccüd ve duha namazının farz oluşu Hz. Peygamber'e mahsustur ve Hz. Peygamber'in bu türden fiilleri iktida edilmeye elverişli değildir. Yani bu namazlar aynı vasıfla (farz olarak) yerine getirilemez. Ancak farz veya vâcib olmaksızın bu namazların kılınması caizdir. Ancak bu cevaz farklı gerekçelere dayanır. Dörtten fazla kadınla evlenmenin ona mubâh oluşu hükmü sözü edilen namazların farziyetinin ona özgü olmasından mahiyette farklıdır. Aslında en fazla dört kadınla evlenilebileceği hükmü ayetle sabit olup genel geçer hükümdür, fakat sadece Hz. Peygamber'inden istisna edilmiştir.

⁷³ Pezdevî ve onu izleyen usulcülerin benimsediği bu ayrımın ümmet açısından yapıldığını gösteren hususlardan biri taksimde vâcib kategorisinin bulunmasıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber açısından Hanefî terminolojideki vâcib kategorisi söz konusu olmaz. Bazı Hanefî usulcüler ise Hz. Peygamber'in fiillerini mubâh, müstehab ve vâcib/farz olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bu ayırım bizzat Hz. Peygamber'in kendisi açısından değildir.

Hız. Peygamber'in bir fiili hangi vasıfla yaptığını *bilmediğimiz takdirde*, o fiili, Hız. Peygamber açısından bir fiilin asgari düzeyi olan ibâha düzeyinde değerlendiririz. Bu noktaya kadar Hanefî usulcüler arasında kayda değer bir farklılık yoktur. Bu noktadan sonra aralarında görüş ayrılığı ortaya çıkmakta ve biri Kerhî'ye diğeri Cessas'a ait iki farklı yaklaşımın altı çizilmektedir. Kerhî'ye göre Hız. Peygamber'in hangi sıfatla yaptığını bilemediğimiz fiilinde ibâha vasfı var kabul edilir; ancak o fiile ittiba edilebilmesi için ilave bir delile ihtiyaç vardır. Cessas'a göre de Hız. Peygamber'in fiilinin vasfı bilinmiyorsa aynı şekilde ibâha vasfı var kabul edilir ve ancak o fiilin Hız. Peygamber'e özgü olduğuna dair bir delil olmadıkça o fiil hususunda Hız. Peygamber'e iktida etmek mümkündür.

Bu tartışma Hız. Peygamber'in kurbet (taat ve ibadet) içerikli fiilleri hususundadır. Hız. Peygamber'in alım-satım gibi muamelat konularındaki fiillerinin ibâha üzere olduğunda Hanefî usulcüler arasında görüş birliği vardır.

Hanefî usulcülerin büyük çoğunluğu Cessas'ın görüşünü sahih bulmuşlardır. Bu görüşün dayandırıldığı belli başlı gerekçeler şunlardır:

1) "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا" (Ahzâb 33/21) ayeti, kendine özgü olduğuna dair bir delil bulunmadıkça fiilleri hususunda Hız. Peygamber'e *teessî etmenin* yani onu örnek almanın caizliğini açıkça belirtmektedir.

2) Hız. Peygamber bir keresinde namaz esnasında ayağındaki nalınları çıkarınca arkasındaki sahabiler de çıkarmış, namaz bitince Hız. Peygamber bunun sebebini sormuş onlar da siz çıkardığınız için biz de çıkardık diye cevap vermişler. Buradan sahabe'nin Hız. Peygamber'in her fiilini örnek aldığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁴

3) Teravih: Bilindiği üzere Hız. Peygamber bir kaç gün teravih namazı kılmak için camiye gitmiş sonra da gitmeyi terk etmiştir. Gitmeme sebebi sorulduğunda "Size farz kılınmasından korktum" şeklinde cevap vermiştir. Eğer Hız. Peygamber'in fiili ittiba edilebilecek türden olmasaydı o böyle bir sebep ileri sürmezdi.⁷⁵

Hız. Peygamber'in vasfı bilinmeyen türden fiilleri konusunda biri uymanın gerekliliğini, diğeri ise tevakkuf etmenin gerekliliğini savunan belli başlı iki yaklaşım daha vardır.

⁷⁴ Ebû Dâvud, *Salât*, 89 (I, 484-485).

⁷⁵ Serahsî, *el-Usul*, II, 88.

C. İCMÂ: Peygamber yanılmazlığının ümmetin şahsında sürdürülmesi

1. İcmâin Tanımı ve Mahiyeti

a. İcmâ Fikrinin Doğuşu

Hiz. Peygamber, hem teşriî (hukukî) otoriteyi hem de siyasî otoriteyi temsil ettiğii için her iki alanda da nihai karar mercii kendisiydi ve sözü ümmet için bağlayıcıydı. Hiz. Peygamber'in ölümüyle birlikte ümmet, sözü bütün Müslümanlar için bağlayıcı olan bu otoriteyi kaybetmiş oldu. Bu noktada ortaya çıkan ve halledilmesi gereken temel sorun bu otorite boşluğunun nasıl doldurulacağı ve bu alanlarda alınacak kararların meşruluk ve bağlayıcılığının hangi yolla sağlanacağı idi.

Hız. Peygamber'in yerine bir halife seçilerek siyasî otorite boşluğu giderildi. Siyasî otorite ile teşrîî otorite henüz birbirinden ayrışmadığı için râşid halifeler siyasî otorite yanında, teşrîî otoriteyi de temsil ediyorlardı. Râşid halifeler, her iki alana ilişkin meselelerde ileri gelen sahâbilerin görüşlerine başvuruyor (şûrâ) ve alınan karar bu yolla meşrulaştırılmış oluyordu. Şûrâ üyeleri, öncelikli olarak karşılaşılan meselede Hız. Peygamber'in bir Sünnetinin bulunup bulunmadığını araştırıyor; bulamadıkları takdirde meseleyi kendi içtihatlarıyla karara bağlıyorlardı.

Muâviye ile birlikte siyasi otorite, teşriî otoriteden ayrılmaya başlayınca Sünnet ve önceki uygulamalar ayrı bir önem kazandı. Sahâbe döneminde başlayan Sünnet araştırması fikrinin yanında tâbiûn döneminde, bir de sahâbîlerin görüş birliğinin araştırılması fikri ortaya çıktı. Gerek ibadet gerekse hukuk alanına ilişkin olsun, sahâbîlerin görüş birliği ettiği konular da tıpkı Hz. Peygamber'in Sünneti gibi bağlayıcı kabul ediliyordu. Sünnet yanında, sahâbe icmâının bağlayıcı kabul edilmesinin **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيُغْفِرْ سَيِّئَ الْفَاسِقِينَ** نُولُهُ مَا تَوَلَّىٰ وَصَلَّىٰ جَهَنَّمَ

sonraları bu ayetin icmâ ile doğrudan ilgili olmadığını iddia edecekse de Şâfiî'nin icmânın gerekçesi olarak özellikle bu ayeti kullanması, bu noktada oldukça manidardır ve sahâbe uygulamasının, özellikle sahâbe ittifakının araştırılması şeklindeki uygulamayla örtüşmektedir.

⁷⁶ Kim kendisine doğru yol belli olduktan sonra Peygamber'e karşı gelir ve mü'minlerin yolunun dışında bir yola girerse onu seçimiyle başbaşa bırakır ve cehenneme sokarsınız. Ne kötü bir yerdir orası! (Nisâ 4/115).

Hız. Peygamber'in yanılmazlığının ve sözünün hüccet oluşunun devam ettirilmesi anlamını içermesi noktasından hareketle icmâin, bir anlamda Hız. Peygamber'in, ümmetin şahsında yaşatılması olduğu söylenebilir. Sağlığında ümmet açısından kesin hüccet olan Hız. Peygamber'in sözünün üstlendiği fonksiyon Onun ölümünden sonra icmâ sayesinde ve icmâ marifetiyle yani ümmetin müçtehitlerinin görüşlerinin birleşmesi yoluyla devam ettirilmiş olacaktı. "Âlimler peygamberlerin varisleridir."⁷⁷ ve "Ümmetimin âlimleri benî İsrail'in peygamberleri gibidir."⁷⁸ benzeri hadisler bu anlayışı desteklemekte kullanıldı. Kendisine yüklenen işlev açısından değerlendirildiğinde icmâ teorisinin Hız. Peygamber'in ölümüyle ortaya çıkan otorite boşluğunu giderme düşüncesiyle de ilişkili olduğu görülür. Sözü, duyanlar açısından bağlayıcı olan Peygamber'in yerine Şîa, masum imamı geçirirken, ehl-i sünnet ümmeti geçirmiş ve ümmetin icmâi formülünü öngörmüştür. Her ne kadar Peygamber otoritesini devam ettirmek üzere ortaya atılmış olsalar da bu iki teorisin birbirlerini etkiledikleri, özellikle icmâ teorisinin masum imam anlayışına bir ölçüde tepki içerdiği söylenebilir.

b. İcmâin Tanımı: İcmâ nedir?

İcmâ, sözlükte azmetmek, karar vermek, fikir birliği etmek gibi anlamlara gelir.

İcmâin terim anlamı ise 'Hız. Peygamber'den sonraki herhangi bir dönemde müçtehitlerin şer'î bir hüküm hakkındaki kanaatlerinin aynı noktada toplanması'dır.

Burada yapılan icmâ tanımında dikkat çeken farklılık, icmâin 'görüş birliği etmek' değil, 'kanaatlerin bir noktada toplanması' şeklinde tanımlanmasıdır. Bu farklılık, icmâin esas itibarıyla âlimlerin bir araya gelerek yaptıkları bir iş olmadığını tam tersine icmâin oluşum sürecinin âdeta *kendiliğinden* geliştiğini gösterme amacına yöneliktir. Bu kendiliğindenlik durumu, tevatürdeki 'yalan üzerinde birleşmeleri tasavvur olunamayan sayıdaki topluluk' kaydıyla da benzerlik gösterir ve esasen icmâ asıl gücünü buradan alır. Mütevatir haberdeki söz konusu kayıt, nasıl bu rivayeti yapanların bir araya gelip birbirlerini etkileme ihtimalini ortadan kaldırarak haberin kesinliğini sağlıyorsa, icmâdaki kendiliğindenlik sonucunu veren kayıt da, müçtehitlerin birbirlerini etkileme ihtimalinin azaltılmasının önemine vurgu yapıyor. Tabii ki hakkında icmâ bulunduğu söylenen bütün konulardaki icmâin bu şekilde gerçekleştiğini söylemiyoruz. Sadece icmâin esasının bu olduğuna ve en güçlü icmâin bu şekilde gerçekleşen icmâ olduğuna dikkat çekiyoruz.

⁷⁷İbn Mâce, İmân, 17 (I, 81); Ebû Dâvud, İlim, 1 (V, 485); Tirmizi, İlim, 19 (IV, 414).

⁷⁸ Bu hadisin sühhatine ve ifade ettiği anlama ilişkin tartışmalar bulunmaktadır. Bk. Münâvî, Feyzu'l-kadir, IV, 383.

İcmâ tanımlarının çoğunda *Hz. Peygamber'den sonraki herhangi bir dönemde* kaydı yer alır. Bu kaydın ilk kısmı, *Hz. Peygamber* döneminde icmâa gerek bulunmadığını, ikinci kısmı ise icmâin sadece sahâbe dönemine has olmayıp, başka dönemlerde de gerçekleşebileceğini anlatmaktadır. *Hz. Peygamber* döneminde icmâa gerek duyulmaması, *Hz. Peygamber'in*, *ümmetin tamamını* bağlayıcı karar alabilme yetkisine sahip olmasıyla ve ilave bir bağlayıcı karar mekanizmasına ihtiyaç duyulmamasıyla ilgilidir.

Tanımdaki *şer'i hüküm* kaydı ise, icmâin sadece *şer'i hüküm* üzerinde olabileceğini göstermektedir. İcmâin *şer'i hükümler* yanında başka konular üzerinde de gerçekleşebileceğini savunan *İbnu'l-Hâcib* gibi kimi usulcüler ise tanımdaki *şer'i hüküm* ifadesi yerine *herhangi bir konu* ifadesini getirmişlerdir.

İcmâin sadece *şer'i hüküm* üzerinde olabileceğini vurgulayan *Hanefî usulcüsü* *Sadrüşşerîa* konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir:⁷⁹

"Hükümler, dinî ve din dışı (gayr-i dinî) olmak üzere ikiye ayrılır. Mesela Hint yağının müşhil olması din dışı bir konu olup bu gibi konulardaki görüş birliği icmâ sayılmaz. Dolayısıyla birinin hint yağının müşhil olduğunu inkâr etmesi küfür sayılmaz; en fazla, cehalet sayılır. Dinî hükümler ise *şer'i* ve *gayr-i şer'i* olmak üzere ikiye ayrılır. *Şer'i hüküm*, *Şâri'nin* hitabı olmaksızın bilinemeyecek şeylerdir. Bilinmesi *Şâri'nin* hitabına bağlı olmayan konular ya his (duyular) ya da akıl yoluyla bilinir. Gerek his gerekse akıl her ikisi de yakın ifade eder.

Hissî konular: Duyularla algılanan konu veya olay geçmişe ilişkin olabileceği gibi geleceğe ilişkin de olabilir. Geçmişteki hissî (maddî) bir olay üzerindeki icmâ sadece ihbar anlamı taşır, icmâ kapsamına girmez. Bu olay üzerinde ittifak edenlerin müçtehit olmaları da şart değildir. Geleceğe ilişkin hissî -mesela ahiret ahvali ve kıyamet alâmetleri gibi- konuların bilinmesi ise, muhbir-i sadıktan gelen nakle bağlıdır ve bu nakil üzerindeki icmâ, teknik anlamda icmâ olarak değil; muhbir-i sadıktan gelen bir nakil olması itibarıyla dikkate alınır. Dolayısıyla bu icmâ da esas itibarıyla geleceğe ilişkin bir icmâ olmaktan çıkıp, -nakledilen bir haber üzerinde gerçekleşmesi itibarıyla- geçmişteki hissî bir olaya ilişkin icmâ kapsamına girmiş olur.

Aklî konular: Akılla bilinebilecek konulara gelince; akıl yakın ifade ettiği için bu tür konularda delil icmâ değil, akıldır."

⁷⁹ *Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, II, 89.*

Teknik anlamda icmâa konu olabilecek hususlar ise bilinmesi Şâri'in hitabına bağlı olan şer'î amelî hükümlerdir. Başka bir ifadeyle, Şâri'in hitabının bir sonucu olarak kendisine farz, vâcip, sünnet, mubâh, haram, mekruh gibi nitelikler atfedilebilen konular icmâın konusu olabilirler.

c. İcmâın Rükû: İcmâın mahiyetini oluşturan temel unsur nedir?

İcmâ'ın rükû ittifaktır. İttifak sözcüğünün, sözlükte *tevafuk* anlamına da geldiği ve tevafukun da tesadüf demek olduğu göz önüne alınınca yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, tanımda geçen ittifakı 'müçtehitlerin bir araya gelerek bir konuda ortak karara varmaları' olarak anlamak yerine, 'birbirlerinden habersiz olarak aynı konuda görüş açıklayan müçtehitlerin kanaatlerinin aynı noktada buluşması' olarak anlamak daha doğru olur. Bu suretle gerçekleşen icmâ, müçtehitlerin birbirlerini etkileme ihtimalini de ortadan kaldıracağı için her bakımdan daha güçlü bir icmâ olur.

İttifakın bir azimet bir de ruhsat yönü vardır. İttifak konusundaki azimet, müçtehitlerin açıkça görüş bildirmeleridir. Müçtehitlerin aynı doğrultuda amel etmesi de tıpkı görüş bildirmek gibidir. İttifak konusundaki ruhsat ise bir kısmının görüş bildirip, diğerlerinin bundan haberdar oldukları halde, düşünme müddeti⁸⁰ geçinceye kadar susmalarıdır. Bunlardan birincisi sarîh icmâ, ikincisi ise sükûtfi icmâ olarak adlandırılır.

Sarîh icmâ, usulcülerin büyük çoğunluğuna göre kesin ve bağlayıcı bir delil iken sükûtfi icmâın bağlayıcı delil olup olmadığı tartışmalıdır. Sükûtfi icmâı da bağlayıcı bir delil olarak kabul eden Hanefîlere göre, icmâın hüccetliğini gerektiren deliller sarîh icmâ ile sükûtfi icmâ arasında bir ayrım yapmamaktadır. Sükûtfi icmâın hüccet olarak kabul edilmesi ayrıca şöyle bir varsayıma dayanır: "Din konusunda yapılan bir yanlışlık karşısında ulemânın susabileceği kabul edilemez. Çünkü hakkı/hakikati söylemekten geri duran dilsiz şeytandır."

Sükûtfi icmâı hüccet olarak kabul etmeyen Mâlikî ve Şâfiîlerin gerekçeleri ise şunlardır: Görüş açıklamayan müçtehitlerin bu suskunluğu açıklanan görüşe katıldıkları anlamına gelmeyebilir. Şöyle ki; bir kere söz konusu görüş kendilerine ulaşmamış olabilir. İkincisi, müçtehit kendisine bir zarar geleceği endişesiyle görüşünü ifade etmekten çekinmiş olabilir. Üçüncüsü, bu görüşe nasıl olsa bir başkası karşı çıkar düşüncesiyle müçtehit sessiz kalmış olabilir; dördüncüsü, her

⁸⁰ Bu müddeti üç günle sınırlayanlar olduğu gibi konunun gündeme geldiği meclisle sınırlı tutanlar da vardır.

müçtehidin içtihadında isabet edeceği kanaatinde olduğundan dolayı açıklanan görüşü reddetme ihtiyacı duymamış olabilir.

d. İcmâin Şartı: *İcmâin gerçekleşmesi hangi şartlara bağlıdır?*

İcmâin şartı müçtehitlerin tamamının aynı görüşte olmasıdır (تَّفَاقُ الْكُلِّ).

İçtihadı ehil olan tek bir kimsenin bile muhalefeti varsa icmâ gerçekleşmez. Bu sebeple çoğunluğun ittifakı icmâ olarak nitelendirilemeyeceği gibi Medine ehlinin ittifakı, ehl-i beytin ittifakı, Ebu Bekr ile Ömer'in ittifakı ve dört imamın ittifakı da icmâ olarak nitelendirilemez. Fakat bunlardan her birinin farklı bakış açılarına göre hüccet olarak benimsenmesi ayrı bir tartışma konusudur.

İcmâin gerçekleşmesine ilişkin olarak öne sürülen tartışmalı şartlardan ikisine kısaca işaret ederek İcmâin şartları kısmını bitirelim. Bunlardan birincisi inkırâzu'l-asr, ikincisi ise öncesinde ihtilafın bulunmamasıdır.

1) İnkırâzu'l-asr: Kimi usulcüler İcmâa katılanlardan birinin ölmeye kadar bu görüşünden vazgeçebileceği ihtimalini dikkate alarak icmâin gerçekleşebilmesi için İcmâa katılan müçtehitlerin hepsinin ölmüş olmasını (inkırâzu'l-asr) şart koşmuşlardır. Başta Hanefî usulcüler olmak üzere usulcülerin çoğunluğuna göre ise inkırâzu'l-asr İcmâin gerçekleşmesinin şartı değildir.

2) Kimi usulcüler İcmâin gerçekleşebilmesi için o konuda daha önce bir ihtilafın söz konusu olmaması ve farklı içtihatlarda bulunulmamış olması şartını getirmişlerdir. Bu anlayışa göre önceki hilaf sonraki İcmâa manidir, yani bir konuda daha önceden bir görüş ayrılığının bulunması o konu üzerinde bir icmâ gerçekleşmesine engel olur. Çünkü mesela sahâbenin iki veya üç görüşe ayrıldığı bir konuda bu görüşlerden biri üzerinde sonraki dönemlerden birinde icmâ etmek diğer görüşlerin sahibi olan sahâbileri yanlışla nisbet etmek anlamını içermektedir. Usulcülerin çoğunluğuna göre İcmâin gerçekleşmesi için böyle bir şart söz konusu değildir.

e. İcmâ Ehlî: *İcmâ kimlerin katılımıyla gerçekleşir?*

İcmâin hüccet olduğunu gösteren deliller, bunun sadece Muhammed ümmetine has olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada bir tartışma olmamakla birlikte İcmâin oluşabilmesi için ümmetin tek tek bütün fertlerinin katılmasının şart olup olmadığı noktasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ebu Bekr Bâkılânî gibi kimi usulcüler ümmetin tamamının katılımını şart koşarken usulcülerin

çoğunluğu bunun şart olmadığını; icmâin gerçekleşmesinde sadece ümmetin müçtehitlerinin dikkate alınacağını savunmuşlardır.

İcmâ ehliyeti için koşulan en temel şart *kerâmet ehliyetidir*. Keramet ehliyetinin şart koşulması, icmâin bu ümmete Allah'ın tahsis ettiği bir lütuf ve ikram olması sebebiyledir. Kerâmet, onur ve saygınlık demektir. Bu saygınlığın elde edilmesi ve sürdürülmesi, iki şeye bağlıdır. Bunlardan birisi fıskı gerektirecek işlerden kaçınmak; diğeri ise heva sahibi olmamak yani İslam dininin selefçe kabul edilen ana çizgisinden ayrılmamaktır. Buna göre fâsık ve heva sahibi olmayan her müçtehit bu ehliyete sahiptir.

Fısk ehlinin icmâ ehlinen sayılmamasının sebebi şudur: Fısk, töhmet doğurur ve adaleti düşürür; adaleti düşmüş kişinin ise şahitliği kabul edilmez. Adalet vasfını kaybetmeyi göze alarak bâtıl saydığı bir fiili açıkça yapmaktan kaçınmayan kişi, bâtıl saydığı bir görüşü dile getirmekten de kaçınmaz.

Hevasının propagandasını yapan heva ehlinin icmâ ehlinen sayılmaması ise hevanın yol açacağı veya zaten içerdiği *taassup*, *sefeh*, *mâcinlik* ve *ğulûv* sebebiyle adaletlerinin düşmesi yüzündendir.

Şöyle ki; bir kimsenin bâtıl bir inanışın propagandasını yapması onun taassup sahibi olduğunu gösterir. Taassup sahibi ise delili ortada olmasına rağmen hakikati kabule yanaşmayan ve kendi görüşünde ısrar eden kişidir. Böyle olan bir kişi aynı zamanda *sefih* yani aklını gerektiği şekilde kullanamayan kişi sayılır ve sözü dikkate alınmaz. Bir kimsenin heva sebebiyle *mâcin* olması ise ne kendi söylediğine ve yaptığına ne de başkalarının kendisi hakkında söylediklerine önem vermesidir. Bunlara önem vermeyen kişinin de adaleti düşer. Hevasında aşırı giden kişi, masum olarak kabul edilen ümmet kapsamında yer almaz. İşte değişik sebeplerle hevâ ehli olarak nitelendirilen böyle kişilerin muhalefeti icmâin oluşmasını engellemediği gibi, icmâ doğrultusunda görüş açıklamaları da icmâi güçlendirmiş olmaz.

Avâm yani müçtehit olmayan sıradan kişiler, Kur'ân'ın nakli konusunda ve dinden olduğu rey ve içtihadı gerek duyulmaksızın bilinen temel konularda icmâ ehline dâhil sayılırsalar da rey ve içtihadı gerektiren konularda bunların görüşleri dikkate alınmaz.

f. İcmâin Dayanağı: *İcmâ sadece nass üzerine mi kurulur yoksa içtihat üzerine kurulması da mümkün müdür?*

İcmâın dayanağı usul literatüründe daha çok senedu'l-icmâ veya müstenedu'l-icmâ tabiriyle ifade edilir ve icmâın dayandığı delil anlamına gelir. Kimi usulcüler, icmâın ancak kat'i bir delil üzerinde olabileceğini savunurken, Hanefîler, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî deliller üzerinde de icmâ olabileceğini ve icmâın bu zannî delilleri kat'ileştireceğini savunmuşlardır. Buna göre icmâ zannî bir delile dayalı ise onu kat'ileştirmekte, kat'i bir delile dayalı ise onu tekit etmiş olmaktadır. Haber-i vâhid veya kıyas yoluyla sabit olan bir hüküm üzerindeki icmâ birinci türe; ilgili ayetlerle sabit olan namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin farziyeti üzerindeki icmâ ise ikinci türe girmektedir.

g. İcmâın Nakli: İcmâın sonrakilere ulaşması

Gerçekleşmiş bir icmâın nakledilmesi de özel bir öneme sahiptir. İcmâın nakli tıpkı Sünnetin naklinde olduğu gibi mütevatır, meşhur veya âhâd yolla olabilmektedir. İcmâın bağlayıcılığı ve inkârcısının durumu onun hangi yolla nakledildiğine göre değişmektedir.

2. İcmâın Mertebeleri ve Hükümü

a. İcmâın Mertebeleri: Her icmâ aynı değerde ve düzeyde midir?

Kesinlik derecesine göre icmâ şu şekilde sıralanır.

1) Sahâbe icmâı: En kuvvetli icmâ sahâbe icmâıdır. Sahâbe icmâı sarîh ve sükûtî olup olmamasına göre kendi içinde iki kısma ayrılır. Sarîh icmâın ayet ve mütevatır hadis gibi bağlayıcı bir delil olduğunda ve inkârcısının kâfir olacağına görüş ayrılığı yoktur. Çünkü böyle bir icmâın inkarı din kapsamında olduğu kesinleşmiş bir şeyin inkarı anlamına gelir. Hanefîlere göre her ne kadar kat'iyet ifade etse de sükûtî icmâın inkârı küfrü gerektirmez.

2) Sahâbenin ihtilâfı bulunmayan bir konuda sonrakilerin icmâı: Bu kısımda yer alan icmâ meşhur haber mesabesinde. Buna göre böyle bir icmâ, *ilimû't-tuma'nîne* ifade eder.

3) Sahâbenin ihtilâf ettiği bir konuda sonrakilerin o görüşlerden biri üzerindeki icmâı: Bu icmâ haber-i vâhid menzilesindedir. Böyle bir icmâ ilim değil, sadece amel gerektirir.

b. İcmâın Hükümü: İcmâın inkârının hükümü nedir?

İcmâın hükümü, üzerinde icmâ edilen konunun hükümünün yakînen sabit olması ve inkârının küfrü gerektirmesidir. İnkârı durumunda küfrün söz konusu olabilmesi için icmâın gerçekleştiğinin yakinen bilinmesi gerekir. İcmâın gerçekleştiğinin

yakinen bilinmesi ise onun kesin bir yolla nakledilmiş olmasına bağlıdır. Bu özellikteki icmâ, sadece sahâbenin sarîh icmâdır.

Aslında icmân hükmü meselesi incelenirken icmân kim tarafından gerçekleştirildiği yanında ne üzerine gerçekleştiğinin de gündeme getirilmesi gerekir. Özellikle sahâbenin Kur'ân'ın anlamı ve bu anlamın gerektirdiği hüküm üzerindeki icmânın en kuvvetli icmâ olduğu, başka bir icmâ ile ortadan kaldırılamayacağı ve inkârının küfrü gerektireceği söylenebilir. Çünkü böyle bir icmân inkâr edilmesi dinin bir esasını inkâr anlamına gelmektedir. Böyle olmayan yani bir içtihat üzerinde gerçekleşen ve dinin esasına ilişkin olmayan konulardaki görüş birliği, kim tarafından gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin inkârı küfrü gerektirmeyen ve sonraki bir icmâ ile kaldırılması düşünülebilen icmâdır. Yine siyasi bir konuda gerçekleşen görüş birliği -icmâ kabul edilsin edilmesin- maslahatın gereğine göre varılacak yeni bir görüş birliği ile ortadan kaldırılabilir.

3. İcmân Hüccet Oluşu

a. İcmân Hüccetliğini Gösteren Deliller

İcmân hüccet olduğunu göstermek üzere birçok ayet ve hadise tutunulmuştur. Bu konuda sıklıkla kullanılan ayet ve hadislerden bazıları şunlardır:

Ayetler:

1) وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا : "Kendisine doğru yol belli olduktan sonra kim Resul'e karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola ittiba ederse, onu yöneldiği tarafa döndürür ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir yerdir!" (Nisâ 4/115).

2) وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ : "Sizi orta bir ümmet yaptık ki insanlara şahit olasınız..." (Bakara 2/143).

3) كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ : "Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder kötülüğü yasaklarsınız..." (Âl-i İmran 3/110).

4) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ : "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve içinizden çıkmış emir sahiplerine itaat edin..." (Nisâ 4/59).

Birçok usulcü bu ayetlerin tek başlarına alındıklarında icmânın şer'i bir dell olduğunu açıkça göstermediğini fakat bunların toplamından elde edilen anlamın bu

ümmetin onurlandırılmasını ve yüceltilmesini, onların yoluna uymanın gerekliliğini ve onların topluluğunun dışına çıkmanın ve onlara muhalefet etmenin yasaklığını gerektirdiğini belirtirler. Onlara göre bu ayetlere bir de ümmetin ismetinin vücûbu konusunda varid olan ve lafızca mütevatir olmamakla birlikte anlamca mütevatir olan haberler eklenince icmâin şer'i bir delil olduğu kesinlik kazanmış olur. İcmâin hüccet oluşunun doğrudan akıl delili ile ispatlanması genelde zayıf görülür ve benimsenmez. Fakat usucülerin icmâin hüccetliğini rasyonelleştirme yönünde çaba gösterdikleri de bilinmektedir.

İcmâin temellendirilmesinde yaygın olarak kullanılan hadisler ise şunlardır:

1) Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.⁸¹

2) Mü'minlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.⁸²

İcmâ teorisinin ilgili ayet ve hadislerden hareketle oluşturulmuş olduğunda bir tartışma yoktur. Öyle olmadığını yani icmâ fikrinin sosyal, siyasî ve hukukî ihtiyaçların etkisiyle doğup sözü edilen ayet ve hadislerle temellendirilmiş olduğunu farz etsek bile, bu onun değerini ve önemini azaltmaz. Esasen Müslümanlarca itibar görmesi için bir kurumun, doğrudan naslarca öngörülmüş olması da şart olmayıp, o kuruma yüklenen işlevin teorik düzeyde dinin temel ilkelerince gerçekleştirilmek istenen hedeflere; pratik düzeyde ise insanların maslahatlarına aykırı olmaması yeterlidir.

b. İcmâin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri: İcmâ hangi sırada yer alır?

İcmâ deliller hiyerarşisinde genel olarak Kitap ve Sünnetten sonra üçüncü sırada yer alsada bazı usulcüler, bu sıralamanın şeref sıralaması olduğunu; kuvvet açısından yapılacak sıralamada icmâin ilk sırada yer alacağını açıkça ifade etmişlerdir.

İcmâin kuvvet açısından ilk sırada yer alması, Kitap ve Sünnetten farklı olarak onun nesih ve tahsise, yorum ve ihtimale açık olmamasıyla izah edilir.⁸³ İcmâin, esas itibarıyla ya bir nass ya da nastan elde edilen bir anlam üzerine kurulduğu göz önüne alınınca icmâin kuvvet açısından birinci sıraya yerleştirilmesi, onun Kur'an ve Sünnetin önüne geçirildiği ve onlardan daha önemli kılındığı gibi bir yoruma imkân vermeyecektir. İcmâin bu denli kuvvetli bir delil olarak kabul edilmesinin

⁸¹ İbn Mâce, Fiten, 8 (II, 1303).

⁸² Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI, 84.

⁸³ İcmâa aykırı ayet veya hadisin mensuh veya müevvel sayılması konusunda bk. İbn Kudame, Ravzatu'n-nâzir, s. 1028.

gerisinde hangi bakış açısının yattığının anlaşılması, icmâa atfedilen işlevin ne olduğunun tespit ve tahliline ve icmâın hangi ihtiyaçtan kaynaklandığının bilinmesine bağlıdır.

4. İcmâın İşlevi ve Günümüzde İcmâ

a. İcmâın İşlevi: *İcmâ ne işe yarar?*

İcmâın temel işlevi başta dinin sembolik ifade biçimleri olan ibadetler ve ibadet içerikli konular olmak üzere Hz. Peygamber'in bütün alanlardaki temel anlayış ve uygulamalarının tespit edilip koruma altına alınmasıdır. Biz buna *sahih anlamın korunması* diyoruz. Dinin tahrif ve tağyir edilmesinin önlenmesi ve *sahih anlamın* istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi düşüncesinden de beslenen bu korumacı eğilim, icmâın ilk ve temel işlevini teşkil etmektedir.

İcmâın bu fonksiyonu, neredeyse tamamen sahâbe icmâı tarafından yerine getirilmiştir. Nazzâm ve Şîa hariç tutulacak olursa sahâbe icmâına karşı çıkan kimse yoktur. İcmâı bu temel işleviyle sınırlı gören İbn Hazm, icmâın sadece sahâbe döneminde gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

Özellikle Hanefîler tarafından öne sürülen, sahâbe ihtilafının dikkate alınması ve onların görüşlerinin dışına çıkılamayacağını savunulması, yine onlar zamanında gerçekleşen sükûfî icmâın -sahâbenin sarîh icmâı dışındaki- diğer icmâlardan daha üst derecede konumlandırılması ve bidatçı ile fasık kimselerin icmâ ehlinden sayılmaması gibi görüşler bu korumacı eğilimin birer sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sahâbe ihtilaflarının dışına çıkılamayacağını kabul edilmesi, gerçeğin onların görüşleri dışında kalamayacağı düşüncesiyle temellendirilir. Bu bakımdan Hanefî usulcileri, "Ashabım yıldızlar gibidir..."⁸⁴ hadisini de bu anlamda yani gerçeğin onların dışında kalamayacağı şeklinde anlamışlardır.⁸⁵ Bu sebeple, selefin görüşleri dışında farklı bir görüş öne sürmek, onların gerçeği ıskaladıkları ve hata üzerinde birleştikleri anlamını içereceği için kabul edilmez. Bu yaklaşım aynı zamanda, isabet eden müçtehidin tek olduğu anlayışıyla da tutarlıdır. Yine İmam Muhammed b. Hasan'a nisbet edilen müçtehidin, kendisinden daha âlim birini taklit edebileceği şeklindeki anlayış, sahâbenin taklidi anlayışıyla uyumludur.

⁸⁴ Beyhakî, *el-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*, s. 162 (Hadis no:152); Aclûnî, *Kaşfu'l-hefâ*, I, 150.

⁸⁵ Tabii ki bu söz, sahabe sözleri arasından istediğimizi herhangi bir metodolojik çerçeveye oturtmadan rastgele alabileceğimiz anlamına gelmez. Seçip almanın da kuralları, ahlakı ve adabı vardır.

İcmâın birlik ve istikrarı sağlayıcı fonksiyonu sebebiyle icmâa uymak kamu otoritesinin de desteğini kazanmış ve icmâa aykırı fetva veren kimselerin kimi dönemlerde şikâyet üzerine kamu otoritesi tarafından cezalandırıldığı görülmüştür.

Sahih anılamın tespit ve muhafazasını içeren ve tamamen geçmişe yönelik olan bu temel işlevi yanında icmâın, yüzü şimdiye ve geleceğe dönük başka işlevlerinden de söz edilmiştir. Bunlardan biri, bazı usûlî prensiplerin meşruiyetini temellendirme işlevidir.

Usulcülerin, -kesinliği ve yanılmazlığı sebebiyle- icmâa, özellikle sahâbe icmâına yükledikleri işlevlerden birisi de, kıyasın hüccet oluşu ve haber-i vâhidle amel gibi bazı usûlî konuların meşruiyetini ispatlamaktır. Her ne kadar başka delillere başvuruluyor olsa da haber-i vâhidin ve kıyasın hüccetliğinin isbatında en temel delil sahâbe icmâıdır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk uygulayıcılar olarak onların tavırları ve ortak kanaatleri, bazı usûlî anlayışların temelini teşkil etmektedir.

İcmâa atfedilen diğer bir işlev ise özellikle hukuk alanında başta siyasî otorite olmak üzere herkesi bağlayıcı karar alma işlevidir. Bu işlev çeşitli sebeplerle tartışmaya açıktır. Hakkında açık bildirim (nass) olmayan konular, ilk dört halife zamanında daha çok şûrâ yoluyla çözüme kavuşturuluyordu. Bu şûralardan bir kısmının icmâ ile sonuçlanmış olması imkân dâhilindedir. Din işlerinin devlet işlerinden resmen ve fiilen ayrıldığı Muâviye döneminden itibaren ise din işlerinde bağlayıcı karar alma işinin doğrudan ümmete kaldığı ve bu durumun müçtehitlerin tamamının katılımıyla ortaya çıkan kararın yöneticiler de dâhil olmak üzere herkesi bağlayacağı şeklinde bir anlayışın oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Ancak şu an için bu amaca yönelik olarak gerçekleşmiş bir icmâ bilmemekteyiz. Dolayısıyla teorik olarak mümkün ve isabetli olmakla birlikte icmâa atfedilen bu işlevin gerçekleşmesi hayli zor gözükmektedir.

b. Günümüzde İcmâ: İcmâ mümkün mü ve icmâa ihtiyaç var mı?

Yerli yabancı birçok Müslüman akademisyen günümüzde bazı meselelerin icmâ ile karara bağlanması gerektiği arzusunu dile getirmektedirler. Kimileri bunun iyi kurgulanacak bir organizasyonla mümkün olabileceğini dile getirirken, kimileri icmâın gerçekleşmesinin özellikle günümüz açısından zor, hatta neredeyse imkânsız olduğu gerçeği karşısında çoğunluğun ittifakının veya parlamento kararının icmâ hükmünde sayılabileceğini öne sürmektedirler.

Bu tür görüşler hem icmân tarihsel tecrübedeki işlevi konusunda hem de içtihadın kurumsal uygulanış (iftâ, kazâ) boyutu konusunda zihinlerin yeterince net olmayışından kaynaklanmaktadır.

Kanaatimize göre günümüzde icmâ hem mümkün değildir, hem de gerekli değildir. Mümkün değildir; çünkü günümüzde icmâ ehlinin tayini, yani kimlerin icmâ ehli kapsamında olacağının belirlenmesi başlı başına bir problem olduğu gibi, bunların görüşlerinin bir noktada buluşması da ayrı bir problemdir. İcmâ günümüzde gerekli değildir; çünkü hem temel esprisi dikkate alındığında icmâ, sayısının çoğaltılması arzulanacak bir şey de değildir hem de dinin temel iskeletini ve ana istikametini oluşturan konulardaki icmâ, amacın karşılanması açısından yeterlidir. Bu aslî noktalarda birlik sağlandıktan sonra ümmet açısından görüş birliğinin değil, görüş farklılığının ve farklı görüşler arasındaki rekabetin rahmet olduğunu düşünmek daha doğrudur.

II. MÜLHAK DELİLLER: *Aslî Delillerin Uzantısı Niteliğindeki Deliller*

Mülhak delil, kendi başına bağımsız delil olmayıp, ancak aslî delillerden biri kapsamında düşünülmesi durumunda delil özelliği kazanabilen delildir. Bu yönüyle mülhak delil, aslî delillerin uzantısı veya eki mahiyetindedir. Daha açık bir ifadeyle mülhak deliller, -kabul edenler açısından- yukarıda anlatılan üç aslî delil kapsamında düşünülen veya onların devamı sayılan delillerdir.

Mülhak deliller şunlardır: Önceki şariatler, sahâbî sözü ve Medîne ehlinin ameli. Hangi mülhak delilin hangi aslî delil kapsamında değerlendirildiği ilgili başlık altında belirtilecektir.

A. ÖNCEKİ ŞERİATLER: *Vahyin önceki uygulanışları*

Önceki şariatler tabiri klasik literatürdeki *şer'u men kablenâ* deyiminin Türkçe karşılığıdır. Önceki peygamberlerin şariatlerinin bizim için geçerli ve bağlayıcı olup olmadığı konusu usulcüler tarafından tartışılmıştır.

Önceki şariatlerin değerinin tartışılması, her şeyden önce şariatlerin peygamberden peygambere değiştiğinin kabul edilmesi anlamına gelir. Usulcüler bu noktayı dinin değişmeyeceğini, fakat şariatlerin değişebileceğini söyleyerek açıkça vurgulamışlardır. Bu itibarla önceki şariatlerin değerli meselesi, birçok usul

kitabında genellikle, din ve şariat kavramları arasındaki farka dikkat çekilerek incelenmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse din, bütün peygamberlerde ortak olan ve değişmeyen aslî noktaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Başta tevhid ilkesi olmak üzere, buna bağlı diğer temel inanç konuları din kapsamında yer alır. Şariat ise daha çok uygulamaya yönelik hükümleri ifade eder. Uygulama denildiğinde genel olarak muâmelât ve ukûbâta ilişkin konular ile ibadetler kastedilir. Sözü edilen konular da esasen fıkıh kapsamında yer alan hususlardır. Bir şariatte mubâh olan bir şeyin, imtihan amacıyla veya başka bir sebeple diğer şariatte haram kılınması da bu kapsamda değerlendirilir.

Hz. Muhammed'in getirdiği şariat, önceki şariatleri neshettiği için kural olarak o dinlerde yer alan ibadet ve hukuk alanındaki hükümler Müslümanlar için geçerli ve bağlayıcı değildir. Bu bakımdan İslam hukukçuları Hz. Muhammed'den önceki ilâhî dinlerin Kur'ân-ı Kerim'de veya Hz. Peygamber'in Sünnetinde yer almayan hükümlerine bir kaynak değeri atfetmemişlerdir.⁶⁶

Ancak Kur'ân ve Sünnette bazen eski şariatlerdeki uygulamalara atıf yapılır. Bu atıf, aynı hükmün Müslümanlar için de geçerli olduğunu bildirme şeklinde olabileceği gibi onlara emredilen veya yasaklanan bir şeyin Müslümanlar için söz konusu olmadığını bildirme şeklinde de olabilir. Birinci şekilde yapılan atfın Müslümanlar için bir hüküm tesis ettiğinde bir tartışma yoktur. Ancak bilmek gerekir ki, bu hükmün sübutu eski şariatlerin bir gereği olarak değil, Kur'ân'ın yeni bir buyruğu sebebiyledir. Mesela, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ayetinde⁶⁷ önceki şariatlerde orucun emredildiği belirtilmekte ve oruç

Müslümanlara da emredilmektedir. İkinci tür atıf ise önceki şariatlerdeki hükmün kaldırıldığını gösterir. Mesela Yahudilere haram kılındığı bildirilen -sığır ve davarın

⁶⁶ Usulcüler İslam şariati gelmeden önce Hz. Peygamber'in önceki şariatlerden biriyle amel edip etmediğini de tartışmışlardır. Kimileri Hz. Peygamber'in hiçbir şariatle amel etmediğini, Hanefilerin de dâhil olduğu usulcülerin çoğunluğu ise İbrahim'in şariati ile amel ettiğini öne sürmüştür. Hatta kendine vahiy gelmesinden önce Hz. Peygamber'in hiçbir şariatle amel etmediğini savunan İbn Hazm'a göre kimilerinin iddia ettiği gibi Hz. Peygamber'in iki Yahudiyi Tevrat'taki hükme göre amel ederek recm ettiğini söylemek neredeyse küfre yakın bir durumdur.

⁶⁷ "Ey iman edenler oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılınmıştır." (Bakara 2/183)

iç yağları gibi- yiyeceklere ilişkin hükmün,⁸⁸ bir önceki ayetin⁸⁹ delâletiyle Müslümanlar hakkında geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'da zikredilmekle birlikte neshedildiği anlaşılan hükümler bizi bağlamaz.

Kur'an ve Sünnette bu iki tür atfın dışında, bir de Müslümanlar için geçerli olduğu ya da olmadığı belirtilmeksizin önceki şeriatlere yapılan atıflar vardır. İşte, önceki şeriatlerin kaynak değeri tartışmasında kastedilen kısım budur.

Önceki şeriatlerin Kur'ân veya Sünnette ret veya onay yönünde bir açıklama bulunmayan hükümlerinin geçerliliği konusunda fıkıh ekolleri arasında farklı yaklaşımlar vardır.

Bu konuda iki temel yaklaşımın altı çizilebilir. Bunlardan birisi, yasaklanmadığımız sürece önceki şeriatlerle amel etmemiz, onları uygulamamız gerektiğini öne sürerken; diğeri, aynı hükmün bizim şeriatımızda da bulunması durumu hariç, ilke olarak önceki şeriatlerle amel etmenin yasaklığını savunur. İkinci yaklaşımı benimseyenler daha çok, *لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا* : "Her biriniz için ayrı bir şeriat ve ayrı bir yöntem yaptık." (Mâide 5/48) ayetini gerekçe olarak kullanmışlardır.

Genel olarak Hanefî ve Mâlikî usulcüler, ret ve inkâr edilmeksizin Kur'ân veya Sünnette eski şeriatlere ait olduğu bildirilerek yer alan hükümlerin Müslümanlar hakkında da geçerli olduğunu kabul ederler.

Ebu Yusuf kadın mukabilinde erkeğin kısas edilebileceğini "Biz Tevrat'ta cana can... diye yazdık." (Mâide 5/45) ayetine; İmam Muhammed de muhâyeenin caizliğini "Onlara suyun aralarında taksim edildiğini haber ver. Sulama nöbeti gelen orada hazır bulunsun." (Kamer 54/28) ayetine dayandırmıştır.⁹⁰

Görüldüğü gibi önceki şeriatler kabul edenler açısından bağımsız bir delil olmayıp, Kitab veya Sünnete bağımlı olup onların eki veya uzantısı mahiyetindedir.

⁸⁸ Yahudilere tımaklı her hayvanı haram kıldık. Onlara sığır ve davarın sırt, bağırsak ve kemik yağları hariç, iç yağlarını da haram kıldık. Aşırı gitmelerinden ötürü onları bu şekilde cezalandırdık. Biz şüphesiz doğru sözlüyüzdür. (En'âm 6/146).

⁸⁹ De ki: 'Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti ki pistir ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum; fakat darda kalan, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere bunlardan da yiyebilir.' Doğrusu Rabbin başışlar ve merhamet eder. (En'âm 6/145);

⁹⁰ İmam Muhammed, *el-Asl*, VIII, 184.

B. SAHÂBÎ SÖZÜ: Beyan sürecinin şahitleri

Hadisçiler, Hz. Peygamber'i görmüş olan her mü'mini *sahâbî* (çoğulu: *sahâbe*) olarak nitelerken; usulcüler, örfte arkadaş denebilecek bir süre Hz. Peygamber'le birlikte bulunmuş kimseyi *sahâbî* olarak adlandırmışlardır. Aralarındaki bu farklılık, muhtemelen hadisçilerin *sahabeye* ilişkin övgülerin kapsamına daha çok kişinin girmesini sağlama arzularından; usulcülerin ise *sahâbî* sözünün hüküm çıkarımında kullanılması ihtimalini göz önünde tutma titizliğinden kaynaklanır.

Sahâbî sözü denildiğinde bir *sahâbî*nin herhangi bir konudaki görüşü veya fetvası anlaşılmalıdır. *Sahâbî* sözleri sonrakilere açısından dört şekilde ortaya çıkabilir: 1) *Sahâbî*lerin görüş birliği (icmâ); 2) *Sahâbî*lerin görüş ayrılığı (ihtilaf); 3) Bir *sahâbî*nin, *sahâbe* arasında biliniyor olmasına rağmen bir muhalefette karşılaşmamış sözü (sükûfî icmâ) ve 4) Bir *sahâbî*nin *sahâbe* döneminde yaygınlık kazanmayıp, sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan sözü.

İlk iki durumda *sahâbe* sözü uyulması gereken bir hüccettir. Çünkü birinci durumda gerçekleşen şey bir icmâdır ve icmân, özellikle de *sahâbe* icmânının bağlayıcılığı konusunda tartışma yoktur. İkinci durumda *sahâbî*lerin iki veya daha fazla görüşe ayrılması durumu söz konusudur. *Sahâbenin* ihtilaf ettiği durumlarda aynı anda hepsinin görüşüne göre amel etmek mümkün olmadığı için onların görüşlerinin dışına çıkılmaması gerektiği belirtilmekle yetinilmiştir. Mesela Ebu Hanîfe'nin "Sahâbenin ittifak ettiği görüşleri alırız; ihtilaf ettikleri hususlarda ise içlerinden birini seçer alırız, onların görüşlerinin dışına çıkmayız." şeklindeki sözü⁹¹ birinci ve ikinci durumlarda *sahâbî* sözüne verdiği değeri yansıtır. İhtilafları durumunda *sahâbe* görüşlerinin dışına çıkılmaması, ümmetin bir dönemde topyekûn yanlış yapmasının imkânsızlığı yönündeki temel kabul sebebiyle bu farklı görüşlerden birinin doğru olması gerektiği varsayımına dayanır.

Üçüncü durumda da *sahâbî* sözünün bir hüccet değerine sahip olacağı genel olarak kabul edilmekle birlikte, bunun icmâ gibi güçlü bir hüccet olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikî usulcülerinin çoğu, bu durumu -sükûfî icmâ sayarak- icmâ kapsamında değerlendirmişlerdir.⁹²

⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, IV, 188.

⁹² Birinci görüşe göre bu söz icmâdır, dolayısıyla da hüccettir. Bu görüş, Hanefîlerin ve Mâlikîlerin çoğunluğu ile Ahmed b. Hanbel ve Şirazî'nin de içlerinde bulunduğu bir kısım Şâfiîler tarafından savunulmaktadır. İkinci görüşe göre bu söz icmâ olmamakla birlikte hüccettir. Bu görüş Ebu Hâşim ve Ebu Bekr Sayrafi tarafından savunulmaktadır. Üçüncü görüşe göre bu söz icmâ olamayacağı gibi hüccet de olamaz. Bu görüş Şâfiî, Davud, Gazzâlî de dâhil Şâfiîlerin

Sahâbî sözü ifadesi özellikle dördüncü durum için kullanılır. Bu anlamdaki sahâbî sözünün hüccet olup olmadığı konusundaki görüşler iki grupta toplanabilir.

Birinci görüşe göre sahâbî sözü ister kıyasa uygun isterse aykırı olsun mutlak olarak hüccettir. İmam Mâlik, kadîm görüşünde Şâfiî ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Önde gelen Hanefî usulcülerinden Cessâs, Debusî, Serahsî ve Pezdevî bu görüştedir.

Sahâbî sözünü hüccet sayanlar, daha çok sahâbenin faziletini dile getiren ayet ve hadislerle tutunmuşlardır. Bu ayetlerden biri **وَالشَّاهِدُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ** "İslamı ilk kabul eden muhacirler ve ensar ile onlara iyilikle uyanlardan Allah razı olmuştur..." (Tevbe 9/100) ayetidir.⁹³ Bu konuda gösterilen bir diğer gerekçe **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** "Siz, insanlar arasında çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten sakındırırsınız..." (Âl-i İmran 3/110) ayetidir. Bu ayetlerde tek tek sahâbîlerden değil, sahâbe topluluğundan söz edildiği öne sürülerek bunların sahâbî sözünün hüccetliğine gerekçe gösterilmesine itiraz edilmiştir.

Sahâbî sözünün hüccetliğini ispat sadedinde kullanılan hadislerin başında "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uysanız hidayeti bulmuş olursunuz." hadisi gelmektedir.⁹⁴ Bu görüş sahipleri ayrıca sahâbî sözünün *Hz. Peygamber'den duyulmuş olma* ihtimalini de gerekçeleri arasına katmışlardır. Bunlara göre sahâbî sözü duyma kaynaklı değil, içtihat kaynaklı bile olsa, sahip oldukları meziyetler sebebiyle sahâbenin içtihadı sonrakilerin içtihadından üstündür. Ayrıca tâbiûn âlimlerinin sahâbe sözlerini araştırıp o doğrultuda fetva verme yönündeki uygulamaları da bu görüş sahiplerinin diğer bir gerekçesidir.

Sahâbî sözlerinin tamamını değil, sadece kıyasa aykırı olanlarını hüccet sayan güçlü bir eğilim daha vardır. Hanefîler bu görüştedir. Sahâbî sözünün ilke

çoğunluğu ve bir kısım Hanefîler tarafından savunulmaktadır. Dördüncü görüşe göre ise bu söz bir hâkimin hükmü ise icmâ olmaz, fakat bir müftünün fetvası ise icmâ olur. Bu görüş ise Şâfiî fakihî İbn Ebî Hureyre tarafından savunulmaktadır.

⁹³ Bu ayetin gerekçe gösterilmesine, ayette geçen *ittiba* sözünün farklı değerlendirmelere açık olduğu öne sürülerek de itiraz edilmiştir.

⁹⁴ Beyhakî, *el-Medhal ile's-süneni'l-kübra*, s. 162 (Hadis no:152); Aclûnî, *Keşfu'l-hefâ*, I, 150 Bu görüşü gerekçelendirmekte kullanılan diğer bazı hadisler şunlardır: "En hayırlı nesil, benim aralarında bulunduğum nesildir." Buhârî, *Şahâdât*, 9 (ss. 644-645) "Benim sünnetime ve benden sonra râşid halifelerin sünnetine bağlı kalın." Tirmizî, *İlim*, 16 (IV, 408-409). ve "Benden sonra şu iki kişiye Ebu Bekr ve Ömer'e iktida edin." Tirmizî, *Menâkıb*, 16 (VI, 43).

olarak hüccet olmadığını savunan Hanefî fakihî Kerhî bile bunu kabul eder. Bu görüşün hareket noktası şudur: Genel prensipleri ve kıyas metotlarını bildiği kabul edilen bir sahâbînin kıyasa aykırı bir söz söyleyeceği düşünülemez. Bu bakımdan bir sahâbînin kıyasa aykırı olarak söylediği sözün bir sebebe dayalı olduğunu düşünmek gerekir. Bu sebep de muhtemelen, kendisini bu yönde görüş açıklamaya sevk eden bir Sünneti biliyor olmasıdır. Burada tasvir edilen sahabinin özellikle fakih sahâbi olduğunu da hatırdâ tutmak gerekir.

İkinci görüşe göre ise sahâbî sözü kural olarak hüccet değildir. Yeni görüşünde Şâfiî, bir rivayette Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. İçlerinde Ebu'l-Huseyn Basrî, Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib ve Âmidî'nin bulunduğu çoğu kelamcı usulcünün tercihi bu yöndedir. Bu görüş sahipleri, kendisi açıkça Hz. Peygamber'e nisbet etmedikçe sahâbî sözünün Peygamber'den duymaya hamledilmesini doğru bulmamış, bunun yerine hakkında nass olmayan konularda rey ve içtihadı başvurma yolunu açan ayetlere tutunmanın daha doğru olacağını savunmuşlardır.⁹⁵

Sahâbî sözünü hüccet kabul etmeyenlerin tutunduğu akfî gerekçelerden biri, sahâbenin masum olmamasıdır. Bir kimsenin başka birine uymasının gerekli olması için uyulacak kişide uyanda bulunmayan bir meziyetin olması şarttır. Hz. Peygamber'e uymak vâciptir; çünkü o masumdur. Ümmetin icmâına uymak gerekir; çünkü Hz. Peygamber, icmâın masum olacağına şahitlik etmiştir. Sıradan insanın (âmmî) müçtehide uyması gerekir; çünkü müçtehit içtihat yeteneğine ve donanımına sahip olması ve gerçeğe ulaştıracak yolu bilmesi itibariyle âmmiden üstündür. Müçtehit sahâbî ile sahâbî olmayan müçtehit arasında ise birini diğerine salt içtihat faaliyeti açısından üstün tutmayı gerektirecek bir fark yoktur.

Sahâbî sözünün hüccet kabul edilmesinin pratik sonuçları şu şekilde sıralanabilir:

1. Sahâbî sözün kıyasa takdim edilir, yani sahâbî sözü varken kıyasa başvurulmaz.

2. Sahâbî sözüyle Kur'ân'ın umûmî ifadeleri tahsis edilebilir.

Görüldüğü gibi sahâbî sözü kabul edenler açısından bağımsız bir delil değil; özellikle Sünnetin uzantısı mahiyetindedir. Hz. Peygamber'den duyulmuş olma

⁹⁵ Bu ayetlerin başında "فَاذْكُرُوا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" : "Ey basiret sahipleri aklınızı kullanın." (Haşr 59/2) ayeti gelmektedir. Âmidî'ye göre ayetteki *aklınızı kullanın* ifadesinden maksat kıyas olup sahâbî sözüne uymanın gerekli görülmesi ve kıyasa takdim edilmesi bu ayete aykırıdır.

ihtimali (şübhetu's-sema') bulunması sebebiyle sahabi sözü, Hanefilere göre Sünnet kapsamında yer alır. Mâlikî usulcülerinin delil tasnifinde sahâbî sözünün 'delili içeren şey' kapsamında yer aldığı hatırlanacak olursa onların da bu konuda Hanefilere yakın olduğu söylenebilir.

Dikkat: Sahabi sözünün hüccetliği tartışması esas itibarıyla kurucu içtihat süreciyle ilgilidir. Bu bakımdan mezheplerin tesisinden sonra sistematik ve metodolojik zemin olmaksızın sahabi sözüne dayanmak isabetli olmaz.

C. MEDİNE EHLİNİN AMELİ: *Hicret yurdunda oluşan teâmül*

Ahkâm ayetlerinin büyük çoğunluğu Medine döneminde inmiş ve şer'î hükümlerin tamamına yakını yine orada belirlenmiştir. Medine halkı bu süreci Hz. Peygamber'le birlikte yaşamıştır. İşte İmam Mâlik bu durumu dikkate alarak Medine ehlinin uygulamasına özel bir değer atfetmiş ve onu bir hüccet olarak görmüştür.

İmam Mâlik'in Medine ehlinin amelini hüccet kabul ettiği yaygın olarak bilinmekle birlikte Mâlikî usulcüler arasında bunun mahiyeti konusunda birkaç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Aralarında ince farklar olmakla birlikte Medine ehlinin amell konusundaki bu yaklaşımları başlıca iki grupta toplayabiliriz. Bir kısım Mâlikîler onu Sünnet gibi değerlendirirken, bir kısmı ise icmâ gibi değerlendirmiştir.

Medine ehlinin amelini Sünnet mesabesinde gören gruptan kimileri, Hz. Peygamber'in Sünnetiyle sıkı ilişkisi sebebiyle onu bütünüyle Sünnet kapsamına alırken, Bâcî gibi kimileri sadece -Medine'de kesintisiz olarak amel konusu olan- ezan, kamet, namazda besmelenin açıktan okunmaması, sebzelerden zekât alınmaması, sâ' ve müd gibi tekrarlanagelen konulardaki nakillere hasretmişler ve bu naklin *tevâtüren nakil* hükmünde olduğunu söylemişlerdir. İşte âhâd haberlere ve sahâbe ve tâbiûnun diğer şehirlerde naklettikleri görüşlere takdim edilecek mahiyette bir hüccet sayılan Medine ameli budur.⁹⁶

Medine ehlinin amelinin hüccet değeri konusunda da Mâlikî usulcüler farklı anlayışlara sahip olmuşlardır. Kimileri Medine ehlinin amelinin hüccet olmamakla birlikte 'tercihe şayan' olduğunu yani Medine ehlinin içtihadının diğer şehirlerin içtihadına tercih edileceğini öne sürerken; Kuzey Afrika Mâlikîleri, Medine ehlinin

* Bâcî, özellikle Mağribli Mâlikî âlimlerin bu meselede yüzeysel düşündükleri ve meselenin aslına kavrayamadıkları için içtihadî konularda bile Medine halkının amelinin hüccet olduğunu ileri sürdüklerini söyler ve onları bundan dolayı eleştirir.

ıctihadının hüccet olmakla birlikte ona karşı çıkmamanın haram olmadığını savunmuştur. Medinelilerin rivayetinin diğerlerinin rivayetine takdim edileceğini savunanlar bulunduğu gibi; Medine ehlinin amelinin ıctihat ve istidlâl ile bilinmeyen konularda hüccet olduğunu (Karâfi) ve Medine ehlinin amelinin, sadece haberle bilinebilecek konularda hüccet olduğunu (Ebu Bekr Ebherî) öne sürenler de vardır.

Mâlikî ekolü dışında kalan usulcülerin büyük çoğunluğu ise Medine uygulamasına özel bir değer atfetmemişlerdir. Tarafların kendi görüşlerini desteklemek üzere tutundukları gerekçeler ve birbirlerinin gerekçelerine yönelttikleri eleştiriler fıkıh usulü kitaplarında ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Görüldüğü gibi Medine ehlinin ameli kabul edenler açısından bağımsız bir delil olmayıp, Sünnetin veya icmâin uzantısı mahiyetindedir.

Soru 1: Mâlik'in Medine ehlinin ameline itibar ettiğini gösteren "el-emru'l-müctema aleyhi" ve "el-emru indenâ" gibi ifadelerinin anlamı nedir?

Farklı Bir Bakış: Medine ehlinin ameli konusunda İbn Rüşd'ün görüşü

İbn Rüşd Medine ehlinin amelini önceki Mâlikîlerin bir tür icmâ sayarken, sonrakilere -bazı konularda- tevâtür nakil saydıklarını belirterek ikisine de bazı eleştiriler yöneltmiştir.

Birinci görüşü savunmak İbn Rüşd'e göre mümkün değildir; çünkü ümmetin bir kısmının ittifağı icmâ sayılamaz. İkinci görüşle ilgili olarak da amelin bir fiil olduğunu ve fiilin söz ile iktiran etmedikçe yani söze bitişmedikçe tevâtür ifade etmeyeceğini; tevâtürün yolunun amel değil haber olduğunu belirtmiş, ayrıca fiillerin tevâtür ifade edecek hale gelmesinin neredeyse imkânsız olduğunu eklemiştir.

Medine ehlinin ameli, İbn Rüşd'e göre, Ebu Hanîfe'nin dikkate aldığı umûmu'l-belvâ türünden bir şeydir. Buna göre sebeplerinin tekerrürü ile sık sık tekrarlanan sünnetlerin mensuh olmadığı halde Medine ehlinin gözünden kaçmış olması mümkün değildir. Bu açıdan Medine ehlinin ameli umûmu'l-belvâdan daha kuvvetlidir. Çünkü Medine ehli, diğerlerine nazaran bu tür Sünnetlerden gafil olmamaya daha layıktır. Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre amel bir karine olup, nakledilen bir şeye iktiran etmesi yani onunla birlikte bulunması durumunda galip zan; aykırı olması durumunda ise zayıf zan ifade eder. Bu karinenin, yani

Medine amelinin haber-i vâhidlerin reddinde kullanılacak bir dereceye ulaşmış ulaşamayacağı ise iyi değerlendirilmesi gereken bir konudur. Genel olarak onun bazı haberler açısından bu mertebeye yükselebileceği, bazıları açısından ise yükselemeyeceği söylenebilir. Çünkü olaylar umûmî'l-beloânın sıklığı açısından birbirinden farklıdır. Mesela sıklıkla tekrarlanması sebebiyle bir Sünnete çok fazla ihtiyaç duyuluyorsa ve bu Sünnet söz veya amel olarak yaygınlık kazanmaksızın âhâd yolla naklediliyorsa bunda bir zayıflık var demektir. Bu durumda iki ihtimal gündeme gelir; ya bu Sünnet mensûhtur ya da nakilde bir hâle vardır.⁹⁷

III. YÖNTEM MAHİYETLİ DELİLLER: Şer'î hükme anlam ve amaç ekseninde ulaşmanın yolları

Yöntem mahiyetli deliller derken daha çok anlam ve amaç eksenli hüküm çıkarma yöntemlerini kastediyoruz. Kıyas, anlam ve amaç eksenli hüküm çıkarım yöntemlerinin başında gelmektedir. Kabul edenler açısından istihsan ve istislah da bu kapsamda yer alır.

Anlam ve amaç eksenli çıkarım, zorunlu olarak hükümlerin akıl yoluyla kavranılabilir -rasyonel- gerekçelerinin bulunduğu, dolayısıyla nasların ta'lil edilebilir olduğunun kabulüne bağlı olduğu için yöntem mahiyetli delillerin ayrıntılarına geçmeden önce kısaca nasların ta'lili problemine değinmekte yarar görüyoruz.

Giriş: Nassların Ta'lili Problemi

Kıyasın meşruiyetinin teorik olarak temellendirilmesi, nasların ta'lil edilebilir olduğunun ortaya konulmasına bağlıdır. Çünkü nasla sabit olmuş hükmün uygulama alanını genişletmek demek olan kıyas işleminin gerçekleştirilebilmesi o hükmün illetinin araştırılıp ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Ta'lilin imkânı, yani Şâri'nin bazı hükümleri illet gözeterek koymuş olduğu temellendirilmeden illet araştırması yapmak anlamlı olmaz.

Kıyasın hüküm çıkarmanın meşru bir yöntemi olabilmesi nasların ta'lil edilebilirliğinin; nasların ta'lil edilebilirliği de Allah'ın fillerinin ta'lil edilebilirliğinin

⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 174.

ortaya konulmasına bağlı olduğundan, aralarında teorik tartışmalar ve bazı ifadelerinde kapalılıklar bulunsada Sünnî kelimacı ve usulcülerin hemen tamamı Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla muallel olmasını mümkün görmüşlerdir. Aksi takdirde nasların ta'lilinden ve kıyasın meşruiyetinden söz etmek paradoksal bir durum olurdu. Ancak Allah'ın fiillerinin ta'lil edilebilir olduğunun kabulü, zorunlu şekilde bütün nasların ta'lile elverişli ve bütün hükümler bakımından kıyasın meşru sayıldığını kabul etmeyi gerektirmez.

Anlamı, konuluş gerekçesi açık ve akılla anlaşılabilir olan hükümler, usul literatüründe *ma'kulû'l-ma'nâ*, *muallel* veya *ta'lîlî*; böyle olmayanlar ise *taabbüd* veya *taabbüdü* şeklinde nitelendirilir.

Taabbüd sözlükte kulluğa çağırarak, kendini bütün varlığıyla ibadete vermek, mükellef kılmak, bir kimseyi köle edinmek gibi manalara gelir. Kural olarak *taabbüdü* hükümlerin kıyasa açık olmadığı kabul edilmekle birlikte fukahâ arasında *taabbüdü*ğün anlamı, alanı ve sınırları konusunda görüş ayrılığı bulunduğu gibi *taabbüdü* hükümlerin bir yönüyle makul anlamlı olup olmadığı ve bazı ayrıntıları itibariyle kıyasa elverişli olup olmadığı konusunda da anlayış ve yaklaşım farklılıkları mevcuttur. Mesela namaz, gerek bütünü gerekse ayrıntıları bakımından *taabbüd* sayılmış ve namazla ilgili hükümlerin ta'lile açık olmadığı söylenmiştir. Buna karşılık şahitlik hükmünün aslı itibariyle makul anlamlı olduğu, yani şahitliğin bir olayın gerçekleştiğine ilişkin zann-ı gâlib oluşturma amacına yönelik bir hüccet sayılmasının akılla anlaşılabilirliği; fakat buradan hareketle ayrıntılarının ta'lile elverişli olduğu sonucuna varılamayacağı ifade edilmiştir.

Taabbüdü hükümlerde makul anlamlı bir yön bulunabildiği gibi tamamen makul anlamlı sayılan muâmelât hükümlerinde de *taabbüdü* bir yön olabileceği kabul edilmektedir. Yine açık anlamlı olmama özelliği yanında Allah hakları kapsamında yer almasıyla da ilişkili olarak *taabbüdü* hükümlerin kullar tarafından ıskât edilemeyeceği genel kabul gören bir husustur. Usul eserlerinde kıyasın şartları arasında zikredilen, aslın hükmünün genel kıyas mantığından ayrılarak konulmuş olmaması şartı aynı zamanda *taabbüdü* hükümlerin kıyasa açık sayılmadığının da ifadesidir, zira makul anlamlı olmayan hükümler, bu şekilde konulmuş hükümlerdendir.

Kıyası kabul eden fakihler hangi hükümlerin ta'lile elverişli olduğunu, hangilerinin elverişli olmadığını belirleme ihtiyacındadırlar. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ta'lil-taabbüd ayrımında önerdiği kriter, hükmün bir maslahatı celp veya bir mefsedetini def ettiği için akıl yoluyla kavranılabilir olmasıdır. Yaygın biçimde

kabul edilen bu kritere göre bir maslahatı celb ettiği veya bir mefseleti def ettiği açık olan hükümler ma'kulü'l-ma'nâ; bir maslahatı celb ettiği veya bir mefseleti def ettiği açık olmayan hükümler taabbüd şeklinde adlandırılır.⁹⁸

Ta'liili kabul eden usulcüler ve fakihler ta'lele elverişlilik açısından ibadet ve muâmelât konuları arasında bir ayrım gözetmiş ve birincisinin ilke açısından ta'lele kapalı, ikincisinin ise açık olduğunu; aksi örneklerle istisnai şekilde rastlandığını belirtmişlerdir. Mesela Gazzâlî ve Şâtıbî gibi usulcüler aslolanın ibadetlerde taabbüd; muâmelât konularında ta'lel olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu ifadelerinden hareketle onların ta'lel konusunda yukarıda anlatılanlardan farklı veya onları uzlaştıracı yeni bir görüş ileri sürdüklerini düşünmek doğru olmaz. Çünkü orada konu nasların ta'lel edilebilirliği düzeyinde ele alınırken Gazzâlî'nin ifadesi ta'lel edilebilirlik aşamasından sonraki bir düzeye ilişkindir. Nasların ta'lelini kabul eden usulcüler genellikle ibadet hükümlerinin ta'lele kapalı, muâmelât hükümlerinin ise açık olduğunu söylemeler de ibadet hükümlerinin belli oranda makul anlam içerebileceğini, muâmelât hükümlerinin de bir tür taabbüd anlamı içerdiğini belirtmişlerdir. Bu konuda İbn Rüşd'ün yaptığı ibâdî mana - maslahî mana ayrımı dikkat çekicidir. İbn Rüşd duyularla algılanabilen işlere yönelik anlamı *maslahî/makul mana*; gözle görülür, elle tutulur makul bir anlam aranmaksızın sırf nefis tezkiyesine yönelik anlamı *ibâdî mana* şeklinde niteler. Ona göre makul maslahatların farz ibadetlerin sebepleri olması ve şer'in bir ibadette her iki manayı da dikkate alması mümkündür.

Nasların ta'liili hususunda başlıca iki yaklaşım bulunmaktadır.

Nasların ta'lel edilemez olduğunu savunan birinci yaklaşıma göre naslar ve içerdiği hükümler *sırf taabbüd* diye nitelenir. Bu kullanımda taabbüd Allah'ın mükelleflerden anlam, amaç ve konuluş gerekçesi üzerinde düşünmeden hükümlerin gereğini yerine getirmelerini istemiş olması anlamındadır. Muhatap/kul boyutundan bakıldığında ise taabbüd, hangi anlam veya amaç için konulduğunu irdelemeyen hükmün gereğini yerine getirmek, bütün hükümlere sanki birer ibadetmiş gibi yaklaşmak demektir. Kıyası, bir nasta yer alan hükmü o nasta sözü edilenler dışına taşımaya yarayan bir araç şeklinde görmeyen âlimlerin, bu yaklaşımın savunucuları olduğu söylenebilir. Bunlar başta Şîa, genelde Zâhirîler ve bir kısım Mutezile'dir.

⁹⁸ Konuya ilişkin diğer bazı değerlendirmeler için bk. İzzeddin b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm*, I, 28

İkinci yaklaşıma göre ise nasların ta'lili mümkündür. Ta'il kelimesi burada taabbûdün tam karşısı olarak kullanılmakta ve nasların içerdiği hükümlerin akıl yoluyla kavranılabilir anlamlara dayanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. İslam bilgilerinin büyük çoğunluğunun benimsediği bu yaklaşımın sahipleri kıyası meşru bir yöntem olarak kabul eder. Geniş bir yelpaze oluşturan bu grupta -illetin mahiyeti konusunda aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte- genellikle Sünnî âlimlerle Mutezile'nin çoğunluğu yer alır.

Nasların ta'lilini mümkün gören âlimler kendi içlerinde ta'il edilebilirliğin ilkesel mi yoksa istisnai mi olduğu noktasında ve ta'ilin sınırları ve şartları konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüş ayrılıklarının belli ölçüde onların kıyas anlayışlarına ve kıyasla bir şekilde ilişkilendirilen istihsan ve ıstislâh tartışmalarına yansıdığı görülür.

A. KIYAS: Hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi

1. Genel Olarak Kıyas

Kıyas sözlükte mukayese etmek, örneğine göre yapmak ve benzetmek gibi anlamlara gelir.

Kıyasın sözlük anlamının belirlenmesinde bir güçlük yoktur. Ancak kıyasın mahiyetinin ve terim anlamının belirlenmesi bu kadar kolay değildir.

Kıyas hem mantık ve felsefenin, hem de kelam, fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin kullandığı bir terim olunca, farklı alanlarda kullanılan bu terimin anlamının neye tekabül ettiğinin belirlenmesi bir problem haline gelebilmektedir. Problem özellikle kıyasın mahiyeti konusundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır.

Ayrıntılara inildiğinde, ulemâ arasında öteden beri kıyasın mahiyeti ve türleri arasında ayrım yapıldığı; kimilerinin bir kıyas türünü meşru sayarken, kimilerinin diğerini meşru saydığı görülür.

İslam bilgilerinin çoğunluğu açısından kıyas, -maddesi itibarıyla- *aklî kıyas* ve *şer'î kıyas* olarak ikiye ayrılır. Aklî kıyas, gerçekleşmesinde aklın yeterli olduğu kıyastır. Şer'î kıyas ise şer' sayesinde bilinen bir aslın gerekli olduğu kıyastır. Daha açık ifade etmek gerekirse şer'î kıyası aklî kıyastan ayıran temel özelliklerden biri şer'î kıyasın ayet veya hadis gibi şer'î bir asla dayanmasıdır.

Her iki türüyle kıyas, -şekil itibariyle- *şümûl kıyası* (tüm dengeli akıl yürütme, syllogism) ve *temsîl kıyası* (analoji) olmak üzere iki kısma ayrılır. Şümûl kıyası, bir şeyin esasında kendisini de içine alan genel bir hükmün altına dâhil edilmesidir. Bu tür kıyasta küllîden cüz'îye yani tümelden tikele istidlâl vardır. Mantıkçılar bu kıyası *iki mukaddime ve iki mukaddimededen çıkan (zorunlu) bir sonuç* olarak tanımlamışlardır.

Örnek:

-Bütün insanlar ölümlüdür.

-Sokrat da insandır.

-O halde Sokrat da ölümlüdür.

Kendinde tikelden tikele istidlâl söz konusu olduğu için temsîl kıyası muayyen şeyin, mana itibariyle dikkate alınmasıdır. Burada kıyasın ekseni, hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden ve birleştirici ortak özellik olan *manadır*.

Örnek:

-Buğdayda ribanın cereyan etmesinin illeti (mana), onun yiyecek maddesi olmasıdır.

-Mercimek de yiyecek maddesidir.

-O halde mercimekte de riba cereyan eder.

İki cüz'înin -yani buğday ve mercimeğin- ortak olduğu birleştirici özellik 'yiyecek maddesi olma'dır (tu'm). Hadisle sabit olan buğdayda riba yasağının illeti -Şâfiî fakihlerine göre- 'yiyecek maddesi olma' olduğundan, buğday hakkında verilen hüküm, aynı anlamda olan diğer şeylere de verilir.

Sıra sizin: Ribanın illetini 'miktar (keylî ve veznî oluş) ve cins birliği' olarak gören Hanefîler açısından kıyası siz düzenleyin!

İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre kıyas terimi kısaca anlatılan her iki tür kıyası da içine alır. Çünkü bu iki kıyas türü birbirinden tamamen kopuk olmayıp, aralarında bir bağlantı vardır. Kıyasın her iki türü de bazen yakîn bazen zan ifade eder.

Kıyasın bu iki türü konusunda çoğunluğun bu kabulünden ayrılan farklı anlayışlar da vardır. Kimi âlimler,⁹⁹ temsil kıyasını sadece şer'iyyât konusunda geçerli kabul edip, onun aklîyyât konusunda geçerli bir yöntem olmadığını savunurken; kimileri¹⁰⁰ tam tersine, temsil kıyasını aklîyyât hususunda kabul edip, şer'iyyât hususunda nefyetmiştir. Kimileriye yakîn ifade eden kıyasın şümûl kıyası olduğunu, temsil kıyasının yakîn ifade etmediğini, hatta temsil kıyasının ancak mecaz yoluyla kıyas olarak adlandırılabileceğini iddia etmişlerdir.¹⁰¹

Şer'i/fikihî kıyasın illet kıyası, şebek kıyası, delâlet kıyası gibi çeşitli türlerinden söz edilir. Ancak illet kıyası dışındaki kıyas türleri tartışmalıdır. Bu bakımdan aşağıda mahiyeti, rükünleri, şartları anlatılacak olan kıyas özellikle illet kıyası olacaktır.

2. Kıyasın Mahiyeti ve Tanımı

a. Kıyasın Mahiyeti

Kıyas işlemi bir ayet, bir hadis veya bir icmâdaki hükmün, illet birliğine dayanarak fer'e verilmesinden ibaret olduğu için bu işlem esas itibariyle bir hükmün isbâtı yani ilkten konulması olmayıp aslında var olan hükmün fer'de açığa çıkarılmasıdır. Bu işlemin sonucunda hükmü gerçekte isbat eden, kıyası yapan fakih değil, Şâri'dir. Usulcülerin "Kıyas hükmü isbat etmez, izhar eder." sözünün anlamı da budur.¹⁰²

Kıyas, Allah'ın fer'deki hükmünün bu olduğu hususunda zann-ı gâlib ifade eder. Daha açık söylemek gerekirse bazı açılardan zannîlik içermesi sebebiyle kıyasla ulaşılan sonuç bir ayetin kesin hükmü gibi doğrudan Allah'a nisbet edilmez.

⁹⁹ Bunlar Ebu'l-Meâli el-Cüveynî ile onun çizgisini izleyen Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Âmidî gibi usulcülerdir. Bunlara göre kıyas terimi, temsil kıyası hususunda hakikat; şümûl kıyası hususunda ise mecazdır.

¹⁰⁰ Davud b. Ali gibi zâhir ehli ile Nazzâm gibi bazı Mutezîlî bilginler yanında eş-Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Tûsî gibi Şî'î-İmâmî bazı bilginler bu gruptadır.

¹⁰¹ Genel olarak mantıkçılar ile İbn Hazm gibi temsil kıyasını hem aklîyyât hem de şer'iyyât hususunda reddedenler bu grupta yer alır. Bunlara göre kıyas terimi, şümûl kıyası hususunda hakikat; temsil kıyası hususunda mecazdır.

¹⁰² Teftâzânî, bu mantıktan hareket edildiği vakit, bütün delillerin kelimâ-ı nefsiye râcî olması sebebiyle hiçbirinin müsbet sayılmayıp, hepsinin muhîr kabul edilmesi gerektiği gerekçesiyle "Kıyas hükmü isbat etmez, izhar eder." sözünü yetersiz bulur. Ona göre en doğrusu şöyle demektir: Fer'deki hüküm nass ile veya aslında varid olmuş icmâ ile sabit olmaktadır. Kıyas bize hükmün 'asıl'a mahsus olmayıp fer'i de içine aldığını açıklamaktadır. Bu itibarla kıyasın tanımında 'la diye yerine ibâne ve izhâr tabirlerini kullanmak daha uygundur.

Kıyas ve benzeri içtihat metotlarıyla ulaşılan hüküm de esas itibarıyla şer'i bir hükmüdür, fakat bu hükmün Allah'a nisbeti doğrudan değil, bu içtihadı yapan fakih üzerinden olur. Fakih içtihadını açıklarken aslında "Benim kanaatime göre Allah'ın bu konudaki hükmü şudur." demiş olur. Bu noktanın iyi anlaşılması gerekir.¹⁰³

b. Kıyasın Tanımı

Benimsenen kelamî anlayışla çelişmemek ve farklı anlayıştaki usulcülerin eleştirilerine hedef olmamak endişesiyle kıyas tanımları zaman zaman zorlama denebilecek ölçüde çetrefilli bir biçime büründürülmüş ve ekoller arasında, hatta bir ekole mensup usulcüler arasında farklı tarifler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Bazı kıyas tanımları ise yalın ve basit bir şekilde kıyasın ana yapısını gösterecek şekildedir.

Şer'i kıyasın mahiyetine ışık tutmak bakımından şu tanımları zikredebiliriz:

"Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir." Benzer bir tanım 'aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla ilhak etmek' şeklindedir.

Hanefî usulcülerinin tanımına göre ise kıyas, 'sırf dil yoluyla idrak edilemeyen ortak bir illet sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de ta'diye etmek' demektir.¹⁰⁵

Hanefîlerce yaygın kullanılan bu son tanımı biraz açalım.

Burada **asıl** sözcüğüyle üzerine kıyas yapılan ayet veya hadis kastedilmektedir. Kendisine kıyas yapılan asıl, **makîsun aleyh** olarak da adlandırılır.

Fer' sözcüğüyle ise hükmü naslarda açıkça bulunmayan mesele kastedilmektedir. Hükmü kıyas yoluyla belirlenecek olduğu için buna **makîs** de denilir.

İllet, asıldaki hükmün konuluş gerekçesi (ratio legis) anlamındadır. Kıyas işleminin yapılabilmesi asıldaki hükmün konuluş gerekçesi olan anlamın -ki illet denilen şey budur- fer' için de söz konusu olması gerekir.

¹⁰³ Kıyas yoluyla ulaşılan hüküm içerdiği zannîlik sebebiyle doğrudan Allah'a nisbet edilemediği gibi, böyle hükmü karşı çıkılması ve kabul edilmemesi, şer'i bir hükmün reddi anlamına gelmez.

¹⁰⁴ Teknik bir tanım olarak Gazzâlî'nin Bakıllanî'den esinlenerek yaptığı şu tanımı zikredebiliriz: Kıyas, -bir hüküm veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik (câmi') sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (isbât) ya da vermeme (nefy) amacıyla- bilineni bilinene hamletmektir.

¹⁰⁵ Mâtürîdî'nin "İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misliyle ötekinde açıklamaktır." şeklindeki kıyas tanımı diğer ikisine göre daha teknik ve isabetli kabul edilir.

Hüküm, aslın -yani bir ayet veya hadisin- bir davranışın niteliğine ilişkin olarak taşıdığı **değer** anlamındadır. Burada söz konusu edilen değer, ayet veya hadisin bir davranışa ilişkin olarak belirlediği haramlık, helallik veya mubâhlık gibi hükümlerdir.

Kıyas işleminin sonucunda gerçekleşen **ta'diye** ise bu hükmün sadece asla özgü olmayıp **fer'** için de geçerli olduğunu göstermek üzere asıldaki hükmün **fer'e** geçirilmesi anlamındadır.

Tanımda geçen 'sırf dil yoluyla idrak edilemeyen ortak bir illet' kaydı 'nassın delâleti'ni¹⁰⁶ tanım dışı bırakmak amacıyla zikredilmiştir.

Kıyasın aslın hükmünü **fer'de** de isbat etmek için **fer'i** asla ilhak etmek olduğunu söyledik. Peki, bu ilhak işlemi nasıl olacaktır?

Kıyas işlemini doğru tasavvur edebilmemiz ve anlayabilmemiz için başta şunu bilmemiz gerekir: Kıyas işleminde kendisine kıyas yapılacak olan asıl (nass), özel olduğu için yani özel bir konuyu düzenlediği için **fer'i** doğrudan içine almaz yani **fer'e** ilişkin bir düzenleme getirmez. Mesela şarabı yasaklayan ayet, özel olarak şarap yasağını düzenlemekte ve diğer sarhoş edici içecekleri içine almamaktadır. Çünkü bu ayet diğer sarhoş edici içecekleri de içine alıyor olsaydı kıyas yapmaya gerek kalmazdı ve ayet umûmuyla onların yasaklığını da bildirmiş olurdu. Demek ki salt nassa dayanarak aslın hükmünü **fer'de** isbat etmek mümkün olmamaktadır.

Bu takdirde asıldaki hükmün **fer'de** de geçerli kılınabilmesi nasıl olacaktır?

İşte bu noktada asıl ile **fer'i** birleştiren -ve kendisiyle hüküm vermenin şer'an vâcib olduğu- **uygun vasıf** devreye girer. Önce asıldaki uygun vasıf (illet) tespit edilir. Sonra aynı **vasfın fer'de de bulunduğu** tespit edilir. Ve nihayet bu **vasfa** dayanarak asıldaki hüküm **fer'e** de verilir. Dikkat edilirse yapılan işlem tikelden tikele geçiş şeklindedir.

3. Kıyasın Hüccet Değeri

Usulcüler birçok konuyu olduğu gibi kıyas konusunu da önce **aklî imkân** ve **sem'î vukû** açısından ele almışlardır.

¹⁰⁶ Nassın delâleti, bir ayet veya hadiste bir olaya ilişkin olarak düzenlenmiş hükmün, bu hükmün dil bakımından anlaşılan gerekçesine dayanarak, o ayet veya hadiste zikredilmemiş başka şeyler için de geçerli olduğu sonucuna ulaşılmasıdır. Mesela ayette "...Anana-babana öf bile demel" (İsrâ 17/23) denilerek onlara öf denilmesi yasaklanmaktadır. Aynı yasağın sövme, dövme gibi şeyler için de geçerli kılınması nassın delâleti yoluyla olmaktadır. Nassın delâleti istidlâl metotları bahsinde detaylı olarak açıklanacaktır.

Sünnî ve Mutezîlî âlimlerin büyük çoğunluğu, kıyasın aklen mümkün ve sem'an vaki olduğu görüşündedir. Aralarında gerekçelendirme farkı olsa da bu görüş sahipleri kıyasın bir hüccet olduğunu savunmaktadırlar. Kıyası hüccet kabul edenlerin büyük çoğunluğu, kıyasın sübutunun sem'i olduğunu, yani kıyasın hüccetliğinin şer'î delillere dayandığını savunurken¹⁰⁷ bir kısmı bunun akli olduğunu öne sürmüştür.¹⁰⁸ Kimileri kıyasın hüccetliğinin esasen şer'î delille sabit olmakla birlikte bu konuda aklın delâletinin de bulunduğunu kabul eder.

İmâmiye Şîası, genel olarak Zâhirîler ve Bağdad Mutezilesinden bir grup ise kıyasın bir hüccet olamayacağını savunmuşlardır.

Şimdi tarafların gerekçelerine bir göz atalım.

a. Kıyası Hüccet Kabul Edenlerin Dayanakları:

Kıyasın hüccet olduğunu kabul edenlerin dayanakları arasında bazı ayetler, hadisler, sahâbe uygulaması ve icmâ yer alır.

Kur'ân'dan Dayanakları:

1) Ey basîret sahipleri ibret alın!" (Haşr 59/2) ayeti.¹⁰⁹

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَبْعُوثُ خِطِّهِمْ مِنَ اللَّهِ فَاتَّخَذَهُمُ اللَّهُ مِنْ خَيْثَ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاتَّخِذُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Karşıdan karşıya geçmek anlamındaki *ubûr* kökünden türetilmiş olan *i'tibâr*, bir şeyden, kendisine anlam bakımından ortak olan benzerine geçmek, bir şeyi benzerine ircâ etmek ve ona göre değerlendirmek demektir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Kıyasın sübutunun sem'i olduğunu savunanlar da kıyası isbatlayan delilin zannî mi yoksa kat'i mi olduğu konusunda farklı görüştedirler.

¹⁰⁸ Bunlara göre sınırlı nasların sınırsız olaylara yetmesi mümkün olmayacağından, karşılaşılan olayların hükümsüz kalmaması için kıyas aklen vâciptir.

¹⁰⁹ "Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri, ibret alın!"

¹¹⁰ Bu ayet her ne kadar özel bir sebebe binaen inmişse de usulcüler sebebin özelliğine değil, lafzun genelliğine itibar edileceğini söylemişlerdir.

Diğer bir açıklamaya göre itibâr, sabit olmuş bir şeyin hangi anlamdan dolayı sabit olduğu üzerinde düşünmek ve benzer şeyleri buna ilhak etmek demektir.¹¹¹

Kıyasın hüccetliğini bu ayete dayandırırken Hanefî usulcülerinin yaptıkları iki farklı yorum vardır.

Birinci yoruma göre ayette geçen itibâr lafzı hem öğüt almayı hem de bir şeyi benzerine ırcâ anlamı taşıyan her şeyi içine alır. Buna göre ayet, ibaresiyle öğüt almaya; işaretiyle¹¹² de kıyasa delâlet etmektedir. Her ikisi de ayetin mantuku ile sabit olmakla birlikte ayetin asıl sevk amacı kıyas değil, öğüt almadır.

İkinci yoruma göre ise ayetteki itibâr lafzı öğüt alma anlamında alındığında kıyas *delâleten* yani *nassın delâleti* yoluyla sabit olur. Şöyle ki; Allah Teâlâ bir kavmin bir sebebe¹¹³ binaen helak olduğundan bahsetmekte, sonra da benzer cezanın gerçekleşmemesi için benzer sebepten kaçınılsın diye, öğüt almayı emretmektedir. Kısaca, illeti bilmek onun hükmünü bilmeyi gerektirmektedir ve bu durum şer'î hükümlerde de söz konusudur. İşte bu anlam bir içtihad gerektirmeksizin doğrudan doğruya nassın anlaşılmasıdır.¹¹⁴ Dolayısıyla bu anlam, illetin içtihat ve istinbat sayesinde bilindiği kıyas yoluyla değil; illetin dil sayesinde anlaşıldığı nassın delâleti yoluyla elde edilmiş olmakta ve kıyasın kıyas yoluyla isbatı gibi bir döngüye girilmemiş olmaktadır.

2) ما قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ : Biz Kitab'da hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En'âm

6/38).

Bu ayette Kitab'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı belirtilmektedir. Hâlbuki Kur'an'da hükmü belirtilmeyen birçok konu vardır. Şayet Kitab'da bulunan *manalardan* yani münasip vasıflardan iktibas yapılmayacak olsa, yani Kur'an'daki anlamlara dayanarak onların uygulama alanları genişletilmeyecek olsa Kitab'da açıkça yer almayan konular gündeme getirilerek Kur'an'da eksiklik bulunduğu iddia edilebilir.¹¹⁵

¹¹¹ Lâmişî, *Kitâbun fi usûlî'l-fıkıh*, s. 180.

¹¹² İbarenin ve işaretin delâletlerinin anlamı ve örnekleri için *İstidlâl Metotları* bölümüne bakınız.

¹¹³ Bu sebep sahip olduğu güç ve kuvvete aldanıp en güçlü olduğunu ve yenilmeyeceğini düşündürmektedir.

¹¹⁴ "Öğüt alın!" sözünün başına ta'lîl anlamı içeren *fe* harfinin getirilerek "fa'tebirû" denilmesinden anlaşılmaktadır.

¹¹⁵ Kıyas taraftarlarının gerekçe olarak gösterdiği bir diğer ayet de وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ "Bunu Peygamber'e ve ulû'l-emre götürmüş olsalardı içlerinden istinbat

Sünnetten Dayanakları:

1) Kıyasın hüccet oluşunun isbatı hususunda yaygın olarak tutunulan hadislerin başında Muâz hadisi¹¹⁶ gelir.

Hz. Peygamber Muaz'ı Yemen'e kadı olarak gönderirken ona "Ne ile hüküm vereceksin?" diye sormuş, Muaz da "Allah'ın kitabında olanla hüküm vereceğim." diye cevap vermiştir. Peygamber, "Orada bulamazsan ne ile hüküm verirsin?" diye sorunca Muaz, "Allah Resulü'nün Sünnetiyle." demiş; Hz. Peygamber "Orada da bulamazsan ne ile hüküm verirsin?" deyince Muaz "Reyimle içtihat ederim, meseleyi çözümsüz bırakmam." diye cevap vermiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber "Elçisinin elçisini, razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun." diyerek memnuniyetini dile getirmiştir.

Her ne kadar senet açısından tenkitlere maruz kalsa da bu hadisin meşhur olduğu, bu denli meşhur hadislerin senedini bile araştırmaya gerek bulunmadığı söylenerek bu hadisin bir usul prensibinin temellendirilmesinde kullanılabileceği kabul edilmektedir.

2) Kendisine hac yapamadan ölen babasının durumunu soran kadına Hz. Peygamber, "Babanın birine borcu olsaydı da, sen ödeseydin bu ona yarar sağlar mıydı?" demiş, kadın "Evet" deyince Hz. Peygamber, "Allah'ın borcu, ödenmeye daha layıktır."¹¹⁷ diyerek karşılık vermiştir.

Bu söz, Allah'a olan borcu başka birine olan borca kıyas konusunda bir tenbihtir.¹¹⁸

3) Hz. Peygamber, oruçlu iken öpmenin orucu bozup bozmayacağına tereddüt eden Ömer'e "Oruçlu iken mazmaza yapman oruca zarar verir mi?" demiş, Hz. Ömer'in "Hayır, zarar vermez." demesi üzerine Hz. Peygamber, "Öyleyse,

ehli olanlar onu bilirdi." (Nisâ 4/83) ayetidir. Gazzâlî, kıyası benimseyenlerin genelde bu ayetlere tutunduklarını, ancak bu ayetlerden hareketle kıyasın hüccet oluşunun isbatlanmasının pek ikna edici olmadığını söylemiştir. Ona göre birtakım karineler eklenmediği takdirde bu ayetlerin yalın anlamlarından hareketle kıyasın hüccetliğinin isbatlanması zordur.

¹¹⁶ Ebû Dâvud, el-Akdiye, 11 (V, 443-444); Tirmizî, el-Ahkâm, 3 (III, 9-10).

¹¹⁷ İbn Mâce, Menâsik, 10 (II, 971).

¹¹⁸ Gazzâlî'ye göre burada da maksadı belirleyen bir karinenin bulunması gereklidir. Zira eğer Hz. Peygamber bu sözü kıyası öğretmek amacıyla söylemiş olsaydı oruç ve namazın da buna kıyas edilebilmesi gerekirdi.

cinsel ilişkinin mukaddimesi olan şeyi -yani öpmeyi- su içmenin mukaddimesi olan şeye -yani ağza suyu almaya- benzettir." demiştir.¹¹⁹

Her ne kadar Hz. Peygamber'in kıyas yaptığığının örnekleri âhâd yolla nakledilmişse de bu rivayetlerin özünü teşkil eden ortak anlam, ki bu ortak anlam Hz. Peygamber'in kıyasa başvurmuş olmasıdır, tevatür seviyesine ulaşır. Hz. Peygamber'in kıyasa cevaz verdiğini gösteren bir husus da Hz. Peygamber'in bazen hükümleri illetleriyle birlikte zikretmesidir. Eğer mansus olanın hükmünü mansus olmayana vermek caiz olmasaydı, illetlerin zikredilmesinin bir yararı olmazdı.¹²⁰

Sahâbe Uygulaması

Sahâbenin kıyasa başvurduğu yaygın olarak nakledilmektedir. Sahâbenin kıyasa başvurması iki yönden kıyasın hüccetliğine delâlet eder:

Birincisi; sahâbenin büyük bir çoğunluğunun nass bulamadıkları zaman kıyasla amel ettikleri tevatüren sabittir. Sahabe yaygın olarak kıyasa başvurmuşsa bunun ancak kıyasın hüccetliğine dair kesin bir delile dayalı olarak gerçekleştiğini düşünmemiz gerekir.

İkincisi; sahâbenin kıyasla amel etmesi bir inkârla karşılaşmaksızın sıkça tekrarlanmış ve yaygınlık kazanmıştır. Bu da kıyasın hüccetliği konusunda icmâ edildiği anlamına gelir. Osman, Ali, İbn Ömer ve İbn Mes'ud gibi önde gelen sahâbîlerden reyin yerilmesi yönündeki rivayetler, doğrudan rey ve kıyasa değil; bunların nass mukabilinde yapılması veya kıyasın şartlarında eksiklik bulunması durumuna ilgilidir.

b. Kıyası Hüccet Kabul Etmeyenlerin Dayanakları:

Kıyasa karşı çıkanların temel gerekçesi, dinin çerçevesinin vahiy yoluyla çizilmiş ve hükümlerinin vahiy yoluyla belirlenmiş olmasıdır. Bazı hükümlerin kıyas yoluyla belirlenebileceğini kabul etmek hem dinin eksik olduğunu kabul etmek anlamına gelir, hem de dış müdahalelerle dinin aslî safiyetinden uzaklaştırılmasına yol açar.

¹¹⁹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 315 (Hadis No: 9406); Ebû Dâvud, *Savm*, 33 (IV, 60). Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bu ifadesinin kıyasın hüccetliğini isbatta kullanılmasının da ilave bir karineye bağlı olduğunu söyler.

¹²⁰ Ancak hükümleri illetleriyle birlikte zikretmenin kıyasla amelin sahihliğini gerektirmeyeceği, aksine illetleri zikretmenin faydasının hükmü ve illeti birlikte öğrenmek olduğu ve bunun daha etkileyici ve kabulü kolaylaştırıcı olduğu ileri sürülerek, bu durumun kıyasla amelin sıhhatine delil sayılamayacağı söylenebilir.

Kıyası kabul etmeyenlerin Kur'ân'dan, Sünnetten dayanakları ve bazı akıl gerekçeleri vardır.

Kur'ân'dan Dayanakları:

1) وَرَأَيْنَاكَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَتِيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَنُذِرُوا لِّلْمُتَّبِعِينَ "Bu Kitab'ı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." (Nahl 16/89).

2) وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُغْلِبُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رَّزْقٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا خَبْرٌ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ : طُلُفَاتِ الْأَرْضِ وَلَا زَلْزِلَ وَلَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir Kitab'dadır." (En'âm 6/59).

Kıyas karşıtları temelde bu ayetlere dayanarak Kitab'ın herşeyi açıkladığını, dolayısıyla kıyasa gerek bulunmadığını savunmuş ve kıyasın geçersiz olduğunu isbat etmeye çalışmışlardır.

Kıyas savunucuları birinci ayetin gerekçe gösterilmesine cevap sadedinde şunu söylemişlerdir: Kur'ân manası ile tibyândır. Çünkü tibyân manaya, beyan ise daha çok lafza ilişkindir. Kıyas ile sabit olan hüküm, nassın manası ile sabit olduğuna göre, nass tibyân yoluyla makîsin hükmüne delâlet etmiş olmaktadır.

İkinci gerekçeye ise şöyle cevap vermişlerdir: Evet, her şey Kur'ân'da vardır. Fakat bir kısmı nazm (lafız), bir kısmı mana itibariyle vardır. Makîsun aleyhteki hüküm Kur'ân'da lafız olarak; makîsteki hüküm ise mana olarak vardır. Kıyas ile amel edilmek suretiyle -hem lafzı hem de manası ile amel edilmiş olacağından- Kur'ân'ın konumu yüceltilmiş olmaktadır.

Sünnetten Dayanakları:

Kıyas karşıtlarının tutunduğu hadislerin başında "Aralarında sebâyâ (kadın esirlerin) çocukları çoğalcıya kadar İsrail oğullarının işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek¹²¹ hem kendileri saptılar, hem de başkalarını saptırdılar." hadisi gelmektedir.

¹²¹ Bu hadise usul kitaplarında yapılan atıflarda kıyas sözcüğü açıkça geçmekle birlikte, hadis kitaplarında kıyas yerine 'rey' sözcüğü geçmektedir. Örnek olarak bk. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 506 (Hadis No: 37592); Dârimî, *İlim*, 3 (s. 127); İbn Mâce, *İmân*, 8 (I, 211).

Bu hadisin senedine itiraz edildiği gibi, Hz. Peygamber döneminde kıyas lafzının kullanılmadığı noktasından hareketle muhtevasına da itiraz edilmiştir. Öte yandan hadis sahih kabul edilse bile, cehalet ve taassuplarına binaen Hz. Peygamber'in İsrailoğullarının kıyasını inkâr etmesinin bizim kıyasımıza zarar vermeyeceği de iddia edilmiştir.

Aklî Gerekçe

1) Asıl ile amel mümkün olduğu için kıyasa ihtiyaç yoktur. **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ**

"De ki: Bana vahyedilenler arasında meyte, akmış kan ve domuz eti dışında tadana haram olan bir şey görmüyorum." (En'âm 6/145) ayetiyle Allah Teâlâ bizi kıyas ile değil *asıl* ile amel etmeye davet etmiştir. Asıl da ibâha-i asliyye ve berâet-i asliyye demektir.

Hanevîler bu gerekçeye cevaben ibâha-i asliyye ile amel etmenin delilsiz amel olduğunu söylemişlerdir.

2) Hüküm koymak Şân'ın hakkıdır. Şân' eşyanın hükmünü şüphe taşımayan bir kesinlikle beyan etmeye muktedirdir. Bu bakımdan kıyas gibi şüphe taşıyan bir yolla hüküm vermek calz değildir.

Bu gerekçeye cevaben, kıyasın Allah'ın hakkı hususunda fakat O'nun izniyle yapılan bir tasarruf olduğu ve amel için zannın yeterli olduğu söylenmiştir.

4. Kıyasın Rükünleri ve Şartları

a. Kıyasın Rükünleri

Kıyasın asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört rükünü vardır.

Asıl, kendisine kıyas yapılan ayet, hadis veya icmâdır. Aslın ayet, hadis ve icmâ olduğunu savunan usulcüler olduğu gibi; aslın bunların kendisi değil, bunlarla sabit olan hükmün konusu olduğunu savunan usulcüler de vardır. Asıl, *makîsunaleyh* olarak da isimlendirilir. Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun başka bir kıyas için asıl olmayacağı usulcülerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Bazı Mâlikî usulcüler ise aksi görüştür.

Fer', hükmü naslarda veya icmâda açıkça yer almayan mesele demektir. Hüküm, asla kıyas edilerek belirleneceği için buna makîs de denilir.

مَا كَانَ أَهْلُ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ مُغْتَدِلًا لَيْسَ فِيهِمْ خِيَرَةٌ خِشْيَ نَشَأَ فِيهِمُ الْمُؤَلَّفُونَ ابْنَاءَ مَتَابَةِ الْأَعْمِ ابْنَاءَ النِّسَاءِ أَلَيْسَ مَثَبُ بَنُو إِسْرَائِيلَ مِنْ غَيْرِهِمْ فَعَدَلُوا فِيهِمْ وَالْوَأْيَ فَاحْتَلَوْهُمْ

Hüküm ya da aslın hükmü, ayet hadis veya icmâ ile sabit olmuş hükümdür.

İllet, asıl ile fer'i hükümde birleştirmeye yarayan vasıftır. Daha açık söylenirse, asıldaki hükmün konuluş gerekçesi olan ve fer'de de var olması durumunda asıldaki hüküm fer'e de vermeye temel teşkil eden ortak vasıftır. İllet, kıyasın en önemli unsuru; bir anlamda kıyasın ruhudur.¹²² İllet, usul literatüründe mana, ortak vasıf ve câmi gibi isimlerle de anılır.

b. Kıyasın Şartları:

1) Aslın hükmünün asla mahsus olmaması

Bir ayet veya hadisin kıyasta asıl olabilmesi için içerdikleri hükmün bazı kimselere özgü olmaması gerekir. Mesela dörtten fazla kadınla evlenmesinin caizliği ve teheccüd namazının vâcpliği gibi Hz. Peygamber'e özgü hükümler böyledir. Bu hükümler kıyas yoluyla başkalarına tatbik edilemez. Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitliğin yeterli sayılması da böyledir.¹²³ Normalde şahitlik nisabı en az iki erkek veya bir erkek iki kadın olduğu halde Hz. Peygamber, bir olayda sadece Huzeyme'nin şahitliğini yeterli görmüştür. Bu hüküm Huzeyme'ye özgü

¹²² Hanefî usulcüsü Fahrulislam Pezdevî, illeti kıyasın rükünü, ta'diye'yi ise kıyasın hükmü saymıştır. Buna göre kıyasın, kendisiyle kıyam bulup gerçekleştiği şey *illet*, daha doğrusu illetin bilinmesidir; *ta'diye* ise kıyasın sonucudur. Buna göre kıyas, hükmün fer'de sabit olabilmesi için asıldaki illetin ne olduğunun açıklanması, yani *ta'lil*; hükmün fer'de isbatı ise kıyasın sonucu ve kıyas işleminin amacı olmaktadır. 'Hükmün fer'de sabit olabilmesi için' kaydı, bu amaçtan yoksun ta'lilin kıyas olamayacağını, diğer bir ifadeyle asla mahsus (kâsır) illetle ta'lil yapılamayacağını vurgulamak için getirilmiştir. Teftâzânî, Pezdevî'nin yukarıdaki ifadesindeki rükün sözüyle şu iki anlamdan birinin kastedilmiş olabileceğini öne sürer:

1) Rükün, bir şeyin mahiyeti anlamında kullanılmış olabilir. Buna göre kıyas ta'lilden ibaret olur; hükmün fer'e ta'diyesi için gereken diğer şeyler ise rükün değil, şart olur. Semerkandî bunu tercih etmiş ve kıyasın rükününün, -hükmün aslında sübutunda müessir olan- 'sâlih/uygun vasıf' olduğunu belirtmiştir.

2) Rükün ile bir şeyin mahiyetine dâhil olan bir parça kastedilmiş olabilir. Teftâzânî'ye göre bu ihtimal daha belirgindir ve birçok muhakkik usulcü, "Kıyasın dört rükünü vardır: Bunlar asıl, fer', aslın hükmü ve illettir." diyerek bu ihtimali benimsemiştir.

¹²³ Hz. Peygamber bedevinin birinden bir deve satın almış ve bedelini ödemişti. Daha sonra bu bedevi Hz. Peygamber'in devenin bedelini ödemediğini iddia etti. Hz. Peygamber ödediğini söylediyse de adam dinlemedi. "Ödediysen şahit getir!" dedi. Hz. Peygamber "İçinizde satım bedelini ödediğime şahitlik edecek kimse yok mu?" dedi. Bunun üzerine Huzeyme öne çıkıp "Ben şahitlik ediyorum ey Allah'ın elçisi. Sen devenin parasını ödedin." dedi. Hz. Peygamber, "Orada bulunmadığın halde buna nasıl şahitlik ediyorsun?" deyince Huzeyme "Biz seni gökten getirdiğin haberler hususunda tasdik ediyoruz da bir satım bedelinin ödenmesi hususunda mı tasdik etmeyelim!" dedi. Bu sözler üzerine Hz. Peygamber "Huzeyme birisi için şahitlik ediyorsa bu yeterlidir; başka şahide gerek yoktur." dedi.

olduğu için kıyas yoluyla Huzeyme'nin niteliklerine sahip olan başka biri için de geçerli olduğu sonucuna ulaşamaz.

Burada usulcüler arasında ortaya çıkan tartışma, asıldaki hükmün asla mahsus olduğunun nasıl tespit edileceği noktasındadır. Usulcülerin çoğu, aslın hükmünün asla mahsus olduğunun *başka bir nass* ile bildirilmiş olması gerektiğini vurgulamışlardır.

2) Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması¹²⁴

Buradaki kıyastan maksat, genel kural anlamındaki kıyastır.

Hükmün kıyas yolundan ayrılarak konulması iki şekilde gerçekleşir:

a) Birincisi; aslın hükmünün taabbüdü olmasıdır. İleti akıl yoluyla idrak edilemediği için bu hüküm *genel kural* mantığına uydurulamaz. Mesela namazın vakitleri ve rek'at sayıları bu türdendir.

b) İkincisi; aslın hükmünün genel kuraldan istisna edilerek konulmuş olmasıdır.

Unutarak yiyip içmenin orucu bozmaması böyledir. Yiyip içme orucun rüknü olan imsâke aykırı olduğundan esasında karna giden her şeyin kıyasa göre orucu bozması gerekirken Hz. Peygamber'in "Unutarak yiyip içen orucuna devam etsin! Onu Allah yedirip içirmiştir."¹²⁵ sözü sebebiyle unutarak yiyip içme bu kıyastan istisna edilmiştir. Bu hadisin içerdiği hüküm kıyasa aykırı olarak sabit olduğundan hataen yiyip içme durumu, unutarak yiyip içme durumuna kıyas edilerek hatanın da orucu bozmayacağı söylenemez.¹²⁶

¹²⁴ Birinci ve ikinci şartı tek bir şart olarak ele alan Âmidî bu şartı şöyle ifade etmiştir: Kıyas metodundan sapılarak konulan hüküm iki çeşittir: 1) Manası akılla kavranılamayan hükümler. Bu tür hükümlerin de iki çeşidi vardır: a) Genel bir kuraldan istisna edilerek konulmuş hüküm. Huzeyme'nin şahitliği gibi. b) Genel bir kuraldan istisna olmaksızın ilkten konulan hüküm. Namazların rek'atları, zekât nisapları, hadlerin miktarları, keffaretler böyledir. 2) Manası akılla kavranabilir olsa bile ilkten bir benzeri/dengi olmaksızın konulan hükümler. Benzeri olmadığı için bu tür hükümlerde kıyas cereyan etmez. Sefer ruhsatları ve diyetin akıleye yüklenmesi gibi hükümler böyledir.

¹²⁵ Buhârî, Eymân, 15 (s. 1652); İbn Mâce, Sıyâm, 15 (I, 535).

¹²⁶ Hanefîlere göre unutarak yiyip içme için getirilen istisnai hüküm, unutarak cinsel ilişkide bulunan için de geçerlidir. Ancak bu hüküm unutarak yiyip içme durumuna kıyas edilerek değil; nassın delâleti yoluyla sabit olmuştur. Çünkü unutarak yiyip içme durumunda orucun bozulmaması, yeme içmenin bir özelliği sebebiyle değil; unutarak yiyip içen kişinin oruca karşı bir cinayet işlemiş (kusurlu) olmaması itibarıyledir.

İcare konusunda menfaatlerin mütekavvim sayılması da istisnai bir hükümdür. Şöyle ki; bir malın mütekavvim olması, ihrâza yani onun ele geçirilebilmesine; ihrâz da bekâsına dayanır. Bir araz olan menfaatin ise bekası yoktur. Kıyas, bekası olmayan şeylerin mütekavvim olmamasını gerektirir. İcare akdi açısından menfaatlerin mütekavvim sayılması kıyastan istisna yoluyla konulduğu için söz gelimi gasp edilmiş malın menfaatleri buna kıyas edilerek mütekavvim sayılamaz. Gasp edilmiş malın menfaatlerinin tazmine konu olmaması bu yüzdendir.

3) Asıldan fer'e geçirilecek hükmün nass ile sabit olmuş şer'i bir hüküm olması, fer'in asla denk olması ve asıldaki hükmün fer'e geçerken bir değişikliğe uğramaması

Her ne kadar bir tek şart olarak yazılmışsa da bu şartın içinde gerçekte altı ayrı şart bulunmaktadır. Bu altı ayrı şartın bir şart olarak ifade edilmesinin sebebi, bu altı şartın birbirleriyle yakından ilişkili olmaları ve bunların toplamının ta'diye işlemini vermesidir. Diğer bir ifadeyle bu altı şart biraraya gelmeden ta'diye işleminin gerçekleşmemesidir.

Bunlardan birincisi aslın illetinin müteaddî olması, yani kâsır olmamasıdır. Bu şartın açıklaması ileride illetin şartları konusunda gelecektir.

İkincisi; kıyas yoluyla asıldan fer'e nakledilecek hükmün şer'i bir hüküm olmasıdır.

Bu şartta yer alan şer'i hüküm vurgusu, dil ile sabit olan hükmü dışarıda bırakmıştır. Dilde kıyas olmaz. Dilde herhangi bir şeye isim verilirken, verilen isim ile isim olarak konulduğu şey (müsemma) arasında anlam ilişkisi gözetilmiş olabileceği gibi gözetilmemiş de olabilir. Mesela şarabı ifade etmek için konulmuş olan hamr sözcüğü birinciye örnektir.¹²⁷ Hamr sözcüğünde sözcüğün anlamı ile şarabın mahiyeti arasında açıklanabilen bir anlam ilişkisi vardır. Ancak mananın gözetilmiş olması, hamr sözcüğünün bu anlamın (iskar) gerçekleşeceği her şey için kullanılabileceğini göstermek için değil, vaz' itibarıyla'dır. Manaya riayet edilmesi diğer lafızlara göre bu lafzın bu anlam için daha evlâ olduğunu gösterme amacına yöneliktir. Yani hamr, sarhoş edicilik vasfı bulunan özel bir içkiye ad olarak verilmiştir. Bu özel içki için konulmuş olan hamr sözcüğü, diğer sarhoş edici içecekler için kullanılamaz. Diğer sarhoş edici içecekler için hamr isminin

¹²⁷ Arap dilinde atı ifade etmek için konulmuş olan feres sözcüğü ise ikinciye örnektir. Çünkü atın mahiyeti ile feres sözcüğü arasında bir anlam ilişkisi yoktur. O hayvan için feres yerine başka bir isim de verilebilirdi.

kullanılması mecazdır. Aynı şekilde zina terimi, livâta (eşcinsellik) için kullanılamaz. Bu bakımdan dildeki konuluşu açısından zina sözcüğünün livatayı da içine aldığı öne sürülerek zina için öngörülmüş olan hadd cezasının livata için de geçerli olduğu söylenemez.¹²⁸

Üçüncüsü; kıyas yoluyla asıldan fer'e nakledilecek şer'î hükümün *Kitab, Sünnet veya icmâ ile sabit olmuş bir hüküm* olmasıdır. Kıyas yoluyla sabit olan hüküm de şer'î bir hüküm olmakla birlikte, başka bir kıyas için asıl olmaz. Yani kıyas yoluyla sabit olmuş bir hüküm, başka meselelere vermek için kıyas yapılamaz.

Dördüncüsü; ta'diye yani hükümün asıldan fer'e geçirilişi sırasında hükümde herhangi bir değişikliğin (tağyir) söz konusu olmamasıdır. Burada tağyirden maksat, asıldan fer'e geçirilen şer'î hükümde herhangi bir ilave veya eksiltmenin gerçekleşmesidir. Böyle bir tağyirin bulunması durumunda kıyas sahih olmaz. Ta'diye yapılırken gerçekleşen tağyire örnek zimmînin talâkına kıyasla zihârının da geçerli sayılmasıdır.

Zimmî yani gayrimüslim vatandaş da Müslüman gibi talâka ehildir. Yani zimmînin yaptığı boşama geçerlidir. Ancak zimmînin talâka ehil olmasına kıyasla zihâra da ehil olacağı söylenemez. Çünkü Müslüman açısından zihârın hükmü, keffâretin yerine getirilmesiyle son bulan bir haramlık doğurmasıdır.¹²⁹ Hâlbuki zimmî -ibadet anlamı da taşıyan- keffârete ehil olmadığı için mahiyeti gereği zihâr konusunda böyle bir kıyas yapılamaz ve aynı hüküm zimmî hakkında da geçerli kılınamaz. Çünkü zimmî açısından haramlığın keffâretle son bulması durumu olmadığı için zihârın talâka kıyas edilmesi durumunda Müslüman hakkındaki hüküm zimmiye geçerken değişmiş olur.

Soru 2: *Hanefiler, ribanın tu'm (gıda maddesi) ile ta'lil edilmesinde de bir tağyir söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Burada nasıl bir tağyir söz konusu olabilir?*

Beşincisi; fer'in gerek illet gerek hüküm hususunda asıla denk olmasıdır. Fer'in asıla denk olmaması durumunda aralarındaki farklılığa rağmen kıyas yapılmış olur. Buna kıyas *mea'l-fârk* denilir. Hz. Peygamber, oruçluysen unutarak bir şey yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağını söylemiştir. Peki, hataen yani yanlışlıkla boğazına su kaçan kimseyi unutana kıyas edebilir miyiz? Bu kıyasın

¹²⁸ Teftâzânî'ye göre zina edene kıyasla livata yapana da haddin gerekmesi, dilde kıyas yoluyla değil, şer'de kıyas yoluyla veya bu görüş nassın delâleti yoluyla ileri sürülmüştür. Şarap dışında içecekler sebebiyle had uygulanması da böyledir. Kimileri bu gibi şeylerin dilde kıyas olduğu vehmine kapılmışlardır. Bunlar dilde kıyas değildir.

¹²⁹ Bu haramlık, zihâr yapan kişinin eşiyle cinsel ilişkide bulunmasının haramlığıdır.

sahih olabilmesi için önce hatanın unutmaya denk olup olmadığına bakmamız lazımdır. Üzerlerinde dikkatlice düşündüğümüzde hatanın unutmanın dengi olmadığını görürüz. Çünkü hata durumundaki mazeret unutmaya göre daha az olup dikkatli ve ihtiyatlı davranarak hataya düşmemek mümkündür. Unutmak ise böyle değildir. Dolayısıyla hatanın orucu bozmama hususunda unutmaya kıyas edilmesi kıyas mea'l-fârik olur.

Altıncısı ise asıldaki hükmün ta'diye edileceği fer' hakkında nass bulunmamasıdır. Fer' hakkında nass varsa bu fer'in hükmünün kıyas yoluyla belirlenmesi sahih olmaz. Çünkü yapılan kıyas mevcut nassa uygunsa kıyasa zaten gerek yoktur;¹³⁰ nassa aykırıysa kıyas bâtil olur. Buna göre keffâretin gerekliliği hususunda kasten öldürmenin hataen öldürmeye ve gamûs yemininin mün'akid yemine kıyas edilmesi sahih olmaz. Çünkü bu kıyaslar, "Beş büyük günah var ki bunların hiçbirine keffâret yoktur: haksız yere birini öldürme ve gamûs yemini..." hadisine aykırıdır.¹³¹

4) Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir.

Bu şart "Nassın hükmü ta'liiden sonra da aynen kalmalıdır." şeklinde de ifade edilir.

"Allah, gelişigüzel yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Sizi bile bile kendinizi bağladığınız yeminler sebebiyle sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti çoluk-çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri doyurmak (it'âm) yahut giyeceklerini (kisve) sağlamak veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutar..." (Mâide 5/89) ayetinde¹³² yemin keffâreti hükümleri düzenlenmektedir.

¹³⁰ Kıyas gerek bulunmamasından hareketle kıyasın sahîh olmayacağına hükmetmenin doğru olmadığı öne sürülerek bu görüşe itiraz edilmiş, mevcut delilleri desteklemek için de kıyasla istidlâl yapılabileceği ve fûrû kitaplarında bir meseleye hem nass, hem icmâ ve hem de kıyas ile istidlâl edildiği belirtilmiştir.

¹³¹ Bu hadisin tam metni şöyledir: "Beş büyük günah vardır ki hiç birinin keffareti yoktur: Allah'a şirk koşturmak, ana-babaya karşı gelmek, savaştan kaçmak, haksız yere adam öldürmek ve Müslüman kardeşinin malını almak için yalan yere yemin etmek." Hadisin başka bir varyantında 'yalan yere yemin etmek' yerine 'gamûs yemini' vardır. Bkz. Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi*, II, 332.

¹³² لَا يُؤْخَذُكُمُ اللَّهُ بِالْفَلْعِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ لِبَاسُهُمْ أَوْ نَحْرُهُمْ أَوْ نَحْرُهُمْ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاعْفَوْا عَنْكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Yemin keffâreti olarak ayette on fakiri doyurmak veya on fakire giyecek sağlamak veya bir köle azat etmek öngörülmüştür. On fakiri doyurma seçeneğinde, bir sofraya kurup on fakiri davet etmekle keffâret yerine getirilmiş olur. Giyecek sağlama seçeneğinde ise hiçbir şey söylemeden elbiseyi giydirmekle keffâret yerine gelmiş olmaz. Bu seçenekte temlik şarttır. Yani elbiseyi giydirmek değil, fakirin mülkiyetine geçirmek gerekir. Ayetteki hüküm bu iken, tıpkı giyecek sağlamada olduğu gibi, doyurma seçeneğinde de temlik şartını getirmek ayetin hükmünü değiştirmek anlamına gelir.

Yine hataen adam öldürme durumundaki keffârete kıyas ederek, yemin keffâretinde azat edilecek kölenin de mü'min olması şartını getirmek de ilgili ayetteki 'herhangi bir köle' sözünden anlaşılan hükmü değiştirmek anlamına gelir. Daha açık söylenirse ayette mü'min kâfir ayrımı yapılmaksızın herhangi bir kölenin azat edilmesini yeterli görülürken, mü'min kaydının eklenmesi o sözün mutlaklığına aykırıdır.

Hanefîlerin kendi iddialarının aksine bu şarta riayet etmedikleri gerekçesiyle çeşitli itirazlar öne sürülmüştür. Bu itirazlardan bazıları aşağıda sıralanacak ve cevapları kitabın sonunda verilecektir.

İtiraz 2: Hanefîler az miktardaki yiyecek maddesinde ribanın cereyan etmediğini söylemekle 'Yiyecek maddesini yiyecek maddesi mukabilinde ancak eşit olarak satın.' hadisini değiştirmiş (tağyir etmiş) olmuyorlar mı? Çünkü bu hadis, eşitliğin az veya çok ayrımı yapılmadan bütün yiyecekler için geçerli olduğunu gösterdiği halde ve kendileri de ribanın illetinin miktar ve cins olduğunu söyledikleri halde Hanefîler az yiyecek maddesinin eşit olmaksızın birbiri mukabilinde mesela bir avuç buğdayın iki avuç buğday mukabilinde satılmasını caiz görmüşlerdir.

İtiraz 3: Hanefîler, hayvanların zekâtının kıymet olarak verilebileceğini söylemekle في حَدِيثِهِ حَدِيثُ خُنَيْسٍ بْنِ الْأَبْلِ شَاءَ hadisini¹³³ tağyir etmiş olmuyorlar mı? Çünkü bu hadis zekât olarak koyunun kıymetinin değil, bizzat kendisinin ödenmesine delâlet etmektedir.

İtiraz 4: Hanefîlerin zekâtın ayette sayılan sekiz sınıftan sadece birine verilebileceğini söylemeleri nassı tağyir değil midir? Çünkü ayette¹³⁴ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا

¹³³ "Beş sâime devenin zekâtı bir koyundur." Ebû Dâvud, Zekât, 4 (III, 19).

denilerek sekiz *وَالْمُؤَلَّفَةُ فُلُونَهُمْ فِي الرِّقَابِ وَالْفَارِسِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَلِيمٌ كَبِيمٌ* sınıf sayıldığı halde, Hanefiler bu sınıfların sayılmasının ihtiyaç noktalarını açıklamaya yönelik olduğunu ve illet de ihtiyacı gidermek olduğuna göre zekâtın bu sınıflardan birine verilebileceğini söylemişlerdir. Bir önceki itirazda olduğu gibi burada da ihtiyaçla ta'lil nasın hükmünü taşıyır etmiştir.

5. İlet

Önemine ve kapsamının genişliğine binaen illet konusunu müstakil bir başlık altında incelemeyi uygun ve yararlı gördük.

a. Genel Olarak

İlet İslam bilimleri literatüründe çeşitli açılardan ele alınan ve tanımlanan bir terimdir. Burada illet, özellikle kıyas işleminin bir rüknü olması yönüyle incelenecektir. İletin kimilerince kıyasın en temel; kimilerince yegâne rüknü olarak nitelendirilmesi onun önemini göstermektedir.

Nasların ta'lil edilmesini kabul eden usulcüler arasında illet konusunda ortaya çıkan belki de en temel tartışma illetin mahiyeti konusunda olmuştur. İletin mahiyeti konusundaki tartışma esas itibarıyla illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyeti noktasında düğümlenmektedir. Bu bağlamda cevabı aranan soru, illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki olduğudur.

İlet-hüküm ilişkisini açıklamak için öne sürülen görüşler üç grupta toplanabilir. İleti kimi usulcüler bâis; kimisi muarrif; kimisi de müessir olarak tanımlamışlardır.

Bâis, birini bir şey yapmaya yönlendiren şey, amaç gibi anlamlara gelir. Bâisin buradaki anlamı, Şâri'i hüküm koymaya sevk eden şeydir. Bu anlamıyla bâisin, gâi illet veya hikmet olarak adlandırılması da mümkündür. Mesela "Sana ikramda bulunmak için geldim." sözünde *ikramda bulunma*, bâistir. Yani o kişiyi gelmeye sevk eden sebep ve o kişinin geliş amacı, ikramda bulunmaktır. Aynı şekilde kasten adam öldürme, Şâri'in canları korumak amacıyla kısas hükmünü getirmesinin bâisidir. Daha açık ifade etmek gerekirse "Allah kısas hükmünü niçin koymuştur?" veya "Kisas hükmünün konulmasının amacı nedir?" sorusunun cevabı

¹⁴ Zekâtlar; Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalpleri Müslümanlığa ısındırılacaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğrunda sarf edilir. Allah bilendir, hakîmdir." (Tevbe 9/60)

bize bâisi yani illeti verir. Ancak bu bâis, mûcib değildir. Yani bu illet, Allah'ın bu hükmü vemesini zorunlu kılmaz. Mutezile'ye göre ise kullar için aslah olanı yani kulların maslahatlarına en uygun olan neyse onu yapmak Allah'a vâcib olduğundan illet, Allah'ın o yönde hükmetmesini gerektirir.

Muarrif, sözcük olarak gösteren anlamına gelir. Bir kimse birine bir adres tarif ettiğinde, gldilmek istenen yerin varlığı, oraya götürün yol ve birinin oraya gitmesi konusunda bir etkiye bulunmaksızın sadece yolu göstermiş olur. İşte, illeti muarîf olarak tanımlayanlar illet ile hüküm arasında böyle bir ilişki kurmaktadırlar. Onlara göre illet sadece 'hükümün varlığını gösteren şey'dir. Bu görüş sahiplerine göre şer'î illetlerin tamamı muarîf kabilindendir; çünkü hükümlerin varlığında gerçekte müessir olan ve hükümü gerektiren illetler değil, Allah'tır.¹³⁵ Hanefîlerden bu görüşü savunanlar vardır.¹³⁶

Müessir, bir şeyin varlığı kendisine bağlanan şeydir. Mesela güneş, gündüzün varlığının illetidir. Çünkü gündüzün varlığı güneşe bağlıdır. Aynı şekilde ateş yanmanın varlığında müessirdir, yani yanmanın varlığı ateşe bağlıdır. Dolayısıyla ateş, yanmanın illetidir. İletî müessir olarak tanımlayanlar illetin bulunması durumunda -bu illetin etkisinde kalan- bir ma'lûlün bulunması gerektiği, daha açık söylenirse, illet ile hüküm arasında bir sebep sonuç ilişkisi bulunduğu noktasından hareket etmişlerdir. Hanefî usulcülerî arasındaki yaygın kabul budur.

İtiraz 5: İletin müessir olmasına yöneltilen temel itiraz şudur: Hükümler kadîm, illetler ise hâdistir. Hâdis olan şey, kadimin varlığında etkili olamaz; yani hâdis olan şeyin kadimin var olmasına bir etkisi olmaz. Bu bakımdan illetin müessir olması mümkün değildir.

b. İletin Tanımı

Hükümün konuluş gerekçesi anlamına gelen illet, hükümün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasip [uygun], zâhir [açık] ve munzabıt [objektif] vasıf demektir.

¹³⁵ İletin muarîf olarak tanımlanması şöyle eleştirilmiştir: İlet muarîf olarak tanımlanırca tanıma alâmet de girmiş ve illet ile alâmet arasındaki fark ortadan kalkmış olmaktadır. Hâlbuki illet ile alâmet arasında fark vardır. Şöyle ki; bize nisbetle hükümler, alâmetlere değil; illetlere izafe edilir. Mesela mülkiyet, satın almaya; kısas, adam öldürmeye izafe edilir. Şayet hüküm alâmete izafe edilecek olsaydı, recm cezasının zina fiiline değil zina eden kişinin muhsanlığına izafe edilmesi gerekirdi. Burada muhsanlık illet değil, sadece bir alâmettir.

¹³⁶ Babertî, et-Takrîr, VI, 70. *وَالْمِلُّ أُنْزِلَتْ عَلَى الْأَعْيُنِ فِي حُلِّهِ تَعَالَى فَكَيْفَ ذَلِكَ نَزَلَتْ بِالْحُكْمِ*

İllet olan vasfın uygunluğu,¹³⁷ hüküm ve illet arasında aklen ve şer'an bir uygunluğun bulunması demektir. Diğer bir deyişle vasfın uygunluğu, o hükmün o vasma bağlanmasının aklen imkânsız olmaması, aksine güzel olmasıdır. Mesela cezaların suçlara, sevabın taate ve tazminin itlâfa izafe edilmesi güzeldir. Çünkü suçun cezalandırma gerekçesi olmasını, yine birinin malını telef etmenin o malı tazmin etme gerekçesi yapılmasını akıl yadırgamaz; tam tersine güzel bulur. İlet hükümün rasyonel tarafını göstermesi itibariyle Latince'deki *ratio legis* kavramına benzer.

c. İletinin Bilinme Yolları:

İletinin bilinme yolu, hükmün bilinme yoludur. Şer'i hüküm hangi yolla biliniyorsa, illet de aynı yolla bilinir. Şer'i hükmü bilmenin yolu esas itibariyle *nass* ve istinbat olduğuna göre illeti bilmenin de yolu *nass* ve istinbattır. İletinin icmâ yoluyla bilindiği durumlar da bulunmaktadır. İcmâ kendisine atfedilen anlam sebebiyle fıkıh usulü literatüründe bu tür durumlarda *nass* kapsamında düşünüldüğünden ve fıkıhın kaynaklarını incelerken de esas aldığımız bu ikili ayrımı bozmamak için burada icmâ, *nass* kapsamında değerlendirilmiştir.

İ. İletinin Nass ve İcmâ Sayesinde Bilinmesi

1) Nass

Nassın bir vasfın illet olduğuna delâleti ya *sarih* olarak ya da *ima* yoluyla olur.

Nassın illeti *sarih* olarak belirttiği örneklerinden biri,

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمِ لَا يَكُونُ
 مَكْمُومًا (Haşr 59/7).

Ayette "Zenginleriniz arasında dolaşan bir servete/devlete dönüşmemesi için fethedilen yerlerdeki halkın mallarından Allah'ın Peygamberine verdiği mallar; Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlara aittir." denilmektedir. Ayette geçen *key* lafzı, bu malların niçin sayılan kişilere verildiğinin gerekçesini açıklamaktadır.

Yine ta'îl bildiren *lâm* harfinin geçtiği ayetler de bu kısmın diğer örnekleridir. Mesela *الْبَلِّ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ* : "Namazını güneşin batıya doğru

¹³⁷ Vassfın uygunluğu, literatürde münasebet, salâh, muvafakat ve mülâemet gibi tabirlerle ifade edilir.

kaymasıyla birlikte karanlık basıncaya değin... kıl." (İsrâ 17/78) ayeti bunlardandır. Ayette *dûlûk* lafzının başındaki *lâm* harfi, namazı edâ emrinin gerekçesini teşkil eder. Güneşin tepeden batıya doğru kaymasıyla birlikte öğle namazının vakti girmiş ve edâsı vâcib olmuş olur.

Nassın İflete İma Yoluyla Delâletinin Şekli ve Örnekleri

Fe harfiyle hükmün vasıf üzerine terettüp etmesi.

Örnek: الشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا¹³⁸ Ayette önce hırsızlık yapan erkek ve kadın sıfat isimleri zikredilmiş; ardından el kesme hükmü *fe* harfiyle söz konusu vasıf yani hırsızlık işi üzerine terettüp ettirilmiştir. İşte bu durum *fe* harfinin ta'îl amacına yönelik olduğunu ima eder.

Örnek: كُنُوهُ بَنُوْنِي وَعَسَلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَلَا تَغْطُوا رَأْسَهُ فَإِنَّ بَيْعَتَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلْبِيَةٌ¹³⁹ hadisi.

Veda hacı sırasında hacılar Arafat'tayken bir sahablinn devesinden düşüp devesinin tepmesi veya boynunun kırılması sebebiyle ölmesi üzerine Hz. Peygamber, "Onu su ve sidr ile yıkayın; üzerindeki ihram ile kefenleyin; ona koku sürmeyin ve başını örtmeyin. Çünkü o kıyamet gününde 'Lebbeyk!' diyerek haşrolunacak." dedi. Hadiste geçen ve bizim 'çünkü o' diye çevirdiğimiz 'fe innehu' lafzı, kendisinden önce zikredilen (koku sürmeyin vb.) hükümlerin illetini göstermektedir.

Râvinin رَأَى غَايِرَ فَرْجِهِ¹⁴⁰ sözü de böyledir.

Hükmün türetilmiş (müştak) bir isim üzerine tertip edilmesi.

Örnek: اَكْرَمَ الْعَالَمِ

Burada "Âlime saygı göster!" denilmiş ve saygı göstermenin gerekliliği hükmü, -ilim kökünden türetilmiş olan- 'âlim' sözü üzerine tertip edilmiş ve böylece saygı göstermenin illetinin âlimlik vasfı olduğuna dikkat çekilmiştir.

Sözün bir cevap olarak söylenmiş olması.

¹³⁸ "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Mâide 5/38)

¹³⁹ Buhârî, Cenâiz, 19, 20, 21 (ss. 306-307); Müslim, Hac, 98 (II, 866).

¹⁴⁰ "Mâiz zina etti ve recm edildi." Mâiz hadisi için bk. Buhârî, Hudûd, 28 (s. 1687); Ebû Dâvud, Hudûd, 24 (VI, 470).

"Ramazan'ın gündüzünde eşimle birlikte oldum." diyen kişiye Hz. Peygamber, "Bir köle azat et!"¹⁴¹ demiştir.

H. Peygamber'in "Bir köle azat et!" sözü, kendisine aktarılan durum için bir cevaptır. Biz buradan keffâretin gerekliliği hükmünün illetinin adamın Ramazan'da cinsel ilişkide bulunmuş olması olduğunu anlarız.

İlet olmadığı takdirde sözün anlamsız olması.

Örnek: Kedinin artığının hükmünü soran kişiye Hz. Peygamber, لَيْسَتْ الْهَرَّةُ بَنَحِي، كَيْسَتْ إِيَّاهَا مِنَ الطَّوَائِينِ وَالطَّوَائِبِ عَلَيْكُمْ demiştir.¹⁴² Buradaki "Kedi pls değildir." sözünden sonra gelen "O sizin etrafınızda dönüp dolaşan canlılardandır." ifadesi, kedinin pls olmamasının illeti olmasaydı, bu sözün söylenmesi anlamsız olurdu.

2) İcmâ

Bir vasfın illet olduğu o konudaki icmâ ile de anlaşılabilir.

Mesela, çocukların malları üzerinde velisinin velayet hakkı vardır. Mal konusundaki bu velayetin illetinin *küçüklük* olduğunda icmâ vardır.

II. İletin İstinbat Yoluyla Belirlenmesi

İletlin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve makbul yolu 'münasebet'tir.¹⁴³ Bu noktada usulcüler arasında görüş birliği vardır. Ancak salt münasebetin yeterli olup olmayacağı noktasında farklı yaklaşımlar vardır. Cumhur genel olarak münasebeti yeterli görürken, Hanefiler ayrıca vasfın müessir olması şartını da getirmişlerdir.

Münasebet: Vasfın uygunluğu

Münasabet, illet olarak belirlenecek vasıf ile hüküm arasında aklen ve şer'an bir uygunluğun bulunması demektir. Vasfın kullar için genel olarak onlara menfaat sağlama veya onlardan mefsedeti giderme özelliğinde oluşu *münasebet*; bir yarar sağlayan veya bir zararı gideren vasıf da *münasip vasıf* olarak adlandırılır. Münasip vasıf konusunda yaygın kabul gören anlayış budur.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XI, 533.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXXVII, 316.

¹⁴³ Bunun dışındaki sebr ve taksim, ittırad ve şebah gibi diğer yollar tartışmalıdır.

¹⁴⁴ Hanefi usulcüsü Ebu Zeyd Debusi'nin "insanların akıllarına arz edildiğinde kolayca ve yadırgamadan kabul edecekleri şey" şeklindeki münasip vasıf tanımı yaklaşık olarak aynı

Münasip, değişik açılardan taksime tabi tutulmuştur. Bu taksimlerden bir Şân'ın itibar edip etmemesi açısından; diğeri ise kendisiyle amaçlanan şey açısından. Şân'ın itibar edip etmemesi itibariyle münasip vasıf *muteber*, *mülgâ* ve *mürsel* kısımlarına ayrılmakta olup bunların ayrıntısı ıstıslâh bahsinde verilecektir.

Kendisiyle amaçlanan şey açısından münasip, *hakikî* ve *iknâî* olmak üzere ikiye ayrılır.

Hakikî münasip, dinî veya dünyevî bir maslahatın gerçekleşmesine yönelik olan münasip vasıftır. Dinî maslahat ifadesiyle burada nefsin tezkiye edilmesi ve arındırılması, ahlakın güzelleştirilmesi gibi şeyler kastedilmektedir. Bu tür maslahatların sağlanmasına yönelik hükümler genel olarak ibadetlerdir. İbadetlerdeki hikmet, nefsin denetim altına alınarak tezkiye ve tasfiye edilmesidir.

Dünyevî maslahat ise *zarurî*, *hâcî* ve *tahsinî* olmak üzere üç kısımdır.¹⁴⁵ *Zarurî maslahat* beş temel değer olarak nitelendirilen canın, aklın, dinin, malın ve neslin/nesebin korunmasıdır. Sözü edilen bu beş temel değerın korunması için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler açısından beş temel değerın her biri, birer hikmet ve maslahattır. *Zarurî maslahat* derecesinde kuvvetli olmayan, fakat eksikliği hayatın normal akışını olumsuz etkileyen maslahat, *hâcî maslahat*; *zarurî* ve *hâcî maslahatın* dışında kalan maslahat ise *tahsinî maslahat* olarak isimlendirilmektedir.

İknâî münasip ise ilk bakışta münasip olduğu sanılan, fakat dikkatlice düşünüldüğü zaman böyle olmadığı anlaşılan vasıftır. Mesela şarabın necisliği ile onun satımının bâtıllığı arasında kurulan münasebet bu türden bir münasebettir. Şarabın necisliği ile satımının bâtıllığı arasında uygunluk ilişkisi şu şekilde kurulmaktadır:

"Necis olması itibariyle şaraba değer verilmemesi ve onun aşağılanması uygundur.

Şarabın satım akdine konu edilmesi ise ona değer vermek anlamına gelir.

Öyleyse şarabın satımının bâtıl olması gerekir."

anlamdadır ve Hanefiler açısından münasip vasfın belirlenmesi sürecindeki ilk aşamayı işaret etmektedir.

¹⁴⁵ Burada dünyevî maslahatın kısımları olarak ele alınan bu üç maslahat ıstıslâh bahsinde ayrıca incelenecektir.

Hâlbuki bir şeyin necis olmasının anlamı, namazın sıhhatine mani olmasıdır. Bir şeyin namazın sıhhatine mani olması onun satımının bâtıllığı hükmüne uygun değildir; diğer bir ifadeyle bir şeyin namazın sıhhatine mani olması ile onun satımının bâtıllığı arasında uygunluk bağı yoktur.

Sıra sizin: Zararlı olduğu noktasından hareketle sigaranın haramlığı hükmüne ulaşmak hakikî münasip için mi yoksa iknâî münasip için mi örnek olur?

Te'sir: Vasfın müessir olması

Bir vasfın illet olabilmesi için o vasfın hükme *elverişli* olması (salâhu'l-vasf) gerek şart; *müessir* olması ise yeter şarttır. Yani illet olarak kabul edilebilmesi için bir vasfın her şeyden önce o hükmün verilmesine elverişli olması gerekir. Bu elverişlilik, gerek şarttır fakat tek başına o vasfın illet olabilmesi için yeterli değildir. İlet olarak belirlenmesi için ayrıca bu vasfın müessir olduğunun da tespit edilmesi gerekir. Bir vasfın hüküm için elverişli olması, mülâemet ile; müessir olması ise daha önce Şâri'in bu vasfı bir şekilde dikkate alarak hüküm düzenlemiş olmasıyla bilinir. Bütün bu söylenenlerden anlaşılması gereken şudur: Vasfın mülâim (uygun) olduğuna delil olmadıkça ta'lil makbul olmaz. Vasf müessir olmadıkça da o vasfıla amel etmek gerekmez. Aşağıda açıklanacağı üzere vasfın müessir olduğunu anlamının dört yolu vardır.

Hanefiler illetin istinbat yoluyla belirlenmesini şahitlik ehliyetine benzeterek açıklamışlardır. Buna göre şahitlik ehliyeti için gereken asgari şart hürriyet, akıl, bülûğ ve müslümanlıktır. Bir kimsenin şahitliğinin kabul edilmesi için bu asgari şartın bulunması gerekir. Ancak bu asgari şartı taşıyan herkesin şahitliğinin kabul edilmesi söz konusu değildir. Şahitliklerinin kabul edilebilmesi ve gereğinin yapılması için bunların ayrıca adalet şartını da taşımaları gerekir. Adalet şartı bulunduğu o kişilerin şahitliğinin kabul edilmesi ve gereğinin yapılması gerekir. İşte şahitlerin âkil ve bâliğ olmaları, illet açısından *elverişlilik* şartına; adalet vasfına sahip olmaları ise *te'sir* şartına benzer.

Vasfın müessir olduğu nasıl anlaşılır?

Vasfın müessir olması, vasfın aynının (türünün) veya cinsinin, hükmün aynında (türünde) veya cinsinde muteber tutulduğunun nass (veya icmâ) ile sabit olmasıdır.

Vasfın müessir olması şu dört şekilden biriyle anlaşılır:

1) Aynı vasfın, aynı hükümde müessir olduğunun ortaya çıkması.

Ömek: Evlendirme velayetinin yaş küçüklüğü ile ta'îl edilmesi.

Fukahâ küçük dul kadın (seyyib-i sağîre) hakkında şöyle demiştir:

"Küçük bakire kadın (bikr-i sağîre) üzerinde velinin evlendirme velayeti bulunduğu ve bunun illetinin *küçüklük* olduğu bilinmektedir. Seyyib-i sağîre de küçüktür. Küçüklük vasfı her ikisinde de ortaktır. O halde bu ortak vasıftan hareketle küçük bakire hakkında sabit olan hükmü küçük dula da verebiliriz."

Bu ömekte aynı olduğu ortaya çıkan vasfı, küçüklük; aynı hüküm ise evlendirme velayetidir (el-velâye ale'n-nefs fi'n-nikah).

2) Aynı vasfın, hükmün cinsinde müessir olduğunun ortaya çıkması.

Ömek: Mirasta öncelik sebebi olan ana-baba bir kardeşlik durumunun, evlendirme velayeti konusunda da öncelik sebebi sayılması.

Burada aynı vasfı, ana-baba bir kardeşlik; aynı cins iki hüküm ise mirasçılık ve velayettir. Velayet ve mirasçılık ilk bakışta alakasız şeyler gibi görünse de dikkatlice bakılınca aralarında cinsdeşlik olduğu anlaşılır.

3) Vafsin cinsinin, aynı hükümde müessir olduğunun ortaya çıkması.

Ömek: Uzun süreli bayılma durumunda kılınamayan namazlarının kazâsının düşürülmesi.

Bayılma o esnada kılınamayan namazların kazâ borcunun düşmesinde bir mazeret kabul edilmesi, delirme ve hayzın bu konuda birer mazeret sayılmasına dayanmaktadır. Bayılma, tıpkı cünün ve hayız gibi semavî arızalar kapsamında olduğundan onlarla cinsdeşir.¹⁴⁶

4) Vafsin cinsinin, hükmün cinsinde müessir olduğunun ortaya çıkması.

Bunun örneği, hayız esnasında namaz kılma sorumluluğunun düşürülmesidir.

Hayzın cinsi, yolculuk meşakkatidir ve yolculuk meşakkatinin hükmün cinsinde yani dört rek'atlı farzların ikiye indirilmesinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır.

Hanefîlerin vafsin müessir olmasını dikkate almalarının iki temel sebebi bulunmaktadır.

Birincisi, kıyas şer'i bir işlem olduğundan onda Şâri'in bir vasfı herhangi bir hükümde dikkate almış olmasının göz önünde bulundurulması gerekir. Bu da kıyasın ancak Şâri'in kendine veya cinsine itibar ettiği bir vasıfla yapılabileceği anlamına gelir.

İkincisi, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yaptığı kıyasların illetlerinin müessir illetler olmasıdır. Mesela kedinin artığının hükmüyle ilgili soruya Hz. Peygamber'in verdiği *إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجْسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ* şeklindeki cevapta hükmün bağlandığı illetin müessir olduğu açıkça görülmektedir.

d. İletinin şartları

1) İlet hüküm için münasip bir vasıf olmalıdır.

Şer'i hükümler genel olarak kulların maslahatlarını gerçekleştirmek, diğer bir ifadeyle onlar için bir yarar sağlamak veya onlardan bir mefseti gidermek için konulmuştur. İşte münasip vasıf, yukarıda da açıklandığı gibi, hükmün kendisine göre düzenlenmesi durumunda hükmün meşru kılınış amacının gerçekleşmiş olacağı vasıftır. Yani illet olarak belirlenen vasıf uyarınca hüküm verildiğinde bir menfaatin celbi veya bir mefsetetin def'i gerçekleşiyorsa bu vasıf münasip bir vasıftır.

Mesela *iskâr* yani sarhoş edicilik vasfı, şarabın haram kılınmasının sebebi olmaya münasiptir. Şöyle ki; şarabın haram kılınmasıyla aklın korunması maslahatı sağlanmış olmaktadır.

Burada münasip vasıf teriminin Hanefiler açısından hem elverişlilik şartını hem de tesir şartını birlikte kapsadığını hatırlayalım. Te'sir Hanefiler açısından vasfın münasipliğini kesinleştiren bir şart olduğu için ayrı bir şart olarak zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

2) İlet zâhir olmalıdır.

Hükmü gerektiren vasfın belirgin/zâhir olması gerekir. Şöyle ki; -kıyas yoluyla araştırıp bulmaya çalıştığımız- hüküm, zaten gizlidir. Yani biz Allah'ın o konudaki hükmünün ne olduğunu bilmiyoruz; bir de vasıf gizli olursa o vasıfla ta'lil yapmak sahih olmaz. Gayb gaybı tarif etmeyeceğine göre illet, hükmü bize tanıtan bir vasıf olmalıdır.

Soru 3: Az önce kısas hükmü açısından münasip vâsfin, kasten düşmanlıkla adam öldürme (taammüd) olduğu söylenmişti. Taammüd dediğiniz şey, nefsin bir fiili olup gizli olduğu halde onu nasıl kısasın illeti olarak dikkate aldınız?

3) İlet munzabıt olmalıdır.

İletin munzabıt, yani objektif olması gerekir. Meşakkat gibi kişiden kişiye veya durumdan duruma değişen şeylerin artması ve azalması mümkün olduğundan Şâr'in bu gibi şeylere hüküm bağlaması durumunda bunların objektif hale getirilmesi gerekir. Bunun örneği yolculuktur. Şâri, meşakkat sebebiyle yolcuya namazı kısaltma (kasr) hususunda ruhsat vermiştir. Yani meşakkat namazı kısaltmanın sebebidir. Fakat kısaltma hususunda muteber olan meşakkat munzabıt değildir. Çünkü meşakkat, seferin uzunluk-kısalık durumuna ve yoruculuğunun azlık-çokluk durumuna göre değişir. İnsanların çektikleri sıkıntılar eşit değildir. Sıkıntı bazen zâhiren, bazen bâtinen idrak edilir ve bu gibi şeylerin mahallerinde zabt edilip tek tek herbirine hüküm bağlanması zordur. Dolayısıyla hükmü meşakkate bağlamak yerinde olmaz. Bunun için Şâri', hükmü meşakkati zapt eden bir şeye bağlamıştır. Meşakkatin mazinnesi yani potansiyel kaynağı olan yolculuk meşakkatin kendisi yerine konulmuştur. Meşakkat yerine konulan yolculuk, dört konaklık mesafeye yolculuktur. Bunun içindir ki meşakkat içermelerine rağmen diğer yorucu meslekler ruhsatlardan istifade hususunda yolculuğa ilhak edilmez.

İletin münasip, zâhir ve munzabıt olması konusunda genel olarak görüş birliği bulunmakla birlikte kâsır illetle ta'lîl konusu usulcüler arasında tartışmalıdır.

4) İlet kâsır olmamalıdır.

Kâsır illet, sadece asıldaki hükmün konuluş gerekçesini açıklamakta kullanılan, fakat başka bir yerde uygulanma imkânı olmayan illettir.

Hanefîler, bir hükmün illetini tespit etmenin amacının, o hükmü aynı illetin bulunduğu başka yerlere taşımak olduğunu düşündükleri için kâsır illetle ta'lîlî caiz görmemişlerdir. Daha açık ifade edecek olursak, illetini bulmaya çalıştığımız hükmü, kıyas yoluyla başka şeylere transfer etmeyeceksek, o hükmün illetini bulmaya çalışmak anlamsızdır. Hanefîlerin bu konudaki gerekçeleri şöyledir: Manası makul olsun veya olmasın, asıldaki hüküm nass ile sabittir. Yani bir ayet veya hadisin getirdiği hükmün sübutu için bir illet bulmaya gerek yoktur, çünkü hüküm -bir illete gerek olmaksızın- nassın kendisiyle zaten sabittir. Ta'lîl yani nass ile sabit olan hükmün illetini tespit çabası, hükmü aynı ileti taşıyan başka olaylara da vermek içindir.

Şâfiî ve Mâlikîlere göre ise *illet-i kâsıra* ile ta'lil caizdir. Çünkü onlara göre ta'lilin amacı sadece mevcut hükmü kıyas yoluyla başka yerlere taşımaktan ibaret değildir. Ta'lilin bir amacı da nass ile sabit olan hükmün mükellef tarafından kabul edilmesini kolaylaştırmaktır. Kâsır illetle ta'lile örnek, Şâfiî'nin altın ve gümüşte ribanın illetini semeniyet¹⁴⁷ olarak tespit etmesidir. Diğer kıymetli taşlar semen (satım bedeli) olarak yaratılmış olmadığı için semeniyet vasfı, sadece altın ve gümüş için geçerli olup diğer kıymetli madenlere geçmez.

Aslında *illet-i kâsıra* ile ta'lil olup olmayacağı tartışmasının temelinde tarafların münasip vasıf anlayışlarındaki farklılık yatmaktadır. Hanefilere göre münasip vasfın illet olabilmesi için ayrıca onun *müessir* olması da şart iken Şâfiîler, vasfın *muhil* olmasını¹⁴⁸ yeterli görmüşlerdir. Vasfın müessir olması derken Hanefiler bununla, Şâfiî'nin bu vasfı [bu vasfın cins veya nev'ini], başka bir konuda [hükmün cins veya nev'inde] dikkate almış olmasını kastederler. Bu bakımdan eğer vasıf, mevrîd-i nassa yani nassın doğrudan düzenlediği konuya özgü olup, başka bir konuda gerçekleşmiyorsa kesinlikle onun illetliğine ilişkin olarak bir zann-ı gâlib oluşmaz. Çünkü vasıf başka bir olayda dikkate alınmış olmadıkça, Şâfiî'nin o vasma itibar edip etmediği anlaşılamaz. Şâfiî'ye göre ise tesir şart olmayıp, salt *ihâle* yeterli olduğu için mevrîd-i nassa mahsus kalsa yani sadece nassın özel olarak düzenlediği hüküm için olsa bile o vasıf, illet olablir.

Kâsır illetle ta'lilin caiz olup olmadığı tartışması, illetin müstanbat olması yani mütehit tarafından araştırılıp bulunması durumunda söz konusudur. İletinin mansus olması durumunda kâsır illetle ta'lilin gerçekleşeceği konusunda tartışma yoktur.

B. İSTİHSAN: Amaç uğruna kuraldan ayrılmayı güzel bulmak

İstihsan sözlükte, bir şeyi güzel bulmak, güzel saymak, bir şeyin güzel olduğuna kanaat getirmek anlamlarına gelir.

İstihsanın mahiyeti ve bir hüküm belirleme yöntemi olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusunda farklı anlayışlar bulunmaktadır. İstihsana en etkili karşı çıkış İmam Şâfiî'den gelmiştir. Şâfiî "Allah'ın helal ve haramı hakkında *taassûf*

¹⁴⁷ Semeniyet, satım akdi gibi mübadele esasına dayalı akitlerde, eşyanın bedelinin para cinsinden karşılığı olması demektir. Altın ve gümüş yaratılış itibarıyla semendir.

¹⁴⁸ Vasfın muhil olması demek, müessirlik şartı aranmaksızın tahayyül edilen vasfın hükme münasip düşmesidir.

ve *istihsan* ile konuşulamaz.”¹⁴⁹ ve “İstihsan yapan, kendi adına şeriat koymuş olur.” diyerek istihsanı ve istihsan yapanları hedef tahtasına koymuştur. Şâfiî ekolü dışındaki ekollerin çoğunluğu, -her ne kadar tanımında ve örneklerinde ayrılırlar da- prensip olarak istihsanı benimsemişlerdir.¹⁵⁰

1. Tanımı ve Mahiyeti

İstihsanın değişik bakış açılarına göre farklı tanımları yapılmıştır. Serahsî birkaç istihsan tanımı¹⁵¹ verdikten sonra bu tanımların ‘zorluğun bırakılıp kolaylığın alınması’ noktasında birleştiğini ve kolay olanı almanın dinde genel bir prensip olduğunu vurgulamıştır.

Serahsî’nin ifadesine göre iki tür istihsan vardır:

İstihsanın birinci türü, Şâri’in miktarlarını belirlemeyi bize bıraktığı konularda içtihat ve galip rey ile amel etmektir.

Mesela *لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّوهُنَّ عَلَى الْمَوْعِ قَدْرَهُ* Mesela *وَعَلَى الْمُنْفِقِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُخْبِرِينَ* ayetinde¹⁵² mehir belirlemeden evlenilen ve zifaktan önce boşanılan kadınlara verilmesi emredilen *müt’a*nın miktarının belirlenmesi konusundaki içtihat birinci tür istihsan kapsamındadır. Allah bu ayette ekonomik durumuna göre kocanın *müt’a* vermesini vâcib kılmış ve verilecek *müt’a*nın toplum tarafından makul görülecek miktarda olmasını şart koşmuştur. Ayetteki *ma’ruf* sözcüğünün anlamı olarak ifade edilen ‘toplum tarafından makul görülme’ ifadesi, belirlenmesi bize bırakılmış olan miktarların belirlenmesinde galip reye dayalı istihsanın bir ölçü olarak dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir. Yine *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ* وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ يَرْضَعُنَّ وَالْمَوْلُودُ لَهُ يَرْضَعُنَّ *وَالْمَوْلُودُ لَهُ يَرْضَعُنَّ* ayetinde

¹⁴⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 507

¹⁵⁰ İstihsan konusunda bk. Serahsî, *el-Usûl*, II, 199-202; Kelvezanî, *et-Temhid*, IV, 92-96; H. Yunus Apaydın, “İstihsan’ın Tanımı ve Mahiyeti”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi II*, İstanbul 2009, ss. 126-131

¹⁵¹ a) Kıyası bırakıp, insanlara en uygun (evfak) olanı almak, b) Herkesin karşı karşıya kalıp sıkıntı çektiği hususlarda hüküm verirken kolaylığı talep etmek, c) Sıkıntı vereni terk edip, genişlik sağlayarak almak, d) Müsamahayı esas almak.

¹⁵² Henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden boşadığınız kadınlar için size mehir yükümlülüğü yoktur. Bu durumda onlara *müt’a* verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir *müt’a* vermek iyiler için bir borçtur. (Bakara 2/236)

ayetinde¹⁵³ eşlerin beslenme ve giyimlerinin karşılanması kocanın borcu olduğu ve bunun marufa göre belirlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Serahsî'nin dediği gibi istihsanın bu türüne karşı çıkacak bir fakih düşünülemez. Nitekim farklı isimler vermiş olsalar da fakihler bu tür zihni faaliyeti kabul etmek durumundadırlar.¹⁵⁴

İstihsanın ikinci türü, akla hemen geliveren zâhir kıyasa aykırı olan delil anlamındadır. Zâhir kıyasa aykırı olan delilin, zâhir kıyastan daha kuvvetli olduğu ancak o hâdisenin ve benzerlerinin hükmü hakkında derin düşünüldükten sonra anlaşılabilir. Hanefîler, zâhir kıyastan daha kuvvetli olan bu delille amel etmeyi vâcip görmüş ve onu, akla ilk geliveren zâhir kıyastan ayırt etmek amacıyla istihsan olarak adlandırmışlardır. Bunun anlamı, delilinin kuvvetli oluşu sebebiyle daha güzel bulunduğu için zahirden vazgeçip bununla hüküm vermektir.¹⁵⁵

İstihsanın bu içeriğini en iyi anlatan tanım Hanefî fıkının teorisyenlerinden sayılan Kerhî'den nakledilen tanımdır. Kerhî'ye göre istihsan, daha kuvvetli bir gerekçe sebebiyle bir meseleye, dengi meselelerde verilenden farklı bir hüküm vermektir. Kerhî'nin bu tanımı istihsanın genel anlamına değil, usuldeki terim anlamına ilişkindir. Fıkıh usulünde istihsan denilince daha çok bu anlaşılır.

İstihsanın gerekçelerine/sebeplerine bakıldığında kuvvetli oluşun neye tekabül ettiği ve daha kuvvetli gerekçenin ne olduğu anlaşılır. Hanefîlere göre istihsan şu dört gerekçeden biriyle olur: eser (nass), icmâ, zaruret ve hafî kıyas. Bunlar istihsansa hangi durumlarda başvurulacağını da gösterir.

Usulcüler arasında tartışma konusu olan istihsan budur.¹⁵⁶ Şimdi bu istihsanın sebeplerini ve bunların mahiyetleri arasındaki farkı inceleyelim.

¹⁵³ Emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, anneler tam iki sene çocuklarını emzirirler. Annelerin yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuğun babasının sorumluluğundadır. (Bakara 2/233)

¹⁵⁴ İstihsansa şiddetle karşı çıkan Şâfiî bile أَمَّا عَلَى الْمُخْبِتِينَ (Bakara 2/236) ayetindeki mü't'ayı açıklarken أَمَّا تَخْتِجُ فِي الْمُنْعَةِ بِقَدَرِ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا yani "Mü't'anın miktarının 30 dirhem olmasını güzel görüyorum." demiştir. Hanefîlerde istihsanın bir türü olarak tasvir edilen bu işlemi, Gazzâlî tahkîk-i menat olarak açıklamakta ve kıyası reddedenlerin dahi bunu kabul etmek durumunda olduğunu belirtmektedir.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II, 200-201.

¹⁵⁶ İstihsan, usul ıstılahında özellikle hafî kıyas anlamında, fûrû ıstılahında ise, yaygın olarak celi kıyas mukabilinde mevcut nass veya icmâ için kullanılmaktadır. İbn Âbidîn, *Nesematul-eshâr*, s. 224.

2. Yapılış Gereğesine Göre İstihsan

İstihsan belirttiğimiz gibi daha kuvvetli bir gerekçeyle kıyasın -yani genel ve yerleşik kuralın- terk edilmesidir. Genel ve yerleşik kural şu dört sebepten biriyle terk edilir: Nass, icmâ, zaruret ve hafî kıyas. Aşağıdaki izahlardan daha iyi anlaşılacağı üzere hafî kıyas sebebiyle yapılan istihsanla özellikle nass ve icmâ sebebiyle yapılan istihsan¹⁵⁷ ve bir ölçüde zaruret sebebiyle yapılan istihsan arasında mahiyet farkı vardır. Yapılış sebeplerine göre istihsanı tanıyalım.

a. Nass Sebebiyle İstihsan:

Nass sebebiyle istihsan, daha çok genel kural anlamındaki kıyasın Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir haber sebebiyle terk edilmesidir. Buna eser sebebiyle istihsan da denilir.

Örnek: Oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmaması.

Orucun rûknü, İmsâk yani kendini iştah ve şehvetten tutmaktır. Buna göre genel kural, İmsâke aykırı olan her şeyin -mesela, boğazdan mideye inen bir yudum suyun bilerek, yanlışlıkla, zorla veya unutarak içilmiş olsun- orucu bozmasıdır. Ancak unutarak bir şey yiyip içen kişinin orucunun bozulmayacağına dair Hz. Peygamber'den gelen rivayet,¹⁵⁸ bu kuralın unutarak yiyip içme hakkında uygulanmasına engel olmuştur. İşte, bu rivayet esas alınarak, sözü edilen genel kuralın unutarak yiyip içme konusunda uygulanmaması, nass sebebiyle istihsana örnektir.

Örnek: Selem akdinin caizliği.

Selem, peşin parayla veresiye mal için yapılan akitir. Fıkıhtaki genel kurala göre ise akit konusu olan şeyin akdin yapıldığı sırada mevcut olması gerekir; aksi takdirde akit bâtıl olur. Selem akdinde mal, ileriki bir zamanda teslim edileceği için akdin konusu, akdin yapıldığı sırada mevcut değildir. Sözü edilen genel kural dikkate alınırsa selem akdinin bâtıl olduğunu söylemek gerekecektir. Ancak, selem

¹⁵⁷ Kıyasın nass ve icmâ sebebiyle terk edilmesinin gerekçelerinden biri, mahiyeti itibarıyla isabet ve hata ihtimali bulunan kıyastaki hata ihtimalinin, aksi yöndeki nass veya icmâ sebebiyle belirginleşmiş olmasıdır. Sonucunun yanlış olduğunun anlaşıldığı yerde kıyas ile amel caiz olmayıp, kıyasın terk edilmesi vaciptir.¹⁵⁷

¹⁵⁸ "من أكل نابتاً وهو صائم فليس صومه إلا ما أفتى الله وسفاه" "Kim unutarak bir şey yerse orucunu tamamlasın, onu Allah yedirmiş, Allah içirmiştir." Buhârî, Eymân, 15 (s. 1652); İbn Mâce, Sıyâm, 15 (I, 535).

akdinin caizliği konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis¹⁵⁹ sebebiyle diğer akitlerde dikkate alınan bu genel kural selem akdinde dikkate alınmamıştır. İşte bu, nass sebebiyle yapılmış bir istihsan örneğidir.

Sıra sizin: Eser sebebiyle istihsan denildiğinde, genel kuraldan ayrılmış hadise göre hüküm vermek kastediliyor. Bir hadisle amel etmek niçin istihsan diye isimlendiriliyor? Hiç istihsan demeden doğrudan hadisle amel etsek olmuyor mu?

b. İcmâ Sebebiyle İstihsan:

İcmâ sebebiyle istihsan, genel kural anlamındaki kıyasın bir icmâ veya insanların teâmülü sebebiyle terk edilmesidir.

Örnek: İstisnâ' akdinin caiz görülmesi.

İstisnâ' zenaat ehli ile yapılan sözleşme anlamına gelir. Buna eser sözleşmesi de denilir. Bir elbise diktirmek üzere terzi ile yapılan sözleşme böyledir. Akdın konusu olan şey, akit esnasında henüz mevcut olmadığı için yukarıda da sözü edilen, akit konusu olan şeyin akit esnasında bulunması gerekliliği kuralına göre bu akdın caiz olmaması gerekir. Ancak insanların bu yönde yaygın uygulaması olması ve bu akdın caizliği hususunda görüş birliğinin (icmâ) oluşması sebebiyle ilgili kural bu sözleşme açısından dikkate alınmamıştır.

Örnek: Muhâyee.

Muhâyee, bir şeyin -mesela bir akarsuyun- menfaatlerinin paylaşılması (kısmet-i menafî') demektir.

Muhâyee işleminde akit, menfaat üzerine yapıldığından ve menfaat de ma'dûm olduğundan yukarıda zikredilen genel kurala göre muhâyeenin caiz olmaması gerekir. Ancak insanların bu yöndeki teâmülüne dayalı olarak icmâ ile caiz olmuştur.¹⁶⁰

c. Zaruret Sebebiyle İstihsan:

Zaruret sebebiyle istihsan, kıyasın bir zaruret sebebiyle terk edilmesidir.

¹⁵⁹ "Kim selem akdi yaparsa, selem olarak vereceği malın keyli, vezni ve teslim edeceği vakti malum olsun." Buhârî, Selem, 2 (ss. 534-535); Ebû Dâvud, Buyû', 57 (V, 334-335).

¹⁶⁰ İmam Muhammed'e göre muhâyee, istihsan yoluyla değil مَعْلُومٌ بِنُوعِ مَعْلُومٍ (Şuârâ 26/155) Salih: "İşte belge, bu devedir. Kuyudan su içmek hakkı belirli bir gün onun ve belirli bir gün de sizindir... dedi." ayetiyle sabittir. Bkz. Önceki Şeriatler.

Örnek: Bir anda değil de, birbiri ardına olgunlaşan sebze ve meyvelerin toplanması.

Kıyasa göre bunun caiz olmaması gerekir. Zira akit esnasında olgunlaşmamış meyve ve sebzelerin yanında henüz meyveye dönmemiş çiçekler de vardır ve akdin yapıldığı henüz mevcut olmayan meyve ve sebzelerin akde konu edilmesi ise caiz değildir. Ancak bazı fakihler zaruret sebebiyle bu akde cevaz vermiştir.

Örnek: Hanefilere göre menfaat, mal olmadığı için kural olarak tazmin ettirilemez.

Özel konumları sebebiyle yetim malının ve vakıf malının gasp edilmesi durumunda, gasp süresinde mahrum kalınan menfaatlerin tazmin ettirileceği istisnâen kabul edilmiştir.

Örnek: Pisenmiş kuyuların temizliğine hüküm verilmesi.

Kıyasa göre pis bir kuyu, içinden ne kadar su çekilirse çekilsin suyun pisliği duvarlara bulaşmış olacağından temizlenmez. Ancak insan tâkatini aşan ve onu büyük bir sıkıntıya sokan zaruret sebebiyle içindeki suyun boşaltılmasıyla kuyunun temizleneceği kabul edilmiştir. Pisenmiş elbiselerin, bir kap içerisinde yıkandıktan sonra temizliğine hüküm verilmesi de böyledir.

Örnek: İcare akdi.

Mahiyeti itibariyle menfaat üzerine yapılan bir akit olan icarenin menfaat akit esnasında mevcut olmadığı için genel kurala göre caiz olmaması gerekir. Ancak insanların ihtiyacı sebebiyle icare akdi caiz görülmüştür.¹⁶¹

Sıra sizin: Dikkat edilirse sözü edilen üç sebeple yapılan istisnâ örneklerinin çoğu, akit konusu olan şeyin akit esnasında var olması gerektiği kuralının bir istisnâsı görünümündedir. Fukahânın, değişik sebeplerle bu kuraldan istisnâ yaptıkları halde kuralı esnetmeyi veya revize etmeyi düşünmemelerinin sebebi ne olabilir?

¹⁶¹ Hanefî ekolünde, icare akdinin kıyasa aykırı olup istisnâla caiz kılındığı dile getirilmiş, ancak kimileri bunu zaruret ve ihtiyaç sebebiyle istisnâ kimileri eser (hadis) sebebiyle istisnâ olarak açıklamışlardır. Serahsî'nin, *el-Usûl* adlı eserinde kıyasa aykırı olarak istisnâen sabit olduğunu söylediği icare akdinin, *el-Mebsût* adlı fıkah eserinde, kıyasa aykırı olmadığını savunması da araştırılması gereken bir problemidir.

d. Hafi Kıyas Sebebiyle İstihsan:

Hafi kıyas sebebiyle istihsanın mahiyetini daha iyi anlayabilmek için kıyas ve istihsanın kendi içinde farklı biçimlerini görmek gerekir.

Kıyas ve istihsandan her biri iki türe ayrılır. Kıyas; a) kendisi **zâhir**, **eseri zayıf** olan kıyas ve b) **fesâdı zâhir**, **eseri hafi** kıyas olmak üzere iki kısıma ayrılır. İstihsan da; a) **eseri hafi** fakat **güçlü** olan istihsan ve b) **eseri zâhir**, fakat **fesâdı hafi** olan istihsan olmak üzere iki kısıma ayrılır. Bunlar arasında tercih, **zâhirlilik (açıklık)** ve **hâfilîğe (kapalılık)** göre değil, **eserin güçlülüğüne** göredir. Çünkü kendisiyle **şer'an** amel edilmeyi gerektiren illet, **müessir** iletir. Eseri zayıf olan illet, ister **zâhir** ister **hafi** olsun, **eseri güçlü** olan illet karşısında tutunamaz. Anlaşılmış olacağı gibi burada geçen **eser** terimi, Hanefilerin bir vasfın illet olabilmesi için gerekli gördükleri **müessirlik şartıdır**.

İstihsanın **eserinin güçlülüğü** sebebiyle itibardan düşen kıyasa örnek:

Yırtıcı kuşların artığı pis midir, temiz midir?

Yırtıcı kuşların artığı meselesinde kıyas, **yenilmelerinin haramlığı** iletiyle bunların yırtıcı kara hayvanları gibi değerlendirilmesidir. Yırtıcı vahşi hayvanların etleri gibi artıkları da **necis** ve **haramdır**. Yırtıcı kuşların da **etleri necis** ve **haram** olduğuna göre bunların da artıklarının **necis** ve **haram** olması gerekir. **Zahir kıyas** budur.

İstihsana göre ise yırtıcı kuşların artıkları **necis** değildir. Çünkü yırtıcı hayvanlardan yararlanılması **haram** değildir. Demek ki onların **aynaları** yani **bizatihi** kendileri **pis** değildir. Vahşi hayvanların artığının **pis** olduğu hükümü ise onların **etlerinin yenilmesinin haramlığı** itibariyledir. Şöyle ki; bunlar **suyu dilleriyle içmekte**, **dilleri tükürükleriyle ıslanmakta** ve **tükürükleri etlerinden çıkmaktadır**. Bu durum yırtıcı kuşlarda söz konusu değildir. Çünkü onlar **suyu gagalarıyla alır**, sonra **yutarlar**. **Gaga** ise **kuru kemiktir**. Ölmüş hayvanın kemiği bile **pis** sayılmadığına göre **diri hayvanın kemiği** nasıl **pis** sayılabilir? Öte yandan bu hüküm (yaklaşım), **kedi** hakkındaki **mansus** illetle de desteklenmektedir. **Kedi** için söz konusu olan **belvâ**, -yani kaçınmanın güçlüğü- yırtıcı kuşların artığı meselesinde de söz konusudur. Kuşlar **havada uçtuğu için özellikle açık alanlarda**, **kapları onlardan korumak mümkün olmaz**.¹⁶² İstihsanın **eserinin güçlülüğü**, dikkat edilirse, **hafi**

¹⁶² Bu tür istihsan **tahsîsü'l-ille** kabilinden sayanlar olmuştur. Ancak Hanefilerde yaygın kabul gören görüş bunun **tahsîsü'l-ille** olmadığı yönündedir.

kiyasta esas alınan belvâ ve zaruret -yani kaçınmanın güçlüğü- anlamının, kedinin artığı meselesinde Hz. Peygamber tarafından dikkate alınmış olmasıdır.

Eseri hafî fakat kendisi güçlü olan kıyas karşısında eseri zâhir, fesâdı hafî istihsana örnek:

Namaz kılan kişi, sonunda secde ayeti olan bir sûre okusa ve rükûa gitse, kıyasa göre secde borcundan kurtulur.¹⁶³ Çünkü rükû ve secde, *boyun eğme* anlamını içermeleri sebebiyle benzerdir. Nitekim وَخَرَّ رَاكِعًا ayetinde¹⁶⁴ rükû, secde anlamında kullanılmıştır.

Istihsana göre ise rükû, secdenin yerine geçmediği için kişi secde borcundan kurtulmuş olmaz. Çünkü dilde konuldukları anlam bakımından rükû, secdeden farklıdır. Bu bakımdan namaz içinde rükû, secdenin yerini tutmaz. Her ikisi de başlama tekbirinin gereği olması itibarıyla namazın rükûu ile secdesi arasındaki yakınlık daha açık olduğu halde namaz içinde rükû secdenin yerini tutmuyorsa, tilavet secdesinin yerini evleviyetle tutamaz. Bir kimse namaz haricinde secde ayetini okusa ve tilavet secdesi yerine rükû yapmış olsa, bu rükû tilavet secdesi yerine geçmez. O halde namaz içerisinde geçmemesi daha evlâdır.

Kıyasın eserinin kuvvetlilik yönü; istihsanın eserinin ise fasitlik yönü hafidir. Şöyle ki; tilavet secdesi bizzat maksud değildir. Bunun içindir ki, bir tek secde bizatihi kastedilmiş bir kurbet (yakınlaşma) olmaz. Dolayısıyla nezre konu olmaz. O halde bu secdeden murad, tevazuun gösterilmesi ve kibirlenerek secdeden kaçınanlara muhalefetin sergilenmesidir. Nitekim Allah secde ayetlerinde onların bu büyüklüklerini haber vermektedir. Dolayısıyla biz diyoruz ki; tevazu anlamı, rükû ile de gerçekleşir, fakat bu rükûun ibadet olan bir yolla gerçekleşmesi şarttır. Bu şart namaz esnasında gerçekleşmektedir. Çünkü namaz içerisinde rükû, tıpkı secde gibi bir ibadettir. Fakat rükûdaki bu ibadet anlamı, namaz dışında gerçekleşmez. Bu sebeple, her ne kadar eseri hafî ise de, kuvvetli oluşu yüzünden kıyas alınır.¹⁶⁵

Dikkat: Hafî kıyas sebebiyle istihsanın, nass veya icmâ sebebiyle olan istihsandan farkı, birinci türün hükmünün teaddi etmesi, yani başka konularda da uygulanabilmesi, ikinci türün hükmünün ise teaddi etmemesidir. Her ne kadar hafî kıyas, bir anlamdan

¹⁶³ Ancak bu rükûun tilavet secdesinin yerine geçmesi için tilavet secdesine niyet edilmesi gerekir.

¹⁶⁴ "...derken Rabbinden başlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi." (Şâd 38/24)

¹⁶⁵ Serahsî, *et-Usûl*, II, 204-205.

ötürü, istihsan olarak isimlendirilse de, mahiyeti itibariyle şer'î bir kıyastır, kıyasın hükmü de ta'diyedir. Nass sebebiyle istihsan ise, baştan kıyasa aykırı olarak (ma'dulen bih ani'l-kıyas) konulduğu için ta'diye ihtimali yoktur.

Soru 4: Hanefilerde dört durumda kıyasın bırakılıp istihsana gidildiğini söylediniz. Günümüzde bu dört durumla yetinilmeyerek, maslahat sebebiyle istihsan, örf sebebiyle istihsan gibi yeni istihsan yolları ortaya atılması isabetli midir?

Soru 5: Kıyasın terk edilip istihsan ile amel edilmesi bir imkân mı yoksa bir gereklilik midir?

Değerlendirme:

Kıyası terk etmenin sözü edilen sebeplerine dayanarak istihsanın temelde iki farklı boyutu bulunduğunu ve iki farklı amaca hizmet ettiğini söylemek mümkündür.

İstihsanın birinci boyutu, nasların düzenliliklerinin araştırılması sürecinin sonunda oluşan genel kurala¹⁶⁶ aykırı düşen, onunla bağdaştırılamayan ve kuvvetli oluşu sebebiyle ihmal de edilemeyen *istisnai durumları* nitelemektir. Bu niteleme sayesinde, bu nitelemeyi alan hükmün genel kural ile uyuşmadığı ve onun kapsamına girmediği anlatılmış olur. Bu yönüyle istihsan, genel kuraldan ayrılığı anlatan ve istisna mahiyeti taşıyan bir kavramlaştırmadır. Bu kavramlaştırma sayesinde hukukun sistematize edilmesi ve uygulanması sürecinde ortaya çıkan kural dışılıkları açıklama imkânı doğmuş olmaktadır. İstihsanın fıkıhın kurallarının sistemeleştirilmesi sürecinde ortaya çıkan bir kavram olduğunu gözden geçirerek Şâri'in istihsanından (Kur'ân veya Sünnet istihsanından) bahsetmek büyük bir yanığı olur.

Dikkat: Bu yönüyle istihsan müstakil olmaktan çok, genel kuralın özel bir meselede niçin uygulanmadığını açıklamaya yarayan bir izah; bir hukuk enstrümanı mahiyetinde gözükmetedir. İstihsanın yukarıda zikredilen çeşitlerinden ilk üçü (eser, icmâ ve zaruret sebebiyle istihsan), onun istisna işlevini açıkça gösterir.

İstihsanın ikinci boyutunda da bir istisnanın söz konusu olduğu söylenebilir. Ancak bu boyut daha çok hukukun genel amaçlarıyla tam uyuşmadığı düşünülen zâhir kıyastan ayrılığı ifade eder. Daha açık söylersek bu tür istihsan, zâhir kıyasın

¹⁶⁶ Bu genel kuralın özellikle Hanefî ve Mâlikî literatürde daha çok *kıyas* veya *kıyasu'ş-şer'* olarak adlandırıldığı ve fıkıhî kıyastan büyük ölçüde farklı olduğunu hatırlayalım.

uygulanmasıyla ulaşılan sonucun zorluk ve sıkıntıya sebebiyet vermesi; kamu vicdanını tatmin edememesi; hukukun genel kabullerine aykırılık içermesi; kısacası şeriatın temel amaçlarına aykırı düşen bir duruma yol açması halinde, bu sonucun bırakılarak, daha derin ve etkili (tesiri güçlü) bir illetten hareketle başka bir kıyasa (haft kıyas) başvurulması durumunu anlatır. İstihsanın bu türü, adaletin gerçekleştirilmesi, maslahatın sağlanması, kamu vicdanının tatmin edilmesi, akıbetin gözetilmesi gibi esaslar üzerine oturan siyaset-i şer'iyye ile de bir ölçüde kesişmektedir.

Her iki boyutu açısından da bakıldığında Hanefiler açısından kıyastan bağımsız bir istihsan tasavvurunun mümkün olmadığı söylenebilir. Bu tespit istihsanın kıyasla eş düzey bir yöntem olamayacağını da ima eder.

Kıyasın bazı durumlarda terk edilmesi, hatta bu terkin gerekli görülmesi, genel olarak kıyas delilinin değil, tikel olarak sadece o kıyas işleminin bir zaafı bulunduğu anlamına gelir. Bu zaafı gösteren şey ise o tikel kıyasın sonucunun adalet ve maslahatın gözetilmesi gibi şeriatın ruhu olarak nitelendirilen genel ilkelerin denetim süzgecine takılmasıdır. Bu durum yani kıyasın uygun ve tatmin edici olmayan bir sonuca götürebilme ihtimali, hiçbir şekilde kıyasın bir yöntem olarak güvenilir olmadığı anlamına gelmez.

İstihsanın daha çok, nasların düzenliliklerini araştırma anlamında kıyasın öncüsü kabul edilen Ebu Hanîfe tarafından ortaya konulması ve yine başka bir reyci olan Mâlik tarafından kullanılması, onun istisna mahiyetli bir işlem oluşunu hem açıklayan hem de teyit eden bir husustur.

Şâfiî ekolünde ise hukuk mantığı ve teknikleri gereği, genel kuraldan istisna anlamında bir istihсандan söz etmek oldukça zordur. Şâfiî'nin istihsan karşısında şiddetli muhalefeti de istihsan yoluyla ulaşılan hükmün kendisinden ziyade istihsanın oturduğu istisna mantığına olmalıdır. Çünkü istihsanın birinci türüyle sabit olduğu söylenen hükümler, Şâfiî'nin perspektifi açısından zaten şer'in delilleri arasında yer alan eser (sünnet) ve icmâ ile sabit olmaktadır. Bu iki delille sabit olmuş hükmü istihsanla sabit olmuş göstermek onun açısından gereksiz ve anlamsızdır. Bu bakış ehl-i hadis mentalitesini oldukça güzel yansıtmaktadır. İstihsanın ikinci türü nasların açılımınlamasının temel yolu olan kıyasın yeterli olmayabileceği düşüncesi üzerine oturtulmaktadır ki böyle bir düşünce, ona göre şer'e eksiklik atfetme anlamı içermesi yanında, keyfiliklerin de kapısını açabilecek

bir potansiyel taşımaktadır.¹⁶⁷ Hanbelî mezhebinde ise başlangıçta kıyasla birlikte istihsan karşısında açık bir çekingenlik görülsede gitgide istihsanın onlar tarafından da kullanılmaya başlandığı söylenebilir.

Sıra sizin: Ehl-i hadîs zihniyetinin temsilcileri oldukları halde Hanbelîlerin istihsan yapmaları nasıl açıklanabilir?

C. ISTİSLÂH: Amaç aksenli yorum

1.Tanımı ve Mahiyeti

İstislâh genel olarak maslahatı esas almak ve maslahata göre hüküm vermek anlamına gelir.¹⁶⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi şer'î hükümlerin amacı kulların bu dünyadaki ve öte dünyadaki maslahatlarını sağlamaktır. Maslahatı kullar için bir yarar sağlamak veya onlardan bir zararı def etmek şeklinde açıkladığımızda, kıyasın temel rûknü olan illetin tesbitinde başvurulmuş münasebet kavramının doğrudan maslahatla ilgili olduğunu görürüz. Çünkü orada münasebet bir menfaatin celbi veya bir mefsedetin def'i olarak açıklanmıştı. Tedris kolaylığı ve bu yönde oluşan teâmül sebebiyle ayrı başlık altında müstakil olarak ele almış olsak da istislâhın bir yönüyle kıyasla irtibatlı olduğu, hatta münasebet konusunun işlendiği yerde ele alınmasının mümkün olduğu hatırdâ tutulmalıdır.

Birçok meselede maslahata göre görüş açıklamaya eğilim göstermiş olsa da Gazzâlî istislâhı mevhum bir kaynak saymış ve bunu şöyle açıklamıştır:

"Maslahat Şâri'in maksatlarının korunması demektir. Bu şekilde açıklanınca, artık bu maslahata uymanın tartışılması anlamsız olur ve bu maslahatın hüccet olduğuna kesin gözüyle bakılması gerekir. Şâri'in maksatları ancak Kitab, Sünnet ve icmâ ile bilindiğinden bu üç kaynaktan anlaşılan bir maksadı korumaya yönelik olmayan ve Şâri'in tasarruflarına uygunluk göstermeyen maslahatlar bâtıldır. Bu tür maslahatlara itibar eden kimse, kendi adına şeriat koymuş olur. Şâri'in Kitab,

¹⁶⁷ Nasların uygulama alanını genişletme yolu olarak kıyas dışında bir yol tanımayan ve istihsan karşısındaki kabî tutumuyla tanınan Şâfiî'nin çizgisinde gidenlerin nasıl olup da istihsanla kesişme noktaları bulunan istislâh teorisine kapı araladıkları ve kıyasın bir hüccet olduğunu bile neredeyse 'gönülsüz' onaylayan Ahmed b. Hanbelî'nin izinden gidenlerin nasıl olup da kıyas mekanizmasının mazbutluğunu taşımayan istihsan konusunda olumlayıcı tavır takınabildikleri ayrıca araştırılması gereken hususlardır.

¹⁶⁸ Maslahata göre hüküm vermek ifadesindeki maslahat terimiyle daha çok maslahat-ı mürsele kastedilmekle birlikte bazen daha geniş bir içerikle kullanıldığı da olmaktadır.

Sünnet ve icmâ ile bilinen maksatlarının korunmasına yönelik maslahatlar zaten bu asılların dışında değildir. Bu amaçların dikkate alınmasına kıyas denmeyip, maslahat-ı mürsele denir. Zira kıyas muayyen bir asıl üzerinden yapılırken sözü edilen anlamların amaç olduğu bir tek delille değil; Kitab, Sünnet, karine-i haller ve emareler gibi sayısız birçok delille bilinmekte ve bu yüzden maslahat-ı mürsele olarak adlandırılmaktadır. Tek başına olduğunda bu tür maslahatların dikkate alınacağı konusunda bir tartışma yoktur. Tartışma, iki maslahat veya iki maksadın çatışması durumunda hangisiyle amel edileceği noktasındadır. Böylesi bir durumda daha güçlü olanın tercih edilmesi gerekir. Bunun içindir ki ölüm tehdidi içeren ikrah, küfür kelimesini söylemeyi, şarap içmeyi, başkasının malını yemeyi, namaz ve orucu terk etmeyi kesin olarak mubâh hale getirir. Çünkü kan dökülmesinden kaçınmak sözü edilen işlerden daha önemlidir. İkrah sebebiyle başkasının malını yemek mubâhtır. Çünkü biz biliyoruz ki şer'in terazisinde mal, cana nisbette değersizdir ve bunun böyle olduğu birçok delil ile bilinmektedir.”

2. Maslahatın Kısımları

Maslahat yaygın olarak iki açıdan taksime tutulur. Bunlardan biri, Şâri'in itibar edip etmemesi açısından, diğeri de kuvvetlilik açısından yapılan taksimdir.¹⁶⁹

a. Şâri'in İtibar edip Etmemesi Açısından Maslahatın Kısımları

Şâri'in itibar edip etmemesi açısından maslahat, *muteber*, *mülgâ* ve *mürsele* olmak üzere üç kısımdır.

Muteber maslahat, Şâri'in hüküm koyarken dikkate aldığı maslahattır. Bu bakımdan nasların doğrudan düzenlediği alanlarda, yani naslarda yer alan hükümlerle gerçekleştirmek istenen maslahatlar böyledir. Bu tür maslahat özü itibarıyla kıyasa râci olup hükmün nassın anlamından elde edilmesidir. Sarhoş edici her içecek veya yiyeceğin şaraba kıyasla haram sayılması muteber maslahatın dikkate alınmasının bir örneğidir. Şarap, mükellefiyetin dayanağı olan akli korumak amacıyla haram kılınmıştır. Şâri'in şarabı haram kılmış olması bu maslahatı dikkate aldığını gösterir.

Mülgâ maslahat, açık bir nassa aykırı olan maslahattır. Mülgâ maslahatı anlatmak üzere verilen örneklerden biri şudur:

¹⁶⁹ Istislâh konusunda Gazzâlî'nin *Mustesfâ*'da verdiği bilgileri, konu hakkında genel bir tasarruf oluşturmak için yeterli gördüğümüzden burada büyük oranda onun söylediklerini özetleyerek vermeyi tercih ettik.

Ramazan günü oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan bir hükümdara bir fakih, "Keffâret olarak peş peşe iki ay oruç tutman gerekir." diye fetva vermiş ve esasında zengin olan hükümdara köle azat etmesini söylemediği için kendisine itiraz edilince de "Şayet hükümdara köle azat etmesini söyleseydim, bu ona kolay gelirdi ve şehvetini gidermek uğruna köle azat etmeyi önemsemezdi. Usulanması için maslahat, ona oruç tutmanın vâcip kılınmasıdır." şeklinde cevap vermiştir. Maslahata dayandırılan bu anlayış nassın açık hükmüne aykırıdır. Bu kapının açılması, şartların değişmesiyle bütün şer'i hükümlerin ve nasların değiştirilmesine yol açar. Diğer yandan, âlimlerin bu şekilde davrandıkları bilinince hükümdarlar, verdikleri bütün fetvaların böyle olduğunu zannederek âlimlerin fetvasına artık güvenmezler.

Mürsel maslahat, Şâri'nin muteber sayıp saymadığı bilinmeyen, dolayısıyla muteber maslahatla bâtil maslahat arasında orta yerde duran maslahattır. İşte istislâh başlığı altında asıl incelenecek olan ve dikkate alınıp alınmayacağı usulcüler arasında tartışmalı olan maslahat türü budur. Muteber maslahatın dikkate alınacağı, mülgâ maslahatın ise alınmayacağı konusunda ittifak vardır.

Daha çok İmam Mâlik ve Mâlikîlerin maslahat-ı mürseleye göre amel ettikleri, diğer ekollerin özellikle Hanefîlerin buna sıcak bakmadıkları yaygın kanaattir. Bu yaygın kanaatin gerçeği yansıtmadığını ileri süren Karâfî'ye göre bütün mezhepler kıyası meşru bir yöntem olarak benimsemiş, kıyasın mihveri olan münasip vasfın kısımlarından söz etmiş ve hiçbir bu vasıfların muteberliğine şahit aramamışlardır. Maslahat-ı mürsele ile kastedilen de münasip vasıftan başka bir şey değildir. Karâfî'nin bu tespiti genel olarak doğru kabul edilse de münasip vasfın ayrıca müessir de olması gerektiğini savunan Hanefîler açısından isabetli değildir.

Maslahatla amelin meşruiyetini göstermek üzere Karâfî ayrıca sahâbenin birçok konuda muteberliğine dair bir şahit bulunmaksızın maslahatla amel ettiklerini belirtmiş ve örnek olarak mushafın yazılması, Ebu Bekr'in Ömer'i veliahd tayin etmesi, Ömer'in divanlar oluşturması, para basması, hapishane yaptırması, kendinden sonraki halifenin seçimini bir şûrâ heyetine bırakması gibi hususları zikretmiş ve bunların hepsinin bu yönde bir emir ve örnek olmaksızın yapıldığını söylemiştir.

Karâfî, maslahat-ı mürsele ile amel ettikleri için Mâlikîleri ağır bir şekilde eleştiren Cüveynî ve Gazzâlî'nin birçok meselede maslahatı caiz gördüklerini ve buna göre fetva verdiklerini, hatta Cüveynî'nin mutlak maslahata dayanarak, Mâlikîlerin asla yaklaşamayacağı şekilde fetva verebildiğini belirtmiştir.

Maslahatın Şâri'in maksatlarını korumaya yönelik olduğu vurgusunda bulunsa da Gazzâlî, esas itibariyle isticlâhı mevhum asıllardan saymış, yani gerçekte asıl olmadığı halde kimilerince asıl yerine konulduğunu vurgulamış; hacıyyat ve tahsiniyyat kapsamına giren konularda maslahat-ı mürseleye itibar etmezken zarûiyyât konularında müçtehidin bir maslahata dayanarak görüş açıklamasını -bu maslahatın kat'î, zarurî ve küllî olması şartıyla- caiz görmüştür.

Mürsel maslahat örnekleri:

Sanığın Dövülmesi: Mâlik, hırsızlıkla suçlanan kişinin konuşturmak maksadıyla dövülebileceğini kabul etmektedir. Aslında malı çalınan kişinin malının korunması maslahatı dikkate alındığında Mâlik'in görüşü yerinde görülebilir. Ancak burada malı çalınanın maslahatının korunmasına karşı gelen başka bir maslahat daha vardır, o da dövülmek istenilen sanığın maslahatıdır. Çünkü onun suçsuz olması da ihtimal dâhilindedir. Suçsuzu dövmektense suçlunun dövülmemiş olması daha az kötüdür. Sanığın dövülmemesi, malların geri alınmasını zorlaştıracak bir kapı aralamak sayılabilirse de dövme durumunda da suçsuzlara işkence kapısının açılması söz konusudur.

Tövbe Etmiş Gizli Zındığın Durumu: Hz. Peygamber'in "Ben, Allah'tan başka Tanrı yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum."¹⁷⁰ sözü, *Lâ ilahe illallah* diyen kimsenin öldürülemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bu sebeple *Lâ ilahe illallah* diyen kimse ilke olarak asla öldürülemez. Buna rağmen maslahat gerekçesiyle kimi bilginler zındıklığını gizlemiş kimsenin, tövbe etse bile öldürülebileceğini öne sürmüşlerdir. Bu görüş tartışmaya son derece açıktır.

Bidatçi ve Bozguncunun Durumu: Yeryüzünde bidate çağırarak veya zâlimleri insanların mallarına ve namuslarına musallat ederek ya da fitne çıkarmak suretiyle kan dökülmesine sebebiyet vererek bozgunculuk çıkırtkanlığı yapan kimselerin kötülüklerini önlemek üzere öldürülmelerinin maslahat olduğu görüşünü savunanlar vardır. Doğrusu bu kişiler, eğer kan dökülmesini gerektirecek bir suç işlememişlerse kanları dökülemez. Bu gibi kimselerin müebbed olarak hapsedilmeleri hem yaptıkları kötülüğün karşılığı, hem de kötülüklerini önlemenin bir yoludur. Bu da, onların öldürülmelerini gerektirecek zorunlu bir maslahat bulunmadığı anlamına gelir. Özellikle fitnenin hâkim olduğu ve yönetimlerin sık sık değiştiği dönemlerde bu gibi kişilerin müebbeden hapiste kalmalarının sağlanamayacağı, aksine böylelerinin öldürülmeyerek hapsedilmelerinin onların

¹⁷⁰ Buhârî, Zekât, 1 (s. 339); Müslim, İmân, 32-36 (I, 51-53).

kinlerini körüklemeye ve hapisten kurtulduktan sonra daha fazla fesat çıkarmak için harekete geçirmeye yarayacağını öne sürenler olmuştur. Böyle bir zamanın bulunacağını iddia etmek aslı olmayan bir kuruntu ve bu iddiayı dikkate almak, kuruntuya göre hüküm vermektir. Belki de yönetimler değişmeyecek ve belki de bu kişiler hapisten hiç kurtulamayacaktır. Bir maslahat vehmiyle birinin ölümüne hüküm vermek mümkün değildir.

Vergi Konulması: Maslahat gerekçesiyle şer'in öngördüğü mali yükümlülükler dışında bir vergi konulup konulmayacağı tartışılmıştır. Ordunun ihtiyacına yetecek mal bulunması durumunda ek vergi konulması caiz değildir. Ancak ordunun yeterince malı yoksa ve kamu malları ordunun giderlerini karşılamaya yetmiyorsa, askerlerin çalışıp kazanmak için dağılmaları durumunda da kâfirlerin istilası ihtimal dâhilinde olacağından yahut bozguncuların fitne çıkarması endişesi olacağından, bu durumda devlet başkanının zenginler üzerine askerin ihtiyacını karşılayacak miktarda vergi koyması mümkündür. Çünkü biz biliyoruz ki, iki kötülük veya iki zararla karşılaşıldığında şer', büyük olan zararı gidermeyi amaçlar. Müslümanlardan her birinin vergi ödemesi, -toplumun, düzeni sağlayan ve anarşinin kaynağını kesen bir güçten yoksun olması durumunda canının ve malının karşılaşacağı tehlikelere nisbetle- tercih edilmesi gereken bir zarardır. Kaldı ki, bu hususa delâlet eden muayyen asıllar da yok değildir. Mesela velisi, çocuğun sahip olduğu arazinin verimini artırmak için kanallar açtırabilir, çocuğun sağlığını korumak için doktora ücret ödeyebilir ve tedavisi için harcamalar yapabilir. Tüm bunlar, daha büyüğünden korunmak için katlanılmış peşin zararlardır.

Şarap İçme Cezasının Artırılması: Sahâbe şarap içme cezasını hangi yolla seksen celdeye çıkarmıştır? Şarap içme cezası belirli ise sahâbe maslahat gerekçesiyle bunu nasıl artırabilmiştir? Şarap içmenin belirli bir cezası yoksa ve bu bir tazir cezası ise, sahâbe şarap içmeyi niçin kazfe benzetme ihtiyacı duymuştur?

Doğrusu, şarap içmenin belirlenmiş bir cezasının olmadığıdır. Fakat Hz. Peygamber zamanında şarap içenlerin nalınlarla ve elbiselerin uçlarıyla dövülmesi uygulaması, bir düzene sokulmak suretiyle kırk sopa olarak belirli hale getirilmiştir. Sahâbe de bu miktarın artırılmasında maslahat görmüştür. Tazir cezaları, zaten devlet başkanının görüşüne bırakılmıştır. Âdeta, "Cezayı gerektiren bir suç işlendikten sonra neyi daha doğru görüyorsanız ona göre amel edin!" denilerek, sahâbenin maslahatı gözetmekle emrolunduğu neredeyse icmâ ile sabit olmuştur. Bununla birlikte sahâbe, Hz. Peygamber'in şarap içene uyguladığı cezaya, ancak naslarda bu yönde bir işaretin bulunması durumunda artırımında bulunmuşlar; "Sarhoş olan kişi, ne dediğini bilmeden ağzına geleni söyler, bu şekilde konuşan

kişi iftira eder." şeklinde bir mantık yürüterek ve şer'in bir şeyin potansiyel kaynağını, o şey yerine koyduğunu görerek şarap içmeyi, iftira için potansiyel kaynak olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim şer' uykuyu, abdest bozma yerine; cinsel ilişkiyi, hamilelik yerine; bülûğa ermeyi, aklın yerine koymuştur. Çünkü bu sebepler, bu anlamların bulunacakları potansiyel kaynaklardır. Bu bakımdan sahâbenin bu uygulaması, kesinlikle maslahat yoluyla nassa muhalefet sayılamaz.

Kocası Kaybolan Kadının Nikâhının Durumu: Kocasını kaybolmuş olan kadın, ailesizlikten zarar görerek birkaç sene beklediği halde kocasının ölü veya diri olduğuna dair haber alamıyorsa, maslahat gerekçesiyle kadının nikâhı fesholunabilir mi?

Bu mesele ihtihada açık tartışmalı bir meseledir. Hz. Ömer, kendisinden haber alınamayışı üzerinden dört sene geçtikten sonra mefkûdun karısının başkasıyla evlenebileceğini söylemiştir. Şâfil de eski görüşünde bu kanaati benimsemiş; yeni görüşünde ise kocanın öldüğüne dair bir beyyine çıkıncaya kadar veya kocanın artık yaşamadığının bilineceği bir müddetin geçmesine kadar kadının sabredeceğini öne sürmüştür. Çünkü beyyine olmaksızın kocanın öldüğüne hükmetmek keyfî bir hüküm olur. Zira kocadan haber alınamamasının, özellikle sık ve sıradan kişiler açısından, ölümden başka sebepleri de olabilir. Nikâh akdini feshedeceksek, fesih ancak bir nass ile veya mansusa kıyas ile sabit olur. Fesih sebebi olduğu belirtilen hususlar ise kocanın nafakayı temin edememesi ve iktidarsızlık gibi özür ve ayıplardır. Şayet kadının nafakası temin ediliyorsa, kocanın mefkûd olması, en fazla cinsel ilişkiden kaçınma anlamına gelir. Cinsel ilişkiden kaçınma ise koca varken nikâhın feshinde etkili olmadığına göre, mefkûd olması durumunda da etkili olamaz. "Feshin sebebi, karının karşılaştığı zararı gidermek ve onun hakkına riayet etmektir." denilirse, bunun karşısında kocanın hakkının gözetilmesinin de aynı şekilde önemli olduğu ve onun zarar görmemesini sağlamanın da gerekli olduğu düşüncesi vardır. Belki hapis veya hastalık gibi mazeretleri bulunduğu için memleketine dönemeyen kocanın yokluğunda, karısını başkasıyla evlendirmek açıkça kocaya zarar vermek anlamına gelir. Bu durumda iki zarar birbirini dengelemiş olur. Her an kocanın geri gelmesi mümkündür. Dolayısıyla kadın için düşünülen bu maslahat, karşı maslahattan kurtulmuş değildir.

Adet Görmesi Uzun Süre Gecikmiş Kadının İddeti: Kadının hayız görmesi on sene gecikse ve iddeti tamamlayamadığı için de evlenemese maslahat gerekçesiyle bu kadının ay hesabına göre iddet beklemesi veya dört sene beklemekle yetinmesi caiz görülebilir mi?

Allah, sadece hayız görmeyen kadınların, hayız müddeti hesabına göre beklemeyeceklerini belirtmiştir. Hâlbuki hayız görmesi geciken kadın, hayızdan kesilmiş olmayıp her an hayız görmesi mümkündür. Bu gibi oldukça nadir meydana gelen bir örnek, bizi nassı tahsis durumunda bırakmamalıdır. Çünkü biz görüyoruz ki Şâri' çoğu zaman, ender durumlara itibar etmemektedir. Gerçi bu durumda kalan kadının, hamilelik müddetinin üst sınırı olan süreyi beklemekle yetinmesi yeterli görülebilir. Fakat kadının hamile olmadığı kesin olarak bilinmesi durumunda bile iddet beklemesinin vâcip kılınması iddet konusunda taabbüdîlik yönünün baskın olduğunu akla getirmektedir.

b. Kuvvetlilik Açısından Maslahatın Kısımları

Maslahat, kuvvetlilik yönünden *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tehsîniyyât* olmak üzere üçe ayrılır. Bu mertebelerden her birisi için tekmile kabllinden maslahatlar da söz konusudur.

Maslahat, asıl itibariyle yararın sağlanması veya zararın giderilmesinden ibarettir. Fakat burada maslahatla kastedilen anlam bu değildir. Çünkü yararın sağlanması ve zararın giderilmesi, insanların amaçlarıdır ve insanların yararı, amaçlarının gerçekleştirilmesindedir. Maslahat sözüyle burada kastedilen anlam Şâri'nin amacının korunmasıdır. Şân'in insanlara ilişkin amacı, onların *din, can, akıl, nesil ve mallarını* korumak olmak üzere beş noktada toplanmaktadır. İşte bu beş temel değer in korunmasını içeren her şey maslahat; bunları ortadan kaldıran her şey de mefsebettir. Kıyas konusunda her hangi bir kayıt getirilmeksizin, *muhîl* ve *münasip* anlam denildiğinde bu tür maslahat kastedilir.

1) Zarûriyyât: Can, akıl, din, mal ve neslin korunması bu mertebede yer alır. Maslahat mertebeleri içerisinde en güçlü olanı budur. Mesela faaliyetleri halkın dininin ortadan kalkmasına sebebiyet vereceği için şer'in (şer' terimini burada hukuk düzeni diye anlayabiliriz) saptırıcı kâfirin öldürülmesine ve bidatine çağırان bidatçinin cezalandırılmasına hükmetmesi bu tür maslahat kapsamında yer alır. Kısasın vâcip kılınması, canın korunması amacına; şarap içme cezası, aklın korunmasına; zina haddinin vâcip kılınması, neslin ve nesebin korunmasına; gaspçıların ve hırsızların cezalandırılması, insanların yaşam dayanağı olan malların korunmasına yöneliktir. Bu beş temel değer in ortadan kaldırılmasının yasaklanması ve bu yönde önleyici cezalar konulması her şeriatte vardır. İnsanların iyiliğini amaçlayan şeriatlerde bunların yokluğu düşünülemez. Bunun içindir ki küfrün, adam öldürmenin, zinanın, hırsızlığın ve sarhoş edici madde kullanmanın haramlığı konusunda ilk şeriatte son şeriate kadar bir değişme olmamıştır.

Zarûriyyât mertebesindeki bu maslahatları tamamlamlayıcı mahiyette maslahatlar da vardır. Mesela kısasın ifasında denklığe riayet edilir. Çünkü kısas, önleme ve intikam duygularını bastırma amacıyla meşru kılınmıştır; bu amaç da ancak *denk* ile gerçekleşebilir. Ayrıca şarabın azı da haramdır; çünkü azı çoğuna davetiye çıkarır.

2) Hâciyyât: Bu mertebede hayatın normal işleyişi için gerekli olan maslahatlar yer alır. Mesela, evlilikte denklik (kefâet) şartı bu türden bir maslahattır. Esasında evlenme akdinin -neslin korunması olarak ifade edilen- temel amacı dikkate alındığında denkliğin zorunlu olmadığı açıkça görülür. Ancak aile yuvasının olabildiğince uyumlu ve sağlıklı bir şekilde kurulup sürdürülmesi ve uygun geçimin sağlanması düşüncesiyle evlilikte denklik şartı konulmuştur.

3) Tahsîniyyât: Bu mertebede zarurî olmayan ve kendisine ihtiyaç da duyulmayan maslahatlar yer alır. Bu mertebedeki maslahatlar, daha çok insanlar arası ilişkilerin güzelleştirilmesi, kolaylaştırılması ve yaygın telakkîlerin gözetilmesi amacıyla yöneliktir. Mesela, fetva vermesi ve rivayette bulunması kabul edilmekle birlikte toplumsal statü bakımından düşük görülmesi sebebiyle kölenin şahittliğe ehil kabul edilmemesi böyledir. Köleye velayet yetkisinin verilmemesi ise hâciyyât mertebesinde. Zira çocukların velayetini üstlenmek, boş zaman ve yeterince ilgilenme gerektirir. Hâlbuki köle bütün zamanını efendisine hizmete ayırmak durumundadır. Bu itibarla çocuğun velayetinin köleye bırakılması, çocuğa zarar vermek anlamına gelir. Nikâh akdi için şahit şartının getirilmesinin hâciyyât kapsamında mı yoksa tahsîniyyat kapsamında mı yer alacağı, şahittliğin ne tür bir maslahatla ta'lîl edileceğine göre değişiklik gösterir. Nikâhta şahit şartı, taraflar arasındaki bir anlaşmazlık durumunda ispat kolaylığı sağlamak ile ta'lîl edilirse, hâciyyât kabilinden; nikâh akdinin önemli bir iş olduğunun vurgulanması ve topluma ilan edilerek zina olmadığının vurgulanması amacıyla ta'lîl edilirse tahsîniyyât kabilinden olur.

3. Dikkate Alınacak Maslahatın Vasıfları

Hâciyyât ve tahsîniyyât mertebesinde yer alan maslahatlar, genel olarak muayyen bir aslın, yani bir ayet veya hadisin şahittliğiyile belirlenir. Zarûriyyât mertebesinde yer alan maslahatlar ise muayyen bir aslın şehadeti olmaksızın da belirlenebilir.

Mesela Müslüman esirleri kendilerine siper edinen kâfirlere ilişmeyecek olursak, onlar galip gelip, İslam topraklarını ele geçirebilir ve Müslümanların kökünü kazıyabilirler. Müslümanların siper edilmesine aldırış etmeyip, savaşa devam

edecek olursak hiçbir suçu bulunmayan kimseleri öldürmüş oluruz. Böyle bir mesele, şer’de hiç gündeme gelmemiştir, yani elimizde bu konuya delâlet edecek bir asıl yoktur. Bu durumda savaşı bırakırsak, kâfirleri bütün Müslümanların başına musallat etmiş oluruz ve onlar ele geçirdikleri topraklardaki Müslümanları öldürecekleri gibi ellerindeki esirleri de öldürürler. Burada akla şöyle bir şey gelebilir: “Esir, her iki halde de öleceğine göre, Müslümanların tamamını korumak, şer’in amacına daha yakındır. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki, şer’in amacı, öldürme işini asgarî seviyeye indirmek, hatta imkân ölçüsünde büsbütün kaldırmaktır. Biz bunu tamamen kaldıramasak bile hiç değilse, asgarî seviyeye indirebiliriz.” Bu anlayış, zarurî olarak bilinen bir maslahatın -ki bu Müslümanların tamamının korunmasıdır- dikkate alınmasına dayanmaktadır. Bu maslahatın, şer’in amacı olması tek bir delil ve muayyen bir asıl ile değil, sayı altına girmeyecek birçok delille bilinmektedir. Fakat bu amaca, suçsuz birinin öldürülmesi yoluyla ulaşılması muayyen bir aslın delâlet etmediği garip maslahattır.

Müslümanların tamamının korunması, muayyen bir asla kıyasla elde edilmiş olmayan maslahatın örneğidir. Bu maslahatın muteberliği üç vasfın dikkate alınması sebebiyledir. Bu maslahat için söz konusu olan üç vasf *zarurluk*, *kesinlik* ve *küflüklük*.

Kâfirlerin bir kalede bir Müslüman’ı siper edinmeleri hususu bu maslahat kapsamına dâhil değildir. Çünkü ortada sipere ateş etmemizi helal kılacak bir zaruret yoktur. O kaleye ihtiyacımız da yoksa onu ele geçirmekten vazgeçeriz. Kaldı ki, ateş etmemiz halinde kaleyi ele geçireceğimiz kesin de değildir.

Bir gemide bulunan ve içlerinden birini denize attıkları takdirde kurtulacak, aksi halde hep birlikte batacak olan topluluk da bu maslahat kapsamına girmez. Bu sebeple böyle bir işlem caiz görülemez. Çünkü bu maslahat da küllî değildir. Zira en kötü ihtimalle ölecek olanlar, belirli sayıda insanlardır. Bu ise Müslümanların kökünün kazanması gibi değildir. Diğer taraftan hangisinin denize atılacağını belirleyebilmek için kur’a dışında bir çare de yoktur. Kur’a ise esasen geçerli bir yöntem değildir.

Açlıktan ölmek üzere olan ve içlerinden kur’a yöntemiyle belirledikleri birini yemeleri halinde kurtulabilecek olan topluluk da bunun gibidir. Buna da ruhsat verilemez. Çünkü burada da maslahat küllî değildir.

Ancak canını korumak amacıyla bir kimsenin kangren olmuş elini kesmesi böyle değildir. Zira bu kişinin kendi kendisine yine kendi maslahatı için zarar verdiği noktasından hareketle buna ruhsat verilebileceği düşüncesi uyanabilir. Nitekim şer’,

yararını sağlamak amacıyla bir kişiye zarar verilebileceğine ışık tutmaktadır. Mesela fasd ve hacamat¹⁷¹ gibi işlemlerde kişi için acı söz konusu olduğu halde buna izin verilmiştir. Muztar kişinin yiyecek buluncaya kadar baldırından bir parça kesip yemesi de elin kesilmesi gibidir. Kişinin ölümüne açık bir biçimde sebep olabileceği durumlarda bu işlemlere izin verilmez. Çünkü bu kişi, kurtulacağını yakînen bilemediği için maslahat kesin değildir.

D. İSTİSHÂB: Değiştirici delilin bulunmaması durumunda mevcut durumun sürdürülmesi

Her ne kadar onu hüccet olarak değerlendiren kelamcı usulcüler açısından istishâbın asıl deliller kapsamında yer alması mümkün olsa da mahiyeti itibarıyla o, daha çok bir yedek delil görünümündedir. Hanefîlerin, istishâbı sadece def konusunda hüccet kabul etmeleri de onun bu yönüyle ilgilidir. Istishâbın mülhak deliller kapsamında düşünülmesi genel olarak mümkün olsa bile üç delilden herhangi birinin uzantısı olmaya elverişli bir mahiyeti olmadığı için oraya yerleştirilmesi de isabetli gözükmemektedir. Istishâbın yöntem mahiyetli deliller kapsamında düşünülmesi esasen pek uygun değildir. Çünkü yöntem denildiğinde mevcut naslardan hüküm çıkarmaya yarayan bir mekanizma akla gelir. Hâlbuki istishâb bir problemin, doğrudan nasların delâletiyle veya mevcut yöntemlerin işletilmesiyle çözülememesi durumunda devreye girmektedir. Ancak bazı Hanefî usul kitaplarında istishâbın kıyasa mülhak olarak tavsif edilmesinden de destek alarak, yöntem mahiyetli delil kapsamında ele almayı tercih ettik. Istishâbın yerleştirilmesine ilişkin bu arayış kitabın genel kurgusu ve Hanefî usulcülerin genel kabulleri açısından münasip olanı bulmaya yönelik olup istishâbın mahiyetini etkileyen bir sonuca elbetteki yol açmaz.

1. Istishâbın Tanımı ve Mahiyeti

Sohbet kökünden türeyen ve beraber bulunma, beraberliğin devam etmesi gibi anlamlara gelen istishâb terim olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan birine göre istishâb بقاء ما كان على ما كان yani mevcut olan bir şeyin aynı şekilde devam etmesidir. Diğer bir ifadeyle istishâb, bir şeyin geçmişte bulunduğu yönündeki kanaatin, o şeyin şimdi de sabit olacağı yönünde bir kanaati gerektirmesidir.

¹⁷¹ Hacamat ve fasd, çeşitli yöntem ve şekillere kan aldırma işlemidir.

Literatürde ıstışâb anlamını vermek üzere *asıl*, *en-nefyu'l-aslî* (*aslî yokluk*), *ibâha-i asliyye*, *berâet-i asliyye* gibi deyimler de kullanılır. Gazzâlî bu anlamı ifade etmek için *akıl* deyimini kullanmış ve onu *aslî yokluk* olarak açıklamıştır. Kelamcı usulcüler ıstışâbı aslî deliller arasında zikretmişler; Kitap, Sünnet ve icmâdan farkını belirtmek üzere de bunların *naklî*, ıstışâbın ise *aklî* olduğunu söylemişlerdir.

İstışâbın hüccelliği konusunda başlıca üç görüşün bulunduğu söylenebilir. Birincisi, ıstışâbın hüccet olduğu; ikincisi hiçbir konuda hüccet olamayacağı; üçüncüsü ise sadece -önceden sabit olmuş hüküm hakkında kuşkuyu- def konusunda hüccet olacaktır.

İstışâbın hüccet olduğu görüşü Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu ile Matürîdî ve Alaüddin es-Semerkandî gibi bazı Hanefî usulcülerine nisbet edilmektedir.

İstışâbın hiçbir şekilde hüccet olmadığı görüşü ise bazı Hanefî ve Şâfiî usulcülerine nisbet edilmektedir.

İstışâbın bir hükmü ilkten isbat eden bir hüccet olmayıp yalnızca, daha önce bir delille sabit olmuş hükümde sonradan kuşku doğması durumunda bu kuşkuyu gidermek için kullanılabilecek bir hüccet olduğu görüşü ise Debusî, Serahsî ve Pezdevî gibi müteahhirun Hanefî usulcülerine aittir. Hanefî literatüründe yer alan "İstışâb def" hususunda hüccettir." sözünün anlamı budur.

Dikkat: *İstışâbın hüccet olarak kullanılabilmesi ancak ilgili meselede bütün delillerin araştırılması ve bu meselenin hükmüne delâlet eden bir delil bulunamaması şartına bağlıdır.*

İstışâbı hüccet saymayanlar genel olarak şu gerekçeye dayanırlar: İstışâba göre davranmak delilsiz amel etmek olur. Çünkü bir şeyin bir zamanda var olması onun bütün zamanlarda devam ettiğini göstermez. Nitekim mümkün, yok iken var olabildiği gibi var iken de yok olabilir.

İstışâbın geçersizliğini göstermek üzere Sadruşşerîa tarafından da dile getirilen bu gerekçeyi Teftâzânî şu şekilde eleştirmiştir: Hakkında bir delil olmadığı halde Mekke'nin varlığı, yakuttan bir dağın ve cıvadan bir denizin yokluğu gibi birçok konuda kesin hüküm vermekteyiz. Aksi yönde bir delil olmadıkça varlıkta aslı olan varlık, yoklukta aslı olan ise yokluktur. Bu bakımdan berâet-i asliyye ile hüküm vermek âlimler arasında öyle yaygınlaşmıştır ki artık bunun inkâr edilmesi doğru olmaz.

2. İstîshâb Fikrine Dayandırılan Bazı İlkeler

İstîshâbla irtibatlı olarak düşünölen iki temel ilke vardır. Bunlar “Eşyada aslolan ibâhâdır.” ve “Berâet-i zimmet asıldır.” ilkeleridir.

Eşyada aslolan ibâhâdır: Bir şeyden yararlanma veya bir davranışta bulunma konusunda naslarda doğrudan bir düzenleme yoksa veya kıyas, istihsan veya istislah gibi mevcut yöntemlerden biriyle bu hususta bir belirleme yapılamıyorsa “Eşyada aslolan ibâhâdır.” prensibine göre o şeyden yararlanmanın veya o işi yapmanın mubâh olduğu sonucuna ulaşılır.

Dikkat: Genel kabul eşyada aslolanın ibâha olduğu yönünde olmakla birlikte bu konuda farklı yaklaşımlar da vardır. Kimi usulcöler eşyada aslolanın yasaklık olduğunu, kimileri de eşyada aslolanın yasaklık veya mubâhlık değıl, ‘kararsızlık’ olduğunu öne sürmüştür.

Berâet-i zimmet asıldır: Bu ilke, aksi ispatlanmadıkça herkesin suçsuz ve borçsuz kabul edilmesi anlamındadır. Buna günümüz hukukunda masumiyet karinesi denilmektedir. Mesela alacaklı olduğunu iddia eden kimse, bunu isbat edemediğı takdirde davalının borçlu sayılması mümkün olmaz. Bu ilke, berâet-i asliyye ilkesinin biraz daha daraltılmış halidir.

HÜKÜM: Normatif Düzenleme

Hüküm bölümünde hükmün dört rüknü incelenecektir:

- a) Hüküm
- b) Hâkim (Hükmü koyan)
- c) Mahkûm-ı aleyh (Hükmün muhatabı, mükellef)
- d) Mahkûm-ı fih (Hükmün konusu)

I. HÜKÜM

A. HÜKMÜN TANIMI VE MAHİYETİ

Hüküm kelimesi İslam bilimleri literatüründe yaygın olarak üç anlamda kullanılmaktadır.

Bunlardan birincisi bir durumun başka bir duruma isbat veya nefiy açısından nisbet edilmesidir. Bu anlam 'iki şey arasında olumlu veya olumsuz bağlantı kurmak' şeklinde de ifade edilir. Buna göre hüküm, *haberî nisbetin kendisine* denir. Mesela "Hava sıcaktır." ifadesi, sıcaklık ile hava arasında bağlantı kuran ve birinciye ikinciye nisbet eden bir hüküm cümlesidir.

Hükmün kullanıldığı ikinci anlam bu haberî nisbetin vuku bulup bulmadığının idrak edilmesidir. Hükmün bu anlamı söz konusu nisbetin vaki olup olmadığının kavranmasına, diğer bir ifadeyle bu nisbetin doğrulanması veya yanlışlanmasına ilişkindir. Burada kastedilen hüküm, "Hava sıcaktır." şeklinde düzenlenen bir hüküm cümlesinin gerçeği yansıttığına dair hükümdür. Hükmün bu iki anlamı daha çok mantık terminolojisine aittir.

Hükümün üçüncü anlamı ise Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın sonucudur. Fıkıh ve fıkıh usulünde hüküm terimiyle kastedilen anlam budur.

Hükümün tanımında Hanefî usulcülere ile kelamcı usulcüler arasında yaklaşım farklılığı bulunmaktadır.

Hanefî usulcülerin hükümü, "Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr veya vaz' içerikli hitabının eseri/sonucu"¹⁷² olarak tanımlamışlardır. Şâri'in hitabının muktezası/ gereği şeklindeki hüküm tanımı da aynı içeriğe sahiptir.

Kelamcı usulcüler arasındaki yaygın tanıma göre ise hüküm "Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr ya da vaz' içerikli hitabı"dır.

Yaptıkları tanımda hükümü, *hitabın kendisi* olarak değil, *hitabın sonucu* olarak gören Hanefîler hitap (nass) ile kulların fiilleri arasındaki bağı vurgulayarak mükellefin fiilini ve o fiilin hükümünü merkeze alırken, kelamcı usulcülerin çoğunluğu hitab ile Şâri' arasındaki bağı vurgulayarak hükümün kaynağını merkeze almışlardır.

Her iki tanıma göre de hükümün varlığı Şâri'in hitabının varlığına bağlı olduğu için hitap yoksa hüküm de yoktur. Hükümün Şâri'in hitabı olarak tanımlanması, hüküm koymada aklın rolünün olup olmadığı sorusunu da akla getirmektedir. Hüsün-kubuh meselesiyle ilgili olan bu konu aşağıda Hâkim başlığı altında ele alınacaktır.

B. HÜKMÜN KISIMLARI

Yukarıda verilen tanıma göre şer'i hüküm, mahiyeti açısından tekliî ve vaz'î hüküm olarak ikiye ayrılmaktadır.

Tekliî hüküm, Şâri'in iktizâ veya tahyîr biçimindeki hitabının sonucu olup, mükellefe yapma veya kaçınma yükümlülüğü veya yapıp yapmama arasında serbestlik getirir.

Vaz'î hüküm ise Şâri'in vaz' içerikli hitabının sonucu olup, bir iş veya durumun tekliî hükümlerle irtibatlandırılması amacına yöneliktir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa vaz'î hüküm, Şâri'in bir şeyi tekliî hüküm için rükûn, illet, sebep, şart veya alâmet kılmasıdır. Dolayısıyla vaz'î hükümler, tekliî hükümlere nisbetle tâlî konumdadırlar.

¹⁷² الْحُكْمُ وَهُوَ أَمْرٌ يَخْطُبُ إِلَيْهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَقْدَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِجْتِهَادِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ التَّوْضِيعِ Bkz. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-İslâm*, s.276.

1. Teklifi hüküm

a. Teklifi Hükümün Genel Olarak Taksimi

Hanefiler teklifi hükmü 'mükellefin fiilinin sonucu olan' ve 'mükellefin fiilinin vasfı olan' olmak üzere iki ana gruba ayırırlar.

i. Mükellefin Fiilinin Sonucu Olan Hükümler

Bunlar, mülkiyet ve ona ilişkin olan milk-i rakabe, milk-i müt'a, milk-i menfaat ve borcun zimmette sübutu gibi mükellefin yaptığı bir akdin veya hukukî işlemin sonucunda ortaya çıkan hükümlerdir.

Milk-i rakabe -yani bir şeyin bizzat kendisine mâlik olmak-, yapılan bir satım akdinin; milk-i müt'a, -yani cinsel ilişkinin helalliyi- nikâh akdinin; milk-i menfaat ise icare akdinin sonucunda gerçekleşen hükümlerdir.

Dikkat: Bu hükümler usul ilminin doğrudan konusu olmayıp fıkah ilminde incelenir.

ii. Mükellefin Fiilinin Vasfı Olan Hükümler

Mükellefin fiilinin vasfı olan hükümler ise vücûb-nedb-ibâha, edâ-kazâ ve sıhhat-fesâd-butlan gibi hükümlerdir. Bu hükümler kendi arasında dünyevî maksadın öncelikli olduğu hükümler ve uhrevî maksadın öncelikli olduğu hükümler olmak üzere ikiye ayrılır.

Dünyevî maksat veya uhrevî maksat ifadesiyle, hükmün dünya veya ahirete ilişkin hikmetler ve maslahatlar üzerine bina edilmesinin kastedilmediğinin altını çizelim.

Dünyevî maksat, dünyada gerçekleşen maksat demektir. Mesela bir akdin sahih veya fâsid olarak nitelendirilmesi dünyada gerçekleşen bir maksada ilişkindir. Yine ibadetin sahihliğinin mefhum ve tarifinde yer alan, zimmetin borçtan kurtulması hükmü, dünyada gerçekleşen bir maksattır.

Uhrevî maksat ise ahirette gerçekleşecek olan maksat demektir. Mesela, vücûbun mefhum ve tarifinde yer alan 'yapılmasına sevap/mükâfat ve terk edilmesine ceza (ikab) verilmesi' hükmü, ahirete ilişkin bir maksattır. Burada *öncelikli maksat* kaydını gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü ibadetin sahihliği, öncelikli olarak zimmetin borçtan kurtulması anlamına gelse de, bu sahihliğe ayrıca sevap terettüp etmektedir. Yine vücûb örneğinde, öncelikli olmamakla birlikte zimmetin borçtan kurtulması söz konusudur.

1) D nyev  Maksudın  ncelikli Olduğu Hükümler

Mükellefin fiili, tanım ve mahiyetinde dünyevî maksudın öncelikli olduğu hüküm itibariyle farklı açılardan taksime tâbi tutulmuştur. Hukukî varlık kazanması açısından m n'akid - gayr-i m n'akid (b t l); sahihlik açısından sahih-fâsîd; işlerlik kazanması açısından nâfiz - gayr-i nâfiz ve bağlayıcılık açısından l z m - gayr-i l z m kısımlarına ayrılır. Hanefiler bu tür hükümlerin tümünü, teklifi hükümler kapsamında değerlendirmişlerdir.       bir satım akdinin sahihliğinin anlamı, satın alınan Şeyden (mebi') yararlanmanın mub hlığı; akdin butlan veya fes dının anlamı ondan yararlanmanın haramlığı; nâfiz olmasının anlamı ise müşteri için mülkiyetin sübutunun v cipliğidir. Ancak usul ler arasında sıhhat, fesâd ve butlanı vaz'  hüküm kapsamında ele alanlar olduğu gibi, akli hüküm olarak değerlendirenler de vardır.

2) Uhrevî Maksudın  ncelikli Olduğu Hükümler

Mükellefin fiili, uhrevî maksatların öncelikli olduğu hüküm itibariyle *azimet* ve *ruhsat* kısımlarına ayrılır. Azimet, kulların mazeretlerine dayalı olmaksızın  lken konulan hüküm; ruhsat ise kulların mazeretlerine dayalı olarak istisnai ve geçici olarak konulmuş hüküm demektir. Hanefiler teklifi hükümleri azimet hükmünün açılımı olarak ele almışlar ve azimet hükümlerini hitabın gerektirdiği sonuca göre tasnif etmişlerdir. Biz bu tasnife içerik olarak riayet etmekle birlikte mahiyetlerinin daha iyi anlaşılması için azimet ve ruhsatı ayrı başlık altında kısaca açıkladık.

Ő r 'in bir fiile ilişkin hitabının sonucunda üç ihtimal söz konusudur. Fiilin ya yapılması ya terk edilmesi istenmiştir ya da yapılması ve terk edilmesi eşit görülerek biri diğerine tercih edilmemiştir. Bu ihtimallerden  lk ikisi talebin kuvvet derecesine göre ayrıca alt kısımlara ayrılır. Yapılması istenilen fiiller, talebin kuvvet derecesine göre farz, vâcip, sünnet ve nâfile kısımlarına; terk edilmesi istenilen fiiller ise haram ve mekruh kısımlarına ayrılır. Yapılması ve terk edilmesi eşit görülen fiiller ise mubâh adını alır. Böylece Hanefilere göre teklifi hükümler farz, vâcip, sünnet, nâfile, haram, mekruh ve mubâh olmak üzere yedi kısımdır.¹⁷³

¹⁷³ Kimi Hanefi usul lerine göre teklifi hükümlerin azimet hükmünün açılımı oluşu Şöyledir. Azimet hükmünün ink rında ya küfür söz konusu olur ya da olmaz. Ink rında küfür söz konusu olan azimet hükmü farzdır. Ink rında küfür söz konusu olmamakla birlikte terk edilmesi durumunda ya ceza söz konusu edilmiş ya da edilmemiştir. Terk edilmesi durumunda bir cezanın söz konusu edildiği azimet hükmü, vâciptir. Terk edilmesi durumunda ceza verilmemekle birlikte, terk eden için ya bir kınama söz konusu edilmiştir veya edilmemiştir. Terk eden için kınamanın söz konusu edildiği azimet hükmü sünnet, kınamanın söz konusu

b. Teklifi Hükümün Kısımları

Teklifi hükümün kısımlarını önce uhrevî maksatların öncelikli olduğu vücûb ve haramlık gibi hükümler; daha sonra dünyevî maksatların öncelikli olduğu sıhhat, fesâd, edâ, kazâ gibi hükümler başlıkları altında ele alacağız.

i. Uhrevî Maksadın Öncelikli Olduğu Teklifi Hüküm

Uhrevî maksadın öncelikli olduğu hükümler şunlardır: Farz, vâcip, sünnet, nâfile, haram, mekruh ve mubâh.

1) Farz

Yapılması evlâ görülüp terk edilmesi kesin (kat'î) bir delille yasaklanmış fiil *farz* adını alır. Benzer bir tanım da şöyledir: Sübutu ve delâleti kesin bir delille emredilen şeydir. Erkân-ı erbaa olarak adlandırılan namaz, oruç, zekât ve hac böyledir.

Farz kesin bir delille sabit olduğu için *ilmen* ve *amelen* bağlayıcıdır. İlmen bağlayıcı olması, doğruluğuna itikat etmenin gerekli olduğu ve inkâr eden veya inkâr anlamına gelecek şekilde hafife alan kimsenin kâfir; mazeretsiz terk eden kimsenin ise fasık sayılacağı anlamındadır. Amelen bağlayıcı olması ise doğrultusunda amel etmenin gerekli olması anlamındadır.

2) Vâcip

Hanefîler, diğer ekollerden farklı olarak farz yanında bir de vâcip kategorisi benimsemişlerdir. Hanefîlerce vâcip olarak nitelenen fiiller diğer ekollerde kimi zaman farz, kimi zaman mendub olarak nitelendirilmektedir. Mesela Hanefîlerde vâcip olan fıtır sadakası, diğer ekollerde farz; kurban ve vitir ise menduptur.

edilmediği azimet hükmü ise nâfiledir. Haram, mekruh ve mubâh gibi diğer teklifi hükümler ise dolaylı olarak bu taksimde yer alır. Mesela haram, eğer terk edilmesi kesin bir delille sabit olmuşa farz kapsamında, zannî bir delille sabit olmuşa vâcip kapsamında yer alır. Mesela şarap içmenin haramlığı kat'î bir delille sabit olmuştur, dolayısıyla terk edilmesi farzdır. Aynı mantıkla mekruh, sünnet kapsamına -çünkü mekruhun terki sünnettir-, mubâh ise nâfile kapsamına dâhil edilmektedir.

Hanefî usul kitaplarında her ne kadar azimet hükmünün farz, vâcip, sünnet ve nâfile olmak üzere dört tür olduğu belirtilirse de, geri kalan teklifi hükümler de dolaylı olarak bu dört hüküm kapsamında değerlendirilir. Şöyle ki; haram, terk edilmesinin kat'î veya zannî bir delille sabit olmasına göre farz veya vâcip kapsamına dâhil edilir. Mesela şarap içmenin haramlığı kesin bir delille sabit olmuştur, o halde ondan kaçınmak farzdır. Aynı şekilde mekruh, sünnet kapsamına ve mubâh, nâfile kapsamına dâhil edilmekte ve azimet kapsamında yer alan hükümler yediye çıkmaktadır.

Hanefilere göre farz ve vâcip, yapılması istenilmiş ve terk edilmesi yasaklanmış olmak açısından ortak olsalar da hangi fiilin farz, hangisinin vâcip olduğu daha çok delilin sübut ve delâlet açısından kesin olup olmamasına göre belirlenir.

Buna göre yapılması kesin bir delille emredilip terk edilmesi yasaklanmış fiil, yukarıda belirttiğimiz gibi- farz adını alırken, zannî bir delille¹⁷⁴ yapılması emredilip terk edilmesi yasaklanmış fiil ise vâcip adını alır. Namazda Fatiha'nın okunması, tadîl-i erkân, tavaf için abdest, kurban, fitır sadakası ve vitir namazı vâcip olan hükümlerdir. Ayrıca vüçûbun, nezir gibi sebeplerle sabit olması da mümkündür.

Vâcip, şüphe barındıran bir delille sabit olan bir hüküm olduğundan vâcibin hükmü, doğruluğuna itkadın değil, doğrultusunda amelin gerekliliğidir. Vâcibi terk eden ahirette cezayı hak etmekle beraber kesin doğru olduğuna itikat etmek gerekmediği için inkâr eden kâfir olmaz. Buna mukabil delili olan haber-i vâhidi küçümseyerek o haber-i vâhidle sabit olan vâcibi inkâr eden fasık sayılır. Ancak haber-i vâhidi tevil eden yani başka bir anlamda yorumlayan kimse fasık sayılmaz.¹⁷⁵ Hanefî literatüründe amel yönünden bağlayıcılığı ve inkârının küfrü gerektirmemesi dikkate alınarak vâcip, *amelî farz* olarak da adlandırılır.

Farz-vâcip ayrımının isabetli olup olmadığına dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kimi usulcüler farz-vâcip ayrımı yaptıklarından ötürü Hanefî usulcülerini eleştirmişlerse de Gazzâlî, İbn Rüşd ve Tûfî gibi muhakkik usulcüler, tıpkı kat'îyet ve lüzum kavramlarında olduğu gibi kendi anlayışlarına göre farz ile vâcip sözcükleri arasında fark olmayıp, bunların da eş anlamlı lafızlardan olduğunu ifade etmekle birlikte Hanefîlerin farz ismini, vâcipliği kesin olarak bilinen şeylere; vâcip ismini de vâcipliği zannî olarak bilinen şeylere tahsis etmek suretiyle farklı bir terminoloji geliştirdiklerine işaret etmişler ve esasen kendilerinin de vâcibin kesin ve zannî olarak ikiye ayrıldığını inkâr etmediklerini belirterek anlamlar anlaşıldıktan sonra terimler hususunda hiçbir kısıtlamanın ve tartışmanın olmayacağını dile getirmişlerdir.

Hanefîler fûrû kitaplarında farz ve vâcip kavramlarını ayrı ayrı kullanmakla birlikte, usul kitaplarında vâcip terimini hem farz hem de vâcip terimini içine alacak biçimde kullanmışlardır. Biz buradan itibaren farz ve vâcibin ayrıntılarını -usul terminolojisindeki- vâcip terimi üzerinden anlatacağız. Bu durumda ister kat'î bir

¹⁷⁴ Zannî delil denilince daha çok haber-i vâhid ve kıyas; kat'î delil denilince Kitab, mütevatır Sünnet ve icmâ kastedilmektedir.

¹⁷⁵ Haber-i vâhidin sabit veya sahih görülmeyerek onunla amel edilmemesi ise başka bir konudur.

delille ister zannî bir delille sabit olsun fiilin yapılmasının terk edilmesine ağır basması anlamında olmak üzere vâcip terimi, farz ve vâcibi içine alacak biçimde daha genel bir anlamda kullanılmış olmaktadır. Mesela "Namaz vâciptir." ve "Zekât vâciptir." gibi sözlerdeki kullanımlar böyledir.

2.1) Vâcibin Kısımları

Vâcip, değişik açılardan taksime tâbi tutulmuştur. Bunlar, yapılması istenen fiilin belirlenmiş olup olmaması; edâ edileceği vaktin belirlenmiş olup olmaması; miktarının belirlenmiş olup olmaması ve ifa etmesi istenen kişi açısından yapılan taksimlerdir.

2.1.1) Birinci Taksim: Yapılması istenen fiilin belirlenmiş olup olmaması açısından

Yapılması istenen fiilin belirlenmiş olup olmaması açısından vâcip, muayyen vâcip ve müphem vâcip kısımlarına ayrılır.

Muayyen vâcip terimi ile seçilip belirlenmesi mükellefe bırakılmayan -namaz, oruç, hac, zekât gibi- alternatifsiz vâcîpler kastedilir. Vâcîplerin çoğunluğu böyledir.

Müphem vâcip ise birkaç seçenek olarak sunulmuş ve bunlardan birinin seçilip belirlenmesi mükellefe bırakılmış vâcîplerdir. Bu tür vâcîpler **muhayyer vâcip** (seçmeli vâcip) olarak da isimlendirilir. Muhayyer vâcip, Sünnî usulcülerce aklın mümkün ve şer'an vaki kabul edilmektedir. Yemin keffâretindeki seçenekler (hısâlu'l-keffâre) muhayyer vâcibe örnektir. Çünkü vâcibin hangi seçenекle yerine getirileceği baştan belli olmayıp, mükellefin seçimine bırakılmıştır. Yeminin bozulması halinde ödenecek keffâret konusunda şöyle buyurulmaktadır:

لَا يُؤَاجِلُكُمُ اللَّهُ بِالْفِعْلِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاجِلُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

"Allah, gelişigüzel yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Sizi bile bile kendinizi bağladığınız yeminler sebebiyle sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti çoluk-çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on yoksulu doyurmak yahut onlara giyecek sağlamak veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutar..." (Mâide 5/89)

Ayetle yemin keffâreti olarak üç seçenek sunulmakta ve mükelleften bunlardan birini seçip yerine getirmesi istenmektedir.

Evlenmek isteyen kızı denk taliplerden biriyle evlendirmenin, devlet başkanlığına (imamet) uygun iki kişiden birini göreve getirmenin vâcipliği de bu tür vâcibe örnek gösterilmektedir.

Mutezili usulcüler ise seçmeli vâcibin aklen mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Mutezile'ye göre *icâb* ile *tahyîr* anlamca birbirlerine zıt oldukları için birlikte bulunamaz, daha doğrusu tahyîr varken icâbın bir anlamı kalmaz. Öte yandan keffâret seçenekleri nitelik bakımından kulun maslahatına nisbetle eşit iseler, kulun maslahatına yönelik olmaları sebebiyle hepsini birden vâcip kılmak gerekir. Bu yaklaşım Mutezile'nin *aslah* anlayışı üzerine temellenmektedir. Bu sebeple Mutezile'ye göre keffâret seçeneklerinin hepsi birden vâcip olup hepsini terk etme durumunda hepsinden dolayı ceza görülecek, hepsinin yapılması durumunda hepsi birden yerini bulmuş olacak, içlerinden birinin yapılması durumunda ise diğerlerini yapma borcu düşecektir. Bu görüşteki Mutezili usulcüler, keffâret seçeneklerinden birini yapma durumunda diğerlerini yapma borcunun düşmesini de, vâcibin bazen edânın dışında bir sebeple düşmesinin imkânsız olmadığını temellendirmişlerdir.

2.1.2) İkinci Taksim: *Edâ edileceği vaktin belirlenmiş olup olmaması açısından*

Vâcip, edâ edileceği vakit açısından mutlak ve mukayyet kısımlarına ayrılır.

Mutlak Vâcip:

Bu tür vâcip, edâsı için belirli bir vakit tayin edilmemiş vâciptir. Vaktin geçmesi diye bir şeyin söz konusu olmadığı bu vâcibin bir zaman belirlemesi ve sınırlaması olmaksızın ömrün bir anında yerine getirilmesi mümkündür.

Vâcibin edâsı için bir vaktin tayin edilip edilmediği meselesi daha çok, mutlak emrin *fevr* mi yoksa *terâhî* mi ifade ettiği tartışmasıyla irtibatlandırılır. Fevr, emrin konusu olan şeyin derhal yerine getirilmesi; terâhî ise sonraya bırakılabilmesi anlamındadır. Hanefilerin çoğunluğuna göre mutlak emir, terâhî anlamını içerdiği için bu emrin sonucu olan mutlak vâcip için bir zaman belirlemesi yoktur. Mutlak emrin fevr anlamını ifade ettiği görüşünde olan Kerhî'ye göre ise vâcip mümkün olan ilk vaktinde yerine getirilmelidir.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Hanefilerden Kerhî'ye göre mutlak emir, fevr üzeredir. Cessâs, Kerhî'nin görüşünü bir anekdot üzerinden şöyle anlatır: "Bir keresinde şeyhimiz Ebu'l-Hasen (Kerhî) meseleyi bu şekilde gerekçelendirmiş ve ben de onu kişinin zimmetinde gayr-ı muayyen bir vakitte sabit olan zekâtlar, nezirler, Ramazan orucunun kazâsı gibi Allah haklarından olan şeylerle ilzâm etmey-

Keffâretler, mutlak yani belirli bir vakit tayin edilmeden yapılmış nezirler ve Ramazan orucunun kazâsı bu grupta yer alır. Zekât ve fıtır sadakasını da mutlak vâcip grubuna dâhil eden fakihler bulunmaktadır.

Mukayyet Vâcip:

Mukayyet vâcip, edâsı için belirli bir vakit tayin edilmiş olup, bu vakit içinde yapılmadığı takdirde yerine getirilmemiş sayılan vâciptir. Namaz, oruç ve hac mukayyet birer vâciptir.

Mukayyet vâcip açısından vaktin temelde iki durumu bulunur. Birincisi, vaktin ibadet için zarf olması; ikincisi ise mi'yar olmasıdır. Vaktin ibadet için zarf olması durumunda bu vakit *geniş zamanlı (müvessa')*; mi'yar olması durumunda ise *dar zamanlı (mudayyak)* vâcip olarak adlandırılır.

Vakti bu iki durumdan birine tam olarak uymayıp bazı bakımlardan birine, bazı bakımlardan diğerine benzerlik gösteren kimi vâcipler olduğu için bu ikisine ek olarak bir üçüncü kategori belirlenmiş ve buna *müşkil zamanlı vâcip* denmiştir.

Geniş Zamanlı Vâcip

Vaktin edâ edilecek vâcip için *zarf* olması durumunda geniş zamanlı vâcip söz konusu olur. Bu durumda vakit, hem ibadetin vücbu için *sebepe* hem de vâcibin edâsı için *şart* olur. Geniş zamanlı vâcibin örneği, beş vakit namazdır. Şöyle ki vakit, namazın zarfıdır; yani hem o vakitte kılınması gereken farz namazın edâsına yetmekte hem de başka namazların kılınabilmesine imkân verecek ölçüde artmaktadır. Vakit aynı zamanda namazın şartıdır. Ayrıca vakit, namazın vücbu sebebidir.

Bu tür vâcipde, vaktin tamamını -namazın edâsının vücbu için- sebepe saymak mümkün değildir. Çünkü vaktin tamamı sebepe sayılacak olursa şu iki durumla karşı karşıya kalınır: Birincisi; vaktin tamamı geçmeden vaktin herhangi bir kısmında kılınan namaz, sebepe henüz tam olarak gerçekleşmeden edâ edilmiş olacağından müsebbeb (namaz), sebebin (vaktin) önüne geçmiş olur. İkincisi; namaz vaktin tamamlanmasından sonra kılınacak olsa, edânın vücbu vaktin çıkmasından sonra gerçekleşmiş olur ve namazın edâsı vaktin çıkmasından sonraya kalmış olur. Her

çalışarak 'Bu gerekçelendirmen bütün bunların vâcip olduktan ve kişinin zimmetinde sabit olduktan sonra imkân bulunan ilk vakte bağlı olmasını gerektirir.' demiştim. Bunun üzerine ileri sürdüğü görüşe bağlı kalarak bunlardan hiçbirinin tehirinin caiz olmadığını söyledi." Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 110.

iki durum da icmâa aykırı olduğundan vaktin tamamını sebep saymak mümkün değildir. O halde vaktin tamamı değil, bir kısmı sebep olmalıdır.

Peki vaktin hangi kısmı sebeptir?

Sebeb olmaya öncelikli kısım, vaktin ilk kısmıdır. Ancak ilk kısımda edâ gerçekleşmeyecek olsa, sebebiyet sonraki kısımlara geçer ve bu kısmın neresinde edâ edilmişse orası sebep olmuş olur. Namaz örneği üzerinden gidecek olursak; mesela ikindi namazı, vaktinin ilk kısmında edâ edilecek olsa, bu ilk kısım sebep olmuş olur. Ortasında edâ edilecek olursa, edâ edilen bu kısım namazın vücut sebebi olur. Yani bu durumlarda vaktin hangi kısmının sebep olacağı kulun fiilen belirlenmesiyle belirlenmiş olur. Ancak vaktin sonuna yaklaşıldığı halde namaz henüz edâ edilmemiş ve sadece namazın edâsına yetecek dar bir vakit kalmışsa artık bu dar vakit, -kendiliğinden- sebebiyet için belirlenmiş, yani vaktin bu kısmının sebep olduğu kesinleşmiş olur. Namaz, bu son vakitte de edâ edilmediği halde vakit çıkacak olsa, sebebiyet artık vaktin sadece bu kısmına değil tamamına nisbet edilir. Yani vaktin tamamı vücut sebebi olmuş olur.

Dikkat: Bu anlayışın kazâya kalan ikindi namazıyla ilgili şöyle bir sonucu vardır: Bir kimse kaçırdığı dükkü ikindi namazını, bugünkü ikindinin son vaktinde kılamaz. Çünkü bugünkü ikindi namazının son vakti, kerâhet sebebiyle nâkıs vakittir. Gerçi dün ikindi namazını vaktin sonunda kılmış olsaydı, vakit nâkıs olduğu halde edâ yerine gelmiş olacaktı. Namaz o vakitte edâ edilmeyince son kısım, tek başına vücut sebebi olmaktan çıkmış ve vaktin tamamı (kâmil vakit) vücut sebebi haline gelmiştir. Oysa bugünkü ikindi vaktinin son kısmı, nâkıs bir vakittir. Kâmil bir vakitte vâcib olmuş bir namazın kazâsı ancak kâmil bir vakitte kılınabilir.

Geniş zamanlı vâcibin hükmü:

1) Vakit birçok namazın kılınmasına elverişli olduğu için o vaktin farzına niyet edilmesi gerekir. Kimileri, mesela öğle namazı için 'öğlenin farzına' diye niyet edilmesini yeterli görmüşse de 'öğlenin farzı' ifadesinin, hem edâ hem kazâ için olabileceği söz konusu edilerek 'bugünkü öğlenin farzına' diye niyet edilmesinin daha doğru olacağı görüşü benimsenmiştir. Vaktin son kısmına gelinmiş olması niyet şartını kaldırmaz.

2) Vaktin muayyen bir kısmının sebep olarak belirlenmesi mümkün değildir. Yani kulun, "Ben vaktin şu kısmını sebep olarak tayin ediyorum." deme yetkisi yoktur. Çünkü belirleme, *sebeb kılma* demektir ve kulun buna yetkisi yoktur. Ancak

kulun fiilen tayin ederek seçme hakkı vardır. Yukarıda da belirtildiği gibi kişi vaktin bir kısmında namazı edâ edebilir ve hangi kısmında edâ etmişse o kısmın sebep olduğu fiilen tayinle belirlenmiş olur.

Uslucüler, geniş zamanlı vâcip konusuyla ilgili olarak, namaz vakti içerisinde namaz kılmadan ölen kimsenin âsi olup olmayacağını tartışmışlardır. Kimi usulcüler vûcûb anlamının tam olarak gerçekleşebilmesi için bu durumdaki kişinin âsi olacağını öne sürmüşlerdir. Cumhura göre ise bu kişi âsi olmaz. Çünkü 1) Namaz vakti içerisinde namaz kılmadan ölen kimsenin âsi olmayacağına selefın icmâı vardır. Selef, mesela zeval vaktinden itibaren dört rek'at miktarı zaman geçtikten sonra veya sabah namazının ilk vaktinden iki rek'at miktarı zaman geçtikten sonra ansızın ölen kişiyi günah işlemiş saymadıkları gibi, onu kusurlu olmakla da itham etmemişlerdir. Hele bir de bu kişi, abdest almakla meşgul olmuş veya mescide gitmeye yeltenmiş ve yolda ölmüşse, bu kişinin âsi sayılması mümkün değildir. 2) Vakti içerisinde namazın geciktirilmesi de caiz görülmüştür. Caiz olan bir şeyi yapan kişi ise âsi sayılamaz.

Soru 6: Bazı usulcüler namazın geciktirilmesinin ancak sonucun gerçekleşmesi, yani sonra yapılabileceğinden emin olması şartıyla caiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaya karşı neler söylenebilir?

Dar Zamanlı Vâcip

Bir vâcibin vakti, o vâcip için mi'yâr ise yani o vakitte sadece o vâcip yapılabiliyorsa bu vâcip, dar zamanlı vâciptir.

Bu vaktin ilgili vâcip için sebep olup olmamasına göre kendi içinde ikiye ayrılması mümkündür.

Dar zamanlı vaktin ilgilî ibadet için hem mi'yar hem sebep olmasının örneği Ramazan orucudur. Ramazan ayı oruç için mi'yardır. Bu vakte aynı cinsten başka bir ibadet, yani Ramazan orucu dışında bir oruç sığdırmak mümkün değildir. Ramazan ayı, aynı zamanda orucun farz olmasının sebebidir.

Bu tür vâcibin hükmü, niyetin tayin edilmesinin şart olmayıp *mutlak niyetin yeterli olmasıdır*. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa, özel olarak 'farz olan Ramazan orucunu tutmaya' diyerek niyet etmek şart olmayıp, salt oruç tutmaya niyet etmek yeterlidir. Ramazan ayında kazâ veya nâfile oruca niyet edilmiş olsa

bile Ramazan orucuna niyet yerine geçer. Çünkü bu vakitte başka bir oruç meşru değildir.¹⁷⁷

Vaktin ibadet için mi'yar olup, vücûbu için sebep olmamasının örneği ise Ramazan orucunun kazâsı ve mutlak olarak nezredilen oruçlardır. Vaktin, her iki oruç açısından mi'yar olduğu açıktır. Vaktin bu oruçların sebebi olmadığı da bellidir. Çünkü Ramazan orucunun edâsının vücûb sebebi neyse kazâsının vücûb sebebi de odur; bu da Ramazan ayına şahit olmaktır. Nezir orucunun vücûb sebebi ise vakit değil "nezretmiş olmak"tır.

Vakit bu iki oruç açısından mi'yar olmakla birlikte sebep olmadığı için niyetin tayin edilmesi, yani hangi orucu tutacaksa ona niyet etmesi şarttır. Buna göre mesela Ramazan orucunu kazâ ediyorsa Ramazan orucunun kazâsına, mutlak olarak nezrettiği orucu tutuyorsa nezir orucuna niyet etmesi gerekir. Ayrıca Ramazan orucundan farklı olarak bu iki oruca gecedan niyet etmek de gerekir. Bu iki orucun vakti, muayyen olmayıp bütün ömür olduğu için herhangi bir vakit açısından kaçırılmış olması söz konusu değildir. Vakti bütün ömür olması sebebiyle bu iki oruç mutlak vâcip kapsamında da zikredilir.

Muayyen nezre gelince; vaktin mi'yar olup sebep olmaması itibariyle mutlak nezir orucuna, bir vaktin tayin edilmiş olması itibariyle ise Ramazan orucuna benzer. Ramazan orucuna yani dar zamanlı vâcibe benzediği için tayin edilen günde mutlak niyetle veya nâfile niyetiyle oruç tutmakla nezir yerine getirilmiş olur. Fakat mutlak nezir orucuna benzediği için başka bir vâcibe niyet edilmesi durumunda nezir yerine getirilmiş olmaz.

Müşkil Zamanlı Vâcip:

Vakit bir yönden zarfa, bir yönden mi'yâra benzerlik gösteriyorsa buna *müşkil zamanlı vâcip* veya *zû'ş-şebeheyn vâcip* denilir.

Hac böyle bir vâciptir. Hac için tayin edilen vakit bir yönden mi'yara benzer, çünkü bir senede hac için belirlenmiş vakitlerde ancak bir hac yapılabilir. Bir yönden de zarfa benzer, çünkü haccın rûkûnleri tayin edilen vaktin tamamını kaplamaz.

¹⁷⁷ Bu hüküm, mukim kişiler için geçerlidir. Yolcunun durumu hakkında Ebu Hanîfe'den farklı bir görüş nakledilmiştir. Ebu Hanîfe, yolcunun edâ ile mükellef olmadığı noktasından hareketle başka bir vâcibe niyet edebileceğini öne sürmüştür. Yolcunun nâfileye niyet etmesi durumunda ise bu niyet, daha sahih olan rivayete göre farz yerine geçer. Hastanın durumu konusunda ise ondan iki görüş de rivayet edilmiştir.

Haccın mutlak niyetle edâ edilebilmesi, yani farz mı, nâfile mi olduğunu belirtmeksizin sadece 'hac yapmaya' denilerek niyet edilmesi durumunda bu haccın farz olan hac yerine geçmesi onun mi'yara benzerliğinden dolayıdır. Nâfile niyetiyle yapılan haccın farz yerine geçmemesi ise zarfa benzerliğinden dolayıdır. Şâfilî'ye göre nâfileye niyet de farz yerine geçer. Çünkü hac birçok zorluk ve meşakkatî barındırdığı için üzerine farz olan hac dururken bir kimsenin nâfile hac yapmaya niyet etmesi sefihliktir. Sefih ise hacr altına alınması gereken biridir, dolayısıyla nâfileye dair niyeti boşa çıkar.

2.1.3) Üçüncü Taksim: Miktarının belirlenmiş olup olmaması açısından

Miktarının belirlenmiş olup olmamasına göre vâcip, mukadder vâcip ve gayr-i mukadder vâcip kısımlarına ayrılır.

Mukadder vâcip, Şâri'in miktarını belirlediği vâciptir. Miktarı belli olduğu için buna *muhadded vâcip* de denilir. Beş vakit namaz ile zekât miktarları bu kısımda yer alır.

Gayr-i mukadder vâcip ise Şâri'in bir miktar belirlemesi yapmayıp, belirlemesini mükellefe bıraktığı vâciplerdir. Evlilik ve akrabalık nafakası bu türden bir vâciptir.

Mukadder vâcibin hükmü şudur: Bu tür vâcip, sırf vücûb sebebinin bulunması ile zimmette sabit olur. Öngörülen şekilde yerine getirilmedikçe borç zimmetten düşmez.

Gayr-i mukadder vâcip ise, Şâri' tarafından miktarı belirlenmemiş vâciptir. Böyle bir vâcibin bir kimsenin zimmetinde borç olarak sabit olabilmesi, mahkeme kararına (kazâ) veya tarafların rızasına bağlıdır.

Bir vâcibin mukadder mi yoksa gayr-i mukadder mi olduğunun bilinmesi, o vâcibin zimmette sabit olmasının sırf vücûb sebebinin bulunmasıyla mı yoksa borçlunun rızası veya mahkeme kararıyla mı olacağını anlamaya yaramaktadır. Bunun bilinmesi bazen içtihadı bağlı olduğu için fakihler bazı vâciplerin hangi türe girdiği konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Hangi kısma girdiğinde ihtilaf edilen vâciplerden birisi **evlilik nafakası** diğeri ise **mehirdir**. Hanefiler mehrin mukadder vâcip, evlilik nafakasının gayr-i mukadder vâcip olduğu görüşünü, Şâfilîler ise bunun tam aksi kanaati benimsemişlerdir.

Evlilik nafakasının hangi tür vâcip kapsamında olduğu konusundaki görüş ayrılığının pratik sonucu, nafaka belirlemeden evinden ayrılan ve birkaç ay veya yıl

gelmeyen koca döndüğünde, karısının o süre zarfında birikmiş olan nafaka borcunu ondan talep edip edemeyeceği konusunda ortaya çıkmaktadır. Nafaka borcunun mukadder vâcip olduğunu kabul eden Şâfiilere göre karının birikmiş nafaka borcunu talep hakkı vardır. Buna göre bir kimse karısına nafaka bırakmadan evinden ayrılrsa ve bir yıl gelmese karısına bir yıllık nafakayı borçlanmış olur. Karının bu birikmiş nafakayı doğrudan talep hakkı vardır. Gayr-i mukadder olduğunu savunan Hanefîlere göre ise karının böyle bir hakkı yoktur. Bu ikinci görüşe göre kocası nafaka bırakmadan gitmiş olan karı, ancak iki durumda nafaka talebinde bulunabilir: Birincisi, kocası gitmeden önce bir nafaka miktarı üzerinde anlaşmış olmaları (rıza); ikincisi ise karının mahkemeye başvurup nafaka takdir ettirmesidir (kazâ). Karının talep hakkı, bu iki durumdan birinin, yani kazâ veya rızanın gerçekleştiği andan itibaren birikecek olan nafakaya ilişkindir.

Mehrin hangi grupta yer aldığı konusundaki görüş ayrılığının sonucu ise, mufavvidanın mehri hak edip etmediği meselesinde görülmektedir. *Mufavvida*, mehir belirlemeksizin ya da mehir olmamak şartıyla evlenip zifaktan önce kocası ölen kadın anlamına gelir. Bu durumda olan kadının mehir almayı hak edip etmediği sorusunun cevabı mehrin hangi grupta yer alan bir vâcip olduğunun belirlenmesine bağlıdır. Mehri mukadder vâcip olduğunu savunan Hanefîlere göre bu kadın mehri hak eder; mehrin gayr-i mukadder olduğunu savunan Şâfiilere göre ise bu kadın mehir alamaz.

2.1.4) Dördüncü Taksim: İfa edecek kişi açısından

Vâcip, ifa etmesi istenen kişi açısından aynı vâcip ve kifâî vâcip kısımlarına ayrılır. *Aynı vâcip (farz-ı ayn)*, mükelleflerden her birinin yerine getirmek durumunda olduğu vâciptir. Beş vakit namaz, oruç, zekât, hac gibi...

Kifâî vâcip (farz-ı kifâye) ise tek tek her bir mükellefin yapması gerekmeyip, işlerinden bir kısmının yapmasıyla diğerlerinden sorumluluğun kalktığı vâciptir. Cenaze namazı, fetva ve kazâ işleri, emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker gibi hususlar bu grupta yer alır. Bu vâcipde önemli olan anılan işlerin yerine getirilmesidir. Yerine getiren mükâfat alırken diğerleri sorumluluktan kurtulur. Hiç kimsenin yerine getirmemesi durumunda hepsi günâhkar olur.

3) Sünnet

Hanefîlere göre, yapılması evlâ görülmekle birlikte terk edilmesi yasaklanmayan fiiller için iki farklı derece söz konusu olmaktadır. Yapılması evlâ görülüp, terk edilmesi yasaklanmayan fiil, dinde izlenegelen bir gelenek haline

gelmişse, yani Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yapılagelmış ise *sünnet*, yapılması evlâ görülmekle birlikte bir gelenek halini almamışsa *nâfile* adını alır. Kelamcı usulcülerin mendup tanımları, Hanefilerin taksimindeki sünnet ve nâfileyi büyük ölçüde içermektedir.

Terk edilmesi yasaklanmamakla birlikte, dinde izlenegelen bir gelenek olduğu için sünnetin hükmü, kişiden bir şeyi yerine getirmesinin talep edilmesidir. Ancak bu talep, farz veya vâcib derecesinde bir talep değildir. Sünneti terk eden vâcipten farklı olarak cezayı hak etmemekle birlikte *isâet* etmiş; yani kötü ve yakışıksız bir davranışta bulunmuş sayılır ve kınanır (itâb).

Sünnet genel olarak kendi içinde sünnetü'l-hüdâ ve sünnetü'z-zevâid olmak üzere ikiye ayrılır.

Sünnetü'l-hüdâ, uygulanması hidayet; terk edilmesi dalâlet sayılan sünnetlerdir. Bunlar bir bakıma dinin şeâirinden kabul edilir. Ezan, cemaatle namaz ve revâtib sünnetler (müekked sünnetler) bu grupta yer alır. Müekked sünnetleri, hüdâ ve zevâid yanında üçüncü bir kısım olarak değerlendirenler de vardır.

Sünnetü'z-zevâid, Hz. Peygamber'in giyim-kuşamı, oturup kalkması, rükû ve secdeyi uzun tutması gibi hususlardır. Zevâid sünneti terk eden kınanmaz.¹⁷⁸

4) Nâfile

Hanefilere göre yapılması evlâ olmakla birlikte terk edilmesi yasak olmayan fiil, izlenegelen bir gelenek haline gelmemişse buna *nâfile* (nefi) denilir. Farzlar, vâcipler ve yaygın olarak bilinen sünnetler dışındaki ibadetler bu kısımda yer alır. Mesela herhangi bir günde oruç tutmak nâfile bir ibadettir. Nâfileyi işleyen sevap alır; fakat terk eden *isâet* etmiş, yani kötü bir davranışta bulunmuş sayılmaz.¹⁷⁹

Bazı Hanefî usulcülerini nâfileyi mendub veya müstehab olarak da adlandırırlar. Hanefî terminolojisinde mendub ve müstehab terimlerini, gayr-i müekked sünnetin

¹⁷⁸ İbn Nüceym, Hanefî usulcülerinin zevâid sünnet tabiriyle müekked olmayan sünnetleri kastetmiş olabileceklarını öne sürmüştür. (İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.255) Buna göre mesela ikinci namazından önceki namaz zevâid sünnet olmaktadır.

¹⁷⁹ Nâfile veya sünnet olan bir ibadet, kasten başlanılmakla bağlayıcı hale gelir. Çünkü tıpkı nezredilen şeyin -fiilen olmasa bile- ismen Allah'a ait hale gelmesi gibi, edâsına başlanılan nâfile de fiilen Allah'a ait hale gelmiştir. Ayrıca *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ* "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed 47/33) ayeti gereğince, amelin iptal edilmesi de haram olduğu için başlanılan nâfilenin tamamlanması gerekir. Şâfi'ye göre ise nâfile ibadet başlanılmakla vâcib hale gelmez. Dolayısıyla bozulduğu takdirde kazâ edilmesi gerekmez.

müradifi olarak kullananlar olduğu gibi, nâfilenin müradifi olarak kullananlar da bulunmaktadır (Molla Hüsrev). İbn Nüceym'in tespitine göre usulcüler mendup ve müstehap arasında ayırım yapmazken; fakihler, Hz. Peygamber'in bazen yapıp bazen terk ettiklerini müstehap, çok az yaptığı şeyleri ise mendup olarak nitelendirmişler; sünnet tabirini ise sürekli yaptığı ve özürlü olmadıkça terk etmediği şeyler için kullanmışlardır.¹⁸⁰

5) Harâm

Harâm, farzın mukabili olup yapılması kesin olarak yasaklanmış; terk edilmesine sevap, işlenmesine ceza tertip edilmiş şeydir.

Tanım açısından haram, farzın genel olarak mukabili sayılabiliirse de taksim açısından aralarında bir mütekabiliyet yoktur.

Haram, li-aynihî haram ve li-gayrihî haram olmak üzere ikiye ayrılır.

Haramlığın menşei bizzat yasaklanan şeyin (mahal) özü ise buna li-aynihî haram denilir. Murdar hayvan eti yemenin ve şarap içmenin haramlığı böyledir.

Haramlığın menşei, yasaklanan şeyin özünün dışında ise buna da li-gayrihî haram denilir. Başkasının malını yemek böyledir. Çünkü bu durumda haramlık maldan değil, bu malın başkasına ait oluşundan kaynaklanmaktadır. Başkasına ait malın yenilmesi haramdır, yasaktır; ama o mal, -meyteden farklı olarak- normalde yenilebilir özelliktedir ve sahibi tarafından yenilebilir.¹⁸¹

6) Mekruh

Terk edilmesi evlâ görülmekle birlikte yapılması yasaklanmayan fiil mekruh adını alır. Mekruh, tahrîmen mekruh ve tenzihen mekruh olmak üzere iki çeşittir.

Hanefî mezhebinde genel kabul gören anlayışa göre tenzihen mekruh helale yakındır, yani bu tür mekruhu işleyen cezalandırılmaz, fakat terk eden az da olsa sevap alır. Tahrîmen mekruh ise harama yakındır. Tahrîmen mekruhun harama yakınlığının anlamı noktasında iki farklı anlayıştan söz edilebilir. Birincisine göre; bu tür mekruhta bir sakınca söz konusudur, fakat bu sakınca cehennemle cezalandırılmayı hak edişin daha altında, şefaatten mahrumiyet gibi bir sakıncadır.

¹⁸⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.255-256.

¹⁸¹ Li-aynihî haramda mahal yani yasaklanan şeyin kendisi, fiili kabul edebilir olmaktan çıkması ve mahallin yokluğunun zorunlu sonucu olarak fiilin yokluğu gerekmiştir. Li-aynihî haramda mahal, asıl; fiil ise tabi konumdur. Yani mahal önce fiili kabule elverişli olmaktan çıkarılmış, sonra fiil yasaklanmış ve muteber kabul edilmemiştir. Dolayısıyla fiile şer'an elverişsiz olduğunu göstermek üzere, haramlığın asla nisbet edilmesi uygun düşmüştür.

Bu anlayışa göre tahrîmen mekruh, vâcibin değil sünnetin karşıtı olmaktadır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi vâcibin terki cehennemle cezalandırmayı hak ettiren bir haramdır; müekked sünnetin terki ise harama yakın olup şefaatten mahrumiyeti gerektirir.

İmam Muhammed'e ait olan diğer anlayışa göre ise tahrîmen mekruh harama yakın mekruh demek olmayıp, haramlığı zannî bir delille sabit olmuş bir haramdır. Ona göre bir şeyin terk edilmesinin gerekliliği, kat'î delille sabit olmuşsa buna haram denilir, kat'î olmayan bir delille sabit olmuşsa buna da tahrîmen mekruh denir. Bu anlayışa göre tahrîmen mekruh, vâcibin karşıtı olmaktadır.¹⁸²

Ezan ve kâmet okurken kibleye dönmemeyi, bir mazeret yokken teravîh namazını oturarak kılmayı ve Aşure orucunu sadece onuncu günde tutmayı *tenzihen mekruh*; bayram günlerinde oruç tutmayı ve imama uyduğu halde kıraat yapmayı da *tahrîmen mekruh* örnekleri olarak zikredebiliriz.

7) Mubâh

Mubâhın birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan biri "Mubâh, terk edilmesi ve yapılması eşit olan şeydir." şeklindedir. Diğer bir tanım ise 'işleyen veya terk

¹⁸² Mekruh lafzı fakihler arasında birkaç anlamda müştereken kullanılan bir lafızdır. Bu anlamlardan bazıları şunlardır:

- 1) Haram (mahzur): Şâfiî, İmam Muhammed'in anlayışına benzer bir şekilde çoğu yerde "Bunu kerih (mekruh) görüyorum." demiş ve bununla haramı kastetmiştir.
- 2) Tenzihen yasaklanmış şey: Bu, yapılmasına ceza verilmediği halde, terk edilmesinin yapılmasından daha hayırlı olduğu hissedilen şeydir. Bu anlamda mekruh, mendubun mukabili olmaktadır. Çünkü mendub, yapılması terk edilmesinden daha hayırlı olduğu anlaşılan şeydir.
- 3) Evlâ olanı terk: Yasaklanmamış bile olsa evlâ olanı terk etmek de mekruh olarak adlandırılmaktadır. Kuşluk namazının terk edilmesi böyledir. Bu namazın terkinin evlâ olanı terk sayılması, terki hakkında bir yasak varid olduğu için değil, fakat fazilet ve sebeplerinin çokluğu yüzündendir. Hatta bu namazı terk etmenin mekruh olduğunu söyleyenler de olmuştur.
- 4) Haramlığında şüphe ve tereddüt olan şey: Yırtıcı hayvanların etinin yenmesi, az miktarda nebiz içilmesi böyledir. Bu yorumun açıklanması gereklidir. Şöyle ki; nebiz içmek, içtiği sonucunda bunun haramlığı sonucuna ulaşan kişi açısından haram; helalliyi sonucuna ulaşan kişi açısından ise helaldir. Dolayısıyla bu durumda artık nebizin kerâhiyetinin bir anlamı kalmaz. Ancak eğer hasmun şüphesinden dolayı nefsinde bir tereddüt hâsıl olursa, o şey için kerahiyet devam eder. Nitekim Hz. Peygamber "واللهم ما حاك في صدرك" : Günah kalbin rahatsızlık duymasıdır." demiştir. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIX, 179. Bu itibarla, zann-ı gâlib helalliyi yönünde bile olsa, haramlık endişesi bulunan şeylere de kerâhet isminin kullanılması yadırganmaz. Ancak bu yaklaşım, içtiği hususunda isabet edenin tek olduğu görüşünde olanların mezhebi açısından doğrudur. Her müçtehidin isabet ettiğini savunanlara göre ise, eğer bir kimsede bir şeyin helalliyi noktasında bir zann-ı gâlib oluşmuşsa, artık kendisi açısından o şey helaldir. Bkz. Gazzalî, Müstesfâ, I, 91-92.

eden için herhangi bir övgü ya da yergi söz konusu edilmeksizin, Allah'ın yapılması ve terk edilmesine izin verdiği şey' şeklindedir. Yapılması ve terk edilmesi istenen fiillerin dışında kalan fiiller, genel olarak mubâh kapsamına girer. Bu açıdan mubâh dairesi, diğerlerine göre daha geniştir.

Uhrevî Maksadın Öncelikli Olduğu Hükümle İrtibatlı Bazı Konular

Azimet ve Ruhsat: Kimi Hanefî usulcüler, azimet ve ruhsatı *meşrûât* yani şer'î hükümler başlığı altında ve onun iki türü olarak ele almışlar ve belirttiğimiz gibi, teklîfî hükümleri azimet kapsamında değerlendirmişler; vaz'î hükümleri ise daha çok *esbâbu'l-ahkâm* başlığı altında incelemişlerdir.

Azimet; sözlükte azmetmek, sağlam durmak, kararlı olmak gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak ise 'avârıza ilişkin olmaksızın konulmuş aslî hüküm' şeklinde tanımlanır.¹⁸³ Avârız, aslî olmayan; gelip geçici olan durumlar anlamına gelir. Aslî hüküm, 'Şârl'ın vaz'ıyla ilkten sabit olan hüküm' şeklinde açıklanmaktadır. Sonraki Hanefî usulcülerinin 'kulların mazeretlerine dayalı olmaksızın genelgeçer olarak ilkten konulmuş aslî hüküm' şeklindeki azimet tanımları da Pezdevî'nin tanımına yakındır. Bu tanımın kapsamına hem fiil (ibadetlerin yerine getirilmesi), hem de terk (haramlardan kaçınma) girmektedir.¹⁸⁴

Hanefîlerin azimet ve ruhsatı, özellikle uhrevî amaçların muteber tutulduğu hüküm çerçevesinde ele aldıkları hatırlanacak olursa azimet ve ruhsatın daha ziyade, sırf ibadet olan veya ibadet yönü ağır basan tasarruflar için söz konusu olduğu söylenebilir.

Ruhsat; sözlükte kolaylık ve rahatlık gibi anlamlara gelir.

Terim olarak ise kulların mazeretlerine binaen konulan hüküm demektir. Daha açık bir ifadeyle ruhsat hükmü, azimet hükmünün bir mazeret sebebiyle yapılamaması durumunda devreye giren geçici hükmüdür.¹⁸⁵ Ruhsat hükümleri

¹⁸³ Pezdevî, *el-Usûl*, s. 135.

¹⁸⁴ Kimi usulcüler, fiil ve terke hasretmeyerek azimetî 'Allah'ın vâcib kılması sebebiyle kulların yapmaları lâzım gelen şey' olarak; ruhsatı da, 'haram kılıcı sebep mevcut olmakla birlikte, bir mazeret sebebiyle mükellefe yapma hususunda bir genişlik tanıyan şey' olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre nedb ve kerâhet, azimet kapsamının dışında kalmaktadır. Ayrıca bu yaklaşıma göre azimet ve ruhsat bir vaz'î hüküm türü olmaktadır. Kelamcı usulcülerden Gazzâlî ve Âmidî bu grupta yer almaktadır.

¹⁸⁵ Kelamcı usulcülerden Gazzâlî'ye göre ruhsat, haram kılıcı sebep mevcut olduğu halde, herhangi bir özür ve âcizlik yüzünden bir şeyi yapma hususunda mükellefe genişlik

olağan dışı veya olağanüstü durumlar için öngörüldüğünden, azimet hükümlerine nisbelle ânzî ve istisnai hükümler olarak nitelendirilir.

Ruhsatın Türleri

Hanefî usulcülerine göre ruhsat hükümleri dört çeşit olup bunlardan ikisi gerçek anlamda; diğer ikisi ise mecazî anlamda ruhsattır.

1) Haramlık sebebi (muharrim) ve haramlık mevcut olmasına rağmen bir şeyin mubâh sayılması.

Öldürülme veya bir uzvunun kesilmesi tehdidi (ikrah) altında kalan kişinin (mükreh) küfür kelimesini telaffuz etmesi böyledir. Küfrün haramlığını gerektiren sebep (inanmanın gerekliliğini gösteren ayetler), ebediyyen mevcut olduğu için küfrün haramlığı hükmü de ebediyyen mevcuttur. Fakat ikrah altında kalan kişiye, kalbi imanla dolu olmak şartıyla, küfrü gerektirecek sözü söyleme ruhsatı verilmiştir. Böylesi bir durumla karşı karşıya kalan kişinin, azimeti tercih ederek dini uğrunda *hasbeten* (Allah rızası için) canını feda etmesi ise evlâdır ve bunun mükâfatını görür.

Emir bi'l-maruf, başkasının malını yeme, oruç bozma gibi hususlardaki ikrah da aynı hükümdedir. Yani başkasının malını almaya veya oruç bozmaya zorlanan kimsenin bunları yapması mubâh olmakla beraber azimeti tercih etmesi daha iyidir.

2) Haramlık sebebi bulunduğu halde haramlık hükmünün kaldırılarak bir şeyin mubâh kılınması.

Bu tür ruhsatın örneği, yolcu için tanınan oruç tutmama ruhsatıdır. Bu örnekte oruç tutmamayı haram kılan sebep, ki bu Ramazan ayıdır, mevcuttur. Fakat " *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* : Tutamadığınız oruçları başka günlerde tutun." (Bakara 2/185) ayeti gereğince orucun sonraya bırakılabilmesine izin verilince yolcu için oruç tutmamanın haramlığı hükmü ortadan kalkmıştır. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa yolcuya hitap "İsterseniz şimdi oruç tutun, isterseniz başka günlerde tutun." şeklinde yöneldiği için oruç tutmamanın haramlığı hükmü onlar açısından kaldırılmış olmaktadır.

tanınmasıdır. Tûfî'ye göre ise üstün bir muarız sebebiyle şer'î bir delile aykırı olarak sabit olan hüküm demektir. Ruhsat ayrıca, haram kılıcı sebep bulunmasına rağmen, haramın mubâh sayılması şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu tanımlara göre Allah'ın vâcip kılmadığı Şevval orucuna ve Duhâ namazı gibi şeylere ruhsat denilmeyeceği gibi, Allah Teâlâ'nın aslen mubâh kıldığı yeme-içme gibi şeyler de ruhsat olarak adlandırılmaz.

Hanefîler bu durumda da azimetin, ruhsattan evlâ olduğunu öne sürmüşler ve bu görüşlerini şu iki gerekçeye dayandırmışlardır.

Birincisi sebebin mevcut olmasıdır. Oruç bozmayı haram kılan sebebin yani Ramazan ayının mevcudiyeti oruç tutma tarafını ağır basmasını sağlayan bir durumdur.

İkincisi azimet hükmünde, Müslümanlara uymanın, onlarla birlikte hareket etmenin getirdiği bir tür kolaylık bulunmasıdır. Şöyle ki; azimetin terk edip ruhsatta amel etmeye izin verilmesinin gerekçesi kolaylıktır. Fakat bu örnekte azimet de Müslümanlarla beraber hareket etme yönünden bir tür kolaylık içermektedir. Üstelik azimetin almak, ruhsatta bulunmayan bir sevaba ulaştırmaktadır. Ancak bedenın zayıflaması ihtimali varsa, azimetin evleviyeti ortadan kalkar. Bu tür ruhsat, haramlık hükmünü kaldırması ve azimete göre davranma imkânını kaldırmayıp ikisinden birini tercih imkânını vermesi sebebiyle *terfih ruhsatı* olarak adlandırılır.

3) Önceki şeriatlerde bulunan bazı ağır hükümlerin bizden kaldırılmış olması.

Bu da bir tür ruhsat kabul edilir. Ancak bu kullanımın, ruhsatın hakikat anlamından en uzak kullanım olduğu usulcüler tarafından ittifakla belirtilmektedir. Örneğin, Yahudilere iç yağının haramlığı ve cumartesi günü çalışmanın yasaklığı hükmünün bizim için kaldırılması böyledir.

4) Bir hüküm veya kuralın meşruluğu devam etmekle birlikte, bazı özel durumlarda -kalıcı olarak- dikkate alınmaması.

Örnekler:

a) **Selem akdi:** Bu tür ruhsatın örneklerinden biri selem akdidir. Asılolan satım akdinin konusunun muayyen, yani mevcut ve belirli bir şey olmasıdır. Bu, meşruluğu devam eden bir hükümdür. Fakat bu hüküm, "Hz. Peygamber, kişinin, yanında olmayan bir şeyi satmasını yasakladı; fakat seleme ruhsat verdi." rivayeti¹⁸⁶ sebebiyle, selem akdi açısından düşmüştür. Artık selem akdi açısından akit esnasında muayyen bir malın bulunması, azimet olmadığı gibi meşru bir hüküm olmaktan da çıkmıştır.

b) Zaruret sebebiyle murdar et yemek ve şarap içmek:

¹⁸⁶ Zeylaî, *Nashu'r-râye*, IV, 44.

Her ne kadar murdar et ve şarabın yasaklığı hükmü halen meşru bir hüküm ise de اضْطُرُّنَا¹⁸⁷ sebebiyle, zaruret durumunda düşmüştür. Bu ayet zaruret durumunu haramlık hükmünden istisna etmektedir.

Bu ruhsat ile ikinci grupta yer alan terfih ruhsatı arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: İkinci tür ruhsatta haramlık sebebi (muharrim) mevcuttur. Burada ise اضْطُرُّنَا¹⁸⁸ ayeti sebebiyle haramlık sebebi ortadan kalkmıştır. Öte yandan şarabın haramlığı akli korumak içindir. Can kaybolduktan sonra akli korumak da mümkün olmayacaktır. Zaruret durumunda şarap ve meytenin mubâh olduğunu bile bile yemeyip ölen kimse günahkâr olur.¹⁸⁸

c) Yolcunun namazı kısaltması (kasr):

Yolcunun namazı bu tür ruhsat kapsamında olup *iskât ruhsatı* olarak isimlendirilir. İskât ruhsatı denildiğinde bununla artık azimet hükmünün meşru olmaktan çıktığı, yani artık azimet hükmünün alınamayacağı kastedilir. Âdetâ ruhsat hükmü aslî hükme dönüşmüş olur ve mükellef için bir seçim hakkı kalmaz.

Yolculukta namazı kısaltmanın iskât ruhsatı olmasının gerekçeleri şunlardır:

Nakledildiğine göre Hz. Ömer, Peygamber'e güvende oldukları halde namazı kısaltıp kısaltamayacaklarını sormuş, Hz. Peygamber de cevaben şöyle demiştir: "Bu Allah'ın size bir hediyesidir; onu kabul edin!"¹⁸⁹

Ayrıca seçim hakkı, azimetin de kul için bir kolaylık içerdiği durumda sabit olur. Hâlbuki yolcu namazında kolaylığın kısaltmada olduğu tamamen belirgindir. Dolayısıyla buradaki ruhsat, seçme ruhsatı değil, iskât ruhsatıdır. Yolcunun oruç tutmak ile tutmamak arasında muhayyer bırakılması ise bundan farklıdır. Çünkü her ikisi de bir yönden meşakkat, bir yönden kolaylık içermektedir.

Kelamcı usulcüler ise, yolcu için tanınan oruç tutmama (iftar) ruhsatı ile namazı kısaltma ruhsatını aynı kategoride değerlendirmişler ve ikisinin de gerçek anlamda ruhsat olarak isimlendirilebileceğini ifade etmişlerdir.

¹⁸⁷ "O size *muztarr* olduğunuz müstesna olmak üzere haram kıldığı neler ise ayrı ayrı bildirmiş iken üzerlerine Allah ismi anılmış olanlardan neden yemeyesiniz!" (En'âm 6/119)

¹⁸⁸ Gazzâlî zaruret (mahımasa) durumunda kalan kişinin şarap içmesini veya başkasının malına el uzatmasını da birinci tür ruhsat gibi gerçek anlamda ruhsat olarak değerlendirdir.

¹⁸⁹ Müslim, Salatu'l-Müsafirîn, 4 (I, 478).

2. Edâ, Kazâ ve İâde

Edâ ve kazâ konusu kelimacı metoda göre yazılan usul eserlerinde, daha çok şer'î hüküm bahsinde vaz'î hükmün bir türü olarak; Hanefî müelliflerin eserlerinde ise emir bahsinde emrin bir hükmü olarak anlatılır. Hüküm bahsinde de işaret edildiği gibi edâ-kazâ konusu Hanefîlere göre tıpkı vücûb, haramlık, nedb ve sıhhat, fesâd, butlan gibi mükellefin fiilinin vasfı olan hükümler kapsamında yer alır.

2.1) Edâ

Hanefî usulcûleri genel olarak, edâyı vâcibin 'ayn'ının teslimi şeklinde, kazâyı ise vâcibin 'misl'inin teslimi şeklinde tanımlamışlardır. Bu ayrım hem kul hakları hem de Allah hakları konusunda söz konusu olur.

Kul haklarına ilişkin örnek, gasp edilen malın geri verilmesi; Allah haklarına ilişkin örnek ise vakti içinde kılınan namazdır.

İfa edilen bir vâcibin *edâ* olarak gerçekleşmiş sayılabilmesi için ne kadarlık kısmının vakit içinde gerçekleştirilmesinin şart olduğu tartışmalıdır. Konuyu namaz örneği üzerinden ele alalım. Namazın *edâ* olarak gerçekleşmiş sayılabilmesi için Şâfilere göre en az bir rek'atinin vakit içinde kılınması gerekirken, Hanefîler arasındaki meşhur görüşe göre vakit içinde başlama tekbirinin alınması yeterlidir.¹⁹⁰ Hanefîler sadece sabah namazını bundan istisna etmişlerdir; çünkü onlara göre güneşin doğmasıyla birlikte namaz bâtil olur.

Dikkat: Edâ ve kazâ terimleri mecazen birbirlerinin yerine kullanılabilir. Buna göre bir kimse akşam namazının vaktinde “Bugünkü akşam namazının kazâsına...” diye niyet etse kılınan namaz *edâ* olur. Akşam namazının vakti çıktıktan sonra “Bugünkü akşamın edâsına...” niyetiyle kılınan namaz ise *kazâ* olur.

Edânın Kısımları:

Edâ kâmil edâ, kâsır edâ ve kazâyı andıran edâ olmak üzere üç çeşittir. Kâmil *edâ*, vâcibin nasıl emredildiye öyle, yani bütün farz, vâcip, sünnet ve adabına riayet edilerek yerine getirilmesidir. Vakti içinde cemaatle kılınan namaz kâmil *edâyâ* örnektir. Kâsır *edâ* ise vâcibin herhangi bir vâcip, sünnet veya adabı terk

¹⁹⁰ Ancak bu görüş meşhur olsa da Hanefî mezhebindeki görüşü tam yansıtmaz. Çünkü kimi Hanefîler bir rek'atten az bir kısma yetişme durumunda kılınan namazın *edâ* değil, *kazâ* olacağını; bir rek'ate yetişme durumunun ise tartışmalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar bir rek'ate yetişilmesi durumunda bunun *kazâ* veya vakit içinde kılınan kısmın *edâ*, geri kalan *kazâ* olacağını savunanlar bulunsun da, çoğunluğa göre bu durum *edâ* sayılmıştır.

edilerek yerine getirilmesidir. Tek başına kılınan namaz, kâsır edâya bir örnektir. Çünkü tek başına namaz kılan kişi, cemaatle namaz kılma sünnetini terk etmektedir. *Kazâyı andıran edâ* ise asıl itibariyle edâ olmakla birlikte bir açıdan da kazâyâ benzemektedir. Bunun örneği lâhıkın¹⁹¹ fiilidir.

2.2) Kazâ

Yukarıda belirtildiği gibi kazâ, 'vâcibin mislinin/denginin teslimi' şeklinde tanımlanmaktadır.

Kazâ yeni bir sebeple değil, edânın vâcib olduğu sebeple vâcib olur. Edâ ilk emirle vâcib olduğuna göre kazâ da ilk emirle vâcib olur. Bu görüş Hanefîlerin çoğunluğuna ve bazı Şâfiîlere aittir. Iraklı Hanefîlere ve Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise kazâ yeni bir emirle vâcib olur.

2.2.1) Kazânın Çeşitleri

Kazânın üç çeşidi vardır.

1) Makul dengiyle kazâ: Bir mazeret sebebiyle tutulamayan veya bozulan bir orucun başka gün tutulan bir oruçla veya kılınamayan bir namazın daha sonra kılınan bir namazla kazâ edilmesi makul dengiyle kazânın örneğidir. Diğer bir örnek ise, telef edilen malın -misli veya kıymetiyle- tazmin edilmesidir.

2) Makul olmayan dengiyle kazâ: Oruca güç yetiremeyecek denli yaşlı kişinin (şeyh-i fânî) tutamadığı orucun yerine fidyeye vermesi bu tür kazâyâ örnektir. Fidyenin makul olmayan denk sayılması, oruç aç kalınarak yapılan bir ibadet iken, fidyenin mal infakı olmasındandır. Şâri böyle bir düzenleme yapmamış olsaydı bu orucun fidyeye yoluyla kazâ edileceği akıldan bulunamazdı.

3) Edâ anlamında kazâ: Bayram namazında imama rükûda yetişen birinin tekbirleri rükûda yerine getirmesi bu tür kazâyâ örnektir. Rükûda alınan tekbirler kazâdır; çünkü tekbirler, yerinde ve zamanında yapılmamıştır. Bu tekbirler edâ anlamındadır, çünkü rükû bazı açılardan kıyam hükmündedir. Şöyle ki rükû halinde olan kişi, hala ayakta sayılır. Rükûda imama yetişen kişinin o rek'ate yetişmiş, yani hükmen kıyama yapmış kabul edilmesi de aynı mantıktan hareketledir.

¹⁹¹ Lâhık, namaza imamla birlikte başladığı halde -uyuklayıp, imamın selam vermesinden sonra uyanma gibi- bir sebeple namazı tek başına tamamlamak durumunda kalan kişidir.

2.2.2) Kazânın Durumları

Kazâ, bir vakitle kayıtlanmış olan vâciblerin vaktinde yerine getirilmemesi veya getirilememesi durumunda edânın yerine ve onu telafi etmek üzere meşru kılınmış olduğundan bir bakıma edânın uydusudur. Bu bakımdan kazânın, edânın vâcib olup olmamasına göre bazı durumları bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

1) Edânın vâcib olması durumunda kazâ: Aslolan muayyen bir vakit içerisinde edâsı vâcib kılınan bir ibadetin o vakit içerisinde yerine getirilmesidir. Kasten veya unutarak terk edilirse, bu vâcibin kazâ edilmesi gerekir. Terk edilen vâcibin dengini daha sonra yapmak gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılır. Kazânın gerekliliği açısından kasten veya unutarak terk etme arasında bir fark olmamakla birlikte, günah açısından ikisinin durumu farklıdır. Unutarak terk etmiş olan kimseden günah, af yoluyla kalkar.

2) Edânın vâcib olmaması durumunda kazâ: Ramazan'da âdet gören kadının o haldeyken oruç tutması haramdır. Hayızlı kadın tutamadığı oruçları temizlendikten sonra tutar. Daha sonra tutulan bu orucun kazâ olarak adlandırılması mecazdır. Çünkü tutulan bu oruç, 'ilk defa başlanılan bir farz'dır. Fakat bu farz, başa gelen ve edânın vâcib kılınmasına dolayısıyla da o vâcibin ifasına engel olan bir durum sebebiyle yenilendiğinden kazâ olarak adlandırılmıştır.

Bu nokta bazı âlimlere müşkil gelmiş ve kazânın vâcib olması noktasından hareketle hayızlı kadına orucun vâcib olduğunu, fakat namazın vâcib olmadığını söylemişlerdir. Hâlbuki bu durumda 'kazâ' ismini mecaz kabul etmek, icmâa aykırı davranmaktan daha iyidir. Çünkü şayet ölecek olsa, o esnada tutamadığı oruç sebebiyle hayızlı kadının âsi olmayacağında tartışma yoktur. Kadın hayız durumunda oruç tutacak olsa âsi olur ve kadının âsi olacağı bir şeyi yapmakla emrolunması mümkün değildir. Hayız abdestsizlik gibi de değildir. Çünkü abdestsizliğin izalesi mümkündür.

Hayızlı kadın temizlendikten sonra 'Ramazan orucunun kazâsına...' diye niyet eder. Ancak bu, hayız durumunda üzerine vâcib olan orucun kazâsına değil; vücûbuna hayızın mani olduğu orucun kazâsına niyettir.

3) Edânın muhayyer olması durumunda kazâ: Ramazan orucunun farz kılındığını bildiren ayetin devamında hasta ve yolcunun oruç tutmayabilecekleri belirtilmiştir. Oruç tutmaları vâcib olmadığı halde hasta ve yolcu oruç tutacak olurlarsa tuttıkları oruç farz yerine geçer. Bunların o anda tutmayıp daha sonra tutacakları orucun kazâ olarak isimlendirilmesinin, bu durumda iken kendilerine

orucun vâcip olmadığı noktası dikkate alınarak *mecaz* olduğu söylenebileceği gibi, o sırada yapmaları halinde *sahih* olacağı dikkate alınarak *hakikat* olduğu da söylenebilir.

Ancak, oruç tuttuğu takdirde ölmekten veya büyük bir zarar görmekten korkan hastanın durumu farklıdır. Bu durumda olan hasta, yeme-içmeyi terk etmesi yani oruç tutması sebebiyle âsi olur. Ağır hasta bu yönden, yani oruç tuttuğu takdirde âsi olma yönünden hayızlı kadına benzer. Bu sebeple de şayet oruç tutacak olsa bu orucun gerçekleşmiş olmayacağı söylenebilir. Ancak bu kişinin, Allah'ın hakkı olan cana karşı cinayet işlemiş olmak sebebiyle âsi olduğunu, dolayısıyla da hayızlı kadına değil de gasp edilmiş evde namaz kılan kişiye benzediğini söylemek de muhtemeldir. Bu kişinin sonra tutacağı orucun *kazâ* olarak isimlendirilmesinin *hakikat* mi, yoksa *mecaz* mı olduğu bu iki ihtimalden hangisinin tercih edileceğine bağlıdır.

2.3) İâde

Edâ, kazâ ve iade terimlerine bir ibadet üzerinden genel olarak açıklayacak olursak, mesela bir namazın, öngörülen vakit içinde rûkûn ve şartları tamam olarak ilk defada yerine getirilmesine *edâ*; vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesine *kazâ* denirken; vakti içerisinde -bir özür veya kusur (halel) sebebiyle- eksik bir şekilde ifa edilip, vakit içerisinde yeniden tam bir şekilde yerine getirilmesine *iâde* denilir. Diğer bir tanıma göre ise *iâde*, birincinin denginin mükemmel bir şekilde yeniden yapılmasıdır.

İâdenin *edâ-kazâ* dışında üçüncü bir kısım olup olmadığı konusunda Hanefî ekolünde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Pezdevî ve onu izleyen usulcüler *iâdeyi* üçüncü bir kısım olarak görmemişlerdir. İâdenin *edâ* ve *kazâ* dışında üçüncü bir kısım olmaması bu görüşe göre şu şekilde izah edilir: İâde, birinci edânın fâsid veya eksik (nâkıs) olarak gerçekleşmesi durumunda söz konusu olur. Eğer *iâde* birincinin fâsid olarak yapılması yüzünden vâcip olmuşsa, vakit içinde yapıldığında edânın; vakit çıktıktan sonra yapıldığında ise *kazânın* kapsamına girecektir. Çünkü birinci *edâ* fâsid olarak gerçekleştiği için yok hükmündedir. İâde eğer birincinin fâsid değil, eksik olarak gerçekleşmesi sebebiyle gerekli görülmüşse bu takdirde yine bu taksim kapsamında yer almaz. Çünkü bu taksim, vâcibin taksimidir ve bu durumda *iâde* vâcip değildir. Çünkü *sahih* görülen görüşe göre kişi, kerâhetle bile olsa birinci *edâ* ile sorumluluktan (uhde) kurtulmuş olur.¹⁹²

¹⁹² Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 136.

Ancak Serahsî ve Ebu'l-Yûsuf Pezdevî gibi Hanefîler bu ikinci durumda, mesela tadîl-i erkânın terk edilmesi gibi sebeplerle îâdenin vâcib olacağını ve birincinin değil; ikincinin farz yerine geçeceğini söylemişlerdir. İâde, bu anlayışa göre edâ ve kazânın dışında vâcibin üçüncü bir kısmı olmaktadır. Bu görüş sonrakiler tarafından daha tutarlı bulunmuştur.

ii. Dûnyevî Maksadın Öncelikli Olduğu Teklîf Hükümler

Dûnyevî maksadın öncelikli olduğu teklîf hükümler daha önce de ifade ettiğimiz gibi değişik açılardan taksime tâbi tutulmuştur. Bu hükümler bir açıdan mûn'akid - gayr-i mûn'akid (bâtıl); bir açıdan sahih-fâsid; bir açıdan nâfiz - mevkuf ve diğer bir açıdan ise lâzım - gayr-i lâzım kısımlarına ayrılmıştır. Şimdi bu tür hükümleri kısaca izah edelim.

Mûn'akid - Gayr-i mûn'akid: Akdin temel unsurlarıyla ilgili in'ikad şartları tamam olan bir akit mûn'akid, bunlardan birinin eksik olduğu akit ise gayr-i mûn'akid olarak isimlendirilir. Gayr-i mûn'akid akdin diğer adı bâtil akittir.

Sahih - Fâsid: Sıhhat, butlan ve fesâd tabirleri, hem ibadetler hakkında hem de hukukî işlemler hakkında kullanılan birer vasıftır.

İbadetler açısından bakıldığında sahih; kelamcılara göre kazâ gereksin gerekmesin, şer'e uygun olan şeyden ibarettir. Fakihlere göre ise, yeterli olan (müczî) ve kazâ borcunu düşüren şey demektir. Mesela, abdestli olduğunu zanneden kişinin kıldığı namaz, kelamcıların ıstılahına göre sahihtir; çünkü bu kişi, o an için kendisine yöneltilen emre uygun davranmıştır. Fakihlere göre ise yeterli ve kazâ borcunu düşürücü olmadığı için bu namaz fâsiddir.

Akitler hakkında kullanılmasına gelince; çoğunluğa göre bir hüküm için konulmuş olan sebep, eğer kendisinden amaçlanan hükmü ifade ediyorsa, bu sebebin sahih olduğu söylenir. Eğer sebeple amaçlanan şey gerçekleşmiyorsa, bu sebebin bâtil olduğu söylenir. Buna göre öngörülen şartları tamamladığı için sonuçlarını meydana getiren akit sahih, böyle olmayan akit ise bâtıldır.

Ebu Hanîfe akitlerde butlan ile sıhhat arasında üçüncü bir mertebe ihdas edip, buna fesâd adını vermiştir. Ebu Hanîfe'nin kanaatine göre fâsid akit, hüküm ifade etmesi sebebiyle hukukî varlık kazanmıştır (mûn'akid). Burada akdin fesâdı ile kastedilen husus, bu akdin, 'vasfı itibarıyla' meşru olmamasıdır. Fâsid akdin kurulması (in'ikad) ile kastedilen ise, bu akdin 'aslı itibarıyla' meşru olmasıdır. Ribalı akit, fâsid akdin bir örneğidir. Ribalı akit, bir satım akdi olması itibarıyla meşru, bedelde haksız bir fazlalığa şamil olması itibarıyla memnudur. Bu durum, yani

akdin asıl itibariyle meşru, vasfı itibariyle memnu olması, hem aslı hem vasfı ile memnu olan bâtil ile hem aslı hem vasfı ile meşru olan sahih arasında üçüncü bir basamağın varlığını gerektirmektedir. İşte Ebu Hanîfe böyle bir üçüncü merhalenin bulunduğunu öne sürmüş ve bu merhaleyi *fâsîd* terimiyle ifade etmiştir.¹⁹³

Şâfiî usulcülerinin ıstılahına göre ise *fâsîd*, bâtil ile eş anlamlıdır. Onlara göre bir akid ya sahihtir ya bâtıldır.

Nâfiz - Mevkuf: İşlerliği, yani hükmünü fillen doğurması başka birinin icazetine bağlı olmayan akde nâfiz; işlerliği başka birinin icazetine ihtiyaç duyan akit ise mevkuf (gayr-i nâfiz) olarak adlandırılır. Mevkuf bir akitte icazetine ihtiyaç duyulan kişi akde onay verirse akit baştan itibaren işler kabul edilir, onay vermezse baştan itibaren bâtil olur. Mesela fuzûlünin yapmış olduğu akitler böyledir.

Lâzım - Gayr-i Lâzım: Feshe elverişli olmayan akitler lâzım (bağlayıcı) akitler; feshe elverişli olan akitler ise gayr-i lâzım (bağlayıcı olmayan) akitler olarak isimlendirilir. Mesela içerisinde bir muhayyerlik bulunan akitler gayr-i lâzım akitler grubunda yer alır.

2. Vaz'î hüküm

a. Tanım

Bir şeyin teklîfi hükümle irtibatlandırılması yönündeki hitabın sonucunda gerçekleşen hüküm vaz'î hüküm olarak adlandırılır. Daha açık bir ifadeyle, bir şeyi teklîfi hüküm için rûkûn, illet, sebep, şart veya alâmet olarak belirlemeye ilişkin hitab, vaz'î hitaptır. Mesela namazın vâcipliğinin vakte, orucun vâcipliğinin hitalin görülmesine ve mirasçı olmanın nesebe bağlanması böyledir. Bu açıdan bakıldığında vaz'î hüküm, teklîfi hükmün vücut (varlık) şartlarını veya vücûb sebeplerini göstermek üzere konulmuş olan ve aslî bir mükellefiyet getirme amacı gütmeyen tâlî hükümler olarak nitelendirilebilir.

b. Vaz'î Hükmün Kısımları:

Vaz'î hüküm, teklîfi hükümle ilişkisinin niteliğine bağlı olarak *rûkûn*, *illet*, *sebeb*, *şart*, *alâmet* ve *mâni* olmak üzere altı kısma ayrılır. Vaz'î hükmün teklîfi hükümle ilişkisi şu şekillerden biriyle olabilir:

Vaz'î hüküm, teklîfi hükmün mahiyetine dâhil ise *rûkûn* adını alır.

¹⁹³ Gazzâlî, Ebu Hanîfe'nin yaptığı bu isimlendirmenin tartışamayacağını; fakat vasfı itibariyle yasak olan şeyin, aslı itibariyle de memnu olduğu öne sürülerek böyle bir ara merhalenin bulunup bulunmadığının tartışılabileceğini savunmuştur.

Vaz'î hüküm, teklîfî hükmün mahiyetine dâhil olmamakla birlikte onda müessir ise *illet* adını alır.

Vaz'î hüküm, teklîfî hükümde müessir olmamakla birlikte ona -genel olarak- ulaştıran bir yol ise *sebeup* adını alır.

Vaz'î hüküm, teklîfî hükme ulaştıran bir yol olmamakla birlikte teklîfî hükmün varlığı kendisine bağlı ise *şart* adını alır.

Vaz'î hüküm, teklîfî hükme yalnızca delâlet ediyorsa ve teklîfî hükmün varlığı kendisine bağlı değilse *alâmet* adını alır.

I. Rükün

Sözlük anlamı itibariyle rükün, bir şeyin kendisi ile ayakta durduğu, kıvam bulduğu şey anlamına gelir. Rükünün temel özelliği, rükün olduğu şeyin mahiyetine dâhil olması ve o şeyin varlığının kendisine bağlı olmasıdır. Bir şeyin rükünü bulunmadığında o şeyin varlığından söz edilemez. Bir şeyin mahiyetine dâhil olan ve onu meydana getiren unsur tek bir şey olabileceği gibi birden fazla da olabilir. Mesela orucun tek rükünü vardır o da imsâktir. Namazın ise secde, rükû, kıyam, kıraat gibi birçok rükünü vardır. Bunlardan biri olmadığında ortada namaz denilecek bir fill kalmaz. Yine icab ve kabulden oluşan irade beyanı, akdin rükünüdür. Bu rükün bulunmazsa akitten söz edilemez.

Rükün, *aslî rükün* ve *zâid rükün* olmak üzere ikiye ayrılır.

1) Aslî rükün: Kendisi ortadan kalktığında dâhil olduğu şey de ortadan kalkıyorsa bu, aslî rükündür. Mesela iman açısından tasdik, aslî rükündür. Çünkü her ne şekilde olursa olsun tasdik ortadan kalktığında iman da onunla birlikte yok olur. Namaz açısından ise mesela rükû ve secde aslî rükün sayılır.

2) Zâid rükün: Bir özür sebebiyle kendisi ortadan kalktığında dâhil olduğu şeyin hükmü devam ediyorsa bu, zâid rükündür. Mesela iman açısından ikrar, zâid rükündür. Çünkü ikrah halinde ikrar ortadan kalktığında imana bir zarar gelmez. Bununla birlikte ikrar imanın muteber bir rükünüdür. Namaz açısından ise kıraat zâid bir rükündür. Böyle olduğu için imama uyan kimsenin kıraat yapmaması uyan açısından namazın varlığını ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde imama rükûda yetişen kimse kıraat etmediği halde ve imam kıraat ederken iktida etmemiş olduğu halde o rek'ate yetmiş sayılır.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere -bazı durumlarda- zâid rûknün bulunmayışı, o şeyin yokluğunu gerektirmezken, aslî rûknün bulunmayışı o şeyin varlığını imkânsız kılar.

II. İlet

Hükmün vücûbu doğrudan kendisine izafe edilen şeye illet denilir. Hükmün vücûbu sebep veya şarta da izafe edilebilir, ancak bu izafe ediliş doğrudan değil, vasıtalı olarak ve sonuç itibarıyla olur. İlet, hükmü yokluktan varlığa çıkarır; illet varsa hüküm vardır, illet yoksa hüküm de yoktur. Çoğunluğa göre illet, zaman bakımından ma'lulü ile birlikte bulunur. Yani aklî illetlerde olduğu gibi, şer'î illetlerde de illet ma'lulden sonraya kalmaz.

Hanefiler illetin mahiyetini tespitte üç hususa itibar etmişlerdir. Buna göre;

İlet, hüküm için konulmuş olması ve hükmün kendisine izafe edilmesi itibarıyla *ismen illet*; hükmün varlığında müessir olması itibarıyla *manen illet* ve hükmün kendisiyle aynı zamanda meydana gelmesi itibarıyla de *hükmen illet* adını alır.

Bu üç yönün birlikte veya sadece ikisinin ya da sadece birinin bulunması durumlarına göre illet yedi kısma ayrılmaktadır.

1) İsmen, manen ve hükmen illet:

Mülkiyet açısından mutlak satım, her üç açıdan iletir.

Mutlak satım mülkiyetin ismen, manen ve hükmen illetidir. Şöyle ki; mülkiyet hükmü, -zaten bu amaç için konulmuş olan- mutlak satıma izafe edilmiştir. Mutlak satım akdi, mülkiyetin kendine izafe edilmesi yönüyle, ismen illet; mülkiyet hükmünün ortaya çıkmasında müessir olması yönüyle manen illet ve mülkiyet hükmünün -akdin tamam olduğu andan itibaren- sabit olması yönüyle de hükmen illetir. Bu illet, *tam illet* ve *hakikî illet* olarak da isimlendirilir.

Aynı şekilde helallik açısından nikâh akdi ve kısas açısından adam öldürme de her üç açıdan iletir.

2) İsmen ve manen illet:

Mevkuf satım, mülkiyet ifade etmesi açısından ismen ve manen illetir; fakat hükmen illet değildir. Mevkuf akit ismen illetir; çünkü mülkiyet için konulmuş olan ve mülkiyet hükmünün kendisine izafe edileceği bir akit bulunmaktadır. Mevkuf akit manen illetir; çünkü mülkiyet hükmünün doğmasında etkisi bulunmaktadır. Ancak mevkuf akit hükmen illet değildir, çünkü ismen ve manen illet olan bir akit

bulunduğu halde, mülkiyet hükmü henüz sabit olmamakta; mülkiyetin sübutu, yetkili kişinin (veli, mâlik) icazetine kadar gecikmekte, yani illetle birlikte aynı anda sabit olmayıp illetten daha sonra sabit olabilmektedir. İcazet verildiğinde akit, yapıldığı andan itibaren nâfiz olur, yani işlerlik kazanır ve icazete kadar geçen süre içinde malda (mebi") meydana gelen artış alıcıya ait olur. Muhayyerlik şartı bulunan akit de mevkuf akit gibi ismen ve manen illettir. Muhayyerlik süresi sona erene kadar mülkiyet intikal etmediği için muhayyerlik şartı bulunan akit, hükmen illet değildir.

3) Manen ve hükmen illet:

İlletin, iki parçanın toplamından oluşması halinde ikisinin birlikte bulunması hükmen illet olur. Bu iki parçadan hangisi daha sonra gerçekleşirse manen illet o olur. Fakat bu parçalardan hiçbirisi ismen illet olmaz.

Mesela akrabalık ve mâliklik, kölenin hürriyetine kavuşması hükmünün hükmen illettir. Yani bir kimse köle olan yakın akrabasını satın aldığı anda, hürriyete kavuşma hükmünün illetini oluşturan akrabalık ve mâliklik parçaları bir araya gelmiş olur ve bu köle satın alındığı andan itibaren hür olur. Bu örnekte illetin diğer parçası olan akrabalıktan daha sonra gerçekleştiği için mâliklik manen illet olmuştur. Mâliklik akrabalık bağı üzerine gerçekleşerek azatlık hükmünün doğmasına sebep olduğu için aynı zamanda hükmen de illettir. Fakat mâliklik -tek başına- azat için konulmuş bir illet olmadığı için ismen illet değildir.

4) İsmen ve hükmen illet:

İsmen ve hükmen illet, bir zarureti veya sıkıntıyı giderme ya da ihtiyat gerekçesiyle sebebin müsebbeb yerine veya delilin medlul yerine konulması durumunda söz konusu olur.

Namazı kısaltma (kasr) ve oruç tutmama ruhsatlarının sabit olmasında yolculuk bu tür illet için örnek olabilir. Bu ruhsat hükümlerinin illeti yolculuktur. Yolculuk, namazın kısaltılması ve oruç tutmama hükümlerinin kendisine izafe edilmesi yönüyle ismen illet; ruhsat hükümlerinin hemen başlaması yönüyle de hükmen illettir. Çünkü ruhsat hükümleri yolculukla başlar, daha sonraya kalmaz. Ancak yolculuk manen illet değildir. Çünkü anılan ruhsat hükümlerinin ortaya çıkmasında etkili (müessir) olan husus gerçekte yolculuk değil, yolculuğun yol açacağı meşakkattir. Burada meşakkatin fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın ruhsat hükümlerinin yolculuğa izafe edilmesi sebebin (yolculuk), müsebbeb (meşakkat) yerine geçmesi kabilindendir. Yolculuk genel olarak

meşakkate sebep olduğu için meşakkat yerine geçirilmiştir. İşte bu tür durumlarda illet, ismen ve hükmen illet olup, manen illet değildir.

Nasebin sübutu açısından nikâh akdi de böyle bir illettir. Evlilik içinde doğan çocuğun nesebi babasından sabittir. Nesep, şer'î bir hüküm olup illeti nikâh akdidir. Ancak bu illet (nikâh) ismen ve hükmen illet olup, manen illet değildir. Ismen illettir; çünkü neseb kendisine izafe edilmektedir. Hükmen illettir; çünkü nesep hükmü bu illetle birlikte bulunmakta, ondan sonraya kalmamaktadır. Fakat nikâh akdi, manen illet değildir; çünkü nesep müessir olan şey nikâh akdi değil, bu akitle helal hale gelen cinsel ilişkidir. Burada sebep (nikâh akdi), müsebbeb (cinsel ilişki) yerine konulmuştur.

Uykunun abdesti bozan bir durum sayılması ve *illikâu'l-hitâneynin* guslü gerektirmesi de sebebin müsebbeb yerine geçirilmesinin örneklerindendir.

5) Ismen illet:

Bir şarta ta'lik edilmiş, yani bir şarta bağlanmış bütün icaplar, illetin bu kısmına girer. Mesela koca, karısına "Filanın evine girersen boşsun." dediğinde, yani boşamayı, eve girmeye ta'lik ettiğinde, boşama hükmünün gerçekleşmesi eve girme şartına bağlanmış olur ve şart (eve girme) gerçekleşince, hüküm (boşama) gerçekleşir; şart gerçekleşmezse hüküm de gerçekleşmez. Ta'lik, şartın gerçekleşmesiyle birlikte gerçekleşen boşamanın kendisine izafe edilmesi itibariyle ismen illettir. Fakat şart yerine gelinceye kadar hükümde bir tesîri olmaması itibariyle bu ta'lik manen illet değildir. Yine hükmün, kendisinden sonra sabit olması yönüyle de bu ta'lik hükmen illet değildir.

6) Manen illet:

İlletin iki vasıftan oluşması durumunda bu vasıflardan her biri manen illet olur. Bu tür illet *şubhetu'l-ille* olarak da tavsif edilir. Mesela ribanın illeti, cins birliği ve miktar eşitliği vasıflarından oluşmaktadır. Her iki vasfın da hükümde etkisi bulunduğu için bunlardan her biri manen illettir; fakat ismen ve hükmen illet değildirler. Çünkü hüküm bunlardan birine izafe edilmediği için ismen illet olamamakta; hüküm bu vasıflardan biri üzerine terettüp etmediği için de hükmen illet olamamaktadır. Buna göre iki vasıftan her biri için *illetlik şüphesi* mevcut olup, bununla nesie ribası sabit olur. Fakat bu illetlik şüphesi ile fazlalık ribasının sabit olması söz konusu değildir. Fazlalık ribasının sabit olabilmesi için her iki vasfın birlikte bulunması gerekir.

7) Hükmen illet:

İllet anlamında olan şart hükmen illet sayılır. Mesela başkasına ait bir yerde veya umuma ait olan bir yolda kuyu kazan kişi, birinin oraya düşüp ölmesi durumunda tazminle sorumlu olur. Tazmin bir hükümdür ve bu hükmün illeti kuyunun kazılmasıdır. Fakat kuyunun kazılması, tazmin hükmü açısından ismen ve manen illet olmayıp, sadece hükmen illettir. İsmen illet değildir; çünkü kuyu kazmak canın telefı için konulmuş değildir. Manen illet de değildir; çünkü kuyu kazmak canın telef olması müessir değildir. Eğer müessir olsaydı her kuyu kazıldığında bir canın telef olması gerekirdi. Canın telef olmasına etki eden anlam, belki, düşen kişinin ağırlığıdır. Dolayısıyla kuyunun kazılması ismen ve manen illet olmayıp, canın telef olması, düşme olayının şartını meydana getiren kuyu kazmaya izafe edilmektedir. İşte kuyunun kazılması telefin kendisine izafe edilmesi yönüyle hükmen illet yani *illet anlamında şarttır*.

Aşağıda sebep ve şartın kısımlarında görüleceği üzere bu kısım aynı zamanda hem *illet şüphesi taşıyan sebep* hem de *illet anlamında şart* olarak isimlendirilmektedir.

iii. Sebep

Sebep sözlükte yol, ip ve kapı gibi anlamlara gelir. Dikkat edilirse bu anlamların hepsinin bir şeye ulaştırma anlamında ortak olduğu görülür. Yol, gidilecek olan yere; kapı, odaya ve ip, suya¹⁹⁴ ulaştırır.

Terim olarak ise sebep kısaca *hükme götüren yol* anlamına gelir. Usulcüler, illet ve şartla karıştırılmasını önlemek için bu kısa tanıma bazı kayıtlar ilave etmişler ve sebebi, hükme -o hükmün vücûb ve vücudu kendisine izafe olunmaksızın ve onun varlığında tesiri olmaksızın- götüren yol şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre hükmün varlığı veya vücûbu kendisine izafe edilebilen ve illet anlamı içeren şey sebep olarak değerlendirilmez.

Sebep terimi bazen hükme delâlet eden illetleri ve illetlerin dışında hükme ulaştıran diğer yolları da kapsayan daha genel bir içerikle de kullanılabilir. Bu bakımdan farklı kullanımları doğru yansıtabilmek için sebebi birkaç kısımda ele almak gerekir.

¹⁹⁴ Eskiden kuyudan su çekmek için bir kovaya ip bağlanır, kuyuya sarkıtılır ve dolan kova ip vasıtasıyla yukarı çekilirdi.

Sebepe; hakikî sebep, illet anlamında sebep ve mecazî sebep olmak üzere üç kısma ayrılır.

1) Sebepe ile hüküm arasına giren illet, sebebe izafe edilemiyorsa bu sebepe *hakikî sebeptir*.

Buna göre hakikî sebepe; hükmün varlığı (vücud) veya vâcipliği (vücûb) kendisine izafe olunmaksızın ve hükmün varlığında tesîri olmaksızın hükme ulaştıran yoldur. Fark edilmiş olacağı üzere yukarıda verilen sebepe tanımı hakikî sebebin tanımıdır.

Tanımdaki hükmün vâcipliği kaydıyla *illet*; hükmün varlığı kaydıyla *şart*; hükmün varlığında tesîri olmaksızın kaydıyla *illet anlamı* veya *illet şüphesi taşıyan sebepe* tanım dışı bırakılmıştır. Bilindiği üzere hükmün vâcipliği illete, varlığı ise şartın bulunmasına bağlıdır. Tanımdaki hükme ulaştıran yol kaydıyla da *alâmet* tanım dışında tutulmak istenmiştir. Çünkü alâmet yolun kendisi değil, yolu gösteren şeydir.

Sebeple hüküm arasına sebebe izafe edilemeyen bir illetin girmesi durumunda hüküm sebebe değil illete izafe edilir. Mesela birinin yol göstermesiyle hırsızlık yapan veya birini öldüren kişi bu fiillerin sorumluluğunu bizzat kendisi üstlenir, yol gösteren kişinin ise bir tazmin sorumluluğu olmaz. Çünkü yol gösterme sırf sebepe olup hükmün vücûb ve vücudu ona izafe edilemez. Yani yol göstermek gösterilen yere gitmeyi gerektirmeyeceği gibi, gösterilen yola girmeyi de gerektirmez. Ayrıca yol göstermenin hükümde bir tesîrinin olduğu da söylenemez. Sebeple hüküm arasına giren ve hükmün kendisine izafe edildiği illet, yol gösterilen kişinin kendi ihtiyarıyla yaptığı eylemdir.

Savaş sırasında düşman kalesinin yolunu tarif eden kişinin ganimetten pay alması da aynı gerekçeyle izah edilir. Çünkü ganimetten pay alma (hüküm), yol gösterilen askerlerin savaşması (illet) sonucunda gerçekleşen bir hükümdür. Bu kişi ise onlarla birlikte savaşmamış, sadece yolu göstermiştir.

2) Sebepe ile hüküm arasına giren illet, sebebe izafe ediliyorsa ve hüküm o sebeple birlikte sabit oluyorsa bu sebepe *illet anlamında sebeptir*. Ancak bu sebepe esasen o hüküm için konulmuş değildir; çünkü o hüküm için konulmuş olsaydı sebepe değil, illet olurdu.

Mesela hayvanın sevk ve idaresi böyledir. Bunlardan her biri, hayvanın tepelenmesiyle oluşacak zararın sebebidir. Sebeple sonuç (oluşan zarar) arasına bir *illet (fallin fiili)* girmiştir. Bu illet sebebe izafe edilir. Bu bakımdan umuma ait yolda

önüne katarak sürdüğü veya çekip götürdüğü hayvanın verdiği zararı sevk ve çekip götürme işini yapan kişi tazmin eder. Bu örnekte, gerçekleşen zararın sebebi hayvanın sürülmesi (sevk) veya ona binilmesi; zararın illeti ise hayvanın çarpması veya çiğnemesidir. Zarar hükmü, illete (hayvanın çarpmasına); illet de sebebe (sevk ve idareye) izafe edilmektedir. Çünkü hayvanı yürümeye zorlayan bu sevk ve idaredir. Dolayısıyla bu sebep, gerçekte 'illetin illeti' olduğu için illet hükmünü almaktadır. İletet hükmün izafesi için uygun değilse, hüküm illetin illetine izafe edilir. Burada illet, hükmün izafesine uygun değildir, çünkü hayvanlara bir sorumluluk izafe edilemez.¹⁹⁵ Dolayısıyla hayvanın fiili sürücüsüne izafe edilir. Telef edilen şeyin bedeline (bedelu'l-mahal) ilişkin olan hususlarda -ki bu zararın ödenmesidir- telef, sürücüye izafe edilir. Fakat mübaşeretin (bizzat yapmanın) cezası olarak verilen hususlarda ise telef sürücüye izafe edilemez. Bu bakımdan bindiği hayvanın çarpmasıyla murisi ölen sürücü mirastan mahrum olmaz, kendisine keffâret ve kıyas gerekmez.

3) Sebep, hükme hemen değil sonuç itibariyle götürüyorsa *mecazî sebep* olarak isimlendirilir.

Yeminin keffâret sebebi olması bu türden bir sebeptir. Bir kimse "Vallahi ben filan ile görüşmem." diye yemin ettikten sonra o kişiyle görüşse yemin keffâreti lâzım gelir. Keffâret, şer'î bir hükmüdür. Yemin bu hükmün illeti değildir; çünkü keffâret hükmünde müessir olan anlam yeminin kendisi değil 'yeminin bozulması'dır. Yemin, keffâretin şartı da değildir, çünkü keffâretin varlığı salt yeminin varlığına bağlı değildir. Kişi, yemin etmiş olsa da yeminini bozmadığı sürece keffâret gerekli olmaz. Öyleyse yemin bir sebeptir. Ancak yemin, yeminin gerçekleştiği anda değil, ileriki bir zamanda yani yemini bozma durumunda keffârele sebep olduğu için hakikî sebep değil; mecazî sebeptir. Bir şartın gerçekleşmesine bağlanan boşama ve nezir de böyledir.

Kimi usulcüler bir de 'illet şüphesi taşıyan sebep'ten bahsetmiş ve örnek olarak da başkasının mülkünde kazdığı kuyuya birinin düşüp ölmesi durumunda, kuyuyu kazan kişinin tazminle sorumlu tutulmasını vermişlerdir. Burada kuyunun başkasının mülkünde kazıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü bu kişi sırf kuyu kazdığı için değil, aynı zamanda müteceviz olduğu için tazminle sorumlu tutulmaktadır. Nitekim kendi arazisinde açtığı kuyuya birinin düşüp ölmesi durumunda tazminle sorumlu tutulmamaktadır.

¹⁹⁵ Hayvanlar ilgili bu hüküm; *أَلْمَسْمَاءُ خَيْرٌ* veya *أَلْمَسْمَاءُ عَذْرٌ* şeklindeki hadislerle düzenlenmiştir.

iv. Şart

Şart, sözlükte alâmet-i lâzime anlamına gelir. Terim olarak ise şart, kısaca 'hükümün varlığı (vücut) kendisine bağlı olan şey' demektir. Şartın illet ve sebepten ayrılması için bu tanıma bazı kayıtlar eklenmiştir. Bu kayıtlar eklendiğinde şart, hükümde tesiri olmaksızın ve ona götüren yol olmaksızın hükümün varlığı kendisine bağlı olan şey olarak tanımlanmaktadır:

Tanımdaki hükümde tesiri olmaksızın kaydı ile *illet* tanım dışında bırakılırken, hükme götüren yol olmaksızın kaydı ile *sebepe* tanım dışı bırakılmıştır. Hükümün vücudu kendisine bağlı olan kaydıyla da *alâmet* tanım dışı bırakılmıştır.

Şart beş kısma ayrılır:

1) Şart-ı mahz: Hükümde müessir olmaksızın ve hükme götüren yol olmaksızın hükümün varlığı kendisine bağlı olan şarttır. Mesela şahitler nikâh akdi için; abdest namaz için şart-ı mahzdır. Şahitler, ne nikâhın oluşmasında müessirdir ne de bu hükme ulaştırır. Şahitler bulunduğu halde nikâh akdedilmeyebilir. Abdest de namazın vücut hükümünde müessir değildir. Abdest alındığında namazın vâcib olması gerekmez.

Şart-ı mahz, hakikî ve ca'îlî kısımlarına ayrılır.

Hakikî şart; Şâri'in bazı tasarrufların varlığını kendisine bağladığı şartlardır. Nikâh akdi için şahitler; namaz için abdest birer hakikî şarttır.

Ca'îlî şart ise tamamen mükellefin iradesiyle gerçekleşir. Buna göre ca'îlî şart, mükellefin dikkate aldığı ve tasarruflarını kendisine bağladığı (ta'lik) şarttır.

Ca'îlî şart da ta'likî şart ve takyîdî şart olmak üzere iki kısma ayrılır.

Bir kişi karısına "Babanın evine gidersen boş ol!" dese, boşama işini babasının evine gitmeye ta'lik etmiş olur. Boşamanın gerçekleşmesi ta'lik edilen bu şartın (baba evine gitme) gerçekleşmesine bağlıdır. Böylesi şartlara *ta'likî şart*, bu şarta bağlanan tasarrufa da *muallak tasarruf* denir.

Ca'îlî şartın bir türü de, nikâh akdinde veya borç doğuran hukukî işlemler esnasında taraflardan birinin veya her ikisinin yapılan akdin gereğini düzenlemeye ve sınırlamaya yönelik olarak öne sürdükleri şartlardır. Mesela evini satan kişinin, içinde bir yıl oturmayı şart koşması, evlilik akdinde kadının başka bir şehre

yerleşmeme şartını öne sürmesi böyledir. Bu tür şartlar da *takyîdî şart* (kayıtlayıcı şart) olarak isimlendirilir.¹⁹⁶

2) İlet manasında olan şart: Hükümün izafesine elverişli bir illetin karşı gelmediği her şart, illet anlamında şarttır. Başkasının mülkünde kuyu kazmak buna örnektir. Kuyu kazmak, bir canın telef olmasının ne illeti ne de sebebidir; sadece şartıdır. Burada telefin illeti gerçekte düşen şeyin ağırlığıdır. Telef hükümünün bu illete izafesi uygun olmadığından şarta izafe edilmştir. Çünkü kuyu kazma fiili, başkasının hakkına bir tecavüz içermektedir.

3) Sebep hükmünde olan şart: Kendisine nisbet edilemeyen bir fâil-i muhtarın söz konusu olduğu her şart, *sebeup anlamında şarttır*. Kölenin bağıni çözüp kaçmasına yol açmak böyle bir şarttır. Bağî çözen kişi tazminle sorumlu olmaz, çünkü kaçış sahih bir ihtiyarla gerçekleşmiştir. Ancak fail-i muhtarın fiili, şarta nisbet ediliyorsa bu takdirde şart, sebep anlamında değil *illet anlamında şart* olur. Mesela kafesin kapısını açıp kuşun kaçmasına yol açsa tazminle sorumlu olur. Bu görüş, Muhammed ve Şâfiî'ye aittir. Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre ise kuşun fiili, fail-i muhtarın fiili kabul edildiği için bu durumda da tazmin gerekmez.

4) İsmen şart: Bir hükümün iki ayrı şarta ta'lik edilmesi durumunda birinci olarak gerçekleşen şart *ismen şart* olarak adlandırılır. Hükümün gerçekleşmesi ikinci şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Mesela bir kişi hanımını boşamayı iki ayrı eve girmeye bağlasa, -ilk eve girme ismen şart olduğu için- ikinci eve girmedikçe boşama gerçekleşmez.

5) Alâmet anlamında şart: Bu ya gizli olan illetin gizliliğini ortadan kaldırıp onu açığa çıkaran bir şarttır ya da illetin gizli olan bir sıfatının gizliliğini ortadan kaldıran bir şarttır. İletinin sıfatındaki gizliliği açığa çıkaran şarta örnek ihsân, yani muhsanlıktır. Muhsanlık, sahih bir evlenme akdi içerisinde cinsel ilişkinin gerçekleşmesiyle kazanılan bir niteliktir. Bu nitelik, recm hükmüne nazaran alâmet manasında olan bir şarttır ve illetin kendisini değil, sıfatını açığa çıkarmaktadır. Burada recm hüküm, zina bu hükümün illeti, zina eden kişinin muhsan olması ise recm hükmünün mevcudiyetinin şartıdır. Bu şart, illetin sıfatındaki gizliliği açığa çıkarmış olmaktadır. Şayet bu şart olmasaydı zina eden kişi için recm hükmü söz konusu olmayacaktı. Muhsanlık, recme nazaran alâmet manasında bir şart olduğu için kadın ve erkeğin muhsanlığına şahitlik eden kişiler, şahitliklerinden dönseler

¹⁹⁶ Özellikle bu ikinci şartın caizliği ve akde etkisi fakihler arasında tartışmalıdır. Bu konuda Hanbelî mezhebinin oldukça müsamahakâr, Hanefî mezhebinin ise daha kuralcı olduğunu belirtmekle yetinelim.

recm edilenlerin diyetini tazmin etmezler. Muhsanlık, recme nazaran alâmet olduğu için hükmün ne vücûbu ve ne de vücudu ona izafe edilebilir.

v. Alâmet

Alâmet, hükmün vücud veya vücûbuyla ilişkisi olmaksızın hükmün mevcudiyetini gösteren şeydir. Ezanın namazın alâmeti olması, muhsanlığın recmin alâmeti olması gibi. Alâmet dört kısımdır:

1) Alâmet-i mahza: Namazdaki intikal tekbirleri birer alâmet-i mahza olup, bir rûkûnden diğerine geçildiğini ifade etmektedir. Rûkûnlerin yerine gelmesi bu tekbirlere bağlı değildir.

2) Şart anlamında alâmet: Alâmet manasında olan şart kısmında geçen muhsanlık ve doğumun alâmet oluşu bu türdendir.

3) İlet manasında olan alâmet: Şer'î illetler bu kısma örnektir. Satım akdinin mülkiyetin illeti olması, nikâh akdinin cinsel ilişkinin helallığının illeti olması illet anlamında alâmettir.

4) Mecazen alâmet: Hakikî illet ve hakikî şart bu kısma girer. Fakat bunlar mecazen alâmettir.

Dikkat: Vaz'î hükümlerin kısımlarının değişik yönler itibariyle bir yerde toplanmasında bir tezat söz konusu değildir. Mesela nikâh konusunda şahitler, nikâhın sıhhatinin bu şahitlerin şehadetine bağlı olması yönüyle hakikî şart; nikâhın sıhhatini göstermesi yönüyle de alâmettir.

vi. Mani

Mani, varlığı sebebin veya hükmün gerçekleşmesini engelleyen durum demektir. Bir hükmün gerçekleşmemesi, ya sebebin bulunmaması ya da öngörülen şartlardan birinin yokluğu durumunda söz konusu olacağından, özellikle klasik Hanefî usul eserlerinde mani ayrıca ele alınmamıştır. Mesela taharet, namazın şartıdır. Hayız gören kadın bu şartı yerine getiremeyeceği için hayız onun açısından bir mani olmaktadır. Buradaki mani öngörülen şartın yokluğu anlamındadır. Bununla birlikte son dönem usul eserlerinde vaz'î hükmün kısımları arasında mani de zikredilir ve iki tür maniden bahsedilir:

1) Hükmün mâni'i: Hükmün gerçekleşmesini engelleyen mani demek olup bu tür mani için şu örnekler verilir:

Varisin murisini kasten öldürmesi mirasçılık hükmünün doğmasına manidir. Hükmün sebebi olan akrabalık veya evlilik bağı mevcut olup, mirasçılık hükmünün diğer şartları da gerçekleşmiş olsa bile murisini öldüren kişi miras alamaz.

Babalık vasfı, -Mâlikîler dışındakilere göre- kısas cezasının uygulanmasına engeldir.

2) **Sebebin mâni'i:** Sebebin gerçekleşmesini engelleyen duruma şu örnek verilir:

Nisap miktarı mala sahip olan kişinin, bu miktarı eksilten borcunun bulunması, sebebin (nisap) gerçekleşmesine mani olur.

Hükmün birinci rûknünü yani hükmün kendisini inceledik. Şimdi diğer rûknlerini sırasıyla görelim.

II. HÂKİM

Genel anlamda hüküm *hitab* olarak tanımlandığında hitapta bulunan kişi hâkim yani hüküm koyucu olmaktadır. Hükmün salt biçimsel varlığı hususunda bu kadarı yeterlidir. Ancak usulcüler hükmün geçerliliğe hak kazanmasının, yaratma ve buyurma (halk ve emr) yetkisini elinde tutana ait olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre geçerli olan hüküm, mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmüdür.

Bu çerçeveden bakıldığında peygamber, devlet başkanı, efendi, baba ve koca, esasında buyurma hak ve yetkisine sahip değildirler. Bunların buyurma yetkisine sahip olmaları ve buyruklarına uymanın gerekliliği, Allah'ın bunlara itaati vâcip kılması sebebiyledir. Şayet böyle olmasaydı, bir kimse başka birine bir şeyi vâcip kıldığında kendisine vâcip kılınan şahsın, icabı ters yüz ederek vâcip kılana yöneltme yetkisi olurdu. Çünkü vâcip kılmaya, bir insan diğerinden daha hak sahibi değildir. Öyleyse vâcip olan, Allah'a ve Allah'ın kendilerine itaat etmeyi vâcip kıldığı kişilere itaattir.

Kimi usulcüler, vücûbun ancak ceza sayesinde gerçekleşebileceği fikrinden hareketle, ceza verme tehdidinde bulunup bunu gerçekleştirmeye gücü yeten herkesin vâcip kılmaya ehil olduğunu öne sürmüşlerdir.

Aklın hüküm koyma yetkisinin bulunup bulunmadığı da usulcüler tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda aklın bir şeyin iyilik/güzellik (hüsün) ve

çirkinliğini/kötülüğünü (kubuh)¹⁹⁷ bilip bilemeyeceği ve bu bilgiye bir sonuç terettüp edip etmeyeceği gibi konular tartışma gündemine gelmiştir.

Hüsün ve Kubuh

Mutezile'ye göre fiiller, özleri itibarıyla iyi/güzel ve kötü/çirkin olmak üzere iki kısımdır. Bir kısım fiillerin güzellik veya çirkinliği, aklî zaruret yoluyla, bir kısmının ki nazarıstidlâl yoluyla, bir kısmının ki ise Şâri'nin bildirmesi yoluyla bilinir.

Allah'a inanmanın, boğulmak üzere olan birini kurtarmanın, nimet verene şükretmenin ve doğru söylemenin güzelliği; küfrün, suçsuza acı çektirmenin ve hiçbir faydası olmayan yalanın çirkinliği aklî zaruret yoluyla bilinmektedir. Zarar getiren doğrunun güzelliği ve yarar sağlayan yalanın çirkinliği ise Istidlâl yoluyla bilinir. Çünkü her biri bir yönden güzellik bir yönden çirkinlik, bir yönden maslahat bir yönden mefsedet içermekte, dolayısıyla bunlardan birini diğerine tercih edebilmek için düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

Namaz, hac ve diğer ibadetlerin ve bunların belli mekân ve zamanlara has kılınmasının güzelliği, şer'in bildirmesi sayesinde bilinen güzele örnektir. Mutezile'ye göre her ne kadar ibadetler fahşaya engel olma, temizlenip arınma, taate teşvik gibi anlamlar içerseler de diğer fiillerden farklı olarak bunların güzelliği tek başına akılla değil, ancak Şâri'nin bildirimi sayesinde bilinebilir.

Mutezile'nin hüsün ve kubuh konusundaki görüşleri genel hatları itibarıyla böyledir. Ancak sonraki kimi usulcüler onların bu konudaki görüşlerini aktarıırken "Akıl tahsin ve takbih eder." veya "Akıl vâcip kılar ve haram kılar." gibi yanlış anlaşılmaya müsait ve kapalı birtakım ifadeler kullanmışlar ve kimileri bu ifadelerden Mutezile'nin, aklı şer'in üstünde bir şâri' saydıkları sonucuna ulaşmışlardır.

Hüsün-kubuh konusunda İslam bilginleri arasındaki tartışmanın doğru anlaşılması, hüsün ve kubuhun mahiyetlerinin anlaşılmasına bağlıdır. Hüsün ve kubuh sonraki âlimlerin tespitlerine göre şu üç anlamda kullanılmaktadır:

¹⁹⁷ Hüsün-kubuh terimlerinin Türkçeye nasıl çevrileceği konusunda akademisyenler arasında bir birlik yoktur. Kimileri bu terimleri güzellik ve çirkinlik olarak, kimileri iyilik ve kötülük olarak çevirmeyi tercih etmişlerdir. Her iki çevirinin de artıları eksileri var. Ama hangi çevirinin uygun olduğu konusunda tartışmaya ihtiyaç var. Kimileri de bu iki terimin hiç çevrilmeden olduğu gibi kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. Bazı terimlerin orijinal haliyle kullanılması elbetteki savunulabilir. Ancak hüsün kubuh terimlerinin olduğu gibi kullanılmasını gerektirecek bir zaruret sanki yok gibi. Çünkü bu iki sözcüğün tekabül ettiği anlam her dilde kolaylıkla karışılabilir.

1) İnsanın tabiatına uygun düşen şey güzel, aykırı düşen şey çirkindir. Mesela boğulan birini kurtarmak güzel, suçsuz birini itham etmek çirkindir. Kimi usulcüler tanımda geçen *tabiat* yerine *amaç* kelimesini kullanmışlar ve amaca uygun olan şeyin güzel, aykırı olan şeyin çirkin olduğunu belirtmişlerdir.

2) Güzellik ve çirkinlik sözleriyle, kemal ve noksanlık sıfatları da kastedilebilir. Mesela "İlim güzeldir." ve "Cehalet çirkindir." gibi sözlerdeki güzel ve çirkin bu anlamda kullanılmıştır.

3) Güzeli, dünyada şer'i övgüyü ve ahirette sevabı; çirkin ise dünyada şer'i yergiyi ve ahirette ikâbı gerektiren şeydir.

İki anlamda göre güzellik ve çirkinliğin aklî olduğunda, yani o tür konularda aklın güzellik ve çirkinliği idrak edebileceğinde tartışma yoktur. Sünnîlerle Mutezile arasında tartışma konusu olan nokta, güzellik ve çirkinliğin üçüncü kullanımıdır. Mutezile bu kullandaki güzellik ve çirkinliğin de aklî olduğunu savunurken, ehl-i sünnet bunların şer'i olduğunu, yani bir fiile karşılık dünyada övgü veya yergiyi, ahirette sevap veya cezaya hak kazanılacağına ancak Şâri'in bildirmesi sayesinde bilinebileceğini öne sürmüştür.

Aklın rolü konusunda Sünnîler kendi aralarında farklı görüşlere ayrılmışlardır. Eş'ârîler aklı, hitab ile bildirilen güzellik ve çirkinliği bilmenin aleti olarak görmüşlerdir. Mâtürîdîlere göre ise emredenin hikmet sahibi olması sebebiyle, güzellik emrin medlûlûdür ve güzelliğe hükmeden Şâri'dir; fakat akıl salt hitabı anlamaya yarayan bir alet olmayıp, ayrıca şer'in vürudundan önce bazı fiillerdeki güzellik ve çirkinliği zorunlu veya istidlâlî olarak bilebildiği gibi, şer'in vürudundan sonra da bazı fiillerdeki güzelliği bilebilir. Anlaşılmış olacağı gibi güzellik ve çirkinliğin ancak bir hitaptan sonra bilinebileceğini savunan Eş'ârîlerden farklı olarak Mâtürîdîler, aklın güzellik ve çirkinliği hitap olmadan da bilebileceğini kabul etmektedirler.

Mutezile ve Sünnîler arasındaki tartışma güzel ve çirkinin tanımlanmasına da yansımıştır. Mutezile'ye göre fâilinin aklen yapma hakkının bulunduğu her fiil güzel, yapma hakkının bulunmadığı her fiil ise çirkindir. Sünnîlerin çoğunluğuna göre ise şer'in, yapanını övdüğü ve sevap vaad ettiği şeyler güzeldir; yerdığı ve ikâb tehdidinde bulunduğu şeyler ise çirkindir.

Mutezile'nin güzellik anlayışına göre Allah'ın fiili ve emrettiği şeyler güzel olduğu gibi mubâh şeyler de güzel kapsamına girer. Sünnî anlayışı yansıtan kullanıma göre ise, kullar açısından amaca uygun veya aykırı olsun, Allah'ın fiili her

hâlikârda güzeldir; yine -gerek mendup gerekse vâcip olarak emredilmiş olsun-şer'an emredilmiş olan şey güzeldir. Buna mukabil mubâh güzel olarak değerlendirilmez.

Mutezile ile Sünnîler arasındaki bu tartışmanın kaynağında iki mesele bulunmaktadır. Birincisi şeriatın keşfedici mi yoksa ilkten inşa edici mi olduğu, ikincisi ise Allah'ın maslahata riayet etmek zorunda olup olmadığıdır.

1) *Şeriat, tekid edici ve keşfedici midir; yoksa inşa edici ve ilkten belirleyici midir?*

Yukarıda ifade edildiği üzere Mutezile'ye göre akıl güzelliği ve çirkinliği bazen idrak eder; bazen edemez. Aklın zarurî veya nazarî olarak güzelliği veya çirkinliğini idrak ettiği konularda şer' (şeriat), aklın hükmünü tekid eder. Tek başına idrak edemediği ibadet ve benzeri konularda ise akıl, şeriatın hükmünün kâşifidir. Mutezile'nin "Akıl ibadetlerdeki güzelliği idrak edemez." sözü, yine onların "İbadetler akıldadır." sözüyle çelişmez. Çünkü "İbadetler akıldadır." derken, "Şayet aklın ibadetlerin hakikatlerini tam olarak idrak edebilme gücü olsaydı, onları güzel olarak idrak ederdi." demek istemişlerdir. Çünkü Allah hakîmdir; hakîmin maslahatları emretmemesi ve emrin yerine getirilmesine sevap vermemesi; mefsedetleri yasaklayıp bu yüzden ceza vermemesi aklın imkânsızdır. Allah açısından imkânsız olan bir şey her zaman için imkânsızdır. Bu yüzden şer'in gelmesinden sonra sabit olan şey, şer'den önce de sabittir.

Ehl-i sünnete göre ise hükümleri inşa eden ve ilkten ortaya koyan şer'dir. Akıl şer'in getirdiği şeylerden hiçbirini kesinlikle olarak idrak edemez. Belki kesinliksiz olarak (cevazen) idrak edebilir. Sünnîlerle Mutezile arasındaki tartışmanın özü şu noktadır: Allah'ın itaat edene sevap, isyan edene ceza vereceğini aklın idrak etmesi, Allah'ın hakîm ve alîm olduğunun idraki gibi kesin ve kat'î bir idrak midir; yoksa yarın yağmur yağdırıp yağdırmayacağını mümkün olduğunu idrak gibi muhtemel bir idrak midir? Asıl tartışma konusu birçoklarının zannettiği gibi aklın vâcip ve haram kılıcı olup olmadığı değildir. Çünkü vâcip ve haram kılan Allah'tır. Akıl, O'nun vâcip kılıcı olduğunu, kesin veya mümkün bir idrakle idrak eder.

Ehl-i sünnetin bu konuda dayandığı birtakım akîf ve sem'î gerekçe bulunmaktadır. Akıl, kulların maslahatlarına riayetin Allah'a vâcip olmadığına, tersine onun maslahatlara riayet etme ve etmeme hakkı bulunduğu ve kullar hakkında istediğini yapacağına delâlet eder. Şöyle ki: Âlem hâdîstür; Allah'ın âlemi yaratması bir maslahat içermekte veya içermemektedir. Allah'ın âlemi yaratması eğer bir maslahat içeriyorsa, yaratma anına kadar Allah bu maslahatı ihmal etmiş

demektir; eğer bir maslahat içermiyorsa yine Allah kulların maslahatını ihmal etmiş demektir. Bu iki ihtimalden hangisi alınırsa alınsın maslahatın ihmal edilebildiği kabul edilmiş olur. Kulların maslahatlarını ihmal etmesi Allah açısından mümkün oluyorsa bu durumda maslahatlara riayetin Allah'a vâcip olduğuna akıl kesin olarak hükmedemez.

Sem'i delil ise **وَمَا كُنَّا مُقْلِبِينَ خَلْقَ نَبْتِ رَسُولًا** : "Biz bir resul gönderinceye kadar azap

da etmeyiz." (İsrâ 17/15) ayeti ve benzeri ayetlerdir. Bu ayet şer'in gelmesinden önce cezalandırmanın olmayacağını ifade etmektedir. Şayet akıl, şer'in gelmesinden önce ceza olacağını isbat edecek olsa cezanın yokluğunu söylemek doğru olmaz ve akıl delili ile sem' delili teâruz etmiş olurdu. Şer'in akla aykırı bir şey getirmeyeceğinde icmâ bulunması sebebiyle akıl ile sem'in gerçekte (fî nefsi'l-emr) teâruz etmesi imkânsızdır. Akıl delili, kesin şer'i delile aykırı olduğunda bu akıl delilinin hüccet olmayıp bir şüpheden ibaret olduğu ortaya çıkmış olur.

2) Maslahata riayet Allah'a vâcip midir?

Mutezile'ye göre kulların maslahatlarına riayet Allah'a vâciptir. Yani, cömertlik ve adalet özelliğinin gerçekleşebilmesi için akıl, maslahata riayetin Allah'a vâcip olduğunu kesinlikli olarak idrak eder. Öte yandan eğer maslahatlara riayet vâcip olmasaydı fiiller arasından muayyen bir fiile muayyen bir hükmün verilmesi *tercih bilâ müreccih* yani bir tercih nedeni olmadan tercihte bulunmak olurdu. Allah'ın bir kısım fiillere vâciplik, bir kısım fiillere haramlık, bir kısım fiillere mubâhlık hükmünü tahsis etmesi, vâcip kılmanın maslahatı temin amacına, haram kılmanın mefsedeti giderme amacına yönelik olduğunu ve mubâh bırakmanın da ilgili fiillerde maslahat ve mefsedetin bulunmadığını gösterir.

Ehl-i sünnete göre ise maslahata riayet Allah'a vâcip değildir. Akıl bunu kesinliksiz olarak idrak eder. Değişik işler hakkında değişik hükümlerin sabit olması, sırf taabbüd olabileceği gibi, maslahata -lütuf kabilinden- riayeten de olabilir. Allah'ın lütuf kabilinden olmak üzere maslahata riayet edebileceğinde tartışma yoktur. Tartışma maslahata riayetin Allah'a vâcip olup olmadığı noktasındadır.

Ayrıca güzellik ve çirkinliğin, güzel ve çirkin ile kaim birer anlam olup olmadığı meselesi de bu tartışmanın bir diğer boyutudur.

Hüsün-kubuh meselesindeki bu görüş ayrılığının bazı pratik sonuçları, özellikle kıyasın illetinin münasebet yoluyla istinbat edilmesi meselesi ile içtihatla hata-isabet meselesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca nimet verene şükretme,

şeriatin gelmesinden önce fiillerin hükmü ve güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutma gibi birçok mesele bu tartışma temelinde ele alınmaktadır.

III. HÜKMÜN MUHATABI: Mükellef

A. MÜKELLEF

Hükmün muhatabı, usul terminolojisinde mahkûm-ı aleyh veya mükellef terimiyle karşlanır. Mükellef dinî-hukukî sorumluluk altına girmeye elverişli kişi demektir.

B. TEKLİFİN ŞARTI: Ehliyet

Teklifin yani mükellef olmanın şartı, hitabı anlayacak ölçüde akıllı (âkıl) olmaktır. Çünkü teklif, taat ve imtisâli yani itaat etmeyi ve emrin gereğini yapmayı gerektirir. Taat ve imtisalin gerçekleşmesi de bu yönde bir kastın bulunmasına bağlıdır. Kastın şartı ise hitapla kastedileni ve teklif edileni anlamaktır. Her hitap, aynı zamanda anlama emrini de içerir. Bu bakımdan, anlama yeteneklerindeki kusur sebebiyle akıl hastası ve gayr-i mümeyyiz çocukta sahih bir kasıt bulunmadığı için hitab bunlar hakkında taat ve imtisali gerektirmez.

Teklif ehliyete, ehliyet ise akla dayandığı için akıl teklifin menâtı, yani teklifin dayanağı ve gerekçesi kabul edilmiştir. Ancak, tek tek kişiler açısından değişiklik göstermesi sebebiyle aklın tam olarak hangi noktada teklifin menatı olduğunu tespit etmek zor olduğu için Şâri', bülûğu aklın yeterli olgunluk düzeyine ulaştığının objektif bir göstergesi kabul etmiştir. Yani bir kimse bülûğa erdiği zaman tecrübe kazanmış, yeterli aklî olgunluk seviyesine ulaşmış sayılır ve teklife ehil olur.

Bu kısa açıklamadan anlaşılacağı üzere mükellef olmanın şartı ehliyet; ehliyetin temeli ise akıldır. Temyiz, bülûğ ve rüşd ise aklın olgunlaşma süreçleriyle ilgilidir.

1. Ehliyetin Tanımı

Ehliyet, genel olarak kişinin dinî-hukukî sorumluluğa, başka bir ifadeyle haklardan yararlanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliliği demektir. Bu elverişlilik durumu, cenin safhasından bülûğ ve rüşd aşamasına gelinceye kadar insanın aklî ve bedenî gelişimine paralel olarak birtakım değişiklikler gösterir.

Kişide gerçekleşen biyolojik ve aklî gelişmelere bağlı olarak ehliyet temelde vücut ehliyeti ve edâ ehliyeti olarak iki kısma ayrılır. Her iki kısım da kendi içinde eksik ve tam olmak üzere ikiye ayrılır.

2. Ehliyetin Kısımları

Ehliyet, vücut ehliyeti ve edâ ehliyeti olmak üzere iki kısma ayrılır.

a. Vücut Ehliyeti

Vücut ehliyeti, haklara ve borçlara ehil olmaktır. Vücut ehliyetinin temeli insanlık vasfından kaynaklanan 'zimmet'tir. Zimmet, kişiyi haklara ve borçlara ehil kılan itibari vasıf demektir. Günümüz Türk Hukukunda vücut ehliyetine hak ehliyeti denilmektedir.

Vücut ehliyeti açısından başlıca iki dönem söz konusudur. Bunlar cenin dönemi ve doğumla başlayıp ölüme kadar süren dönemdir.¹⁹⁸ Vücut ehliyeti bu dönemler itibariyle *eksik vücut ehliyeti* ve *tam vücut ehliyeti* olmak üzere iki kısma ayrılır.

Eksik vücut ehliyeti: Eksik vücut ehliyeti cenin için söz konusudur. Eksik vücut ehliyeti borçlanmayı değil, hak kazanmayı gerektiren bir ehliyettir. Bu bakımdan cenin hiçbir borcu yüklenmeye ehil olmayıp mirasçı olma, kendisine yapılan vasiyete hak kazanma ve nesebinin sübutu gibi bazı haklara ehildir.¹⁹⁹

Tam vücut ehliyeti: Tam vücut ehliyeti ise doğumla birlikte başlar ve ölüme kadar devam eder. Bu dönemde artık hak ehliyeti yanında borç ehliyeti de devreye girer. İbadet yönü baskın olmayan mâlî yükümlülüklerde çocuk ile erişkin arasında tam vücut ehliyeti açısından hemen hiç fark yoktur. Bu tür mâlî yükümlülükler, temyiz kaynaklı edâ ehliyetine değil, zimmet kaynaklı vücut ehliyetine dayandığı için çocukların edâ ehliyetinden yoksun olmaları veya eksik ehliyetli olmaları onları bu yükümlülüklerden muaf tutmaz.

Bu dönemde çocuk için özellikle kul hakları kapsamına giren hususlarda birtakım mâlî yükümlülükler söz konusu olur. Bu yükümlülükler genel olarak gurm/garâme (tazmin borcu), ıvaz (borç ilişkisinden doğan borç) ve sıra (akrabalık dayanışması) olarak gruplandırılır. Bu tür konularda amaç mal olduğu için ve mâlî

¹⁹⁸ İlke olarak vücut ehliyeti ölümlü sona ermekle birlikte Hanefiler ölümden sonra da belli durumlarda geçici bir süre için vücut ehliyetinin devam edeceğini kabul etmişlerdir. Mesela ölenin malından borçlarının ödenmesini, techüz, tekfin ve vasiyet gibi görevlerin yerine getirilmesini, kişinin vücut ehliyetinin ölümden sonra da bir süre devam ettiğinin delili sayarlar.

¹⁹⁹ Cenin lehine sabit olan hakların ve malların korunması için vasi yed-i emin tayin edilir.

konular niyabete elverişli olduğu için çocuğun bu tür borçlardan sorumlu olmasında bir sorun yoktur. Bir yükümlülüğün niyabete elverişli olması, onun bizzat kişinin kendisi tarafından yerine getirilmesinin şart olmayıp başkası tarafından yerine getirilmesinin mümkün olduğu anlamındadır.

a) Gurm veya garâme: Borç ve yükümlülük anlamlarına gelen garâme terimiyle burada daha çok tazmin yükümlülüğü kastedilir. Çocuk başkasının malına verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür. Bu yükümlülük, akıl ve temyiz kaynaklı bir kasıt ve iradenin bulunmasına değil, üçüncü şahısların haklarının korunması ilkesine dayanır.

b) İvaz: İvaz, bedel ve karşılık anlamındadır. Çocuk kendisi için yapılan hizmetlerin ivazını yani bedel ve ücretlerini ödemekle de sorumlu tutulabilir. Vellsî çocuk için bir şey alsa veya kiralasa bunların bedelleri çocuğun malından ödenir.

c) Sıla: Sıla, akrabalık veya sıhriyet bağı bulunan kimselerle yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak demektir. Çocuk sadece iki tür sıladan sorumludur. Bunlardan birincisi meunet anlamı içeren sıla, diğeri ise ivaz anlamı içeren sıladır. Akrabalık nafakası birinci tür sılanın; evlilik nafakası ise ikinci tür sılanın örneğidir. Çocuğun akrabalık nafakasıyla sorumlu tutulabilmesi için zengin olması gerekir. Bu yüzden burada sözü edilen meunet, mutlak olmayıp zenginlikle kayıtlıdır.

Çocuk ukûbet/ceza anlamı içeren sıla ile yükümlü değildir. Bu bakımdan çocuk, âkileye iştirak etmez; yani âkilenin ödemek durumunda olduğu diyete katılmaz. Çünkü her ne kadar âkile sistemi bir tür dayanışma (sıla) olsa da, onda ukûbet (ceza) anlamı bulunmaktadır. Âkiledeki cezalandırma anlamının mantığı şudur: Suçluyu suçu işlemekten koruması beklenen âkile bu korumayı yapamadığı için diyeti ödemek durumundadır. Çocuk ise bu korumayı yapacak durumda olmadığı için onun bu cezaya muhatap olması uygun değildir.

Dikkat: Çocuk Allah hakları kapsamında yer alan hükümlerden kural olarak sorumlu değildir. Bu cümleden olarak sırf ibadetler ve had cezaları çocuğa vâcib olmaz. Çocuk namaz gibi bedeni ibadetlerle yükümlü olmadığı gibi zekat gibi mali ibadetlerle de yükümlü değildir. Bu mali ibadetlerde aslolan mal değil, edâ olduğu için niyabet geçerli değildir.

Hanefilere göre sırf ibadet olduğu için çocukların mallarından zekât alınmazken zekâtın mâlî yönünü baskın gören diğer ekollere göre çocukların mallarından zekât da alınır.

Fıtır sadakası konusunda Hanefî inanamların yaklaşımları farklıdır. İmam Muhammed fıtır sadakasını ibadet anlamı taşıyan meunet olarak gördüğü için çocuk açısından onu vâcip görmezken, Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf fıtır sadakasıyla yükümlü olmak için kasır ehliyeti yeterli gördüklerinden çocuk için de verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

İbadet yönü bulunmakla birlikte asıl itibariyle mâlî bir yükümlülük (meunet) olduğu için çocukların mallarından öşür alınır.

b. Edâ Ehliyeti

Edâ ehliyeti, kişinin şer'an muteber olacak şekilde tasarrufta bulunmaya elverişli olmasıdır. Bu itibarla edâ ehliyeti, günümüz hukukunda fiil ehliyeti olarak da adlandırılır.

Edâ ehliyeti, akıl ve temyiz gücüne dayanır. Akıl ve temyiz gücünün gelişiminde başlıca üç evreden söz edilebilir: temyiz öncesi dönem, temyiz dönemi, bülûğ ve rüşd dönemi.

Temyiz öncesi dönemde ehliyetin temeli olan akıl ve temyiz gücü yok veya yok hükmünde olduğundan, temyiz yoksunu kimseler (mümeyyiz olmayan çocuk ve dell) için edâ ehliyeti söz konusu değildir. Dinen ve hukuken geçerli kasıt ve iradeleri bulunmadığından bunların iman ve ibadetleri gibi, hukukî tasarrufları da yok hükmündedir.

Temyiz öncesi dönemde tam ehliyetsizlik durumu söz konusu olduğundan edâ ehliyeti genel olarak diğer iki evre açısından yani temyiz dönemi ve bülûğ dönemi açısından ele alınır.

Bu iki evre itibariyle ehliyet, *eksik edâ ehliyeti* ve *tam edâ ehliyeti* olmak üzere iki kısma ayrılır.

Eksik edâ ehliyeti: Eksik edâ ehliyeti, eksik akılla sabit olan ehliyet olup temyizden bülûğa kadar olan dönemde söz konusu olur. Diğer bir ifadeyle eksik edâ ehliyeti, mümeyyiz çocuğun sahip olduğu ehliyettir. Bu dönemde akıl henüz kemale ermediği için bir desteğe ihtiyaç vardır. Bu destek de velinin tenbih ve irşadıdır, yani çocuğu uyarması ve ona yol göstermesidir.

Dikkat: Yaşlılık veya bazı hastalıklar sebebiyle aklını normal insanlar gibi sağlıklı bir şekilde kullanamayan kişi yani ma'tûh da ehliyet açısından tıpkı mümeyyiz çocuk gibidir.

Eksik edâ ehliyetiyle edânın vâcipliği (vücûb-ı edâ) hükmü değil, edânın sahihliği (sıhhat-i edâ) hükmü sabit olur. Yani eksik ehliyetli kişi, ibadetlerle mükellef değildir; ancak bir ibadeti yerine getirdiğinde yaptığı ibadet sahih olur.

Soru 7: “Mademki çocuk mükellef değildir, o halde niçin Hz. Peygamber ‘Yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmalarını söyleyin, on yaşına geldiklerinde kılmazlarsa bunun için döviün.’ demiştir?”

Eksik edâ ehliyeti ile Allah hakları ve kul hakları konusunda bazı hükümler sabit olur.

1) Allah hakları açısından mümeyyiz çocuğun durumu: Mümeyyiz çocuk, iman etmekle ve başta ibadetler olmak üzere bu iman gerekliliklerini yerine getirmekle mükellef değildir. Ancak yaptığı takdirde bunlar sahih olur.²⁰⁰

Soru 8: “İman sırf yarar ise, çocuk Müslüman olunca, kâfir murisinden niçin miras alamıyor ve müşrik olan karısından niçin ayrılıyor?”

2) Kul hakları açısından mümeyyiz çocuğun durumu:

Kul haklarının daha çok söz konusu olduğu muâmelât konuları üç grupta değerlendirilir:

a) Sıf yarar olanlar: Çocuğun sıf yararına olan tasarruflar, velisinin iznine bağılı olmaksızın geçerli olur. Çocuğun, kendisine yapılan hibeyi kabul etmesi buna örnektir.

b) Sıf zarar olanlar: Hibe, karz ve talâk gibi tasarruflar sıf zarar olduğu için çocuğun velisi izin verse dahi geçerli olmaz.

Dikkat: Çocuk ücretli iş yapmışsa, ücreti hak eder. Çocuğun ücretle iş yapması kıyasıya göre bâtıldır ve bâtil âkit esas itibariyle bir sonuç doğurmaz. Ancak fiilen yapmış

²⁰⁰ Çocuğun ibadetinin sahih olduğu konusunda dayarılan gerekçeler şunlardır:

a) Hz. Peygamber, “Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namaz kılmalarını söyleyin.” demiştir. Ebû Dâvud, Salât, 26 (I, 366).

b) Çocuklar sevaba ehildirler.

c) Sabit olan bir şey, ancak hacr yoluyla kalkabilir. Güzel ve sıf yarar olan hususlarda ise hacr geçersizdir.

bulunduğu bir iş karşılığında çocuk istihşanen ücreti hak eder. Buradaki istihşanın gerekçesi çocuğun zarar görmesini engellemektir.

c) Yarar ve zarara ihtimali bulunan tasarruflar: Satım, kira gibi tasarruflar bu gruba girer. Çocuğun bu türden tasarrufları sahih olarak in'ikad eder; fakat mevkuf olur ve işlerlik kazanması velisinin icazetine bağlıdır. Velisi icazet verirse nâfiz olur, sonuçlarını meydana getirir; icazet vermezse yapıldığı andan itibaren bâtıl olur.

Dikkat: Çocuğun vekil olarak yaptığı tasarruflar da geçerlidir. Çünkü vekâletle yaptığı ticari işlerde hiçbir maddî kaybı olmadığı gibi tecrübe kazanmak gibi bir kazanca vardır.

Mâlikîler bu konuda Hanefîlerin fikrini paylaşırken, Şâfiîler mümeyyiz çocuğun yaptığı hukukî işlemlerin bâtıl olacağı görüşündedir. Hanbelîlere göre ise çocuğun önceden verilmiş izne dayanarak yaptığı tasarruflar geçerliyen izinsiz olarak yaptığı tasarruflar bâtıl olur; sonradan verilen icazetle sahih hale gelmez.

Tam edâ ehliyeti: Aklın kemale ermesiyle, kudret de kemale ermiş ve bu sayede kişi tam edâ ehliyetine sahip olmuş olur. Tam edâ ehliyeti ile birlikte edânın sahipliğinin hükmünün yanında edânın vâcipliği hükmü de artık sabit olur. Yani artık kişî, dînî-hukukî sorumluluk altına girmiş, hukukî tasarruflarını kimsenin yol gösterme, denetim ve himayesine gerek kalmaksızın tek başına yapabilecek ve onların sonuçlarını üstlenebilecek ve ayrıca teklîfî hükümlere muhatap olacak düzeye gelmiştir.

Bölûğ yaşı biyolojik olarak ergen olmakla başlar. Yani ihtilâm olma ve hayız görmeyle bölûğa girilmiş olur. Bu biyolojik özellikler iklimlere, kişilere göre değişiklik arz edebileceğinden fukahâ, bölûğ için bir alt sınır getirme ihtiyacı duymuştur. Buna göre erkekler 12, kızlar ise 9 yaşından önce bâliğ olmuş kabul edilmezler; bu sebeple bu yaştan önceki bölûğ iddiaları dikkate alınmaz. Kişi belli bir yaşa ulaştığı halde kendisinde hala bölûğ emareleri görülmez ise *hükmen* bâliğ kabul edilir. Bu yaş Ebu Hanîfe'ye göre kızlarda 17, erkeklerde 18 iken Ebu Yusuf ve Muhammed ile Şâfi'ye göre kız ve erkeklerde 15'tir.

Kural olarak rüşd bölûğla birlikte gerçekleşir. Ancak bölûğa erdiği halde kişi reşit olamamışsa, mahkeme kararıyla hacr edilebilir. Ebu Hanîfe hacr yerine, mallarının -25 yaşına kadar- kişiye teslim edilmemesini yeterli bir tedbir olarak görür.

3. Ehliyet Ârıazaları

Vücûb ehliyeti insanlık vasfına ve zimmete dayandığından, her insan hayatta olduğu sürece kural olarak tam vücûb ehliyetine sahiptir. Bu sebeple ehliyetin etkilenmesi, daralması veya kalkması gibi durumlar, vücûb ehliyeti için değil, edâ ehliyeti için söz konusu olur. Edâ ehliyeti akıl ve temyize dayandığından bunları etkileyen her durum edâ ehliyetini de etkilemiş olacaktır. İşte ehliyeti tamamen veya kısmen ortadan kaldıran ve hükümlerinde değişiklik meydana getiren durumlar *ehliyet ârıazaları* (avârizu'l-ehliyye) olarak adlandırılır.

Ehliyet ârıazaları, kaynağına göre semâvî ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayrılır. Semâvî ârıazalar, gerçekleşmesi insanın elinde olmayan ârıazalardır. Bu ârıazalar ehliyeti etkileme ve değiştirme bakımından mükteseb ârıazalardan daha güçlü ve etkilidir. Mükteseb ârıazalar ise gerçekleşmesi insanın elinde olan ârıazalardır. Bu rol ya sebebini bizzat işlemekle (mübaşeret) ya da ârıazayı giderici şeyden geri durmakla olur. Birincisinin örneği sarhoşluk, ikincisinin örneği ise cehildir.

a. Semâvî Ârıazalar

Semâvî ârıazalar, gerçekleşmesi insanın elinde olmayan ârıazalardır. Bunlar, küçüklük, cünûn, ateh, bayılma, uyuma, unutmama, hayız ve nifâs, hastalık, ölüm ve köleliktir.

1) **Küçüklük:** Bülûğ öncesi dönem genellikle çocukluk (sıbâ) veya küçüklük (şığâr) dönemi olarak adlandırılır ve *temyiz öncesi dönem* ve *temyiz sonrası dönem* olmak üzere iki merhalede değerlendirilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere temyiz öncesi dönemde çocuk, edâ ehliyetinden tamamen yoksundur. Temyiz sonrası dönemde ise eksik edâ ehliyetine sahip olur. Ancak henüz tam edâ ehliyetine sahip olmadığı için namaz, oruç gibi ibadetlerle yükümlü değildir. Birisini öldürmesi halinde çocuk için kısas söz konusu olmaz, fakat diyet ödemesi gerekir. Çünkü diyet, canın masumluluğu (ismetu'l-mahal) sebebiyle vâcip olduğu için çocuk diyet ödemeye ehildir. Öldürdüğü kişinin, mürisi olması durumunda çocuk mirastan mahrum bırakılma cezasına da muhatap olmaz. Ancak küfür ve kölelik çocuğun miras ehliyetine mani kabul edilmiştir.

2) **Cünûn:** Cünûn, akıl ve temyiz melekesinden yoksunluk durumu olup böyle olan kişiye mecnun denilir. Mecnun Türkçeye deli veya akıl hastası olarak çevrilmiştir. Delinin hiçbir şekilde edâ ehliyeti yoktur. Yani cünun durumunda tam ehliyetsizlik söz konusudur. Bu açıdan mecnun, gayr-i mümeyyiz çocuk gibidir.

Hiçbir ibadetle yükümlü değildir. Hatta mecnunun Müslümanlığı ancak tebean sahih olur. Yani takıl ve temyiz sahibi olmadıkları için Müslüman olmaları söz konusu olmaz, ancak babasının veya eşinin Müslüman olması gibi durumlarda onlara tabi olarak Müslüman sayılabilir. Fakat mecnun diyet ve tazmin gibi kul haklarından sorumlu olur. Yani başkalarına verdikleri zararları tazminle sorumludur. Çünkü kural olarak, kul hakları niyabeti kabul eder.

Kimi usulcüler cünûn durumunu, cünûn-ı mutbık ve cünûn-ı gayr-i mutbık olmak üzere ikiye ayırırlar. Cünûn-ı mutbık uzun süreli delilik hali olarak tanımlanır. Uzun süre, Ebu Hanîfe'ye göre en az bir ay,²⁰¹ Ebu Yusuf'a göre yılın yandan fazlası; İmam Muhammed'e göre ise tam bir yıldır. Cünûn-ı gayr-i mutbık ise böyle olmayan cünûn durumunu ifade eder. Cünûn-ı mutbık tam ehliyetsizlik durumunu ifade eder ve bu durumda olan kişi hiçbir tasarrufa ehil değildir. Cünûn-ı gayr-i mutbık ise farklı olup ayık olduğu durumlarda tasarruf ehliyetine sahiptir. Sürekli olmayan cünûn durumunun ibadetlere etkisi de şöyledir:

Cünûn, bir gün bir geceden az sürerse, bu sürede kılınamayan namazların kazâ edilmesi gerekir; bir günden uzun olduğunda namazların kazâ edilmesi gerekmez. Cünûn Ramazan ayının tamamında devam ederse, orucun kazâ edilmesi gerekmez. Ancak Ramazan ayı içerisindeki herhangi bir vakitte ayılma/iyileşme gerçekleşirse, kişinin tüm ayın orucunu kazâ etmesi gerekir. Cünûn bir yıl sürerse, mecnunun malından o yılki zekât yükümlülüğü düşer.

3) Ateh: Ateh, yaşlılık veya bazı hastalıklar sebebiyle aklın normal insanlar gibi sağlıklı bir şekilde kullanılamaması, akıl zayıflığı veya bunama durumudur. Bu durumdaki kişi ma'tûh olarak adlandırılır. Ma'tûh; anlayışı kıt, söz ve davranışları tutarsız ve işlerinde tedbiri eksik kişidir.²⁰² Ma'tûh kişiler, mümeyyiz çocuk hükmünde olup kendilerinden hitap kaldırılmıştır, yani ibadet ve ceza ehliyetine sahip değildirler. Mal ve mala ilişkin tasarrufları velisinin denetimine tâbidir. Ma'tûh, mümeyyiz çocuk gibi kendiliğinden mahcurdur, yani tasarruflarını kısıtlamak için ayrıca mahkeme kararına gerek yoktur.

4) Bayılma: Bayılma (igmâ) akli izale etmemekle birlikte, kuvveleri zayıflatan bir tür hastalıktır. Bayılma durumu uyku durumundan daha ağır bir mazerettir.

²⁰¹ Ebu Hanîfe'den bu konudaki diğer bir rivayete göre ise uzun süre bir gün, bir gecedir.

²⁰² Bu durum Mecelle'de (md. 945) şöyle ifade edilmiştir: "Ma'tûhun fehmi kalil, sözü müşevvî ve tedbiri fâsid olur."

Bayılma, edâ ehliyetini kaldırdığı için bu esnada söylenen sözlerle herhangi bir hüküm bağlanmaz. Ancak baygın kişi, birinin üzerine düşerek ölümüne veya yaralanmasına yol açarsa, bunu tazmin etmek durumundadır. Bayılma namaz açısından cünûn hükmündedir; fakat oruç ve zekât açısından böyle değildir. Hanefîlere göre uzun süreli bayılma durumunda yani baygınlık süresinin beş vakit namazın vaktinden fazla sürmesi durumunda namazın kazâsı gerekmez. Bu şartı aramayan Mâlikî ve Şâfiîlere göre bir vakit de olsa baygın kişi namazı kazâ etmek zorunda değildir. Hanbelîlere göre ise bayılma ne kadar uzun sürerse sürsün namazın kazâ borcunu düşürmez.

Baygınlık sebebiyle tutulamayan oruçların kazâ edilmesi gerekir. Hatta Ramazan'ın tamamında baygın kalsa bile kişi, tüm Ramazan'ın orucunu kazâ eder. Bu konuda görüş birliği vardır.

5) Uyuma: Uyku (nevm), kudretin kullanımından âcizlik durumu olup, vücûbun değil, hitabın ertelenmesini gerektirir. Yani uyku hali dışında kişiye vâcib olan şeyler uykuda olması durumunda da vâcib olur; fakat o vâcibi uyandıktan sonra yerine getirmesi istenir.²⁰³ Uyku durumu kişinin ihtiyarını yani bilinçli seçim yeteneğini iptal ettiği için bu durumda Müslüman olma, dinden dönme (riddet), talâk, itk ve satım gibi konulara ilişkin olarak söylenen sözler sahih ve muteber olmaz.

6) Unutma: Unutma (nısyân), bir şeyin ihtiyaç anında zihinde hazır bulunmaması demektir. Bu tanımıyla unutma sehvi de içine alır. Unutma, Allah haklarında vücûba aykırı değildir. Çünkü ibadetlerin vücûbu akıl ve temyiz gücüne bağlıdır. Unutma durumunda insan bu melekesini yitirmiş olmaz. Dolayısıyla namaz kılmayı unutan kişi namaz emrine muhatap olmaktan çıkmaz ve bu kişinin unutarak kılamadığı namazı kazâ etmesi gerekir.

Ancak sıklıkla vaki olduğu kimi durumlarda unutma mazeret sayılmaktadır. Mesela oruçluysen unutarak bir şey yenilip içilmesi, üç veya dört rek'atlı namazların birinci oturuşunda selam verilmesi, hayvan boğazlarken bismelenin unutulması gibi durumlarda unutma dikkate alınmaz (ma'fuvvun anh). Yani bu durumlarda oruç ve namaz bozulmaz; hayvanın eti yenilir.

²⁰³ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: إِذَا ذَكَرْتُمَا : مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرْتُمَا : Kim uyuyakaldığı veya unuttuğu için bir namazı kılamazsa hatırladığında kılsın. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXI, 179; Müslim, *Mesâcid*, 309 (I, 471).

Kimileri Allah hakları konusundaki unutmamanın hükmünü, hatırlatıcı bir karine bulunup bulunmamasına göre değerlendirmiş ve hatırlatıcı bir karine bulunmaması durumunda unutmayı mazeret sayarken aksi durumda mazeret saymamıştır. Mesela namazda unutarak bir şey yiyip içen veya konuşan kimsenin namazı bozulur, fakat oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içenin orucu bozulmaz. Çünkü namaz durumu, oruçtan farklı olarak, bu türden bir unutmaya engel olacak bir durumdur.

Kul hakları konusunda ise unutmama bir mazeret teşkil etmez. Unutmama sebebiyle başkasına zarar veren kişi tazminle yükümlü olur.

7) Hayız ve Nifâs: Rahimden belli yaşlar arasında hastalık ve doğum dışında düzenli olarak gelen kan hayız; doğum sebebiyle gelen kan ise nifas olarak adlandırılır. Birkaç hüküm dışında hayız ve nifâs aynı hükümlere tâbidir.²⁰⁴

Hayız ve nifâs, ehliyeti ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla bu durumdaki kadın esas itibarıyla ibadetlerle mükelleftir. Ancak namaz ibadeti için taharet şart olduğundan ve bu durumdaki kadının temizlenmesi doğal olarak mümkün olmadığından *edânın vâcibiği* hükmü düşer. Hayız hali esas itibarıyla cünüplük gibi orucun anlamına aykırı olmadığı için kıyasa göre hayız halinin doğrudan oruç tutmaya engel olmaması gerekirdi. Ancak, hayızdan temizlenmenin orucun sıhhatinin şartı olması, kıyasa aykırı olarak nass ile sabit olmuştur. Bu nass "Hayız gören kadın bu esnada namaz ve orucu terk eder."²⁰⁵ hadisidir.

Dikkat: Kadının hayız ve nifas halinde kılamadığı namazları kazâ etmeyeceği, fakat tutamadığı oruçları kazâ etmesi gerektiği hükmü ilgili hadis ve icmâ ile sabit olmuştur.

8) Hastalık: Bedenen veya zihnen meydana gelerek organlarda veya düşüncede görev bozukluğu ve sıkıntıya yol açan olumsuz durum anlamına gelen hastalık (maraz), acziyeti gerektirmekle birlikte her zaman ehliyete aykırı değildir. Dolayısıyla hastalık sebebiyle ne Allah hakları ne de kul hakları sakıt olur. Şu var ki, Allah haklarına ilişkin teklifler kudret yani güç yetirme şartına bağlı olduğu için

²⁰⁴ Hayızın nifâstan ayrıldığı belli başlı hükümler bülûğ, istibrâ ve iddetten ibarettir. Yani, hayız bülûğun objektif bir kriteri olma yanında, câriyenin hamile olup olmadığını anlamak (istibrâ) için de bir ölçüttür. Ayrıca hayız, *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَزَوَّجْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوءٍ* : "Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç hayız beklerler." (Bakara 2/228) ayeti gereğince iddet süresini belirlemede dikkate alınmaktadır. Ancak nifâsın bu üç durumla da ilişkisi yoktur. Kimileri hayız ve nifâsın farklılık noktalarını yediye kadar çıkarmıştır.

²⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 179, 201, 379; Buhârî, Hayız, 20 (s. 88); Tirmizî, Savm, 68 (II, 145-146).

hasta, ayakta durmakta zorlanıyorsa oturarak namaz kılabilir; oruç tutamıyorsa kazâya bırakır.

Hastanın bütün hukukî tasarrufları geçerlidir. Ancak ölüm hastalığı (maraz-ı mevt), alacaklıları ve varisleri korumak üzere -hakkın korunmasına ilişkin olacak ölçüde- hacri gerektirir.²⁰⁶

9) Ölüm: Hayati faaliyetlerin tam ve kesin bir şekilde sona ermesi olan ölüm (mevt), sırf acziyet durumudur. Ölümle birlikte ibadete ilişkin teklifler düşmüş olur. Kişinin ölmenden önce üzerinde borç olan zekâtın bile, terekkesinden verilmesi gerekmez. Çünkü ibadetin edâsı için ihtiyar şarttır; ölünün ise ihtiyarı yoktur. Bununla beraber zekâtı vaktinde vermemiş olmanın günahı baki kalır.²⁰⁷

Allah hakkı dışında, başkalarının ihtiyacı gerekçesiyle sabit olan haklara gelince, eğer bu hak: a) Merhûn, müste'cer, mebi', mağsûb, vedîa gibi muayyen bir mala (ayn) ilişkin ise bu mal baki olduğu sürece bu hak da baki kalır. Bu tür bir mal mevcut ise kendisi, mevcut değilse bedeli terekeden alınır. b) Eğer bu hak, bir borç (deyn) ise sırf zimmet sebebiyle baki kalmaz. Ancak techiz, tekfin ve defin masraflarından sonra tahsil edilebilir. Ölen kişi, kendi lehinde bir hak olmak üzere meşru kılınmış olan techiz, tekfin ve defin gibi harcamalar açısından ise bunlara yetecek miktara *hükmen mâlik* sayılır ve bu harcamalar terekeden temin edilir. Daha sonra borçları ödenir. Sonra kalanın üçte birini aşmayacak ölçüde vasiyetleri yerine getirilir ve nihayet terekenin geri kalanı varislerce paylaşılır.

10) Kölelik: Kölelik (rıkk) asıl itibarıyla bir ceza olarak meşru kılınmış hükmi acziyet durumudur. Hükmi âcizlik durumudur; çünkü şer' köleyi şahitliğe ehil görmemiştir. Kölelik, küfrün cezası olarak değerlendirilir ve Allah'ın kendine kul olmayanları, kullarına kul ederek cezalandırdığı belirtilir. Kölelik kişiyi bir mal gibi temellük edilmeye, dolayısıyla da onur kırıcı bir statüye maruz bırakan bir durumdur. Kölelik, teorik olarak küfrün cezası olarak değerlendirildiği için bir Müslüman için ilkten söz konusu edilmemiş; fakat hükmi âcizliğin devamı noktasında ceza yönü dikkate alınmayarak bunda bir sakınca görülmemiştir. Kölelik, beşerî-dünyevî yetkinliklere aykırı sayılmış ve köle için velayet hakkı tanınmamıştır. Kölelik, mülk edinmeye de aykırıdır. Dolayısıyla köle, köle ve cariye edinemez. Ancak kölelik mal olmayan şeylere mâlik olmaya aykırı değildir. Bu itibarla köle efendisinin izniyle evlenebilir. Köle kendi kan ve canına mâliktir. Yani

²⁰⁶ Bkz. Mecelle, md. 1598, 1601, 1605.

²⁰⁷ Şâfiî'ye göre ise ölünün zekât borcunun varisleri tarafından ödenmesi gerekir.

efendi bunu telef etme hakkına sahip değildir. Kölelik canın korunmuşluğu kuralına da elki etmez. Bu sebeple Hanefilere göre köleyi öldüren kişiye de kısas uygulanır.

Kölelik namaz, oruç gibi mâlî yönü bulunmayan ibadetlere ilişkin mükellefiyeti düşürmez. Ancak köle bir mal sahibi olmaması sebebiyle mâlî yönleri bulunan zekât ve hac gibi ibadetlerle sorumlu değildir.

b. Mükteseb Ârızalar

Gerçekleşmesinde kulun rolünün bulunduğu ârızalardır. Bu rol ya sarhoşlukta olduğu gibi sebebini bizzat işlemekle (mübaşeret) ya da cahillikte olduğu gibi ârızayı giderici şeyden geri durmakla olur. Mükteseb ârızalar şunlardır:

1) **Cehl:** Cehl veya cehalet, bilmeme durumu olup, sadece bir şeyin mahiyetini bilmemekle sınırlı ise buna *cehl-i basî* yani basit bilmezlik denilir. Fakat kişi şeyin mahiyetini bilmediği gibi, bir de bunun zıddına itikat ediyorsa buna da *cehl-i mürekkeb* katmerli bilmezlik denilir.

Ehliyet arızası olan cehl/bilmeme, usulde daha çok kişinin özellikle kendisiyle ilgili şer'î hükümleri bilip bilmemesi bağlamında incelenmektedir.

Bir ehliyet ârızası olması itibariyle cehlin dört türünden bahsedilir:

a) Ahirette mazeret teşkil etmeyen bâtil cehl.

Bu kapsamda yer alan cehalet, şüpheye yer olmayan konulardaki cehalet olup, bu konulardaki cehalet ahirette bir mazeret teşkil etmez. Kâfirin cehli böyledir. Allah'ın varlığını gösteren deliller apaçık olduğu ve insan, aklıyla Allah'ı bulabilecek donanımına sahip olduğu için küfrün bir mazereti yoktur.

b) Birinci tür cehlin altında olan bâtil cehl.

Bu kapsamda yer alan cehalet de ahirette mazeret olmaz. Allah'ın sıfatları ve ahiret ahkâmı gibi hususlarda heva sahibi kimselerin cehaleti böyledir. Bunda inat söz konusu olmayıp tevil bulunduğu için bu tür cehalet, kâfirin cehaletine göre daha hafiftir. Kible ehlinin tekfiri yasak olduğu için bu grupta yer alan kimseler (mesela Mutezile) küfürle itham olunamaz. Fakat gerçeği göstermek için bunlarla münazara etmek gerekir.

Bu kapsamda yer alan bir diğer cehalet bâğînin (isyancı) cehlidir. Bozuk veya hatalı bir tevillle devlet başkanına karşı gelen kişi *bâğî* olarak adlandırılır. Bu kişilerin cehli bidat ehlininkine göre daha hafiftir. Nitekim Hz. Ali, Hâriciler hakkında 'bize karşı çıkan kardeşlerimiz' tabirini kullanmıştır.

İçtiħadında Kitab'a, maruf Sünnete ve icmâa muhalefet eden veya bunlara aykırı garib bir hadisle amel eden kişinin cehli de bu kapsamda değerlendirilir. Bilerek besmelesiz kesilmiş hayvanın etinin helal sayılması, zıfâfın gerçekleşmediği evlenme akdiyle kadının önceki kocasına helal kılınması, ümmüveledin satımının caiz görülmesi böyledir. Hâkim sözü edilen görüşler doğrultusunda hüküm verecek olsa hükmü geçerli olmaz.

c) Şüphe olmaya elverişli cehalet.

Bu tür cehalet iki kısma ayrılır:

ca) Hakkında sahih bir içtiħat bulunan konudaki bilmezlik.

Örnek: Kan aldırın kişi, kan aldırmanın orucu bozacağı zannıyla yiyip içse keffâret gerekmez. Kan aldırarak orucun bozulacağı yönündeki zan, gellşigüzel bir zan olmayıp ya bu doğrultuda mevcut bir fetvaya dayanmalı²⁰⁸ ya da her ne kadar senedi veya tevili konusunda bilgisi olmasa bile bu konuda varid olan "Kan alanın da aldırmanın da orucu bozulur."²⁰⁹ hadisinden hareketle oluşmuş olmalıdır. Her ne kadar bu kişi ilgili konudaki sahih içtiħadı bilmemekte ise de bu cehalet, içtiħadî bir konuda oluşmuş bir zan olduğu için keffâreti düşürecek bir mazeret olur. Zaten oruç bozma keffâreti, ukûbet yönü ağır basan bir keffâret olduğu için şüphe ile düşmektedir. Şüphenin bazı cezaları düşürdüğü İslam hukukçuları tarafından yaygın kabul edilen bir prensiptir.

Bu konuda diğer bir örnek unutarak bir şey yiyip içen kişinin orucunun bozulduğu zannıyla yiyip içmeye devam etmesidir.

cb) İçtiħadî olmamakla birlikte şüphe barındırmaya elverişli bir konudaki bilmezlik.

Darülharpte yaşarken Müslüman olup Müslüman ülkesine gelen kişinin, haram olduğunu bilmeyerek şarap içmesi bu türe örnektir. Şarap içmenin caiz olup olmadığı içtiħadî bir konu olmamakla birlikte burada darülharpte yeni Müslüman olan kişinin şarabın haramlığı konusunda bilgi sahibi olmaması durumu onun açısından bir mazeret kabul edilir ve ona şarap içme haddi uygulanmaz.²¹⁰

²⁰⁸ Nitekim Evzâî'den bu yönde bir görüş nakledilmektedir.

²⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 373; Buhârî, *Savm*, 32 (ss. 466-467); Ebû Dâvud, *Savm*, 28 (IV, 46-47).

²¹⁰ Ancak Müslüman olan zimminin durumu bundan farklıdır. Zimmî Müslümanlarla birlikte yaşadığı için Müslüman olduktan sonra şarap içecek olsa şarabın haram olduğunu bilecek

Her iki çeşidiyle de bu tür cehalet, ahiret açısından bir *mazeret* (özer), dünya hükümleri konusunda ise hadd ve keffâretleri düşürecek bir *şüphe* olmaya uygundur.

d) Mazeret sayılmaya elverişli cehalet.

Örnek: İslam ülkesi olmayan bir yerde Müslüman olup orada kalan kişinin cehli.

Bu durumda olan kişinin şer'î hükümleri bilmemesi bir mazeret sayılır. Çünkü ibadetlerin vücûb şartı, bunların farz olduğunu hakikaten veya hükmen bilmektir. Hükmen bilme de ancak Müslümanlarla birlikte bulunma durumunda gerçekleşir. Bu durumda kişi namaz kılmadan ve oruç tutmadan seneler geçirse, namaz ve orucun farziyetini öğrendikten sonra bunları kazâ etmesi gerekmez.

Şufa hakkına sahip komşu veya ortağın (şuf'adar) satım akdinden haberdar olmaması da bu grupta yer alır. Yani şuf'adarın akdin yapıldığından haberdar olmaması onun şufa hakkını düşürmez.

Bu kısımdaki cehaletle üçüncü kısımdaki cehalet arasındaki fark şudur. Üçüncü kısımda delil olmayan bir şeyin delil zannedilmesi durumu söz konusu iken burada ortada bir delil yoktur.

2) Sarhoşluk: Sarhoşluk (sûkr), akli gideren ürünlerin alınmasıyla oluşan ve kişinin aklını sağlıklı kullanmasına engel olan bir haldir. Sarhoşluğun ölçüsü, konuşurken ne dediğini bilmemek ve saçma sapan konuşmaktır.

Sarhoşluğun hükümlere etkisi, onun mubâh yolla mı yoksa haram yolla mı gerçekleştiğine bağlı olarak değişir.

Mubâh yolla olan sarhoşluk, talâk ve itk da dâhil bütün hukukî tasarrufları sıhhatine mani olur. Ayrıca böyle bir sarhoşluktan dolayı şarap içme cezası uygulanmaz. Tedavi amacıyla afyon ve benzeri gibi bir madde kullanmakla ya da ikrah veya ıztırar (zaruret) sebebiyle şarap içmekle oluşan sarhoşluk mubâh yolla olan sarhoşluk kısmına girer. Bu tür sarhoşluk bayılma hükmünde tutulur.

Haram yolla olan sarhoşluk ise ittifakla hitaba aykırı değildir ve ehliyeti ortadan kaldırmaz. Bu sebeple şer'î hükümler sarhoşu bağlar. Sarhoş, o durumda kılâsa bile namaz emrine muhataptır. Yine sarhoşun boşama, köle azadı, satım ve ikrar gibi hususlardaki sözleri geçerlidir. Sarhoşun dinden dönmesi ise istihsanen sahih

durumda olması sebebiyle cezalandırılır. Çünkü böylesi bir durumda zımının şarabın haramlığını bilmemesi kendi kusurundan kaynaklandığından bu, onun için bir mazeret sayılmaz.

görülmemiştir. Ayrıca zina gibi sırf had suçlarına ilişkin ikrarları da geçersiz sayılmıştır.

Şâfiîlere göre ise unutanın, mecnunun ve işittiği halde anlamayanın mükellef tutulması mümkün olmadığı gibi, sarhoşun mükellef tutulması da muhaldır. Hatta sarhoşun durumu, uyandırılması mümkün olan uyuyandan; sözün çoğunu anlayan mecnundan da beterdir. Bununla beraber Şâfiî, sarhoşun boşamasını kabul etmektedir. Ona göre sarhoşun boşamasının geçerli (nâfiz) oluşu²¹¹ ve bu haldeyken sebep olduğu zararları ödemesinin lâzım gelişi ise hükümleri sebeplere bağlamak kabildendir.

İtiraz 6: "Madem sarhoş mükellef değildir o halde niçin Allah Teâlâ 'Sarhoş iken namaza yaklaşmayın.' (Nisâ 4/43) buyurmuştur? Bu, sarhoşa hitab değil midir?"

3) Hezl: Hezl, ciddiyetsizlik demektir. Bu ciddiyetsizlik, bir söz söyleyip o sözün anlamını ve hükmünü kastetmemekle gerçekleşir.

Hanefîler, hezlin hukukî tasarruflara etkisini, söz konusu tasarrufun feshi kabul edilip etmeme niteliğine göre belirlemişlerdir. Buna göre satım ve icare gibi feshi mümkün akıtlarda hezl dikkate alınır ve böyle bir akit, fâsid hükmünde olur. Nikâh, talâk, yemin, itk ve nezr gibi feshe elverişli olmayan tasarruflarda ise hezl dikkate alınmaz; dolayısıyla bu konulardaki irade beyanı hezl olmaksızın yapılmış kabul edilir ve tasarruf sahih olur. Yani bu türden tasarruflara ilişkin bir söz, şaka olarak söylene bile gerçek sonuç doğurur. Bu sonuncu hüküm bu yönde varid olan "Üç şeyin şakası da ciddisi de ciddidir: Nikâh, talâk ve itk." hadisiyle²¹² de temellendirilir. Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre ise hâzilin nikâh ve talâk dışında satım gibi diğer sözlü tasarrufları da geçerli olur. Çünkü hâzil, anlamını ve gereğini bilerek bir sözü kasten söylemiştir. Bir anlam içeren sözü kasten söylemek de sözle sözün anlamı arasındaki bağımlılık ilişkisinden dolayı, o sözün anlamını kastetmek demektir.

Hezl, iki kişinin anlaşarak göstermelik akit yapmaları durumunu ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu işlem literatürde *telcie* veya *muvâzaa* olarak adlandırılır. Hezle itibar edilmesi için muvâzaa durumunun akitten önce tasrih edilmesi şarttır. Aksi takdirde yapılan akit göstermelik değil, gerçek olur.

²¹¹ Her ne kadar Müzenî, Şâfiî'den sarhoşun boşamasının geçerli olmadığı yönünde bir nakilde bulunmuşsa da, bu nakil mezhepte kabul görmemiştir.

²¹² İbn Mâce, Talâk, 13 (I, 658); Tirmizî, Talâk, 9 (II, 476); Ebû Dâvud, Talâk, 9 (III, 516). İtk kelimesinin geçtiği yerler için bk. Cüzcanî, *Sunen*, I, 415; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 293-294.

Usulcüler, küfrü gerektiren bir sözü hezl olarak söylemenin istihfaf anlamına geleceğini ve küfrü gerektireceğini söylemişlerdir.

4) Hata: Hata, düşünürken, konuşurken veya bir iş yaparken vuku bulan yanlışlık; hedeflenen tutturamama anlamına gelir. Terim olarak ise hata bir işin irade edilene aykırı bir şekilde gerçekleşmesidir. Dolayısıyla hatada bir işin kasıtsız/istemeyerek yapılması durumu söz konusudur.

Hata, içtihat kaynaklı olarak gerçekleşmesi halinde, Allah hakkının düşmesinde uygun bir mazeret sayıldığı gibi cezanın uygulanması noktasında da bir şüphe sayılmıştır. İchtihat kaynaklı hata durumunda Allah hakkının düşmesinin örneği, kıbleyi belirleme konusunda içtihat edip, kıbleyi tutturamayan kişinin namazının sahih olmasıdır.

Had ve kısas cezaları tam ceza olup, mazur kişiye uygulanmayacağı için ve hata eden de bir yönüyle mazur sayıldığı için had ve kısas suçlarının hataen işlenmesi durumunda kişiye had ve kısas cezası uygulanmaz.

Dikkat: Hata ile yiyip-içme durumunda orucun bozulması, içtihat kaynaklı hatadan farklıdır.

Hata, Allah hakları konusunda bir ölçüde mazeret kabul edilse de kul hakları konusunda mazeret teşkil etmez. Mesela birinin malına hataen zarar vermek tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Ayrıca hataen boşama sözcüğünün sarf edilmesi durumunda boşama, -diyaneten değil- kazâen sahih olur. Yani kadının böyle bir durumda mahkemeye gitmemesi halinde evlilik birliği devam eder. Yine hataen adam öldürme durumunda kısas uygulanmasa bile diyetin gerekli görülmesi de kul hakları konusunda hatanın mazeret sayılmamasının sonucudur.

5) İkra: İkra, korkutma ve tehdid yoluyla bir kimseyi istemediği -ve şayet ikrah olmasaydı yapmayacak olduğu- bir şeyi yapmaya zorlamak demektir. Zorlayana *mükrih*, zorlanana ise *mükreh* denilir.

İkra, etkisine göre, ikrah-ı mülci (tam ikrah) ve ikrah-ı gayr-i mülci (eksik ikrah) olmak üzere iki türüdür.

a) *İkra-ı mülci*, canın veya bir uzvun telefini içeren ikrah olup rızayı yok eder, ihtiyarı ise ifsad eder, yani ihtiyarı yok etmemekle birlikte zedeler.

b) *İkra-ı gayr-i mülci* ise, uzun süre hapsetme veya dövme tehdidi içeren ikrah olup, rızayı yok etmekle birlikte ihtiyarı ifsad etmez.

Hanefilere göre *rıza* ve *ihhtiyar* aynı şey değildir. *Ihtiyar*, iki şey arasında tercihte bulunmak; *rıza* ise seçtiği şeyden veya genel olarak bir şeyden hoşlanmak, memnuniyet duymak demektir.

Ehliyetin temeli olan akıl ve bülûğ tam olarak bulunmaya devam ettiği için *ikrah* esasen hitaba ve ehliyete aykırı bir durum değildir.

Ikrahın etkisi açısından haramlar dört türlüdür:

a) Hiçbir şekilde kalkmayan ve ruhsat söz konusu olmayan haramlık.

Bir kadınla zina etmenin ve birini öldürmenin haramlığı böyledir. Yani kişi ölüm tehdidi altında olsa bile zina edemez ve birini öldüremez.

b) Asıl itibariyle kalkması düşünülebilen haramlık.

Şarabın, meytenin, domuz etinin haramlığı böyledir. *Ikrah-ı mülcî* bu tür haramları mubâh kılar. Öyle ki *ikrah* durumunda bunların mubâh olacağını bildiği halde yememekte direnen kişi günâhkar olur. Mülcî olmayan *ikrah* durumunda ise bir zaruret olmadığı için bu şeyleri yemenin haramlığı devam eder. Fakat yine de bir şüphe olduğu için böyle bir *ikrah* sonucu şarap içene had uygulanmaz. Buna mukabil, mülcî olmayan bir *ikrahla*, mesela hapis tehdidiyle birini öldürmeye zorlanan kişi bunu yapacak olsa ona kısas uygulanır.

c) Kalkması düşünülemeyen, fakat ruhsata ihtimali bulunan haramlık.

Küfür kelimesini dil ile söylemenin haramlığı böyledir. Allah haklarına giren oruç, namaz ve haccın bozulmasının, harem sınırları içerisindeki av hayvanlarının öldürülmesinin veya ihramlı iken avlanmanın haramlığı da bu tür bir haramlıktır.

Ikrah bulunduğu bu kısımda yer alan işlerin yapılması ruhsat olduğu için bunları yapmayıp ölen kişi şehit olur.

d) Hak sahibinin izin vermesiyle kalkması düşünülebilmele birlikte *ikrah* sebebiyle kalkmayan ancak ruhsat ihtimali bulunan haramlık.

Muztar, yani zarurette kalmış kişinin, başkasının malını almasının haramlığı buna örnektir. Şöyle ki; başkasının malına el uzatmak haram olmakla birlikte bu kişi kendi malını kullanmaya izin vermesi durumunda bu haramlık ortadan kalkmaktadır. Mal sahibi izin vermemiş olsa bile zaruret durumunda kalan kişinin başkasının malını almasına ruhsat verilmiştir.

Ikrah bulunduğu bu kısımda yer alan işlerin yapılması ruhsat olduğu için bunları yapmayıp ölen kişi şehit olur.

İkrah altında kalan kişinin, zorlandığı şeyi yapması, zorlandığı şeyin mahiyetine göre ya farzdır, ya haramdır, ya mubâhtır ya da ruhsattır.

İkrah-ı mülci'nin değişik filler açısından sonuçları şu şekildedir:

-Meyte yemeye zorlanan kişinin ondan yemesi farzdır; yememekte direniş öldürülecek olsa bundan dolayı ceza görülür.

-Zinaya veya adam öldürmeye zorlanan kişinin bunları yapması haramdır.

-Oruç bozmaya zorlanan kişinin orucu bozması mubâhtır.

-Küfür kelimesini söylemeye zorlanan kişinin bunu söylemesi ise ruhsattır.

Soru 9: İkrah altında yapılan işin sorumluluğu mükrihe mi yoksa mükrehe mi ait olur?

Ek Bilgi: Gazzâlî ikrah bahsinde bir kimsenin zaten yapmakla yükümlü olduğu bir şeyi yapmaya zorlanmasının hükmüne de değinir. Buna göre kişi zaten yapmakla mükellef olduğu bir şeye, mesela namaz kılmaya zorlanır ve bunu yaparsa "Bu kişi mükellef olduğu şeyi edâ etti." denilir. Ancak emri yerine getirmenin 'taat' sayılabilmesi için emre uymanın sâikinin ikrah değil, emir ve teklif olması gerekir. Dolayısıyla kişi, zorlayanın kılıcından kurtulmak için emre uymaya yönelmişse, şer'in çağrısına icabet etmiş olmaz. Ancak bir işi, ikrah olmasa da şer'in çağrısı sebebiyle zaten yapacak idiyse ve hatta terkine zorlansa bile yine de yapacak idiyse, bu fiilin taat olarak meydana gelmiş olması imkânsız değildir. Bu durumda her ne kadar, biçimsel olarak bir ikrah var ise de bu kişi mükreh olmaz.²¹³

6) Sefeh: Sefeh (sefihlik), israf ve tebzir yani malı ölçüsüzce harcamak, saçıp savurmak olarak açıklanır. Kişinin kendi malında tasarrufta bulunması, salım yapması, başkalarına iyilikte bulunması asıl itibarıyla meşru olsa da harcamada makul sınırı aşarak israf etmesi haramdır. Bu sebeple sefihin kendi malı üzerindeki tasarrufu bazı açılardan engellenmiştir.

Daha önce de ifade edildiği üzere sefah, ehliyet açısından bir kusuru gerektirmediği gibi şer'i hükümlerin vücûbuna da engel olmaz. Yani sefih, lehine ve

²¹³ Bkz. Gazzâlî, *Müstesfa*, I,129.

aleyhine olan bütün şer'î hükümlerden sorumludur. Bülûğa sefih olarak eren kişiye ilgili ayet (Nisâ 4/5)²¹⁴ gereği malları verilmez.

Sefeh, Ebu Hanîfe'ye göre aslen hacri gerektirmez. Bülûğa ermiş hür kişinin hacrini meşru görmemekle birlikte sefih olarak bülûğa eren kişiye 25 yaşına kadar mallarının verilmeyebileceğini söylemiştir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise sefih, ıtk, talâk gibi feshi mümkün olmayan tasarruflarda değil, satım gibi feshi mümkün olan tasarruflar hususunda hacedilir. Sefih malını ölçüsüzce harcadığı için hacr onu koruyup gözetmek amacına yöneliktir. Nitekim malını ölçüsüzce harcıyıp tüketmesi ihtimaline binaen çocuk mahcur sayılmaktaydı; sefihte ise tebzir fiilen gerçekleşmektedir.

7) Yolculuk: Ehliyet arızası sayılan yolculuk (sefer), en azı üç gün olan bir yolculuktur. Sefer ehliyetine ve hükümlerin vücûbuna aykırı olmayıp bir kolaylık sağlama, hafifletme sebebidir.

Yolculuğun sağladığı kolaylıklardan bazıları şunlardır: Dört rek'atlı farz namazlar iki rek'at olarak kılınır, Ramazan orucunun ertelenmesi mubâh olur,²¹⁵ Cuma namazı kılmanın farziyeti, bayram namazı kılmanın ve kurban kesmenin vâcipliği düşer, mest üzerine mesh süresi bir günden üç güne çıkar.

Sefer hükümleri kişinin bulunduğu şehirden çıkmasıyla başlar. Her ne kadar yolculuk üç günlük mesafe kat edildikten sonra ruhsatların kullanılması için bir illet teşkil edecek ise de; diğer bir ifadeyle kıyasa göre illet tamam olmadan ruhsat hükmünün sabit olmaması gerekirse de meşhur sünnet sebebiyle sefer hükümleri bulunduğu şehirden çıkıldığı andan itibaren başlatılmıştır.

²¹⁴ "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا" "Allah'ın sizi başına

²¹⁵ Sefer ihtiyânî işlerden sayıldığı için oruçlu olarak sabahlayıp sonra sefere çıkan kişinin niyetlendiği orucu bozması mubâh görülmemiştir. Ancak yine de bozacak olursa iftarı mubâh kulan yolculuk durumu, bir şüphe sayılır ve keffaret gerekmez. Hastalık ve hayız durumu ise bundan farklı olup niyetlendikten sonra hastalanan kişi orucunu bozabilir; hayız gören kadın ise orucunu bozmak zorundadır.

IV. HÜKMÜN KONUSU OLAN FİİL (MAHKÛM-I FİH)

A. TANIMI

Hükümün konusu olan fiil, usul literatüründe mahkûm-ı fih veya mahkûm-ı bih tabirleriyle ifade edilir ve kısaca, Şâri'in talebinin ilişkin olduğu fiil veya durum anlamına gelir. Buna göre mahkûm-ı fih, hükümün konusudur. Eğer söz konusu olan hüküm teklifî hüküm ise mahkûm-ı fih mükellefin (namaz, oruç gibi) fiilidir. Fakat söz konusu olan hüküm vaz'î hüküm ise mahkûm-ı fih mükellefin fiili olabileceği gibi (abdest), mükellefin fiili olmayan ve onun dahilî olmaksızın gerçekleşen bir şey de olabilir (vakit).

B. MAHKÛM-I FİHİN ŞARTLARI

Teklif altına ancak *ihtiyârî* fiiller girer.

Teklif altına girecek fiillerde fiilin, meydana gelmesinin mümkün olması, fiilin güç yetirilebilir olması ve fiilin mükellef tarafından biliniyor olması şartları aranır.

1) Fiilin, meydana gelmesinin mümkün olması.

Teklifin aklen imkânsız olan şeylere taalluk etmesi mümkün değildir. Mesela iki zıddı bir araya getirmek aklen imkânsız olduğu için insanın bununla mükellef tutulması mümkün olmaz. Sadece meydana gelmesi mümkün olabilen bir şey emredilebilir. Bu şart 'teklif-i mâ lâ yutâk'ı imkânsız görenlere göredir.

2) Fiilin güç yetirilebilir olması.

Fiilin meydana gelmesinin mümkün olması tek başına mükellefiyet için yeterli olmayıp, ayrıca bu fiilin mükellefin kudreti dâhilinde olması da şarttır. Güç yetirilemeyecek bir şeyle teklif imkânsız olduğundan kişinin, mükellef tutulduğu şeyi -genellikle- meşakkatsiz bir şekilde edâ etmesine imkân veren, *selâmetu'l-âlât ve'l-esbâb* anlamında bir kudretinin bulunması şarttır.

Vücûbun değil, sadece edânın vâcpliğinin şartı olan bu kudret, *kudret-i mümekkinne* ve *kudret-i müyessire* olmak üzere iki kısımdır.

Kudret-i mümekkinne kulun emredileni yerine getirme noktasında kolayca yapabilme yönü itibara alınmaksızın, sadece o fiile mutlak anlamda güç yetirebilmesine imkân veren kudret demektir. Bu bakımdan buna *mutlak kudret* de denilir. Hanefîlere göre, emredilen her fiile kulun kudret-i mümekkinne ile güç yetirebilmesi gerekir, yani kulun gerçek anlamda o fiili yapabilecek güçte olması

gerekir. Çünkü kulun kapasitesini aşan bir teklif hikmete aykırıdır. Zira teklif, imtihan içindir ve imtihan ancak mükellefin kudreti dahilinde olan bir şeyle gerçekleşebilir. Bedeni vâciplerde kudret-i mümekkiye yeterli görülmüş, ayrıca kudret-i müyessire şart görülmemiştir. Buna göre bir kimseye haccın farz olması için söz konusu kişinin kudret-i mümekkiye ile buna güç yetirmesi yani bu kişinin hacca gidebilecek sağlık ve mâlî güce sahip olması yeterlidir. Yine namazın edâsı için kudret-i mümekkinenin olması yeterlidir. Namazın farz olması için kudret-i mümekkiye yeterli olduğundan namazı ayakta kılmaya güç yetiremeyen kimse oturarak; oturarak kılamayan kimse ise ima ile kılar.

Kudret-i mümekkiye, bütün vâciplerin edâsının şartıdır. Bir vâcibin zimmette bekası için kudret-i mümekkinenin bekası şart değildir. Mesela kudret-i mümekkiye ile vâcip olan hac, fıtır sadakası ve namaz gibi ibadetler bir kez vâcip olduktan sonra, kudret-i mümekkinenin yitilmesiyle borçtan kurtulunmuş olunmaz.

Emredileni yapma noktasında, *kudret-i mümekkiye*ye ek olarak bir de emredilenin *kolayca* yapılabilmesi yönü dikkate alınmışsa bu kudrete, *kudret-i müyessire* denilir. Bu, *kâmil kudret* olarak da isimlendirilir. İnsanlar dünya malına düşkün oldukları için mali ibadetlerin çoğu kudret-i müyessire şartına bağlanmıştır. Zekâtta kudret-i müyessire şart olduğu için, sırf nisap miktarı mala sahip olmakla zekât farz olmamakta, ayrıca sahip olunan malın nâmî olması ve üzerinden bir yıl geçmesi de şart görülmektedir.²¹⁶

Kudret-i müyessire ise özellikle bazı mâlî vâciplerin edâsının şartıdır. Zekât, ôşür ve harac kudret-i müyessire ile vâciptir. Dolayısıyla bu görevler edâ edilmeden önce kudret-i müyessire yitirilecek olsa edânın vâcipliği hükmü de kalkar. Kudret-i müyessire, teklifin sıhhati için şarttır. Fakat bu şart, şart-ı mahz değil; illet anlamında şarttır.

Kudret şartıyla ilgili olarak iki konu üzerinde daha durulur. Bunlardan biri *teklif-i mâ lâ yutâk*, yani güç yetirilemeyecek şeyle mükellef tutmanın caiz olup olmadığı, ikincisi de *meşakkattir*. Birincisi daha çok kelimelerin ilminin konusu olduğundan üzerinde durmayacağız. Meşakkat konusunu kısaca açıklayalım.

Meşakkat, kural olarak teklife engel değildir. Zaten teklif, külfet yükleme anlamını içerir. Teklifle ilgisi açısından meşakkatler iki grupta değerlendirilir. Birincisi, devam edilmesi ve katlanılması mümkün olan; ikincisi ise tâkatı sonuna

²¹⁶ Zekattan farklı olarak fıtır sadakasında kudret-i mümekkiye yeterli görüldüğü için kişi, nisap miktarı mala sahip olmakla fıtır sadakası ile mükellef olur.

kadar sarfetmedikçe katlanılamayacak olan meşakkattir. Bu ikinci tür meşakkat içeren fiilleri yerine getirmek ya malın veya canın telef olmasına yol açar, ya da bu konuda mutlak acze düşürür. Bu sebeple bu tür meşakkat içeren işler genellikle farz-ı kifaye olarak teklif edilir. Cihad ve emir bi'l-maruf bu tür meşakkatleri içeren tekliflerdir.

3) Fiilin mükellef tarafından biliniyor olması.

Kişi ne ile mükellef tutulduğunu bilmeli ki onu yapmayı kasıt ve irade edebilsin. Mükellefiyet için her zaman fiilen bilme şart olmayıp, yerine göre, bilme imkânına sahip olma da bilme olarak kabul edilebilir. Yukarıda cehl konusunda bu hususa temas edilmişti.

C. MAHKÛM-I FİHİN KISIMLARI

Hükme konu olan fiiller, diğer bir ifadeyle teklifler, mahiyetlerine göre kısımlara ayrılarak incelenir. Bu ayrımlardan biri Allah hakkı-kul hakkı ayrımıdır.

Allah Hakkı-Kul Hakkı Ayrımı

Allah hakkı-kul hakkı açısından teklifler sırf Allah hakları, sırf kul hakları, iki hakkın birlikte bulunup, biri baskın olan haklar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İki hakkın birleştiği hak kendî içinde, Allah hakkı ağır basan hak ve kul hakkı ağır basan hak olmak üzere ikiye ayrılır. Bu sonuncu hakkı ayrı ayrı sınıflandırarak kısımların sayısını dörde çıkarırlar da vardır.

Allah hakkının nasıl tanımlanacağı konusunda usulcüler arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kimileri Allah hakkını, Allah'ın emir ve yasağı olarak tanımlarken, kimileri de emir ve yasağın müteallakı, yani emir ve yasağın ilişkin olduğu konu olarak tanımlamışlardır. Birinci görüşe göre Allah hakkı, Allah'ın emri ve nehyi; kul hakkı ise kulun maslahatlarıdır. İkinci görüşe göre ise Allah hakkı, emrin gereği ve sonucu olan ibadettir.

Allah hakkı kapsamında imân etmenin gerekliliği, küfrün haramlığı gibi konular, kul hakkı kapsamında ise borçlar yer alır. Borç kapsamına her türlü akit ve hukukî ilişkilerden ve haksız fiilden doğan borçlar girer. Sırf kul hakkı ifadesiyle, kulun vazgeçmesi (iskât etmesi) durumunda sakıt olacak olan hak kastedilmektedir. Yoksa ki, içerisinde Allah hakkı bulunmayan hiçbir kul hakkı yoktur. Çünkü Allah, kul hakkını hak sahibine ulaştırmayı emretmiştir. Dolayısıyla kul hakkı bulunmaksızın Allah hakkı bulunabilir, fakat Allah hakkı bulunmaksızın,

daha doğrusu beraberinde Allah hakkı da söz konusu olmayan hiçbir kul hakkı yoktur.

Allah hakkı-kul hakkı ayrımının ölçütü, *ıskâtın sahilîğidir*. Yani kulun feragat etme hak ve yetkisi bulunan haklar, kul hakkı kategorisine; kulun af ve feragat yetkisi bulunmayan (ve tevarüs edilemeyen) haklar ise Allah hakkı kategorisine girer. Bazen Allah hakkı, yani kulun ıskât yetkisi bulunmayan bir hak söz konusu olur ve Allah hakkı yanında kul hakkı da bulunabilir. Mesela riba, garar ve cehalet içeren akitletlerin yasaklanması böyledir. Şâri'in bu tür akitletleri yasaklaması, kulun malını hem kulun kendisine karşı, hem de bilinmezlik içeren ve aldanmaya yol açan akitletlerle zayi olmaya karşı korumak amacına yöneliktir. Bu tür akitletlerde, akdin konusu ya hiç gerçekleşmez ya da düşük ve değersiz bir biçimde gerçekleşir. Her iki durumda da mal zayi olmuş olur. Allah Teâlâ, kuluna rahmeti sebebiyle, onun, dünya ve ahiret işlerini kolaylaştırmak için kullanacağı malını zayi etmesini engellemiştir. Kul bu husustaki hakkını ıskât etmeye razı olsa bile, onun rızasının bir etkisi yoktur. Yine Allah Teâlâ kulun, malını maslahatsız zayi etmesini de yasaklamıştır. Kul buna razı olsa bile, rızası muteber değildir. Allah'ın akıl maslahatını kulun kendine karşı korumak için sarhoş edici içecekleri yasaklaması da böyledir. Yine Allah hırsızlığı, kulun malını korumak; zinayı, nesebini korumak; kazfı, ırzını korumak; öldürme ve yaralamayı canını ve uzuvlarını korumak için yasaklamıştır. Kul, bu konulardaki hakkının ıskâtına razı olsa bile rızası muteber olmaz ve kendi hakkını düşürmesi geçerli olmaz. Kulların maslahatlarına şamil olan bu ve benzeri konuların hepsi Allah hakkıdır; çünkü bunlar kulun ıskât etmesiyle düşmez. Bu hususlar aynı zamanda kul haklarıdır; çünkü bunlarda kulların maslahatlarının sağlanması ve mefsedetlerinin giderilmesi söz konusudur.

Allah hakkı, yukarıda belirtilen muhtevanın devamı mahiyetinde olmak üzere, herhangi bir kimseye has olmaksızın genel yarara (kamu yararı) ilişkin olan fiil anlamında da kullanılmaktadır. Bu tür fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, bu işlerin yüksek önemi ve yararlarının genelliği sebebiyledir. Yoksa ki yaratma itibarıyla bütün fiiller Allah'a nisbetle eşittir.

Kul hakkı, kendisine özel bir maslahat ilişen fiillerdir. Bu tür haklarda bireye özel olan haklar korunmaya çalışılmaktadır. Bireyin mal üzerindeki haklarıyla (mülkiyet vs.) mâlî sonuçları bulunan hakları bu kapsamda yer alır. Başkasının malının haramlığı da böyledir.

Müslüman hukukundaki Allah hakları-kul hakları ayrımı, Roma hukukundan beri yapılagelen kamu hukuku-özel hukuk ayrımı ile benzerlik göstermektedir. Özel

hukuk, insan hakları ve eşitlik temeline dayandırılır ve esas itibarıyla kişiler arasındaki ilişkileri düzenler. Kamu hukuku ise kamu otoritesiyle donatılmış bulunan devlet örgütlerini ve bunların işleyişini ve devletin özel kişiler ve diğer devletlerle ilişkilerini düzenler.²¹⁷

İslam hukukçularının Allah hakları kul hakları ayırımıyla Roma hukukundaki kamu hukuku özel hukuk ayırımı arasında ilk farkedilen benzerlik, özel hukuk ile kul haklarının kapsamının hemen hemen aynı olmasıdır. İkinci olarak da kamu hukuku kapsamında yer alan ceza hukuku ve mâlî hukukun Allah hakları kapsamında değerlendirilmesidir.

Ek Bilgi: İrtidat ettikten sonra yeniden İslam'a dönen kişi Şâfiî'ye göre, hem Allah haklarından hem kul haklarından sorumludur. Hanefilere ve Mâlikîlere göre ise bu kişiden Allah hakları düşer, sadece kul haklarından sorumludur.

1. Allah Hakları (Hukûkullah)

Allah hakları, kendi içinde sekiz çeşittir. Bu kapsamda yer alacak haklarda şu üç nitelikten biri mutlaka bulunmaktadır: *ibâdet*, *meunet* ve *ukûbet*. Ukûbet, ceza anlamında, meunet ise, mâlî yükümlülük anlamındadır. Bu kapsamda yer alan haklar bu özelliklerden hangisinin baskın olduğu dikkate alınarak yapılmaktadır.

a. **Sırf ibadetler:** Sırf ibadetler kısaca, İman ve imanın fûrûu olarak ifade edilir. İbadetler mahiyetlerine göre *usul*, *levâhık* ve *zevâid* olmak üzere üç grupta ele alınır.

Usul kapsamında imanın aslî rûknü olan tasdik ile imanın fûrûu olan namaz yer alır. Namazın usul kapsamında olması, dinin direği olması ve zâhir ve bâtin nimetlerin bir şükrü olarak meşru kılınmış olması sebebiyledir.

Levâhık kapsamında İmanın zaid rûknü olan ikrar ile oruç ve zekât yer alır. Orucun namaz gibi usul kapsamına değil de levâhık kapsamına dâhil edilmesinin sebebi, orucun bizzat maksud ibadet olmayıp, nefs-i emmareyi yaratıcısının hizmetine koşmayı hedefleyen bedeni bir ibadet olmasıdır. İkrar, levâhık kapsamında olduğu için sadece zaruret durumunda düşer, bu yüzden bir engel

²¹⁷ Özel hukuk kapsamında medeni hukuk, ticaret hukuku, fikir hukuku ve devletler özel hukuku (uyrukluk, yabancılar hukuku, kanunlar ihtilafı); kamu hukuku kapsamında ise anayasa hukuku, idare hukuku, ceza hukuku, yargılama hukuku, devlet hukuku, devletler genel hukuku, mâlî hukuk ve iş hukuku yer alır.

olmadığı halde ikrara ihtiyaç duyulmasına rağmen yapabilecek durumda olduğu halde ikardan kaçınan kişi mü'min sayılmaz.

Zevâid kapsamında ise yeniden kelime-i şهادet getirmek ve nâfile ibadetler yer alır.

b. Ukûbât-ı kâmile: Kazf dışındaki hadler (mesela zina, hırsızlık haddi) bu kısımda yer alır.

c. Ukûbât-ı kâsıra: Murisini öldüren kişinin mirastan mahrum bırakılması bu kısımda yer alır. Bu türden cezalar, esas itibariyle mâlî bir ceza olup, kâsır ceza olarak adlandırılmasının sebebi, bedenî cezalara nisbetlidir.

Dikkat: Mirastan mahrumiyet cezası, çocuk hakkında sabit olmaz. Çünkü çocuk taksirle, yani kusurlu davranmış olmakla vasıflanamaz. Aynı şekilde müsebbib, yani mesela kuyu kazmak gibi yollarla birinin ölümüne yol açan kişi için de bu ceza sabit olmaz. Yine, - kendilerine mirası düşecek- birinin kâtil olduğuna şahitlik edip onun kısasen öldürülmesinden sonra, bu şahitliklerinden vazgeçen kişiler hakkında da sabit olmaz. Buna mukabil, hata ile birini öldüren -tam ehliyetli kişi- taksirle vasıflanacağı için bu ceza onun hakkında sabit olur. Çünkü mirastan mahrumiyet, mübaşeretin yani işi bizzat yapmanın cezasıdır.

d. İbadet ve ukûbet anlamı bulunan hak: Keffâretler bu kısımda yer alır. İlk başta kendiliğinden değil, bazı fiillerin sonucu olarak vâcip olduğu için ve oruç tutma gibi ibadet olan yollarla yerine getirildiği için keffâretler vucûb bakımından ukûbet; edâ bakımından ise ibadettir. Fakat ayette zihârın kötü ve yalan bir söz olduğu belirtildiği için zihâr keffâretinde ceza yönünün baskın olduğu kabul edilir. Hanefîler, Hz. Peygamber'in oruç bozma keffâretiyle ilgili olarak "عَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُطَاهِرِ" :Zihâr yapana ne gerekiyorsa oruç bozana da o gerekir." sözünden²¹⁸ ve hataen orucunu bozma gerekmemesinden hareketle oruç bozma keffâretinde de ukûbet yönünün ağır olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ramazan'da orucunu bozan ve aynı gün içinde âdet gören kadına keffâret gerekmemesi de yine oruç bozma keffâretinde ukûbet yönünün baskın olmasına bağlanmıştır.

Keffâret, Hanefîlere göre *fiilin cezası* mahiyetinde olduğu için müsebbibe gerekmez. Çocuğa da gerekmez, çünkü çocuk taksirle vasıflanamaz. Şâfiî'ye göre

²¹⁸ زَيْلَايَ، نَسْبُ الرِّيَاسَةِ، II، 449-451. مِنْ أَطَرِّ فِي رَمَضَانَ مَقْتَضًا فَعَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُطَاهِرِ

ise keffâret, mütlefin yani telef edilen şeyin tazmin edilmesi mahiyetinde olduğu için hem müsebbibe hem de çocuğa gerekir. Diğer yandan keffârette ibadet niteliği baskın olduğu için zimmiye keffâret gerekmez.²¹⁹

e. Meunet anlamı taşıyan ibadet: Bunun örneği fitır sadakasıdır.

Fitır sadakasının ibadet yönünün göstergesi, onun sadaka olarak adlandırılması, edasında niyetin şart koşulması ve oruçlu için temizlenme²²⁰ sayılmasıdır. Ayrıca fitır sadakasının vücûbunun bir vakte bağlanması ve verileceği kişilerin zekât verilecek kişiler olması da onun ibadet yönünün bir gereğidir.

Fitır sadakasının meunet yönünün göstergesi ise tıpkı nafaka gibi, başkası sebebiyle vâcib olması ve sorumlu tutulmak için tam ehliyetin şart olmamasıdır.

f. İbadet anlamı taşıyan meunet: Bunun örneği öşürdür. İbadet anlamı bulunmakla birlikte asıl itibariyle bir meunet olduğu için -sırf ibadet olan zekâtтан farklı olarak- öşür, çocuktan da alınır. Buna mukabil öşür ibadet anlamı içerdiği için ilkten zimmiye yüklenmez.²²¹

g. Ukûbet anlamı taşıyan meunet: Bu kapsama giren harac, aslı itibariyle meunet, vasfı itibariyle ukûbettir. Harac vergisinin aslı arazi, vasfı ise kâfirden alınmasıdır.

Ukûbet anlamı içerdiği için Müslüman ilkten haraç vergisiyle mükellef tutulamaz. Fakat Müslüman sonradan böyle bir araziye sahip olsa bu yükümlülük devam eder. Çünkü her ne kadar harac ukûbet anlamı içerse de ukûbet, Müslümanlığa her yönden aykırı değildir.

h. Blzzat kaim hak: Kimsenin zimmetinde sabit olmayan, diğer bir ifadeyle borçlusu olmayan hak olup örneği ganimettir.

²¹⁹ Kıyasın şartları başlığı altında ta'diyenin tağyirsiz gerçekleşmesi şartında zimminin keffârete ehil olup olmadığı konusu başka bir vesileyle ele alınmıştır.

²²⁰ Peygamberimizin fitır sadakasını "مَطْرَةٌ لِلْمَائِمِ" olarak nitelenmesine dayanarak fakihler, fitır sadakasının oruçlunun orucu bozmayan fakat zedeleyen kusurlarının telafisine yaradığını ve âdeta sehiv secdesi mahiyetinde olduğunu öne sürmüşlerdir.

²²¹ Zimminin öşüre tabi bir araziye sahip olması durumunda öşür hükmünün devam edip etmeyeceği konusu tartışmalıdır. İmam Muhammed'e göre devam eder. Ebu Yusuf'a göre ise, öşürde ibadet anlamı olduğu için ve küfür her yönden ibadete aykırı olduğu için öşür ancak katlanılarak devam eder. Ebu Hanîfe'ye göre ise, öşür yükümlülüğü, haraç yükümlülüğüne dönüşür.

2. Kul Hakları

Kendisine özel bir maslahat ilişkin her türlü hukukî işlem ve fiiller kul hakkı kapsamına girer. Mesela telef edilen veya gasp edilen malların bedellerinin tazmin edilmesi, diyet, evlenme ve boşanmada ödenmesi gereken bedeller bu kapsamda yer aldığı gibi kefalet, mudarebe, vekâlet gibi hukukî işlemler de bu kapsamda yer alır. Yine başkasının malının haramlığı da bu kapsamdadır.

Bu tür haklarda kula/bireye özgü haklar korunmaya çalışılmaktadır. Bireyin mal üzerindeki haklarıyla, mâlî sonuçları bulunan hakları bu kısma girer.

3. İki Hakkın Birlikte Bulunup Birinin Ağır Bastığı Hak

a. İki hak birleşmekle beraber Allah hakkı baskın olan hak: Bu hakkın örneği kazif haddidir. Kazif haddi esasında, yararı kamuya ilişkin olan bir haktır. Fakat bunda kazfe maruz kalan kişiden, âr ve ithamı giderme amacı bulunduğu için kul hakkı yönü de vardır.

Allah hakkı galib olduğu için bu haklarda şu hükümler söz konusudur:

1) Tedahül söz konusu olur. Yani bir kimse bir topluluğa kazfetmiş olsa veya bir kişiye karşı iki defa kazfetmiş olsa hepsine karşılık ona bir kere kazif haddi uygulanır.

2) İrs cereyan etmez. Yani kazfe maruz kalan kişi öldükten sonra varisleri bu haddin uygulanmasını isteyemezler.

3) Suç mahkemede sübut bulduktan sonra kazfe maruz kalan kişinin affetmesiyle bu ceza düşmez.

4) Kölelik sebebiyle yarıya iner.

5) Haddin uygulanması devlet başkanına bırakılır.

Kazfe maruz kalan kişinin konuyu mahkemeye taşımama hakkının bulunması ise kazifte kul hakkının bulunmasının bir sonucudur.

b. İki hak birleşmekle birlikte kul hakkı baskın olan hak: Bunun örneği kısastır. Kısas cezasının uygulanmasının velinin tercihine bırakılması, velilerin affetme veya diyet alma yetkilerinin bulunması kısasta kul hakkı yönünün baskın olmasıyla izah edilmektedir.

Ek Bilgi: Gerek Allah hakları gerek kul hakları ayrıca 'asıl' ve 'halef' kısımlarına da ayrılır. Mesela imanın aslı tasdik ve ikrardır. Fakat ikrar, dünyevî hükümler açısından tasdike halef olan, onun yerini tutan bir asıl olmuştur. Yine abdest asıl, teyemmüm haleftir.

Üçüncü Bölüm

İSTİDLÂL METOTLARI:

Lafzî Mebhasler

Bu bölümün başlığını koyarken *istinbat metotları* yerine *istidlâl metotları* demeyi tercih etmemizin sebebi, bu bölümde daha çok lafzın delâleti üzerinde durulması ve lafzın delâletini en iyi anlatan terimin de istidlâl olmasıdır.

İstidlâl metotları başlığı altında esas itibariyle Kur'ân ve Sünnetin lafızlarının yapısı ve manaya delâlet şekilleri incelenmektedir.

Hanefî usulcileri, genel olarak Kitab'ı *manaya delâlet eden nazım* olarak tanımlamışlar ve şer'î hükümlerin bilinmesinin nazım ve mananın kısımlarının bilinmesine bağlı olduğunu vurgulamışlar; nazım ve mananın da dört kısımdan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Bu dört kısımdan her birini de kendi içinde dördü bir taksime tâbi tutmuşlardır.²²²

Hanefî usulcüsü Sadruşşerîa ise "Kitab'a İlişkin Bahisler" başlığı altında ele aldığı istidlâl konusunu *Kitab'ın anlam ifade etmesi ve Kitab'ın şer'î hüküm ifade etmesi* şeklinde iki ayrı bölümde ele almıştır. Kitab ve Sünnetin lafızlarıyla ilgilenmenin esas amacı delâlet ettikleri şer'î hükümlerin anlaşılması olmakla birlikte, Kitab ve Sünnet lafızlarının şer'î hükme delâlet etmesi, öncelikle onların ifade ettikleri anlamların bilinmesine bağlı olduğundan Sadruşşerîa lafızları önce manaya delâletleri, sonra da -vücûb, haramlık gibi- şer'î hükümlere delâletleri açısından ele almış; manaya delâlet başlığı altında hâs, âmm, hakikat, mecaz gibi konuları, hükme delâlet başlığı altında ise vücûba delâleti açısından emir, tahrîm delâleti açısından nehiy konularını ele almıştır.²²³

²²² Kelamcı usulcülerin delâlet anlayışları ve tasnifleri hakkında Davut İtaş'ın, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul 2011) adlı çalışması okunabilir.

²²³ Gazzâlî de benzer bir ayrım yaparak emir ve nehiy konusunu bir yerde vücûb ve tahrîmin hakikati açısından akli incelemeye tabi tutarken, başka bir yerde sıyganın muktezası açısından

Sadrüşşerîa'nın bu farklı yaklaşımı sonrakiler tarafından pek takip edilmemiş; usulcülerin büyük çoğunluğu hâss lafız kapsamında değerlendirdikleri emir ve nehiy konusunu bütün yönleriyle, hâss bahsinde ele alarak lafzın manaya delâleti ile hükme delâletini birlikte incelemişlerdir.

İstidlâl metotları, Kitap ve Sünnetin lafızlarına ilişkin olduğundan lafız anlam ilişkisi veya lafzın manaya delâleti denildiğinde daha çok Kitap ve Sünnetin lafızları kastedilmektedir. Molla Hüsrev gibi kimi usulcüler lafızların delâletine ilişkin konuların Kitap ve Sünnet arasında ortak olduğunu vurgulamak üzere bu konuyu "Kitap ve Sünnet Arasında Ortak Konular" başlığı altında ele almışlardır.

Lafızların delâleti konusunu, daha dakik ve sistematik olması sebebiyle Sadrüşşerîa'nın tasnifini esas alarak inceleyeceğiz.²²⁴

I. LAFZIN MANAYA DELÂLETİ AÇISINDAN TAKSİMİ

Manaya delâleti açısından lafız; önce vaz' yani dilde konulmuş olduğu anlam itibariyle; sonra sırasıyla anlamın açıklığı ve kapalılığı itibariyle; anlama delâletinin keyfiyeti itibariyle ve dilde konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması itibariyle olmak üzere dört kısma ayrılır.

Dilde konulduğu anlam açısından lafız hâss, âmm, müsterek ve cem'i münekker kısımlarına ayrılır. Ayrıca, hâss lafız kapsamında değerlendirilen emir ve nehiy ile mutlak ve mukayyet konusu da yaygın olarak bu başlık altında incelenmektedir. Biz yukarıda da belirttiğimiz gibi emir ve nehiy bahsini aşağıda "Lafzın Hüküm İfade Etmesi" başlığı altında ele alacağız.

Anlamın açıklığı bakımından lafız; açıktan en açığa doğru zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde taksim edilir. Lafzın kapalılık durumları da bu başlık

lügavi incelemeye tâbi tutmuştur. Muhtevaya ilişkin önemli bir farklılık doğurmasa da bu ayrım sistematik açıdan önemlidir.

²²⁴ Mukayese imkânı vermesi açısından kelimacı metoda göre yazılan eserlerde delâlet konusunun nasıl incelendiğine işaret etmekte fayda vardır. Kelamcı usulcülerden Gazzâlî lafzî istidlâl yollarını genel olarak "Manzûmun Delâleti" ve "Mefhûmun Delâleti" olmak üzere iki ana başlık altında incelemektedir. Bu ayrım daha sonraki usulcülerin eserlerinde *mantuk ve mefhum* şeklinde devam ettirilmiştir. Manzumun delâleti kapsamında; hakikat ve mecaz, mücmel ve mübeyyet, zâhir ve müevvel, emir ve nehiy, âmm ve hâss yer alırken mefhumun delâleti kapsamında iktizarın delâleti, işaretin delâleti, mefhumu'l-muvafaka, mefhumu'l-muhalefe, Hz. Peygamber'in fiillerinin delâleti yer alır.

altında incelenir. Anlamın kapalılığı bakımından ise lafız; az kapalıdan çok kapalıya doğru hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak taksim edilir.

Anlama delâletinin şekli bakımından lafız; ibarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizanın delâleti şeklinde taksim edilir.

Dilde konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından ise lafız; hakikat ve mecaz kısımlarına ayrılır. Bunlar da kendi arasında sarîh ve kinâye olmak üzere ikiye ayrılır.

Şimdi bu taksimin ayrıntılarına geçebiliriz.

A. DİLDE KONULDUĞU ANLAM İTİBARIYLA LAFİZ

Dilde vaz' edilmiş olduğu yani dili oluşturanların koydukları anlam itibariyle lafız hâss, âmm, müşterek ve cem'-i münekker kısımlarına ayrılır. Bu kısımlara şu mantıktan hareketle ulaşılmaktadır:

Lafız;

a) Bir defaya mahsus bir konuluş (tek vaz') ile tek bir şeyi veya sayısı belli birçok şeyi (kesir-i mahsur) ifade etmek için konulmuşsa **hâss**,

b) Bir defaya mahsus bir konuluş ile kendine uygun olan her şeyi içine almak için konulmuşsa **âmm**,

c) Birden fazla konuluş (müteaddid vaz') ile birden çok anlam için konulmuşsa **müşterek**,

d) Bir defaya mahsus bir konuluş ile kendine uygun olan şeylerin hepsini değil de belirsiz bir kısmını içine almak için konulmuşsa **cem'-i münekker** adını alır.

Bu kısımlardan her biri, birbirinden her yönden değil bir yönden ayrılır. Bu yüzden birbirlerinden ayrıldıkları yönün dışında aralarında tedahül söz konusu olabilir. Mesela جَزَتْ الْغُيُوتُ sözünde, *uyûn* kelimesi (tekili: ayn), birden çok anlam için konulması yönüyle müşterek, lâm-ı tarifli çoğul bir lafız olması yönüyle de âmm'dir. Dolayısıyla âmm ile müşterek arasında -biri diğerini nefyeden- bir zıtlık olmayıp, bunların ikisi bir arada bulunabilir. Fakat hâss ile âmm arasında zıtlık vardır. Dolayısıyla bir lafız aynı anda ve aynı açıdan hem hâss hem âmm olamaz.

Dilde konulmuş olduğu anlam itibariyle yapılan lafız taksiminde temelde dikkate alınan iki nokta vardır.

Birincisi, lafzın bir defaya mahsus olarak mı yoksa ayrı ayrı konuluşlarla bir kaç defada mı konulduğudur. Buna göre hâss, âmm ve cem'-i münekker, bir defaya mahsus bir konuluşla; müsterek ise ayrı ayrı birden fazla konuluşla konulmuştur.

İkincisi ise lafzın bir tek şeye mi yoksa birçok şeye mi delâlet etmek üzere konulduğudur. Buna göre hâss lafız bir tek şeye; âmm, müsterek ve cem'-i münekker ise birçok şeye delâlet etmek üzere konulmuştur. Şimdi bu taksimin ayrıntılarına geçebiliriz.

1. Hâss

a. Hâss Lafzın Tanımı

Hâss, tek vaz' ile yani bir defaya mahsus bir konuluşla, bir tek şeyi veya sayısı belli birçok şeyi ifade etmek için konulmuş lafızdır.

Hâss lafzın ifade ettiği teklik; Ahmet, Mehmet (özel isimleri) gibi *şahs itibariyle* olabileceği gibi, *insan* sözünde olduğu gibi *cins itibariyle*; adam, at gibi sözcüklerde olduğu gibi *tür itibariyle* de olabilir. Buna göre hâss kapsamına özel isimler, cins isimleri, tür isimleri ve bazı harfler (*fe, be* gibi harf-i cerler) girmektedir. Hâss lafız, bir tek şeyi ifade edebildiği gibi sayısı belli çokluğu da ifade edebilir. Mesela iki, üç, seksen, yüz gibi *sayı isimleri* de belli sayıdaki çokluğu ifade ettiği için hâss kapsamındadır. Ayrıca emir ve nehiy ile mutlak ve mukayyet de hâss lafız kapsamında değerlendirilmektedir.

Lafzın hâss oluşu (husus), hem vurmak, yıkamak vb. gibi- anlamlar için hem de -taş, ağaç gibi- müsemmalar yani nesneler için söz konusu olabilir.

Hâssın anlamlar için geçerli olmasının örneği abdest ayetinde geçen *fağsilû* ve *vemsahû* kelimeleridir.

Abdestin nasıl alınacağı **إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْبِلُوا** وَجُوعَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَازِنِ **وَأَنْسَحُوا** وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (Mâide 5/6) ayetinde²²⁵ belirtilmiştir.

Abdest ayetindeki **فَاعْبِلُوا** ve **وَأَنْسَحُوا** kelimelerinin hâss oluşundan hareketle Hanefîler bazı haber-i vâhidlerde öngörülen niyet, tertib ve muvâlâtın²²⁶ abdestin farzları arasında yer alamayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü ayette yer alan *iğsîlû*

²²⁵ “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...”

²²⁶ Muvâlât ya da vilâ abdest fiillerinin hiç ara vermeden peş peşe yapılması demektir.

ve *imsehû* fiilleri, manaları malum olan yani dilde konulmuş olduğu tek anlamın ne olduğu kesin olarak bilinen hâss lafızlardır. Bu kesinliğinden dolayı hâss bir lafza, haber-i vâhid ve benzeri zannî delillere dayanarak bir ilavede bulunulamaz.

b. Hâss Lafzın Hükümü

Hâss lafız, hükümü kesin olarak gerektirir.²²⁷ Mesela "Zeyd âlimdir." sözünü ele alacak olursak; Zeyd, hâss bir lafızdır ve ilmin Zeyd için sabit olduğuna hükmetmeyi gerektirir. Aynı şekilde ilim de kendi anlamına hâss bir lafız olup, bu özel durum ile Zeyd hakkında hüküm verilmesini gerektirir.

"Hâss lafız, hükümü kesin olarak gerektirir." cümlesindeki *kesinlik*, hiçbir ihtimalin söz konusu olmadığı anlamında kesinlik değil; delilden kaynaklanan ihtimalin bulunmadığı anlamında kesinliktir. Şayet delilden kaynaklanan bir ihtimal bulunursa ona göre hareket edilir.

c. Hâssın Kesinliğiyle İrtibatlandırılan Bazı Fikhî Meseleler

Hanefî mezhebinde hâssın kesinliğinden hareketle ulaşılan birçok görüş bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1) Ayetteki *kurû*' lafzından maksat temizlik değil hayızdır.

وَالْمُطَلَّاتُ بِرَبِّضْنِ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرَىٰ

Arapçada hem *tuhr* (temizlik) hem de *hayz* anlamına gelen müşterek bir sözcüktür. Bu ayette geçen *kar'* kelimesi, Ebu Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre *hayz* anlamında, Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise *tuhr* anlamındadır.

Hanefîler bu sonuca ulaşırken hâss lafzın delâletinin kesinliğine dayanmalarını şu şekilde izah etmişlerdir: Şayet buradaki *kar'* sözüyle *tuhr* kastedilmiş olsaydı, hâss lafız olan üç lafzının gereği gerçekleşmemiş olurdu. Çünkü eğer *kar'* sözüyle temizlik kastedilmiş olsaydı şu iki durumdan birine göre hareket etmek gerekecekti: Meşru talâk *tuhr* halinde iken yapılan boşama olduğuna göre, boşamanın yapıldığı *tuhr* ya sayıya dâhil edilecek veya edilmeyecek ve her iki halde de üç lafzının anlamı gerçekleşmeyecektir. Çünkü boşamanın yapıldığı *tuhr* sayıya dâhil edilecek olsa, ki Şâfiî'nin görüşü budur, iki küsur *tuhr* (iki tam *tuhr* + bir miktar *tuhr*) olur.

²²⁷ "Hâss lafız hükümü gerektirir." sözündeki hüküm ile 'bir durumun başka bir duruma isnad edilmesi' kastedilmektedir. Ancak kimi usulcüler buradaki hükümün *şer'i hüküm* olarak açıklanmasını da mümkün görmüşlerdir. Ancak bu yorum zayıftır. Çünkü hükümü gerektiren Zeyd veya ilim değil, bu ikisinden birinin diğerine nisbetini ifade eden cümledir.

²²⁸ "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler..."

Boşamanın yapıldığı tuhr, sayıya dâhil edilmeyecek olsa bu defa da üç küsur tuhr söz konusu olur. Görüldüğü gibi her iki halde de üç lafzının anlamı gerçekleşmemektedir. Kur'un hayız olması halinde ise tam üç hayız gerçekleşmekte; üçüncü hayızın bitmesiyle de iddet bitmiş olmaktadır.

Burada tuhrun bir kısmının bir tam tuhr sayılabileceği, dolayısıyla içinde boşamanın yapıldığı tuhra iki tuhr daha ilave edilince üç tuhrun tamamlanmış olacağı söylenemez. Çünkü tuhrun bir kısmı tam tuhr sayılacak olsaydı, boşanan kadının üçüncü tuhru tamamlamadan başkasıyla evlenmesi caiz olurdu. Bu ise icmâa aykırıdır.

2) Muhâlea fesih değil talâktır.

هَلَّاكَ مَرْثَانِ فِيمَا نَكَحْتَ وَأَوْ تَشْرِيْعَ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْطُوا خُلُودَ اللَّهِ فَإِنْ أُعْطِيَ خُلُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ خُلُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ نَأْيُكُمْ لِمَ الْفَالِهُونَ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ خُلُودَ اللَّهِ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُعْطِيََا خُلُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ خُلُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لَكُمْ يَتْلُمُونَ

(Bakara 2/229-230)²²⁹

Hanefîlere göre -ilk- طَلَّقَهَا ifadesindeki fe harfi, Arap dilinde takip anlamı vermek için vaz' edilmiş hâss bir lafızdır. Dolayısıyla eğer muhâlea işlemi talâk olarak gerçekleşmeyecek olsa hâss lafzın gereği gerçekleşmemiş olur. Şöyle ki Allah, iki talâkı zikretmiş; sonra kadının -evlilik bağından kurtulmak için- fidye vermesinden bahsetmiştir. Ayette fidye vermenin kadına nisbet edilerek kadının fiilinin (fidye) özellikle zikredilmesi -akdi sona erdirmeye hakkının kadına ait olduğunu göstermeye değil- kocanın fiilini (talâk) pekiştirmeye yöneliktir. Böylece Allah boşamanın iki türünü de yani 'mal karşılığı olan boşama'yı ve 'mal karşılığı

²²⁹ "Boşama iki keredir. Ondan sonrası ya iyilikle tutmak veya iyilikle salmaktır. Onlara verdiklerinizden bir şey almanız da size helal olmaz. Erkek ve kadın Allah'ın yükümlü kıldığı görevleri yerine getiremeyeceklerinden korkarlarsa o başka. Eğer siz de bunların Allah'ın verdiği yükümlülükleri doğru dürüst yerine getiremeyeceklerinden korkarsanız, kadının ayrılmak için hakkından vazgeçmesinde artık ikisine de günah yoktur. Bunlar, işte Allah'ın belinlediği sınırlardır. Sakın bunları aşmayın! Her kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir. Eğer kadını bir daha boşarsa, bundan sonra artık başka bir kocaya varıncaya kadar ona helâl olmaz. Eğer ikinci kocâ da onu boşarsa, Allah'ın hududunu sağlam tutacaklarını ümit ettikleri takdirde öncekilerin birbirlerine dönmelerinde her ikisine de günah yoktur. İşte bunlar. Allah'ın tayin ettiği hudududur. Bunları, bilen bir kavim için açıklıyor.

olmayan boşama'yı açıklamış olmaktadır. Hanefîlerin yorumuna göre **فَإِنْ طَلَّقَهَا** sözünü kastedilen talâk üçüncü talâk olur.

Şâfiî ise, ayetin **وَلَا يَجِلُّ** kısmından **هُمُ الطَّالِقُونَ** kısmına kadarki yeri, ara cümle (itiraziye) kabul ederek **فَإِنْ طَلَّقَهَا** daki *fe* harfini, daha yakındaki muhâleadan koparıp ayetin başındaki **مَرَّتَانِ** **الطَّلَاقِ** kısmına bağlamakta ve ara cümlede zikredilen muhâleayı talâk değil, fesih saymaktadır.

3) Mufavvıda mehir-i misil alır.

Mufavvıda, bir mehir belirlemeksizin veya mehir olmamak şartıyla evlenen ve zifâtan önce kocası ölen kadın demektir. Mufavvidanın mehre hak kazanıp kazanmadığı konusu fukahâ arasında tartışmalıdır.

Hanefîler bu problemin hükmünü belirlerken hâss lafzın delâletinin kesinliği anlayışından hareket etmişlerdir.

أَنْ تَتَّقُوا بِأَمْوَالِكُمْ (Nisâ 4/24)²³⁰ ayetindeki *be* harfi *ilsâk* yani bitleştirme, birleştirme anlamını gerektiren hâss bir lafızdır. Dolayısıyla -ayette *ibtigâ* ifadesiyle kastedilen- sahih evlenme akdi, ayetin devamında mal olarak ifade edilen mehirden kesinlikle ayrılamaz ve mehir bizzat akit ile vâcip olur.²³¹ Buna göre taraflardan birinin zifâtan önce ölmesi durumunda bu kadın (mufavvıda) mehir-i mislin tamamını alır. Şâfiî'ye göre ise bu kadın sırf akit sebebiyle mehre hak kazanamaz. Mehir alabilmesi için zifâtan gerçekleşmiş olması gerekir.

4) Mehir mukadder vâciptir.

Hanefîler mehrin mukadder vâcip olduğunu isbat sadedinde yine hâss lafzın delâletinden yararlanmışlardır. Onlara göre;

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّقُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسَلِّحِينَ
لَمَّا اسْتَفْتَيْتُمْ بِهِ يُنْهَوْنَ فَاتَّوَعُّوا أُولَئِكَ قَرِيبَةٌ وَلَا تَجْنَحْ عَلَيْهِمْ فِيمَا تَرَاضْتُمْ بِهِ مِنْ بَغْدِ الْفَرِيقَةِ إِنْ أَلَّكَ كَانَ عَلَيْنَا حَكِيمًا

"Bir de harp esiri olarak elinize geçen cariyeler dışında, evli kadınlarla evlenmeniz Allah'ın hükmü olarak haramdır. Bunların dışındakileri ise, zinadan kaçınup namuslu yaşamak üzere mallarınızla istemeniz size helal kılındı. O halde hangisiyle nikâh ile münasebette bulundunuzsa mehirlerini kendilerine bir farz olarak verin. O mehri keşittikten sonra bir değişiklik yapmak hususunda anlaşmanızda da size bir günah yoktur. Her zaman Allah hakkıyla bilen mutlak hüküm sahibidir."

²³¹ Fâsid akitte ise mehir, bizzat akitle değil; bu akde binaen gerçekleşen zifâ ile vâcip olur.

قَدْ عَلِمْنَا مَا فُرِغَتْ عَلَيْهِمْ فِي أَرْوَاحِهِمْ : "Onlara eşleri ve cariyeleri hakkında neyi farz

kıldığımızı biliyoruz." (Ahzab 33/50) ayeti, mehri belirleme işinin, Şâri'e mahsus olduğunu göstermektedir. Çünkü ayetteki *faraznâ* sözü *kaddemâ* (takdir ettik, belirledik) anlamındadır. Mehrin belirlenmesi ise mehrin ya üst sınırını ya da alt sınırını belirlemekle olur. Mehride üst sınırın belli olmadığı konusunda icmâ bulunduğuna göre ayette belirlenmiş olduğu belirtilen husus, mehrin alt sınırı olmalıdır. Belirlenmiş olması gereken asgari miktar bize beyan edilmediğine göre biz mehrin asgari miktarını, şer'an bedel olarak muteber tutulan bir şeye kıyas yoluyla belirlemek durumundayız. Bu da hırsızlık nisabı olan ve el kesmeyi gerektiren on dirhemlik miktardır.

Şâfi'i'ye göre ise akitte semen yani satım bedeli olmaya uygun her şey, ister on dirhemden az ister çok olsun mehir olmaya uygundur. Dolayısıyla ona göre mehrin belirlenmiş bir alt sınırı yoktur.

d. Hâss Kapsamında Değerlendirilen Diğer Lafızlar

Emir ve nehiy ile mutlak ve mukayyet, hass lafız kapsamında incelenir. Biz emir ve nehiy lafzın hüküm ifade etmesi başlığı ayrıca ele alacağımız için burada sadece mutlak ve mukayyede yer vereceğiz.

i. Mutlak ve Mukayyet

Mutlak ve mukayyet, usulcülerin çoğunluğuna göre hâss lafzın kısımlarındandır.

Mutlak, cinsi içerisinde şümulüz ve ta'yinsiz bir şekilde şâyi olan lafızdır. Tanımdaki *şümulüz* kaydı, âmm lafzı tanım dışında bırakırken, *ta'yinsiz* kaydı mukayyedi dışarıda bırakmaktadır.

Örnek: أَفْرِقْ رَقَبَةً (Bir köle azat et!) sözündeki *rakabe* kelimesi, mutlak bir lafızdır.

Mutlak bir lafız olduğu için bu lafzın bütün kölelere şümulü olmayıp, köle cinsi içerisinde belirli olmayan herhangi bir köleye delâlet eder. Yani bu lafız, bütün köleleri kapsamadığı gibi belirli bir köleyi de ifade etmez; sadece köle cinsi içerisinde herhangi bir köleyi ifade eder. *Rakabe* lafzına bir kayıt getirilmiş olsaydı, mesela أَفْرِقْ رَقَبَةَ مُؤْمِنَةٍ (Mü'min bir köle azat et!) denilmiş olsaydı, artık *rakabe* lafzı mutlak olmaktan çıkarak mukayyet hale gelmiş; yani artık söz konusu olan köle her hangi bir köle değil, mü'min bir köle olmuş olurdu. Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere mukayyet, mutlakın tanımında sözü edilen şâyilikten bir şekilde çıkan lafızdır.

Mutlak ve Mukayyedin Hükümü

Mutlak ve mukayyedin hükümü, bunların kendi halleri üzere, yani mutlakın mutlaklık, mukayyedin de mukayyetlik üzere cereyan etmesidir.

Mutlak lafızla mutlak olarak, mukayyet lafızla mukayyet olarak amel edilir. Ancak aynı lafzın bir ayet veya hadiste mutlak, başka bir ayet veya hadiste mukayyet olarak zikredilmiş olması durumunda nasıl davranmak gerekeceği, daha açık söylemek gerekirse böylesi bir durumda mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği konusu usulcüler arasında tartışma konusu olmuş ve bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Bir lafız bir ayette veya hadiste mutlak; başka bir ayette veya hadiste mukayyet olarak geçiyorsa mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği konusunda şöyle bir yol izlenir:

Önce hükmün aynı mı, farklı mı olduğuna bakılır.

1. Mutlakın getirdiği hüküm, mukayyedin getirdiği hükümden farklı ise mutlak mukayyede hamledilmez. Bu hususta görüş birliği vardır.

Mesela hırsızlık suçunun cezasını düzenleyen, وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَتْ تَكْلَا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَكِيمٌ (Mâide 5/38) ayetinde²³² أَيْدِي (eller) lafzı mutlak olarak zikredilirken, abdesti açıklayan وَأَيْدِيكُمْ إِلَى (Mâide 5/6) ayetindeki²³³ أَيْدِي (eller) kelimesi ise bir sınır (gaye) ile kayıtlanmış olarak -yani dirseklere kadar eller şeklinde- zikredilmiştir.

Bu iki ayetin ifade ettiği hükümler farklıdır. Birinci ayetteki hüküm elin kesilmesinin, ikinci ayetteki hüküm ise elin yıkanmasının vâcibliğidir. Bu gibi durumlarda mutlak mukayyede hamledilmez. Yani hırsızlık ayetindeki mutlak ifade, abdest ayetindeki mukayyet ifadeye hamledilerek, hırsızın elinin dirseklerden kesilmesi gerektiği sonucuna ulaşılamaz.

2. Mutlakın getirdiği hüküm, mukayyedin getirdiği hükümle aynı ise bu takdirde olayın/konunun aynı mı farklı mı olduğuna bakılır.

²³² "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

²³³ "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."

a) Hüküm aynı, fakat **konu farklı** ise yani mutlak lafzın yer aldığı ayetin düzenlediği konu ile mukayyet lafzın yer aldığı ayetin düzenlediği konu birbirinden farklı ise Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilmez.

Örnek: Birisi yemin keffâretini (Mâide 5/89), diğeri hataen öldürme keffâretini (Nisâ 4/92) düzenleyen iki ayet arasındaki ilişki böyledir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يَكْفِيتُكُمْ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا يُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ... (89)

وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلِمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُمْ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... (92)

Her iki ayette de keffâret olarak köle azadı hükmü yer almaktadır. Azat edilecek köle yemin keffâretini düzenleyen ayette رَقَبَةٍ (herhangi bir köle) denilerek mutlak olarak zikredilmiş, adam öldürme (katl) keffâretini düzenleyen ayette ise مُؤْمِنَةٍ (mü'min köle) denilerek mukayyet olarak zikredilmiştir.

Her iki ayette de hüküm, köle azat etme olup aynıdır. Ancak keffâretin sebebi olan olay/konu birbirinden farklıdır. Yani biri yemin, diğeri adam öldürme konusudur. Dolayısıyla adam öldürme keffâretinde azat edilecek kölenin mü'min olma kaydı dikkate alınarak yemin keffâretinde mutlak olarak gelen kölenin de mü'min olması gerektiği sonucu çıkarılamaz.

Şâfiî mezhebine göre ise bu durumda mutlak mukayyede hamledilir. Dolayısıyla yemin keffâretinde azat edilecek kölenin de mü'min olması gerekir.

b) Hem hüküm hem de **konu aynı** ise bu takdirde ıtlak ve takyidin sebep hususunda mı yoksa hüküm hususunda mı olduğuna bakılır.

ba) Mutlaklık ve mukayyetlik sebep hususunda ise Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilmez ve her iki nass ile ayrı ayrı amel etmek gerekir. Çünkü sebepler arasında birinin diğerini nefyetme durumu yoktur. Yani mutlakın bir sebep, mukayyedın ise başka bir sebep olması mümkündür.

Örnek: Fıtır sadakasının (sadaka-ı fıtır) kimler için verileceği konusunda bir mutlak, diğeri mukayyet iki hadis bulunmaktadır.

Mutlak olan rivayet şöyledir:²³⁴ أَذُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ بِنِصْفِ صَاعٍ

"Her hür ve köle için yarım sa' fitır sadakası verin!"

Mukayyet olan rivayet ise şöyledir:²³⁵ أَذُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

"Müslüman her hür ve köle için fitır sadakası verin!"

Her iki hadisten de fitır sadakasının vücut sebebinin baş olduğu, yani bakmakla yükümlü olunan -hür veya köle- fertler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hadislerden birinde baş, hür veya köle denilerek mutlak olarak zikredilmekte, diğerinde ise Müslüman hür veya köle denilerek mukayyet olarak zikredilmektedir.

Haneffilere göre bu durumda biri mutlak başın sebep olduğuna, diğeri Müslüman'ın başının sebep olduğuna delâlet eden iki ayrı nass var demektir ve ikisiyle de ayrı ayrı amel etmek gerekir. Kısacası bu durumda kişi bakmakla yükümlü olduğu -Müslüman olsun olmasın- herkesin fitır sadakasını vermek durumundadır.

Şâfiî ise burada mutlakı mukayyede hamletmiş ve Müslüman olmayan kişinin fitır sadakasının verilmesine gerek olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

bb) Mutlaklık ve mukayyetlik hüküm hususunda ise yani aynı hüküm, biri mutlak diğeri mukayyet olarak gelmişse, bu durumda iki hükmün arasını cem etmek, yani herbiriyle ayrı ayrı amel etmek mümkün olmadığı için mutlak mukayyede hamledilir.

Örnek: Bu durumun örneği yemin keffâreti ile ilgili فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ile ilgili ayetinde²³⁶ (Mâide 5/89) geçen ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ lafzı ile İbn Mes'ud'un bu ayet ile ilgili kıraatindeki ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ lafzıdır.

²³⁴ Kâsânî, *Bedâi'u'sanâi*, II, 72; Abdulaziz el- Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 136.

²³⁵ Yakın ifadelerle bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 243; Müslim, *Zekât*, 12 (II, 677); Ebû Dâvud, *Zekât*, 19 (III, 55)

²³⁶ "Allah, geliştigüzel yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Sizi bile bile kendinizi bağladığınız yeminler sebebiyle sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti çocukunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on yoksulu doyurmak yahut onlara giyecek sağlamak veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutar..."

Ayetteki hüküm, peş peşelik kaydı olmaksızın üç gün oruç tutmak iken İbn Mes'ud'un kıraatindeki hüküm peş peşe üç gün oruç tutmaktır. Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir.

Hz. Peygamber'in bir bedeviye "İki ay oruç tut." ve bir rivayette "Peş peşe iki ay oruç tut." demesi de böyledir.²³⁷

Mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği konusundaki görüşleri örneklerle açıklamış olduk. Şimdi kısaca tarafların gerekçelerine bakalım.

Mutlakın mukayyede hamledileceğini savunanların temel gerekçesi şudur: Mutlak sâkit, mukayyet nâtiktir. Yani mutlak, susmakta; mukayyet ise bir şey söylemektedir. Bir şey söyleyen mukayyet evlâdır.

Soru 10: Hanefîlerin karşıt görüş sahiplerinin bu gerekçesine verdikleri bir cevap var mıdır?

Hanefîlerin sözü edilen durumlarda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğine ilişkin gerekçeleri şunlardır:

a) *لَا تَسْقُلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّ ثُبَّ لَكُمْ تَسْقُلُكُمْ* (Mâide 5/101) ayeti.²³⁸

Bu ayet mutlakın ıtlakı üzere icra edilmesine ve mukayyede hamledilmemesine delâlet eder. Çünkü takyid, Kur'ân'da anlatılan İsrail oğullarının inek hikâyesinde olduğu gibi, ağırlaştırma (tağlîz) ve hoşla gitmeyen şeyler gerektirir.

b) İbn Abbas'ın "Allah'ın müphem bıraktığını siz de müphem bırakın, açıkladığına tâbi olun." sözü.²³⁹

İbn Abbas, müphemî, müphemliği üzere olduğu gibi bırakın diyor. Mutlak, - kayıt sebebiyle daha muayyen hale gelmiş olan- mukayyede nisbetle müphemdir. Mutlakı mukayyede hamletmek ise onu kendi müphemliği içinde bırakmamak olur.

c) Kur'ân-ı Kerîm'de evlenilmesi haram olan kadınlardan bahseden ayette (Nisâ 4/23) "...Evlendiğiniz kadınların analarıyla ve evlenip zifafa girdiğiniz kadınların evinizde sizinle kalan kızlarıyla (üvey kızlarınızla) evlenmeniz de haram

²³⁷ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 291 (Hadis No: 36182); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI, 533.

²³⁸ "Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir)."

²³⁹ Beyhaki, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Aşâr*, X, 98.

kılınmıştır. Analarıyla zifafa girmediğiniz kızlarla evlenmenizde ise bir günah yoktur.²⁴⁰ denilmektedir.

Ayetle karıların analarıyla evlenmek mutlak olarak haram kılınmış, üvey kızlarla (rebâib) evlenmenin haramlığı ise analarıyla zifaf yapmış olma kaydına bağlanmıştır. Sahabe, burada mutlakı mukayyede hamletmemiş; yani karıların analarını, rebâib (üvey kızlar) hakkında varid olan zifaf (duhul) kaydı ile kayıtlamamıştır.

Bütün bunlar gösteriyor ki, mümkünse iki delili ayrı ayrı kullanmak gerekir. Ancak ikisini ayrı ayrı kullanmak mümkün değilse -ki, konu ve hükmün birliği durumunda bu söz konusu olur- bu takdirde mutlak mukayyede hamledilebilir.

2. Âmm

a. Âmm Lafzın Tanımı

Âmm, tek vaz' yani tek bir tek konuluş ile sayısı belli olmayan (gayr-i mahsur) çok şey için konulmuş olan ve kendine (anlamına) uygun düşen her şeyi içine alan lafızdır.

Tanımdaki *tek vaz'* ile kaydıyla müşterek lafız; *çok* kaydıyla Ahmet, Mehmet gibi çokluk için konulmamış olan lafızlar; *sayısı belli olmayan* kaydıyla da sayı isimleri tanım dışı bırakılmaktadır. Mesela "yüz" sayısı, bir *vaz'* ile çokluğu ifade etmek için konulmuş olup, kendine uygun olanların hepsini içine alır, fakat buradaki çokluk, sayısı belli olan bir çokluktur. Bu nedenle bu sayı âmm değil; hâstır. Tanımda geçen *kendine uygun düşen her şeyi içine alan* ifadesi ise nekrâ çoğulu (cem'-i münekker) dışarıda bırakmaktadır.

b. Umum İfade Eden Lafızlar

1) Hem sıygası hem manası itibariyle âmm olan lafız: الرجال ve النساء gibi lafızlar böyledir.

2) Sadece manası ile âmm olan lafız: Sadece manası ile âmm olan lafız iki çeşittir.

Birincisi الرِّفْط ve الْقَوْمُ gibi fertler toplamını içine alan topluluk isimleridir. Bu tür isimler sıyga itibariyle tekil olmakla birlikte bunlarda çoğul anlamı bulunmaktadır.

وَأَمَّا هَاتَا بِسَابِقِكُمُ الرَّابِي فِي عَجْوِكُم مِّنْ بِسَابِقِكُمُ الرَّابِي دَخَلْتُمْ بِهِمْ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِمْ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ

İkincisi ise tek tek fertleri şûmul veya bedel yoluyla içine alan *men* ve *mâ* gibi ism-i mavsullerdir.

“Kim bana gelirse ona bir dirhem var.” sözündeki *men* lafzı, tek fertleri şûmul yoluyla içine alan lafıza örnektir.

“Kim bana önce gelirse ona bir dirhem var.” sözü ise tek tek fertleri *bedel yoluyla* içeren lafıza örnektir.

Birinci örnekte gelen herkese bir dirhem verileceği vaat edilmekte, ikincisinde ise hitap genel olmakla birlikte sadece önce gelene bir dirhem verileceği vaat edilmektedir.

3) Başında harf-i tarîf (elif-lâm) bulunan çoğul:

Harf-i tarîf; *ahd*, *istiğrak* ve *mahiyet tarîfi* gibi amaçlarla kullanılabilir. Ancak usulcüler, aksine bir karine olmadıkça, harf-i tarîfli çoğulun *ahd* için değil *istiğrak* için olacağını belirtmişlerdir. Bilindiği üzere harf-i tarîfin *ahd* için olması, karşılıklı konuşan kimselerin bildikleri birini isim vermeden zikretmeleri durumunu ifade eder. *İstiğrak* ise aynı cinsten olan şeyleri içine almak demektir.

Hz. Peygamber'in ölümünden sonra devlet başkanlığı tartışmasında Ensârın “Bir reis sizden, bir reis bizden...” sözlerine karşılık Ebu Bekr, *الرَّأْيُ مِنْ قُرَيْشٍ* hadisini²⁴¹ zikretmiş, gerek kendisi gerekse sahabe bu hadise tutunmuşlardır. Eğer bu hadisteki harf-i tarîfli çoğul olan *el-eimme* kelimesi *istiğrak* için olmasaydı ona tutunamazlardı.

Harf-i tarîfli çoğul, *ahd* veya *istiğraka* hamledilemeyince mecazen cinsle hamledilir.

Örnek: *إِنَّمَا الْمُنْفَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ* (Tevbe 9/60) ayetinde,²⁴² *el-fukarâ* lafzının *ahd* için olmadığı, yani kastedilenin muhataplar tarafından bilinen bir fakirler grubu olmadığı bellidir. Yine bir kimsenin zekâtı dünyadaki bütün fakirlere ulaştırması mümkün olmadığından bu lafzın *istiğrak* için yani bütün fakirleri içine almak üzere söylenmiş

²⁴¹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 402 (Hadis No: 32388); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 318.

²⁴² “Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir. hüküm ve hikmet sahibidir.”

olması da mümkün değildir. Öyleyse burada kastedilen *fakir cinsidir* ve zekâtın bir veya birkaç fakire verilmesiyle zekât yükümlülüğü yerine getirilmiş olur.

Örnek: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبْدَلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حَسَنُھُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ (Ahzâb 33/52) ayetinde²⁴³ geçen *en-nisâ* sözü de istiğrak için değildir; yani "Kadınlar sana helal olmaz." ifadesindeki *kadınlar* (النِّسَاءُ) sözünün *bütün kadınlar* şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in bütün kadınlarla evlenmesi zaten mümkün olmadığı için hepsinin helal olmadığının bildirilmesi anlamlı olmaz. Öyleyse burada da harf-i tarifli çoğul olan النِّسَاءُ sözüyle cins kastedilmiştir.

4) Başına harf-i tarif getirilmiş tekil isim:

Başına harf-i tarif getirilmiş tekil ismin umum ifade edebilmesi için harfi tarifiin ahd için veya mahiyet belirtmek için olmadığının bilinmesi şarttır.

Örnek: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (Mâide 5/38)²⁴⁵ ayetlerinde geçen *el-insân*, *es-sârik* ve *es-sârika* lafızları umum içindir.

Ancak harf-i tarifiin, mahiyeti belirtmek için olduğuna dair bir karine varsa umum ifade etmez. Mesela أَكَلْتُ الْخُبْزَ ve شَرِبْتُ الْمَاءَ sözlerinde harf-i tarifli tekil isimler umum için değil, mahiyet belirtmek içindir.

5) Nefiy siyakında nekre:

Olumsuz ifadedden sonra gelen nekre isim de umum ifade eder.

Örnek: Hz. Peygamber'in لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ (Vârise vasiyet yoktur) sözü²⁴⁶ böyledir.

Bu cümlede وَصِيَّةٌ kelimesi aslında tekil nekre bir kelime olup umum ifade etmez.

Ancak olumsuzluk ifade eden /â harfinden sonra geldiği için umum ifade etmiştir. Buna göre akrabalık derecesi ne olursa olsun hiçbir vâris için vasiyet yapılamaz.

²⁴³ "Bundan sonra, güzellikleri hoşuna gitse bile başka kadınlarla evlenmek, eşlerini boşayıp başka eşler almak sana helâl değildir. Ancak sahip olduğun cariyeler başka. Şüphesiz Allah, her şeyi gözetleyendir."

²⁴⁴ "Şüphesiz ki insan, hüsrandır!"

²⁴⁵ "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hürsüz erkek ile hürsüz kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

²⁴⁶ Buhârî, Vesâyâ, 6 (s. 678); İbn Mâce, Vesâyâ, 6 (II, 905-906).

c. Âmm Lafzın Hükümü

Âmm lafzın hükümü denilince daha çok iki husus gündeme gelir. Birincisi, âmm lafzın, içerdği bütün fertler hakkında hüküm ifade edip etmediği; ikincisi de âmm lafzın delâletinin kesin olup olmadığıdır.

Âmm lafız, kapsamına giren bütün fertler hakkında hüküm gerektirir. Çünkü umum, kastedilen bir anlamdır ve dilde buna delâlet eden bir lafzın bulunması gerekir. Zaten lafızlar da karşılıklı konuşmalarda kastedilen anlamlar için konulmuşlardır. Mesela جَاءَنِ الْقَوْمُ sözü, hükmün -yani gelme işinin- kavim sözcüğünün kapsamına giren bütün fertlere nisbet edilmesini gerektirir.

Âmm lafzın delâletinin kesinliği konusuna gelince; Hanefîler ve Şâfiîler âmm lafzın, içine aldığı bütün fertler hakkında hüküm gerektirdiği konusunda hemfikir iken delâletinin kesinliği noktasında aralarında görüş ayrılığı vardır.

Hanefîlere göre kapsamına giren fertleri ifade etmesi açısından âmm lafız tıpkı hâss lafız gibi kat'îdir. Dolayısıyla âmm lafzın haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ile tahsis edilmesi caiz değildir. Çünkü lafız hangi anlam için konulmuşsa o anlam o lafzın ayrılmazı olur. Bu sebeple bir karine olmadıkça âmm bir lafızla o lafzın kapsamına giren şeylerin hepsinin değil de bir kısmının kastedildiği öne sürülemez. Çünkü bu takdirde dilden ve -Şâri'nin hitapları âmm olduğundan- şeriatın güven kalkar. Bu bakımdan delilden kaynaklanmayan ihtimal muteber değildir. Âmm için söz konusu olabilen husus ihtimali, tıpkı hâss lafız için söz konusu olabilecek mecaz ihtimali gibidir. Bu bakımdan âmm lafızla bu lafzın kapsamına giren şeylerin hepsinin kastedilmemiş olması ihtimali, âmm lafzın delâletinin kesinliğini etkileyemez. Ayrıca âmm lafızların küll ve ecma' gibi lafızlarla tekid edilmesi onu muhkem hale getirir, yani artık delilden kaynaklanan veya kaynaklanmayan bir ihtimal söz konusu olmaz.

İtiraz 7: Burada şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Hâss için söz konusu olabilecek mecaz ihtimali aynı şekilde âmm için de söz konusudur ve âmm için ayrıca bir de tahsis ihtimali vardır. Dolayısıyla hâss lafız, âmm lafızdan öncelikli (râcîh) olur. Hâss lafız, nass gibi, âmm lafız ise zâhir gibi olur.

Şâfiîlere göre ise âmm lafız şüphe taşıyan bir delildir. Dolayısıyla âmm lafzın, mahiyetleri gereği şüphe içeren haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilmesi caizdir. Çünkü bütün âmm lafızların tahsise ihtimali bulunmaktadır ve âmm lafızlarda tahsis yaygındır.

Dikkat: Hanefîler, tahsisin yaygın olmasının âmm lafızda şüphe meydana getirdiği iddiasını da kabul etmezler. Çünkü tahsis edici delil (muhasşıs), eğer akıl ise bu -tahsis değil- istisna hükmündedir ve lafzın istisnadan geriye kalan kısımlara delâletinde bir şüphe meydana getirmez. Çünkü aklın lafzın kapsamına dâhil olmamasını gerektirdiği şeyler zaten baştan âmm lafzın kapsamına girmez. Tahsis eden delilin söz (kelam) olması durumunda ise, eğer bu söz âmm lafızdan zaman bakımından daha sonra gelmiş (müterâhî) ise Hanefîlere göre gerçekleşen bu anlam daraltması tahsis değil, nesh olur. Geriye sadece muhasşısın bitişik söz olması durumu kalmaktadır ki, bu yolla yapılan tahsis çok azdır.

d. Âmm Lafzın Delâletinin Kat'îliği - Zannîliği Tartışmasının Sonuçları

Âmm lafzın delâletinin kat'î mi zannî mi olduğu tartışmasının başlıca iki sonucundan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle âmm lafzın tahsis edilmesinin mümkün olup olmaması, ikincisi ise hâss ile âmmın teâruzu durumunda hangisinin tercih edileceğidir.²⁴⁷

1) Âmm lafzın kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle tahsisi:

Âmm lafzın delâletinin kesin olduğunu kabul eden Hanefîlere göre âmm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis edilmesi mümkün değildir. Çünkü kesin olan şey zannî olan şey ile tahsis edilemez.²⁴⁸

Dikkat: Âmm lafzın Hanefîlere göre haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ile tahsis edilmesi caiz olmamakla birlikte âmm lafız, daha evvel başka kat'î bir delille tahsis edilmişse, artık kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle de tahsis edilebilir.

Şâfiîlere göre ise âmm lafzın delâleti zannî olduğu için kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle tahsis edilmesi mümkündür.

Örnek: Besmeleyi kasten terk edenin kestiği hayvanın eti yenir mi?

Hanefîler, *“لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ”* (Allah'ın adının anılmadığı (besmele çekilmeden kesilen) hayvanlardan yemeyin.” (En'âm 6/121) ayetinin umûmuna dayanarak besmeleyi kasten terk eden kişinin kestiği hayvanın etinin yenmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiî ise *اسْمُ اللَّهِ سَمَى أَوْ لَمْ يُسَمَّ* (Allah'ın ismi söylenmiş veya söylenmemiş)

²⁴⁷ Ayrıca âmm lafzın gerektirdiği hükmün inkâr edilmesinin küfrü gerektirip gerektirmemesi meselesi de bir yönüyle âmmın delâletiyle irtibatlandırılmaktadır.

²⁴⁸ Hanefî usulcülerin tahsis tanımını gereği icmâ ile tahsis diye bir konu gündeme gelmemiştir.

ve *اسْمُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ* gibi haberlere²⁴⁹ dayanarak besmelesiz kesilen hayvanın etinin helal olduğunu öne sürmüşlerdir. Çünkü ona göre bu haberler, ayetin umûmunu tahsis etmektedir.

Örnek: Suçlunun Harem-i şerîfe sığınması ona dokunulmazlık sağlar mı?

Hanefiler, *وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا* "Kim oraya (Hareme) sığınırsa emniyette olur." (Âl-i İmrân 3/97) ayetinin umûmuna dayanarak suç işleyip hareme sığınan kişi için dokunulmazlığın sabit olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiî ise bu ayetin umûmunu *بِخُرُوبِهِمْ* haberine²⁵⁰ dayanarak tahsis etmiş ve Harem'e sığınmasının suçluya dokunulmazlık sağlamayacağı görüşünü benimsemiştir.²⁵¹

2) Âmm ile hâssın teâruz etmesi:

Âmm lafzın delâletinin kat'î mi zannî mi olduğu tartışmasının sonuçlarından biri de âmm ile hâssın teâruz etmesi, yani biri bir hükmün varlığına diğeri yokluğuna delâlet edecek şekilde aralarında bir çatışmanın bulunması durumunda ortaya çıkar.

Hâss ile âmm teâruz ettiğinde üç ihtimal söz konusu olur. Birincisi, bunların hangisinin önce hangisinin sonra olduğunun bilinmemesi; ikincisi hâssın önce, âmmın sonra olması; üçüncüsü ise âmmın önce hâssın sonra olmasıdır.

a) Hangisinin önce hangisinin sonra olduğunun bilinmemesi durumuna ilişkin olarak Hanefiler arasında iki farklı yaklaşım vardır. Birinci yaklaşıma göre, bunların eş zamanlı oldukları varsayılır. Her ne kadar gerçekte bunlardan biri nâsih ise de hangisinin nâsih, hangisinin mensuh olduğu bilinemediği için bunları eş zamanlı kabul etmek ve ikisinden birini tercih ettirecek bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek, yani bir tercihte bulunmadan beklemek en doğrusudur. İkinci yaklaşım ise

²⁴⁹ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, IV, 182-183.

²⁵⁰ "Harem ne bir âsiyi, ne bir cânîyi ne de bir hursızı korur." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 141; Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 8 (s. 442). Hadiste geçen *حُرْمَةٍ* kelimesi harbe ve hurbe şeklinde okunmakta ve kimilerine göre bu okunuşlara göre farklı anlamlara gelmektedir.

²⁵¹ Şâfiî'nin diğer bir gerekçesi de bu meselenin uzuvlarda kısas meselesine kıyas edilmesidir. Ona göre bir uzvuna kısas uygulanması gereken bir suçlunun Harem'e sığınması nasıl ona dokunulmazlık sağlamıyorsa daha büyük bir suç işleyen mesela adam öldüren bir kimsenin Harem'e sığınması ona -evleviyetle- dokunulmazlık sağlamaz.

ihtiyata uygun olduğu gerekçesiyle âmm lafzın daha sonra gelmiş sayılması yönündedir.

İkinci yaklaşımın bir örneği şudur:

Bir hadiste *لَيْسَ فِيهَا ذُوْنَ خُمْسٍ أَوْسَقِيْ صَدَقَةً* "Beş veskten²⁵² daha az olan üründe zekât (öşür) yoktur."²⁵³ denilirken diğer bir hadiste *فِيْمَا سَقَبَ الشَّعَاءُ الْعُشْرَ* "Göğün suladığında onda bir öşür vardır."²⁵⁴ denilmektedir.²⁵⁴ İlk hadis, beş vesk ve üzeri üründe öşür olduğunu ifade etmekte olup hâsıtır. İkinci hadis ise beş vesk ile sınırlamaksızın çıkan üründen öşür verilmesi gerektiğini ifade etmekte olup âmm'dir. Ebu Hanîfe ihtiyata uygun olduğu gerekçesiyle bu durumda âmm olan hadise göre amel edileceği görüşündedir.²⁵⁵

b) Âmm lafız sonra ise önceki hâss lafzı nesheder.

Örnek: Ureyneliler hadisi.

Hz. Peygamber, çobanları öldürüp zekât develerini çalan Ureynelilerin el ve ayaklarını kestirmiş, gözlerini oydurmuş ve güneşin altında ölüme terk etmiştir.²⁵⁶ Bu şekilde öldürmeye *mûsle* (işkence) denir. Buna mukabil Semure b. Cündüb'den *mûsle* konusunda şöyle bir rivayet²⁵⁷ gelmiştir: *مَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا وَأَمَرَنَا بِالْهَدَقَةِ وَنَهَانَا عَنِ النَّكْلِ* "Hz. Peygamber irad ettiği her hutbede bize sadakayı emreder ve mûsleyi yasaklardı." Semure'nin rivayeti hem genel hem de tarih bakımından Ureynelilerle ilgili uygulamadan daha sonra olduğu için Ureyneliler hakkındaki özel uygulamadan çıkan *meşruluk* hükmünü neshetmiştir.

c) Hâss lafız sonra ise bu takdirde önce gelen âmm lafza (zaman bakımından) bitişik olup olmadığına bakılır.

ca) Eğer hâss lafız âmm lafza bitişik ise yani hemen onun peşinden gelmişse, âmm lafzı tahsis eder.

²⁵² 165 litrelik bir hacim ölçüsü.

²⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 121; Buhârî, *Zekât*, 56 (s. 362).

²⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 365.

²⁵⁵ Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve Şâfiî bu durumda birinci hadisin ikinciye tahsis edeceği görüşündedir.

²⁵⁶ Buhârî, *Meğâzî*, 36 (s. 1029); Ebû Dâvud, *Hudûd*, 3 (VI, 419).

²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIII, 90, 91, 141, 164.

Örnek: Allah Teâlâ oruçla ilgili olarak Bakara sûresinin 185. ayetinde **فَمَنْ شَهِدَ** buyurmaktadır.²⁵⁸ Ayetin **فَمَنْ شَهِدَ** kısmı, Ramazan ayına erişenlere oruç tutmayı farz kılan genel bir ifadedir. Bu ifadenin hemen peşinden gelen **أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** kısmı ise hasta ve yolculara oruç tutmama ruhsatı getirerek ayetin genel ifadesini tahsis etmiştir.

Tahsis görmüş âmm lafzın geri kalan fertlere delâleti zannîdir.

Örnek: Allah Teâlâ satım ve ribanın hükmüyle ilgili olarak Bakara sûresinin 275. ayetinde **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** buyurmaktadır.²⁵⁹ Riba genel anlamda satımın bir türü olması yönüyle esasında **الْبَيْع** ifadesinin umûmuna dâhildir. Ancak ayetin devamındaki **وَحَرَّمَ الرِّبَا** ifadesi, ribayı satımın umûmundan tahsis yoluyla çıkartmıştır.

cb) Zaman bakımından âmm lafızdan sonra (müterâhî) olması durumunda hâss lafız, âmm lafzı bütünüyle değil; sadece müştereken içerdikleri miktar hususunda nesheder. Tahsise uğramış âmm lafızdan farklı olarak, bir kısmı neshedilmiş âmm lafzın geri kalan fertlere delâleti, kat'î olmaya devam eder.

Örnek: Nûr sûresinin 4. ayetinde kazifte bulunanlar ile ilgili hüküm şöyledir:²⁶⁰ **وَالَّذِينَ**

يَزْنُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْقَائِمُونَ

Bu ayet, iffetli kadınlara zina isnadında bulunup da bunu dört şahitle ispat edemeyenlere 80 celde cezası uygulanması ve şahitliklerinin kabul edilmemesi hükmünü getirmiştir. Bu ayet genel ifadesiyle hem yabancıları hem de kocaları

²⁵⁸ "(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile bâtıl birbirinden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."

²⁵⁹ "Oysa Allah, satımı helâl, faizi haram kılmıştır."

²⁶⁰ "Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurul. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir."

kapsamaktadır. Nûr sûresinin 6. ayeti ise kocaların eşlerine zina isnadında bulunmaları ve bunu dört şahitle ispatlayamamaları halinde mülâane diye bilinen özel bir düzenleme getirmiştir. Sebeb-i nüzûlünden anlaşıldığına göre 6. ayet daha sonra indiği için 4. ayetin genel hükmünü kocalar hakkında neshetmiştir.

Dikkat: *Usulcüler, esbâb-ı nüzûlî daha çok ayetlerin iniş tarihlerini tespit ve bazen de muhtemel anlamlardan birini tercihte kullanmışlar; fakat lafızların manaya delâletini inceledikten esbâb-ı nüzûle doğrudan hiç atıf yapmamışlardır. Bu durum, lafzın delâletinin, sebepten bağımsız olarak anlaşılması gerektiğini ima eder.*

e. Âmm Lafzın, İçerdiği Bazı Fertlere Hasredilmesi

Âmm lafzın, içerdiği şeylerin bir kısmına hasredilmesine genel olarak *kasr* denilir. Kasr kısaca, anlam daraltması olarak ifade edilir. Gerçekleşme şekline göre anlam daraltmasının bir kısmı nesih, bir kısmı tahsis adını alır. Buna göre Hanefîler açısından kasrın üç şekilde gerçekleştiği söylenebilir: *Tahsis*, *nesih* ve bu ikisinin dışında kalan anlam daraltmaları. Hanefî usulcüler tahsis ve nesih dışındaki anlam daraltmaları için yeni bir terim oluşturmamış ve ona kasr demeye devam etmişlerdir.

Kasr, genel olarak ya *müstakil olmayan bir sözle* ya da *-söz veya söz dışı-müstakil bir şeyle* olur.

i. Müstakil olmayan söz ile kasr: Müstakil olmayan söz, kendi başına tam olmayıp ancak sözün başıyla birlikte tam anlam ifade eden sözdür. Müstakil olmayan söz istisna, şart, sıfat ve gaye olmak üzere dört çeşittir.

İstisna, âmmın bazı fertlerine hasredilmesini gerektirir.

Mesela bir kimse غَيْبِي أَخْرَأَ إِلَّا سَالِمًا (Salim hariç kölelerim hürdür.) dese azat işlemi, bu kişinin Sâlim isimli kölesi dışında kalan köleleri hakkında geçerli olur.

Şart, sözün başının, bazı takdirlere hasredilmesini gerektirir. Daha açık bir ifadeyle şart, bir cümlenin anlamının gerçekleşmesini başka bir cümlenin anlamının gerçekleşmesine bağlamaktır. Mesela bir kimse karısına أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ (Eve girersen boşsun!) dese talâk, kadının eve girmesi durumunda gerçekleşir. Çünkü bu sözde talâkın vaki olması, eve girme şartına bağlanmıştır.

Sıfat, âmm lafzın sıfatın bulunduğu yere hasredilmesini gerektirir.

Mesela فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ sözü (Sâime develerden zekât gerekir.) zekât yükümlülüğünün sadece sâime, yani yılın yarısından fazlasını otlaklarda geçiren develer hakkında olmasını gerektirir.²⁶¹

Gâye, lafzın anlamının, belirlenen sınıra kadar olduğunu gösterir. Mesela: فَأَغِيلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ "...yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın." ayeti (Mâide 5/6) abdestte kolları yıkama yükümlülüğünün dirseklere kadar olduğunu; ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ "Orucu gün batımına kadar sürdürün." ayeti (Bakara 2/187) ise oruç tutma yükümlülüğünün gün batımına kadar olduğunu ifade eder.

ii. Müstakil ile kasr: Amm lafzın müstakil ile kasr edilmesi, tahsis adını alır. Tahsis edici müstakil ya sözdür ya da söz dışı bir şeydir.

a) Söz ile tahsis edilmiş lafız:

Bakara 2/183 ayeti ile Bakara 2/184 ayeti²⁶² arasındaki ilişki böyledir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. إِنَّمَا مَعْفُوَاتٌ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهِ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ.

Oruç, 183. ayetin umûmu ile bütün mü'minlere emredilmiştir. Ancak 183. ayetin umûmu, bu ayetin peşinden gelen 184. ayet ile hasta ve yolcular hakkında tahsis edilmiş ve bunlara orucun o esnada farz olmadığı ve tutamadıkları orucu başka günlerde tutabilecekleri belirtilmiştir.

b) Söz olmayan şeylerle kasr: Âmm lafzı tahsis eden söz dışı şeyler ise akıl, his ve âdet olmak üzere üç tanedir.

²⁶¹ Mefhûmu'l-muhalefe'yi kabul edenlere göre bu hadisten besi develerinde zekât olmayacağı anlaşılr. Mefhûmu'l-muhalefeyi kabul etmeyenlere göre ise bu hadis saimelik vasfının bulunmaması halinde zekât yükümlülüğünün bulunmayacağını yani besi develerinde zekât olmayacağını gerektirmez. Besi develerinin hükmü başka yollarla belirlenir.

²⁶² "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kıldığı gibi, size de farz kıldı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fide verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fideyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."

ba) Akıl: قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "Allah her şeyin yaratıcısıdır." (Ra'd 13/16).

Allah'ın kendisinin, 'her şey' lafzının dışında olduğu; aynı şekilde çocuk ve mecnunun, Şâri'in hitabının dışında kaldığı (mükellef olmadığı) akıl yoluyla bilinmektedir.

bb) His: إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُنِي وَأَوْرِثَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ "Onlara hükmeden kişinin kendisine her şey verilmiş olan bir kadın olduğunu gördüm. Ayrıca onun muazzam bir tahtı da vardı" (Neml 27/23).

Ayette sözü edilen kadına (Belkıs'a) her şeyin verilmemiş olduğu his yoluyla, yani duyu organlarıyla bilinmektedir. Çünkü her şey ona verilmiş olsa başkalarının bir şeye sahip olmaması gerekir.

bc) Âdet: Yaygın kullanım da bazen, bir kelimenin genel olan ilk anlamını daraltabilir. Mesela Arapçada ayakları üzerinde yürüyen her canlıyı ifade eden *dâbbe* lafzının özellikle *at* için kullanılması buna örnektir.

iii. Bu ayırımın pratik sonuçları:

a) Gay-i müstakil ile olan kasrda âmm lafız, geri kalanlar hususunda hakikattir ve şüphe taşımayan bir hüccettir. Çünkü dili koyan (vâdiu'l-luğa), kendisinden istisna yapılan lafzı, istisna dışı kalanlar için koymuştur. Ancak bu durum istisna edilen şeyin belli olması durumunda geçerlidir. İstisnanın meçhul olması durumu farklıdır.

b) Müstakil ile kasr sonucunda ise âmm lafız, geri kalanlar hususunda mecazdır ve şüphe içeren bir hüccettir.

Haneffî usulcülerinin genelde muhassısın yani tahsis eden delilin söz olması ile söz dışı bir şey olması arasında fark gözetmemişler ve müstakil ile tahsis edilmiş her âmm lafzın şüphe içeren bir delil olduğunu belirtmişlerdir. Sadruşşerîa ise akıl ile yapılan tahsisin ayrı değerlendirilmesi, yani akıl ile yapılan tahsis sonucunda âmm lafzın delâletinin geri kalanlar hususunda kat'î olmaya devam etmesi gerektiğini, çünkü akıl ile yapılan tahsisin istisnaya benzediğini ileri sürmüştür. Aksi takdirde "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ" gibi inkâr edilmesi küfrü gerektiren ayetlerin şüphe taşıyan bir delile dönüştüğünü söylemek gerekecektir. Çünkü mecnun ve çocuğun bu tür hitapların kapsamına girmediği akıl ile tahsis edilmiştir. Bu da gösteriyor ki, akıl ile yapılan tahsis bir şüphe meydana getirmemektedir.

3. Müşterek Lafız

Lafız, *müteaddid vaz'* ile yani birçok defada gerçekleşen ayrı ayrı konuluşlar ile birçok anlam için konulmuş ise müşterek adını alır. Mesela غَيْرٌ kelimesi müşterek bir lafızdır. Bu kelime dilde, bir kez göz anlamını, bir kez göze anlamını, bir kez altın anlamını, bir kez terazinin kefesini ifade etmek üzere ayrı ayrı konulmuştur. Türkçedeki 'yüz' gibi eş sesli sözcükler bu anlamda müşterek lafızdır.

Müşterekin umumu yani bir sözde geçen müşterek lafızla konulmuş olduğu anlamların hepsinin aynı anda kastedilmiş olup olmayacağı meselesi, usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefîlere göre müşterekin umûmu yoktur, yani bir sözde geçen müşterek lafzın anlamlarından sadece birisi kastedilmiştir. Şâfiîlere göre müşterekin umûmu vardır. Yani müşterek lafızla, uygun anlamların hepsinin aynı anda kastedilmiş olması mümkündür.

Örnek: *Mevlâ* kelimesi Arapçada hem *azat eden efendi* hem de *azat edilmiş köle* anlamına gelmektedir.

Hem azat ettiği kölesi (mevlâ esfel) hem de kendisini azat eden efendisi (mevlâ a'lâ) bulunan biri "Mevlâma şu kadar vasiyette bulundum." dese bu durumda Hanefîlere göre bu sözde müşterek bir lafız olan ve hem efendi hem de köle anlamlarına gelen *mevlâ* sözüyle her iki anlamın da kastedilmiş olduğu söylenemez. Bundan dolayıdır ki Hanefîlere göre o kişinin hem efendisi hem de kölesi varsa böyle bir vasiyet bâtıldır.²⁶³ Şâfiî'ye göre ise bu vasiyet geçerli olup vasiyet edilen miktar her ikisi arasında eşit şekilde paylaştırılır.

Müşterek lafzın birden çok anlamı olduğu için bu anlamlardan hangisinin kastedildiğini anlamak için reye başvurmaya gerek vardır. Bu anlamlarından biri, içtihat yoluyla ağır bastırılıp tercih edildiğinde, diğer bir ifadeyle, konuşanın kasdının bu olduğu yönünde galib zan oluştuğunda, zanna galib gelip tercih edilen bu anlama nisbetle lafız *müevvel* adını alır. Mesela وَأَتْلَفْتُ بِفَرَسَيْنِ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ فُرُوزٍ (Bakara 2/228) ayetindeki *kurû'* (tekili: kur') kelimesi müşterek bir kelime olup dilde hem hayız hem de temizlik anlamı için konulmuştur. Hanefîlere ve Hanbelîlerde

²⁶³ Bununla birlikte Hanefîler, bazı durumlarda müşterekin umûmunun olduğu görüşündedirler. Mesela üst (a'lâ) ve alt (esfel) mevlâları olan birisi "Mevlâlarımla konuşmayacağım." diye yemin etse bu durumda hangisi ile konuşursa konuşsun yeminini bozmuş olur. İbn Nüceym, *el-Eşbâr*'da bu örneğe dayanarak yemin konusunda müşterekin umûmunun olduğunu ifade etmiş, Hamevî ise bunun yemin ile ilgili olmasından dolayı değil, nefyin siyakında gelmiş olmasından dolayı olduğunu ifade etmiştir. Serahsî'nin bu konudaki farklı bir değerlendirmesi için bk. *el-Usûl*, I, 157.

hâkim görüşe göre ayetteki kar' lafızıyla kastedilen hayız; Şâfilere ve Mâlikilere göre ise iki hayız arasındaki temizliktir.

Hanefî usulcülerinin genel eğilimine göre *müevvel*, lafzın vaz' itibarıyla dördüncü kısmı olarak değerlendirilir. Ancak müevvel, lafzın yapısı itibarıyla değil; müctehidin rey'i itibarıyla gerçekleştiği için onun hâss, âmm ve müşterekin dışında dördüncü bir kısım olarak taksimde gösterilmesi uygun değildir. Nitekim Sadruşşerîa ve ondan sonra da Molla Hüsrev, müevvelin vaz' açısından ayrı bir kısım olmadığını ifade ederek taksimde müevvel lafza yer vermemiş; bununla birlikte dörtlü taksim mantığını bozmayarak onun yerine *cem'-i münekker* koymuşlardır.

4. Cem'-i münekker

Yukarıda da söylendiği gibi, bir defaya mahsus bir konuluş (tek vaz') ile kendine uygun olan şeylerin hepsini değil de -sayısı belirsiz- birkaçını içine almak için konulmuşsa cem'-i münekker adını alır. Mesela رَأَيْتُ رِجَالًا sözünde *ricâl* (adamlar) sözü kendisine uygun düşen bütün şeyleri yani bütün adamları değil, sadece belirsiz sayıdaki birkaç adamı içine almaktadır. Cem'-i münekkerin umum ifade etmediği görüşünde olanlara göre cem'-i münekker hâss ile âmm arasında ara bir kademedir. Cem'-i münekkerin umum ifade ettiği görüşünde olanlara göre ise tanımı yapılan cem'-i münekker ile umum ifade etmediği yönünde karine bulunan cem'-i münekker kastedilmektedir ve âmm ile hâss arasında ara kademe olan cem'-i münekker bu cem'-i münekkerdir. Mesela رَأَيْتُ الْيَوْمَ رِجَالًا sözü böyledir. Bir kişinin bir günde bütün adamları görmesi mümkün olmadığına göre *ricâl* sözüyle bütün adamların kastedilmiş olamayacağı aşîkârdır.

B. ANLAMIN AÇIKLIĞI-KAPALILIĞI AÇISINDAN LAFIZ

Daha önce belirtildiği üzere lafız açıklık bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem şeklinde, kapalılık bakımından ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde sıralanır.

1. Açık Anlamlı Lafızlar

a. Zâhir

Zâhir, sözlükte açık, belirgin demektir.

Kendisiyle kastedilen anlam açık olan lafız, kastedilen bu anlama nisbette zâhir adını alır. Zâhir, kimi Hanefî usulcûleri tarafından 'muradı, sıygası duyulmakta anlaşılan lafız' şeklinde tanımlanmıştır. İçerik itibariyle iki tanım da hemen hemen aynıdır.

Zâhîrîlik niteliği hem hâss lafızlar için hem de âmm lafızlar için söz konusu olabilir.

Zâhîrin hükmü; yakînen anlaşılmış olan anlama göre amel etmenin vâcpliğidir. Zâhir lafzın tevil, tahsis ve nesih ihtimalinin bulunması, onunla amel edilmesinin vâcpliğine engel olmaz. Tahsis âmm lafızlar için; tevil genelde hâss lafızlar için; nesih ihtimali ise her ikisi için söz konusudur.

Zâhir ile amel etmenin vâcîp olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte onun ilim gerektirip gerektirmediği tartışmalıdır. Kimi usulcûler zâhîrin ilim gerektirdiğini öne sürerken kimileri ilim gerektirmeyebileceğini öne sürmüşlerdir.²⁶⁴

İtiraz 8: Zâhirle amel etmek vâcîp olmakla birlikte, onun tahsis ve teville ihtimali bulunması, kesinliği ortadan kaldırdığı için zâhir lafız ilim gerektirmez.

b. Nass

Nass, *iyice görünmek* anlamına gelir. Nass sözü, mutlak lafız anlamında kullanıldığı gibi, Kur'ân ve Sünnetin lafzı anlamında da kullanılır. Usul terimi olarak kullanıldığı anlam ise daha farklıdır.

Sözün sevk (söyleniş) amacını teşkil etmesi sebebiyle lafızdaki açıklık daha da artarsa bu lafız nass olarak isimlendirilir.

Zâhirle nassın farkını belirtmek üzere, lafzın bir anlam için kullanılmasıyla özellikle o anlam için sevk edilmesinin ayrı şeyler olduğu vurgulanır.

Nassın zâhîrden daha açık olmasının sebebi, konuşan kişinin lafzı özellikle bu anlamı belirtmek için sevk etmiş olmasıdır. Bu bakımdan nassın zâhîrden daha açık oluşu konuşandan kaynaklanan bir durumdur.

²⁶⁴ İkinci görüş Teftâzânî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 278.

Nassın hükmü; tevil, tahsis ve nesih ihtimaline rağmen açıkça ortaya çıkan anlama göre amel etmenin vâcibliğidir.

Zâhir ve nass için örnekler:

Örnek: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا: "Allah alışverişi helal, ribayı haram kıldı." (Bakara 2/275) ayeti, "satımın helallliği" ve "ribanın haramlığı" hususunda zâhir, ikisi arasında fark bulunduğu konusunda ise nasstır. Çünkü bu ayet کَافِرِينَ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا "Alışveriş de riba gibidir." (Bakara 2/275) demeleri üzerine inmiştir. Dolayısıyla bu ayetin sevk sebebi doğrudan satımın helal, ribanın haram olduğunu ifade etmek değil, ikisinin birbirinden farklı olduğunu göstermektir.

Örnek: فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (Nisâ 4/3) ayetindeki²⁶⁵ "...nikâhlayın!" emri, evlenme akdinin hükmünü ilkten açıklamak amacına yönelik olmadığı için bu ayet "nikâhın helallliği" konusunda zâhir; "evlenilecek kadınların sayısı" konusunda ise nasstır. Çünkü ayetin asıl sevk sebebi, evliliğin helal olduğunu belirtmek değil kaç kadınla evlenilebileceğini bildirmektir.

Bu ayetin sayı bildirmek için sevk edildiği ise şu şekilde anlaşılmıştır:

a) Evlenmenin helallliği daha önceden bilinmekteydi.²⁶⁶

Bir ayeti -zaten bilinmekte olan bir anlama hamletmektense- yeni bir faydanın kastedildiğine hamletmek evlâdır. Tabii ki bu yorumun geçerli olabilmesi, bu ayetin diğerinden sonra olduğunun bilinmesine bağlıdır.

b) Emir, eğer bir kayıtlı mukayyet bir şeyi dile getirmişse ve bu şeyin kendisi de vâcip değilse, bu emir özellikle o kaydın isbatı içindir. Ayetteki ikişer, üçer, dörder şeklindeki sayı kaydı da böyledir.²⁶⁷

²⁶⁵ "Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur."

²⁶⁶ Kimilerine göre daha önceden nikâhın helallliğini bildiren ayet, وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وراءَ ذَلِكَ (Nisâ 4/24) ayetidir.

²⁶⁷ Bir kayıtlı gelen emrin, o kaydın isbatı için gelmesine bir diğer örnek de, يٰۤاَيُّهَا الرِّبَا هَدِيْكُمْ لَكُمْ يٰۤاَيُّهَا الرِّبَا hadisidir. Satım esasen mubâh bir işlem olduğundan hadisteki يٰۤاَيُّهَا الرِّبَا "...satınız." emrinin satımın hükmünü

Örnek: *فَلَا تَجُلْ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ* (Bakara 2/230) ayeti²⁶⁸ Hanefilere göre,

kadınların kendi başlarına nikâh akdi yapabilecekleri, daha doğrusu kendi ibareleriyle akde taraf olarak katılabilecekleri hususunda zâhir; hürrnet-i galîza yani başka biri ile evlenip ayrılmadıkça ilk kocalarına haram oldukları hususunda ise nasstır. Bu ayetin zâhir anlamına dayanarak Hanefiler kadınların ibaresinin sahih olduğunu; *nass* anlamına dayanarak da başka biriyle evlenip ondan -boşanma veya vefat sebebiyle- ayrılmadıkça ilk kocanın o kadınla evlenmesinin helal olamayacağını söylemişlerdir.

c. Müfesser

Lafzın açıklık durumu, tevil ve tahsis kapısının kapanacağı derecede artarsa bu lafız müfesser adını alır.

Müfesser, neshe ihtimali olmakla birlikte, tevil ve tahsise ihtimali olmadığı için nastan daha açık olan lafızdır. Tevil ve tahsis ihtimalini kaldıran şey, *beyan-ı tefsir* veya *beyan-ı takrir*dir.²⁶⁹ Beyan-ı tefsir, mücmel bir lafzın kapalılığının yapılan bir açıklamayla kesin bir şekilde kaldırılması; beyan-ı takrir ise âmın lafza tahsis ihtimalini kaldıran bir şeyin ilişmesi veya hâss lafza tevil ihtimalini kaldıran bir şeyin ilişmesidir.

Beyan-ı tefsir için verilen örneklerden biri şudur: *إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا* ayetinde geçen *helûan* sözcüğü mücmel olup, ne demek olduğu ayetin devamındaki *إِنَّمَا* (Meâric 70/19-21)²⁷⁰ sözüyle açıklanmıştır.

Beyan-ı takrir için verilen örneklerden biri ise şudur: *لَسَعِدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* (Hicr 15/30) ayetinde²⁷¹ *الْمَلَائِكَةُ* kelimesi, başında istiğrak ifade eden harfi tarif

belirlemeye yönelik olmadığı, aksine satım işleminin zikredilen kayıtlarla kayıtların amacına yönelik olduğu açıktır.

²⁶⁸ “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.”

²⁶⁹ Diğer beyan çeşitleri, dördüncü bölümde Beyan Teorisi başlığında açıklanmaktadır.

²⁷⁰ “Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır.”

²⁷¹ “Bütün melekler hep birden secde ettiler.”

bulunan çoğul bir âmm lafızdır ve her âmm lafız gibi tahsise ihtimali vardır. Ancak devamında gelen كُنْهُمْ sözü tahsis ihtimalini ortadan kaldırmış ve bütün meleklerin secde ettiği anlamı kesinlik kazanmıştır. Ancak bu durumda meleklerin hep birden mi, ayrı ayrı mı secde ettikleri konusu hala teville açık bir ihtimal olarak kalmaktadır. Daha sonra gelen أَجْمَعُونَ (hep birden) sözü meleklerin hep birlikte secde ettiklerini göstermiş ve böylelikle tevil ihtimali de ortadan kalkmıştır. Tahsis ve tevil ihtimallerinin ortadan kalkmasıyla da ayet müfesser olmuştur.²⁷²

Müfesserin hükmü; neshedilme ihtimali devam etmekle birlikte gereğine itikat etmenin ve gereğince amel etmenin vâcibliğidir.

d. Muhkem

Açıklığı nesih ihtimali kalmayacak derecede artan lafız muhkem adını alır. Muhkemi, müfesserden daha açık ve kuvvetli kılan sebep muhkemde nesih ihtimalinin de ortadan kalkmış olmasıdır.

Muhkemlin hükmü; neshe ihtimali olmaksızın gereğine itikat etmenin ve gereğince amel etmenin vâcibliğidir.

Muhkemlik esas itibarıyla nesih ihtimalinin kalkmasıyla sağlanır. Nesih ihtimalinin kalktığı iki şekilde bilinir.

Birincisi metinde/nasda söz konusu hükmün sürekliliğini gösteren bir şeyin bulunmasıdır. Nesih ihtimali, bu sebeple ortadan kalkmışsa bu tür lafızlar *bizzat muhkem* olarak adlandırılır. Hükmün sürekliliği de ya metne sürekliliği gösteren bir lafzın bitişmesinden ya da nassın içeriğinden anlaşılır. Mesela وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاحَهُ مِنْ

âyetinde²⁷³ ebeden lafzı ve الْجِهَادُ ماضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ hadisinde²⁷⁴

illâ yevmi'l-kıyâme lafzı söz konusu hükümlerin sürekliliğini gösterir. Yaratıcının

²⁷² Bu iki beyan türünün farklı örnekleri, diğer beyan türleriyle birlikte anlamın keşfi bağlamında lafızlar arası ilişki bölümünde incelenecektir.

²⁷³ "Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Resulüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyyen söz konusu olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük bir günahıdır."

²⁷⁴ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 377.

sıfatlarına ilişkin ayetler mesela **إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (Enfâl 8/75)²⁷⁵ ve benzeri ayetler ise konusu sebebiyle muhkemdir. Çünkü Allah'ın mesela alimlik vasfını daha sonra değiştirmeyeceği kesindir.

Nesih ihtimalinin kalktığına bilinmesinin ikinci şekli ise vahiy zamanının Hz. Peygamber'in ölümüyle sona ermesidir. Nesih, vahyin iniş sürecinde gerçekleşliği için vahiy zamanının sona ermesiyle Hz. Peygamber hayatta iken neshedilmeyen hükümler artık dolaylı olarak muhkem hale gelmiş olur. Buna da *li-gayrihi muhkem* denir. Buna göre Hz. Peygamber'in ölümünden sonra zâhir, nass ve müfesser de-neshe ihtimali olmamak bakımından- muhkem olmuş olmaktadır. Ancak her ne kadar zâhir ve nassa nesih ihtimali ortadan kalksa da tahsis ve tevil ihtimali devam etmektedir.

Açık Anlamlı Lafızların İfade Ettiği Hüküm:

Açık lafızların hepsi de hükmü gerektirir, yani kesin ve yakîni olarak hükmü isbat eder. Kimilerine göre ise zâhir ve nassın hükmü, -hükmün kesin ve yakîni olarak sübutu değil- *amelin vâcipliği* ve *muradın hak olduğuna itikat etmektir*. Çünkü uzak bile olsa bir ihtimalin bulunması yakîni ortadan kaldıran bir durumdur.²⁷⁶

Açık lafızlardan her birinin kat'îlik düzeyi birbirinden farklı olduğu için teâruz durumunda kat'îliği zayıf olan lafız, kat'îliği daha kuvvetli olan karşısında düşer.

2. Kapalı Anlamlı Lafızlar

Lafızdaki kapalılık ya bizzat lafızdan ya da lafız dışı ârizi bir durumdan kaynaklanır.

Kapalılığın lafzın kendisinden kaynaklanması durumunda önce bu kapalılığın giderilip giderilemeyeceği; giderilebiliyorsa bunun akıl yoluyla mı yoksa naklî yoluyla mı olduğu/olacağı araştırılır.

Lafızdan kaynaklanan bu kapalılık *akıl* yoluyla giderilip lafızla kastedilen anlam kavranabiliyorsa bu lafız *müşkil* adını alır.

Kastedilen anlamın kavranılması akıl değil *naklî* yoluyla mümkün oluyorsa lafız *mücmel* adını alır.

²⁷⁵ "...Şüphesiz Allah hakkıyla iştirakendir, hakkıyla bilendir."

²⁷⁶ "Delilden kaynaklanmayan ihtimale itibar edilmez," denilerek bu görüşe itiraz edilmiştir. Teftâzânî'ye göre gerçek şudur: Zâhir ve nassın her biri, kat'iyet ifade edebileceği gibi ki aslında budur, zan da ifade edebilir.

Lafızla neyin kastedildiği hiç kavranamıyorsa bu lafız *mûteşâbih* olarak isimlendirilir.

Kapalılık lafız dışı arızî bir sebepten kaynaklanıyorsa bu lafız da *hafî* olarak adlandırılır.

Şimdi kapalı lafızları ayrıntılı olarak inceleyebiliriz.

a. Hafî

Muradı, sıyga/lafız dışındaki bir ârız yüzünden kapalı kalan lafızdır. Diğer açık ifadeyle hafî, kendisiyle kastedilen anlam açık olmakla birlikte kapsamı konusunda kapalılık bulunan lafızdır.

Mesela: *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* (Mâide 5/38) ayetinde²⁷⁷ geçen hırsız (السَّارِقُ) lafzının anlamı hususunda bir kapalılık yoktur, yani hırsız lafzının anlamı bilinmektedir. Fakat hırsız lafzının yankesiciyi (tarrâr) ve kefen soyucuyu (nebbâş) içine alıp almadığı, dolayısıyla da hırsız hakkındaki hükmün yankesici ve kefen soyucu için de geçerli olup olmadığı hususunda kapalılık vardır. Bu yönüyle hırsız lafzı, yankesici ve kefen soyucu açısından kapalıdır.

Hafînin hükmü; muradın hak olduğuna itikat etmek, sonra da kapalılığın nedeni, yani bir meziyetten mi yoksa bir eksiklikten mi kaynaklandığı üzerinde düşünmek ve kapalılığın bir meziyetten dolayı olması durumunda hükmü ona da şamil kılmak, bir eksiklikten dolayı olması durumunda şamil kılmamaktır.

Mesela az önce de belirttiğimiz gibi hırsız hakkında düzenleme getiren *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* (Mâide 5/38) ayeti, yankesici ve kefen soyucu hakkında kapalılık taşımaktadır. Çünkü dilde bunların her birinin *sârik*, *tarrâr*, *nebbâş* şeklinde ayrı ayrı isimleri bulunmaktadır. Problem, bunların isimce ayrı olmalarının hükümce de ayrı olmalarını gerektirip gerektirmeyeceği noktasındadır.

Üzerinde iyice düşünülünce yankesicinin tam hırsız olduğu anlaşılır. Çünkü yankesici, malın sahibinin bulunduğu yerde ve uyanık olduğu sırada çalışıyor. Bu bakımdan malı gizlice almak anlamı açısından yankesici, malı evden çalan hırsıza göre ilave bir meziyete sahiptir. Dolayısıyla hırsız için sabit olan hüküm, yankesici için de sabit olur.

²⁷⁷ "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

Kefen soyucuyla ilgili kapalılık ise bir eksiklikten dolayıdır. Üzerinde iyice düşünülünce kefen soyucunun yaptığı işin tam bir hırsızlık olmadığı görülür. Çünkü kefenin bir mâlikinin olup olmadığı ve hırs altında sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmaya açık hususlar kefen soyucunun tam hırsız olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir. Bu yüzden hırsız için sabit olan hüküm, kefen soyucu için sabit olmaz.

b. Müşkil

Muradı, yani kendisiyle neyin kastedildiği, manadaki derin kapalılık (ğumûz) veya ince (bedîî) bir istiâre nedeniyle, ancak teemmülle idrak olunabilecek ölçüde kapalı olan lafızdır.

Manadaki ğumûzdan kaynaklanan kapalılığın örneği فَاطَهُرُوا : "Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin." (Mâide 5/6) ayetidir.

Bu ayete göre, bedenın zâhirini/dışını yıkamak vâciptir, bâtınını/içini yıkmak ise sâkıttır. Bu durumda bir yönden bedenın içi, bir yönden dışı olan ağız yıkanıp yıkanmayacağı hususunda problem söz konusu olmaktadır. Şöyle ki; içinde oluşan tükürüğü yutmanın orucu bozmaması yönünden ağız bedenın içi sayılır; Ağıza bir şey girmesiyle, mesela mazmaza yapmakla orucun bozulmaması yönüyle ağız bedenın dışı sayılır. Bu iki yön de dikkate alınmış ve ağız, gusûlde dış sayılırken, abdestle iç sayılmıştır. Böyle yapılması tersinden daha uygundur. Çünkü فَاطَهُرُوا ifadesinde فَاطَهُرُوا lafzının şeddeli olarak gelmiş olması tekellûf ve mübalağaya delâlet eder; hâlbuki فَاعْسِلُوا وَجُوهَكُمْ ifadesindeki yıkama ise böyle değildir. Ayrıca abdest sık tekrerrür ettiği için tahfif, yani kolaylaştırmaya daha uygundur.

Müşkil lafzın diğer bir örneği ise نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ "Kadınlarınız sizin için bir tarladır." (Bakara 2/223) ayetidir. Ayetteki أَنَّى (ennâ) edatı Arap dilinde hem كَيْفَ hem de أَيْنَ anlamına geldiği için başta hangisinin kastedilmiş olduğu anlaşılamadığı için müşkil bir lafızdır. Bu edatın hangi anlamda olduğunu anlamak için teemmül etmeye yani derince düşünmeye ihtiyaç vardır. Derince düşünüldüğünde ayette geçen enna edatının keyfe anlamında olduğu anlaşılır. Şöyleki; a) Ayetteki ennâ edatının, eyne (nereden) anlamında anlaşılması durumunda ayetin anlamı "Kadınlara istediğiniz yerden yaklaşın." olur ve bu anlama göre kadınla ters ilişki caiz olur. Oysa ayette tarla anlamına gelen hars

kelimesi bu yoruma imkân vermemektedir. Çünkü tarla, ürün veren veya ürün vermeye elverişli olan yer demek olduğuna göre ve ürün vermek sadece cinsel ilişkinin normal yoldan yapılması durumunda mümkün olduğuna göre ayetteki *ennâ* lafzının *eyne* anlamında anlaşılması doğru olmaz. b) Hayızlı kadınla cinsel ilişkinin yasaklanması ilgili ayette (Bakara 2/222) hayzın bir tür eza (rahatsızlık veren bir durum) olması sebebine bağlanmıştır. Ters ilişkide ise sürekli bir eza durumu vardır. Bu değerlendirmenin sonucuna göre ayetteki *ennâ* edatının anlamı konusundaki problem giderilmiş olmakta ve onun *keyfe* (nasıl) anlamına geldiği anlaşılmış olmaktadır. Buna göre ayet, ters ilişki dışında cinsel ilişkinin biçimi konusunda bir sınırlama bulunmadığını ifade eder.

İnce istiarenin örneği ise قَوَابِرُ مِنْ فِصَّةٍ (İnsân 16/76) ayetidir.

Karura (çoğulu: kavârîr) esasen cam şişe anlamına gelir ve gümüşten değil, camdan olur. O zaman kelime çevirisi *gümüşten cam şişe* olan *kavârîra min fidda* ifadesi nasıl anlaşılacaktır? Ayette şöyle bir istiare yapılmıştır: Gümüşün kemal ve noksan sıfatları vardır. Gümüşün kemal sıfatı, cevherinin kaliteli olması ve renginin beyaz olması; noksan sıfatı ise şeffaf olmamasıdır. Camın da aynı şekilde bir kemal bir de noksan sıfatı vardır. Kemal sıfatı şeffaf olması, noksan sıfatı ise cevherinin bayağı olmasıdır. Ayette her iki maddenin de kemal özelliği kastedilmiştir, yani “beyaz ve kaliteli bir maddeden yapılmış saydam bir şişe” denilmek istenmiştir.

Bu değerlendirme sayesinde *kavârîra min fidda* ifadesindeki İşkâl giderilmiş olmaktadır.

Müşkillin hükmü sırasıyla şöyledir;

Önce muradın hak oluşuna itikat etmek,

Sonra bu lafızdan muradın ne olduğunu talep etmek, araştırmak,

En sonunda da mananın açığa çıkması için teemmül etmek, yani düşünmek, kafa yormak.

Müşkillin hükmünü yukarıdaki بِسَالُوكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَزَّتْكُمْ أُنَى حِثْمٍ (Bakara 2/223)

ayet üzerinde şöyle gösterebiliriz: Ayette geçen *ennâ* kelimesinin anlamını araştırarak onun *eyne* ve *keyfe* anlamları bulunduğunu tespit etmek talep işlemi; bunlar üzerinde düşünerek hangisinin kastedilmeye elverişli olduğunu ortaya çıkarmak ise teemmül işlemidir.

mukattaa lafzen müteşâbih; bazı ayetlerde Allah'a nisbet edilen *el* ve *istivâ* gibi lafızlar ise anlamca müteşâbihtir.

Müteşâbihin hükmü; kastedilenin doğruluğuna itikat etmek ve tevilden kaçınmaktır. Tevilden kaçınma hükmü, *وَمَا تَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ* (Âl-i İmran 3/7) ayetinde²⁸⁰ *Allah* lafzında durmanın/vakfetmenin lazım geldiği görüşüne binaendir.

Tekrar belirtmek gerekirse kapalı lafızların hükümleri ve kısa açıklamaları sırasıyla şu şekildedir:

Hafinin hükmü 'talep'tir. Talep, peşine düşmek, neyin kastedildiğini anlamak için araştırma yapmak ve biraz düşünmek demektir.

Müşkilin hükmü, 'talep' ve 'teemmül'dür. Teemmül, daha etraflıca ve derinlemesine düşünmek, enine boyuna değerlendirmek ve içtihat etmek demektir.

Mücmelin hükmü 'istifsâr'dır. İstifsâr, mücmel ifadeyi kullanan mücmilden açıklama istemek veya açıklama beklemek demektir. Mücmilin açıklama yapmasından sonra hâlâ gerek kalmışsa talep ve sonra teemmül etmek gerekir.

Müteşâbihin hükmü 'tevakkuf'tur. Tévakkuf kararsız kalmak, tevilden kaçınmak ve bir şey söylememek anlamındadır.

C. ANLAMA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFİZ

Lafzın anlama -ve dolayısıyla hükme- delâleti²⁸¹ dört şekilde olabilir: ibarenin delâleti (nassın ibaresiyle istidlâl); işaretin delâleti (nassın işaretiyle istidlâl); delâletin delâleti (nassın delâletiyle istidlâl); iktizanın delâleti (nassın muktezası ile istidlâl). Sözü edilen bu dört istidlâl şekliyle elde edilen hükümler, kıyas ve rey olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan hükümlerdir.

²⁸⁰ "O, sana kitabı indirendir. Kitabın bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."

²⁸¹ Serahsî bu konuyu 'kıyas ve rey olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan hükümler' başlığı altında, Habbâzî ise 'nassın hükümlerine vukuf yönlerinin bilinmesi' başlığı altında incelemiştir.

1. Nassın İbaresıyla İstidlâl

Nassın ibaresiyle istidlâl sonucunda ulaşılan hükümler, lafzın sevk amacı olan ve düşünmeye gerek olmaksızın nassın zâhir anlamının kapsamında olduğu anlaşılan hükümlerdir. Nassın ibaresiyle istidlâl, kelamın kendisi için sevk edildiği ve kasten murad edildiği yerlerde olur.

2. Nassın İşaretiyle İstidlâl

Söz, kendileri için sevk edilmemiş olmakla birlikte, lafıza bir ekleme ya da çıkarma yapmaksızın lafzın anlamından *teemmül* yoluyla anlaşılan hükümler olup sözün belağat ve i'cazı bununla tamam olur. Mesela, kişinin, kendine doğru gelmekte olan birine bakıp, her ne kadar asıl amacı yalnızca kendine doğru gelmekte olan kişiye bakmak ise de göz ucuyla bu gelen kişinin sağında ve solunda olan kişileri fark etmesi böyledir.

Gerek nassın ibaresi gerekse nassın işareti ile sabit olan hükümler, nass ile sabit olmuş hükümlerdir. Ancak aralarında iki temel fark vardır. Birincisi; ibarenin delâletinde hüküm aynı zamanda sözün sevk sebebidir. İkincisi; teâruz durumunda ibare ile sabit olan hüküm, işaret ile sabit olandan önceliklidir.

Bu iki delâlet türünü şu örnekler üzerinde açıklayalım:

Örnek: **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ** (Haşr 59/8) ayetinde²⁸² *ibareyle* sabit olan hüküm, fakir muhacirlerin feyde payları bulunduğudur. Zaten ayet, bunu belirtmek için sevk edilmiştir.

Ayetin *işaretinden* çıkarılan hüküm ise Mekke'den Medine'ye hicret edenlerin Mekke'de bıraktıkları mülkleri üzerindeki mülkiyetlerinin -kâfirlerin o mülkleri ele geçirmeleri sebebiyle- kalkmış olduğudur. Çünkü bu ayette Allah, muhacirleri *fukarâ* olarak isimlendirmiştir. *Fakir* lafzı, hakikî anlamında malından mülkünden uzak düşmüş kişileri değil, malı mülkü bulunmayan kişileri ifade eder. Şöyle ki; fakirlik zenginliğin zıddıdır. Zengin de eli altında mal mülk bulunan kişileri değil, gerçekte mala mülke sahip olanları ifade eder. Nitekim elinin altında birçok mal bulunduğu halde mükateb köle gerçekte zengin değildir. Aynı şekilde *ibnu's-sebbil*, yurdundan uzak olması sebebiyle malları elinin altında olmadığı halde, eğer

²⁸² **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَتَتَّبِعُونَ فَتْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَتَنْصَرُونَ إِلَيْهِ وَرَسُولُهُ أَوْلَىٰ بِكُمُ الْمُتَابِعُونَ**
Allah'un verdiği bu ganimet malları bilhassa; yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'ın bir lütuf ve nıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamber'ine yardım eden muhacir fakirleridir. İht

bölgesinde malı mülkü varsa gerçekte zengindir. Mutlak söz, hakikati üzerine hamledilir. Dolayısıyla, ayette geçen *fakirler* sözünü hakikî anlamı üzerine hamletmek gerekir.

İşte bu hüküm, yani muhacirlerin Mekke'deki malları üzerinde artık mülkiyetlerinin kalmadığı hükmü, bir artırma veya eksiltme yapmaksızın sözün sıygasıyla sabit olmuş bir hükümdür. Biz bu hükmün nassın işareti ile sabit olduğunu biliyoruz. Fakat bu husus ancak teemmül yoluyla anlaşılabilirdi için fakihler teemmül hususundaki farklılıklarına bağlı olarak bu hususta ihtilaf etmişlerdir.

İşaretin delâletiyle sabit olan hükümlerden bir kısmı, tıpkı ibareyle sabit olan gibi, kesin olarak ilim/bilgi gerektirirken, bir kısmı gerektirmez.

Ömek: (Ahkâf 46/15) *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا* (Ahkâf 46/15) ayetinin²⁸³ *ibaresiyle* sabit olan hüküm, annenin çocuk üzerinde hakkı bulunduğunu göstermektedir ki zaten ayetin sıyakı bunu göstermektedir.

Bu ayetin *işaretiyle* sabit olan hüküm ise, hamilelik müddetinin alt sınırının altı ay olduğudur. Şöyle ki, diğer bir ayet ile *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي* (Lokman 31/14)²⁸⁴ "fısâl"ın yani çocuğun sütten kesilme müddetinin iki yıl olduğu sabit olmuştur. Bu ayet diğer ayet ile birlikte değerlendirildiğinde geriye hamilelik için altı aylık bir müddet kalmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre bu noktaya sadece İbn Abbas dikkat çekmiş ve diğer sahâbiler, İbn Abbas'ın bu yorumunu güzel bulup kabul etmişlerdir.

Ömek: (Bakara 2/233) ayeti,²⁸⁵ *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ* (Bakara 2/233) ayeti,²⁸⁵ *ibaresiyle* nafaka yükümlülüğünün kocaya (çocuğun babasına) ait olduğuna delâlet eder ki,

²⁸³ "Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır. Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca şöyle der: Bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım.

²⁸⁴ "İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karında taşınmıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: Bana ve anne babama şükret. Dönüş banadır."

²⁸⁵ "Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfе uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde

zaten ayetin sevk gayesi budur, yani ayet eşin nafakasını karşılama yükümlülüğünün kocaya ait olduğunu belirtmek için gelmiştir.

Ayet işaretiyle de şu hükümlere delâlet etmektedir:

a) Neseb bakımından çocuk yalnızca babaya nisbet edilir. Çünkü ayette çocuk, *el-mevlûd leh* (kendisi için doğurulmuş) denilerek babaya nisbet edilmiştir.

b) Baba, çocuğun malı ve canı üzerinde hak sahibidir. Çünkü *el-mevlûd leh* lafzındaki *lâm* harfi mülkiyet bildirmek içindir. Ayrıca Hz. Peygamber *أَنْتَ زَمَالِكُ لِأَبِيكَ* diyerek bu noktaya işaret etmiştir.²⁸⁶ Bu yüzden baba, çocuğu sebebiyle cezalandırılmaz. Mesela çocuğu sebebiyle babaya kısas uygulanmaz.

c) Çocuğun nafakası ile baba yükümlüdür ve bu hususta kimse babaya ortak olmaz.

d) Nikâh devam ediyorken, çocuğu emzirmek için annenin emzirmeden dolayı ücret alması fasittir. Çünkü *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرُّضَاعَةَ* (Bakara 2/233) ayeti sebebiyle emzirme işi annelere görev olarak yüklenmiştir. Diğer yandan kadının nafakası kocaya yüklenirken, kadının çocuğu emzirme işini yapması da dikkate alınmış olduğundan, kadın aynı iş için ikinci bir ücrete hak sahibi olamaz.

e) Emzirme ücreti olarak hak edilen nafaka ve kisvenin miktarının belirlenmesi şart olmayıp, bu konuda örf dikkate alınır.²⁸⁷

Örnek: *أَجْرُ لَكُمْ قِيلَةُ الصَّيَّامِ الرَّقْتُ إِلَى بَسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَلَوْنَ أَفْئُكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَّا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَيْسَرُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ذَلِكَ حُدُودُ*

bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zaran uğratılmasın- (Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu süten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfte uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir."

²⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XI, 503; İbn Mâce, Ticârât, 64 (II, 769).

²⁸⁷ İşaretin delâleti olarak ulaşılan bu hüküm, Ebu Hanîfe'nin, yiyecek ve kisvelerin karşılanması mukabilinde sütannesi kiralanabileceği görüşü için bir delil teşkil eder.

اللَّهُ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (Bakara 2/187) ayeti²⁸⁸ **ibaresi** ile yeme, içme ve cinsel ilişkinin fecre kadar mubâhlığına delâlet eder. Çünkü cinsel ilişkinin fecrin doğuşu anına kadar mubâh kılınmış olması ister istemez oruca cünüp olarak başlamaya yol açacaktır. Aksi takdirde cinsel ilişkinin fecre kadar değil, fecrden önce gusûl alıp temizlenebilecek kadarki süreye kadar mubâh kılınması gerekirdi.

Bu ayet **işareti** ile de a) cünüplük halinin orucu bozmayacağına, b) orucun gündüz (imsak vaktinden sonra) yapılacak niyetle tutulabileceğine delâlet etmektedir.

Örnek: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (Mâide 5/89) ayeti²⁸⁹ **ibaresiyle**, keffâret olarak vâcib olan şeyin bu seçeneklerden biri olduğuna delâlet ederken, **işaretiyle** de eğer keffâret olarak kisve seçeneği tercih edilmişse, keffâretin yerine getirilmiş olabilmesi için elbiseyi fakire temlik etmenin şart olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü ayette geçen *kisve* kelimesi, elbise anlamında olup, giydirme (kesve) anlamında değildir. Bu bakımdan temlik etmeksizin elbiseyi fakire giydirmek Hanefî mezhebinde ödünç hükmünde tutulmuş ve bununla keffâretin yerine getirilmiş olmayacağı savunulmuştur. Şâfiî, ayette diğer bir keffâret seçeneği olarak zikredilen *it'âmı* (yedirmeyi) buna kıyas ederek, keffâretin it'âm yoluyla yerine getirilmesi durumunda yiyeceğin mülkiyetten çıkarılarak fakire temlik edilmesini şart koşmuş; fakirin önüne yiyeceği sürmekle veya davet edip yemek ikram etmekle keffâretin yerine getirilmiş olmayacağını ileri sürmüştür.

²⁸⁸ Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı, onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz. Allah, nefsinize güvenemeyeceğinizi biliyordu, bu sebeple tevbenizi kabul edip sizi affetti; artık onlara yaklaşabilirsiniz. Allah'ın sizin için takdir ettiğini dileyin. Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar, yiyeğin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescitlerde itikâfa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın. Allah insanlara yasaklardan sakınsınlar diye ayetlerini böylece açıkça bildirir.

²⁸⁹ "Allah, gelişigüzel yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Sizi bile bile kendinizi bağladığınız yeminler sebebiyle sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti çoluk-çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on yoksulu doyurmak yahut onlara giyecek sağlamak veya bir köle azad etmektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutar..."

Ömek: *أَغْنَوْهُمْ عَنْ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ* "Onları böylesi bir günde dilenme durumunda bırakmayın." hadisinin²⁹⁰ *ibaresiyle* sabit olan hüküm, fitır sadakasının bayram günü fakire verilmesinin vâcip olduğudur.

Hadisin *işaretiyle* sabit olan hükümler ise şunlardır:

a) Fitır sadakası sadece zenginler üzerine vâciptir. Çünkü *İğnâ* (zengin etme) işini ancak kendisi *ğanî* (zengin) olanlar yapabilir. Bu yüzden Hanefilere göre fitır sadakasının vâcip olması için nisap miktarı mala sahip olmak gereklidir.

b) Fitır sadakasını ihtiyaç sahibine vermek vâciptir. Çünkü ancak fakir olan zengin edilebilir ve zengini zengin etmek düşünülemez.

c) Fitır sadakasını, namazgâha çıkmadan önce vermek uygundur. Böylelikle ihtiyaç sahibi, isteme ihtiyacını duymaz ve kafasında geçim sıkıntısı taşımaksızın namazgâhta hazır olur. Bu sebeptendir ki, Ebu Yusuf, fitır sadakasının yalnızca Müslüman fakirlere verileceğini söylemiştir. Hadiste geçen "böylesi bir günde" sözünde buna işaret vardır. Çünkü bayram, hem zenginler hem de fakirler için bayramdır. Bu günün fakirler için de bayram olabilmesi için fakirlerin dilenme ihtiyacında olmamaları gerekir. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed de böyle düşünmekle birlikte, fitır sadakasının Müslüman fakirlere verilmesinin mendup olduğunu, ancak Müslüman olmayan fakirlere de verilebileceğini söylemişlerdir.

d) Fitır sadakasının edâsının vücbu, fecrin doğmasına taalluk eder. Çünkü "gün" sözü fecrin doğmasından güneşin batmasına kadar olan zamanı ifade eder. Dolayısıyla fecrin doğmasından önce dünyaya gelenler için fitır sadakası verilir. Aynı şekilde fecrin doğmasından önce ölenler fitır sadakası ile yükümlü olmaz ve onlar adına fitır sadakası vermek gerekmez.

e) Bu vâcip, mutlak mal ile yerine getirilir. Yani fitrenin arpa, buğday veya hurma cinsinden olması gerekmez. Çünkü burada *İğnâ* muteber tutulmuştur. *İğnânın*, belki de buğday ve arpa ile değil de para ile gerçekleşmesi daha kolay olabilir.

f) Evlâ olan, fitır sadakasını bir tek fakire vermektir. Çünkü *İğnâ* bu suretle gerçekleşir.

²⁹⁰ Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, II, 432.

3. Nassın Delâletiyle İstidlâl

Nassın delâleti, hükmün nassın manasıyla, fakat rey ile istinbat yoluyla değil dil bakımından sabit olmasıdır. Yani nasta özel olarak ve açıkça belirtilmiş olan konuda hükmün sübutu doğrudan lafzın kendisiyle bilinen anlama göre sabit olurken, nasta açıkça belirtilmemiş konudaki hüküm ise -lügaten sabit olan- bu anlam ile sabit olmaktadır. İşte buna *delâletu'n-nass* denir. Bu husustaki hüküm, nassın biçimsel olarak bu hükmü içermesi yoluyla sabit olmadığı için bu hüküm nassın ibaresiyle sabit olmuş değildir. Yine bu hüküm, nassın dil yönüyle anlaşılan bir anlam ile sabit olduğu için bu tür delâlet, kıyas olarak değil, *delâletu'n-nass* diye isimlendirilir.

Kıyas, dilden anlaşılan anlama değil rey yoluyla istinbat edilen anlama yani illete dayanır ve bunun tespiti özel bir çabayı gerektirir. Buna karşılık nassın delâleti ile sabit olan anlamı/hükmü anlamak için illetin belirlenmesinde harcanan çabaya ihtiyaç duyulmaz, dili bilmekle bu anlam anlaşılır.²⁹¹

Mesela *الْبُنْطَةُ بِالْبُنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلِ*: “Buğday buğday karşılığında aynı miktarda...” hadisinde²⁹² sözü edilen mallarda ribanın cereyan etmesindeki illetin keyl ve vezn olduğu rey ile tespit edilmiştir. Nass biçimsel olarak bu illeti içine almamakta, illet rey yoluyla tesbit edilmektedir. İlet doğrudan dilden anlaşılmadığı için, daha doğrusu dil bilgisi illetin tesbitine yetmediği için, rey ile illet istinbatı işinin fukahânın tekelinde olduğu vurgulanır. Buna mukabil, fakih olsun olmasın sözün dil bakımından anlamını bilen herkes nassın delâletini anlama hususunda müşterektir.

Örnek: *فَلَا تُقُلْ لَهُمَا أَفْ* (İsrâ 17/25) ayeti,²⁹³ ana-babaya “Öf!” denilmesini yasaklamaktadır. “Öf!” demenin bilinen bir biçimi ve haramlığa mesnet teşkil eden bir anlamı vardır ki, bu anlam eziyettir (eza). İşte dil bakımından anlaşılan bu anlam sebebiyle, içinde bu anlamın gerçekleştiği -sövme, dövme gibi- bütün söz ve fiiller hakkında haramlık sabit olur. Sövme, dövme ve benzeri işlerin haramlığı hükmü, kıyas yoluyla değil nassın delâleti yoluyla sabit olmuştur. Çünkü “Öf!” demedeki eza, söz edilen diğer işlerde daha fazlasıyla mevcuttur. Bunun içindir ki, karısını

²⁹¹ Kelamcı usulcülerin çoğunun, bu delâlet şeklini bir tür kıyas (kıyas-ı celî) kabul etmeleri, bunun gerçekte bir kıyas olduğunu göstermez. Çünkü kıyası kabul etmeyen Zâhîrîlerin bir kısmı bu tür delâleti kabul ederler.

²⁹² Tirmizî, Buyû', 23 (II, 520-521).

²⁹³ “Rabbimiz, içinizde olanı en iyi bilendir. Eğer siz iyi kişiler olursanız, şunu bilin ki Allah tövbeye yönelenleri çok bağışlayandır.”

dövmeyeceğine yemin eden fakat daha sonra karısını saçından tutup sürükleyen ya da boğazını sıkan kimse, yeminini bozmuş olur. Çünkü her iki durumda da dövmedeki eziyet verme anlamı gerçekleşmiş olmaktadır.

Örnek: Mâiz'in recmedilmesi, sırf Mâiz olması sebebiyle değil, muhsan olup zina etmesi sebebiyledir. Öyleyse aynı hükmün başkaları hakkında sabit olması, kıyas yoluyla değil, nassın delâleti yoluyla olur.

Örnek: Hz. Peygamber, Ramazan'da karısıyla cinsel ilişkide bulunan bir bedeviye keffâreti gerekli görmüştür. Bu hüküm, o kişinin bedevi olması sebebiyle değil işlediği fiil (oruca karşı cinayet) sebebiyledir. Öyleyse bu hüküm, aynı fiili işleyenler hakkında kıyas yoluyla değil, nassın delâleti yoluyla sabit olur. Bu hükmün sabit oluş sebebi şudur: Nastan dil bakımından anlaşılan anlam, tıpkı şer'an doğrudan belirtilmiş (mansus) illet gibidir.

Hadlerin ve keffâretlerin isbatı kıyas yoluyla caiz değilken, nassın delâleti yoluyla caiz olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki Ramazan'da oruçlunun bilerek yiyip içmesi de nassın delâleti yoluyla cinsel ilişki gibi değerlendirilmiş ve tıpkı cinsel ilişki sebebiyle olduğu gibi yeme-içme için de keffâretin gerekli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü Ramazan ayının saygınlığının ihlal edilmesinin cinsel ilişki ya da yeme içme yoluyla olması arasında fark yoktur.

Nassın delâletiyle sabit olan hüküm, ibare ve işaretle sabit olan hüküm gibidir. Ancak te'aruz durumunda nassın delâletiyle sabit olan hüküm onlardan aşağı mertebeye kalır.

Nassın delaleti, kelimacı usulcüler tarafından daha çok mefhûmu'l-muvafaka olarak ifade edilir. Yeri gelmişken burada Hanefiler dışındaki usulcülerin kabul ettiği mefhûmu'l-muhâlefe konusuna da kısaca değinmekte yarar vardır.

Mefhûmu'l-muhâlefe (Delîlu'l-hitâb)

Lafzın delâleti, kelimacı usulcülerin terminolojisiyle söyleyecek olursak, üç yoldan biriyle olur: Mantuk, mefhûm ve ma'kul.²⁹⁴ Bunlar, anlam ve hükme ulaşmanın yollarıdır.

Mantuk söylenmiş, dile getirilmiş anlamındadır. İstidlâl metodları başlığı altında buraya kadar verilen bilgiler, -nassın delaleti hariç- genel olarak mantukun delaleti kapsamındadır.

²⁹⁴ Burada makul, lafzın konuluş gerekçesinden hareketle ulaşılan sonuç anlamındadır. Makulun delaleti denildiğinde bununla kastedilen kıyastır.

Mefhûm ise lafızda açıkça dile getirilmemiş olmakla birlikte, dile getirilmiş olandan hareketle anlaşılan anlam demektir. Mefhûmun başlıca iki türü vardır: Mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe.

Mefhûmu'l-muvâfaka, sözün siyakının ve maksadının delaletiyle, söylenenden (*mantûk*) söylenmeyi anlamaktır. Mesela “لَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا : Onlara öf deme ve azarlama!” (İsrâ 17/23) sözünden, -ayette zikri geçmeyen- sövmenin, dövmenin ve öldürmenin yasak olduğunun anlaşılması böyledir. Kelamcı usulcülerin mefhûmu'l-muvâfaka tabiriyle kastettikleri şey, Hanefîlerin nassın delaleti tabiriyle kastettikleriyle örtüşür. Yani terimler farklı fakat içerik aynıdır. Farklı terimlerle ifade etseler de bu tür delaletin makbul olduğu konusunda aralarında görüş ayrılığı yoktur. Mefhûmu'l-muvafaka *fahve'l-hitâb* olarak da adlandırılır.

Mefhûmu'l-muhâlefe ise lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delalet etmesi demektir. Diğer bir tanıma göre ise mefhûmu'l-muhâlefe, “söylenmiş olanın hükmünün, söylenmemiş olanda bulunmamasıdır.”

Tanımlardan da anlaşılmış olacağı üzere mefhûmu'l-muhâlefe'nin anlamı, bir şeyin özellikle zikredilmesinden hareketle, söz konusu hükmün bu zikredilenden başkası için geçerli olmadığına daha doğrusu, zikredilmeyenin hükmünün özellikle zikredilenin hükmünün tersi olduğuna istidlal etmektir. Bu tür istidlalin *mefhûm* olarak adlandırılmasının sebebi, elde edilen hükmün mantûka dayanmayıp sırf mefhûm olmasıdır. Bu tür istidlal, yani mefhûmu'l-muhâlefe, kelamcı usul literatüründe daha çok *delîlu'l-hitâb* diye isimlendirilmektedir. Hanefî usulcüler ise bu delalet türünü ifade etmek için *tahsîsu's-şey bi'z-zikr* ve benzeri nitelemeler kullanmışlardır.

Mefhûm ile istidlal konusunda cevabı aranan soru şudur: Hükmün, bir şeyin iki vasfından birine bağlanması, aynı hükmün bu vasfı taşımayan şeyler için geçerli olmadığı anlamına gelir mi? Mesela “وَمَنْ قَتَلَ مَنكُم مِّنْعَمَدًا : Av hayvanını kasten öldürenler...” (Mâide 5/95) ayeti ile “Sâime koyunda zekat vardır.”, “Seyyib, kendi nefsi üzerinde velisinden daha fazla hak sahibidir.”²⁹⁵, “Aşılانmış hurmalığın satılması durumunda üstündeki meyveler satıcıya aittir.” hadislerinde²⁹⁶ hükümlerin

²⁹⁵ Müslim, Nikah, 67. عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ألب حق بفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكرتها

²⁹⁶ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبيع. Buhârî, Büyû, 90.

"kasıt", "sâimelik", "dulluk" ve "aşılama" gibi niteliklere tahsis edilmesi, bu hükümlerin belirtilen niteliklerin bulunmadığı durumlarda geçerli olmadığı anlamına gelir mi?

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğuna göre²⁹⁷ bu durumda hüküm diğer vasıflar için geçerli değildir. Buna göre mesela hadiste sâime koyunlarda zekat olduğunun belirtilmesinden hareketle sâime olmayan koyunlardan zekat verilmeyeceği sonucuna ulaşılabilir.

Hanefilere göre ise mefhûmu'l-muhâlefe hüccet değildir. İbn Süreyc, Bâkılânî ve Gazzalî'nin de içlerinde bulunduğu başka mezheplere mensup birçok usulcî ve fakih de mefhûmu'l-muhâlefe'nin hüccet olmadığı kanaatindedir. Mefhûmu'l-muhâlefeyi fasid istidlâl yollarından biri olarak gördükleri²⁹⁸ için Hanefilere göre bir âyet veya hadisin mefhûm-ı muhâlifine dayanılarak hüküm verilemez. Mesela hadiste saime koyunlarda zekat olduğu belirtilmişse, bu hadis yalnızca saime koyunlara ilişkin bir düzenleme getirmiş kabul edilir. Sâime olmayan koyunlardan zekat vermek gerekip gerekmediği hususu bu hadisin mefhûm-i muhalifinden değil, başka delillerden hareketle belirlenir.

Dikkat: Mefhûmu'l-muhâlefe'nin dikkate alınmaması âyet ve hadislerle sınırlıdır.

Mefhûmu'l-muhâlefe'nin mefhûmu's-sıfa, mefhûmu'l-gâye, mefhûmu's-şart, mefhûmu'l-aded, mefhûmu'l-hasr ve mefhûmu'l-lakab gibi değişik türleri bulunmaktadır. Ancak usulcüler mefhûmu'l-muhâlefe ile istidlalin hükmünü özellikle mefhûmu's-sıfa üzerinden tartışmışlardır.

Mefhûmu'l-muhâlefe'nin hüccet olduğu görüşünde olanların gerekçeleri şunlardır:

1) Hem Arap ve hem dil bilgini olan Şâfiî mefhûm-ı muhalif ile istidlal edilebileceği görüşündedir. Yine dil bilgînlerinden Ebu Ubeyd de bu kanaattedir.

²⁹⁷ Mefhûmu'l-muhalefe ile istidlali kabul eden Eş'arî, haber-i vahidin hüccetliğinin isbatında "إِنْ جَاءَكُمْ فَأَمَّا بِنَا قَتَبُوا: Size bir fasık haber getirdiğinde iyice araştırın" (Hucurat 49/6) âyetinin mefhûmuna dayanmıştır. Ona göre âyetin mefhûmu haberi getiren kişinin adil olması durumunda araştırmaya gerek bulunmadığını ifade etmektedir. Eş'arî, rü'yet meselesinde de "إِنْ هُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَنْتَبِهُوا: Hayır! Onlar o gün Rablerinden perdeleneceklerdir" (Mutaaffin 83/15) âyetini gerekçe göstermiş ve ayette anlatılan hükmün müminler için sözkonusu olmadığını yani müminlerin Allah'ı göreceklarını söylemiştir.

²⁹⁸ Serahsî mefhûmu'l-muhâlefe konusuna "Mansus ile amelin fasid yolları" başlığı altında yer verir. Bk. Serahsî, Usul, I, 277.

Şâfiî, Hz. Peygamber'in "Zenginin temerrüdü, onun saygınlığını (ırz) kaldıran ve cezalandırılmasını helal kılan bir zulümdür." hadisinin²⁹⁹ mefhûm-ı muhalifinden hareketle, zengin olmayanın saygınlığının kaldırılmasının ve cezalandırılmasının helal olmadığını söylemiştir. Yine Şâfiî, "Birinizin, kamını tıkabasa irin ile doldurması şîir ile doldurmasından daha hayırlıdır."³⁰⁰ hadisi hakkında tıkabasa doldurmanın özellikle belirtilmesinin tıkabasa olmaması durumunun hüküm bakımından farklı olduğuna ve bütün vaktini şîire ayırmayan kişinin bu tehdit kapsamına girmeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir.³⁰¹

Bu gerekçe Şâfiî ve Ebu Ubeyd'in bunu içtihat kaynaklı olarak söyledikleri, dolayısıyla bu konuda taklit edilmelerinin gerekmediği söylenerek eleştirilmiştir.

2) Allah teâlâ "إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" : Münafıklar için yetmiş defa mağfiret dilesen bile Allah onlara mağfiret etmeyecektir." (Tevbe 9/80) buyurmuş, Hz. Peygamber de "Öyleyse ben de yetmişten fazla mağfiret dilerim." demiştir.³⁰² Bu da gösteriyor ki ayette yetmiş için getirilen hüküm yetmişin dışındaki sayıların hükmü gibi değildir.

Bu gerekçeye, bu rivayetin haber-i vahid olduğu ve haber-i vahidin dilin isbatı hususunda hüccet olamayacağı söylenerek cevap verilmiştir. Diğer bir cevap da bu sözü Hz. Peygamber'in onların mağfiret edilmesi amacıyla değil, gördüğü bir maslahata binaen hayatta olan münafıkların kalplerini kazanmak ve onları dine teşvik amacıyla söylemiş olmasıdır.

3) Mefhûm-ı muhâlifî savunanların hemen hepsinin dayandığı temel gerekçe de şudur:

²⁹⁹ Buhârî, İstikrâz, 13. عن النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه

, عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأن يمتليء جوف أحدكم قبحا خير له من أن يمتليء شرا Buhârî, Edeb, 92.

³⁰¹ Bu sözle kastedilenin hiciv ve sövme veya Hz. Peygamber'in hicvedilmesi olduğu söylenmiştir ki bu durumda karın dolusu olsun olmasın şîirin azı ve çoğu haramdır.

³⁰² عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لما توفي عبد الله جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله أن يعطيه قميصه يكن فيه إباه فأعطاه ثم سأله أن يعطيه عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي فقام عمر فأخذ بطوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما خبرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين. قال أنه منافق قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله لا تم على أحد منهم مات أبدا ولا تم على قره Buhârî, Tefsîr, 160.

Bir şeyin özellikle zikredilmesinin bir faydası ve amacı olmalıdır. Eğer sâime ile ma'lûfe, dul ile bakire ve kasıt ile hata birbirine eşit ise ne diye bunlardan biri özellikle belirtiliyor! Üstelik hüküm kapsayıcıdır ve açıklama ihtiyacı her iki kısım için de sözkonusudur; dolayısıyla Şâri'l, hükmü belli bir kısma has kılmaya sevkeden bir etken de yoktur. Eğer özellikle zikretmenin bir amacı ve faydası yoksa, söz boşa gider.

Buna iki şekilde cevap verilmiştir:

a) Böyle bir gerekçeye tutunmak bir amaç ve faydanın varlığını, dilin yapısını bilmenin yolu haline getirmek anlamına gelir. Halbuki amaç ve fayda dilden anlaşılar. Yani önce dilin yapısı bilinir; amaç ve fayda bu bilgi üzerine bina edilir. Yararın varlığını bilmek, dilin yapısını bilmenin bir sonucudur. Bu bakımdan dilin yapısını, faydanın bilinmesine bağlamak isabetli değildir.

b) Bu iddia iki öncüle dayanmaktadır. Bunlardan biri, "özellikle belirtmenin bir amacı ve yararının olması"; diğeri de "amaç ve yararın, hükmün sadece, özellikle belirtilen husus için geçerli olması"dır. Bu iki mukaddimenin sonucu da, "Öyleyse amaç ve yarar budur." şeklinde olacaktır.

Biz, birinci öncülü yani bir amaç ve yararın bulunduğunu kabul ediyoruz fakat ikinci öncülü yani "amacın yalnızca bu (hükmün özellikle belirtilen husus için geçerli olması) olduğunu" kabul etmiyoruz. Bunda belki bir yarar ve amaç vardır. Ancak yarar sadece bununla sınırlı değildir. Aksine, özellikle birçok nedeni olabilir.

Mefhûmu'l-muhâlefe'nin hüccet olmadığı görüşünde olanların belli başlı gerekçeleri ise şunlardır:

1) Sâime, yani yılın yarısından fazlasını otlaklarda geçiren koyunun zekatının verileceği "Sâime koyunda zekat vardır." sözünden anlaşılmaktadır. Sırf sâime koyundan zekat verilmesi gerektiğini ifade eden bu sözden hareketle ma'lûfede yani besi koyunlarında zekat olmadığı hükmünün çıkarılabilmesi böyle bir istidlâlin imkanının dil ehlinde mütevatir ya da mütevatir hükmünde bir nakille bilinmesine bağlıdır. Allah kelâmının nazil olduğu bir dil hakkında, yanılma ihtimali bulunan âhâd nakille hüküm vermek doğru olmaz.

2) Açıklama isteyici soru sormanın uygun düşmesi (*Hüsnu'l-istifhâm*):

"Sâime koyunlarından zekat ver!" denilen kişinin "Ma'lûfe olanlardan da zekat verecek miyim?" diye sorması yadırganmaz. Açıklama isteyici soru sormanın dil bakımından uygun düşmesi, sorulan hususun doğrudan doğruya sözlü

mefhumundan anlaşılmadığını gösterir. İyice anlamak için soru sormak, dil bakımından, *meskûtun anı* (söylenmeyen husus) hakkında güzel, *mantûk* (açıkça söylenen) hakkında ise çirkin bulunur.

3) Bir vasfını ön plana çıkararak bir şeyden haber vermek, bu vasıfta olmayan şeylerin böyle olmadığını söylemek anlamına gelmez. "Zeyd'i gördüm." sözümüz, Zeyd'in elbisesini, atını ve elbisesini görmediğimiz anlamına gelmediği gibi, Zeyd'den başka bir kimseyi görmediğimiz anlamına da gelmez. Eğer böyle olacak olsaydı "Zeyd âlimdir." sözünün küfür olması gerekirdi. Zira böyle diyen kişi, Allah, melekler ve peygamberlerin âlim olmadığını söylemiş olurdu.

4. Nassın Muktezasıyla İstidlâl

Nassın muktezası, sözün anlamlı olabilmesi için ona bir ziyadenin yapılmasının gerekmesidir.

Örnek: رَفَعَ عَنْ أَتْبَئِي الْخَطَا وَالْأَسْيَاءِ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ hadisi.³⁰³

Hiz. Peygamber'in bu sözü "Ümmetimden hata, nısyân ve ikrah altında kalarak yaptıkları şeyler kaldırılmıştır." denilmektedir. Ümmetten hata, nısyân ve ikrahın kaldırılmadığı aşîkar olduğuna göre bir ekleme yapılmadığı takdirde bu söz doğru anlaşılmamakta, hatta doğru olmamaktadır. Şöyle ki; Peygamber dışında hiç kimse'nin masum olmadığı bilindiğine göre ümmetin hata etmeyeceği düşünülemez. Ümmet kapsamına dâhil olup hata eden birçok kişi varken bu hadisi "Ümmetten hata kaldırılmıştır." şeklinde anlarsak Peygamber'e yalan isnat etmiş oluruz. O zaman kaldırılan şeyin hatanın bizzat kendisi değil de, mesela *hatanın günahı* veya *hatanın hükmü* olduğu anlamını verecek bir ziyade takdir ederek hadisi anlamak gerekir. Hanefîler hata sözcüğünün öncesine, *ism* (günah) sözcüğünü takdir ederek hadisi, "Ümmetten hatanın günahının kaldırıldığı" şeklinde anlamışlardır. Şâfiîler ise muktezanın umûmunu, yani takdir edilmesi uygun olan birçok şeyin takdir edilebileceğini kabul ettikleri için hadisi günah yanında hatanın hüküm ve sonuçlarının da kaldırıldığı biçiminde anlamışlardır.

Örnek: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ hadisi.³⁰⁴

³⁰³ İbn Mâce, Talâk, 16 (I, 659); Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, II, 64-66; Aclûnî, *Keşfu'l-hefâ*, I, 433-434.

³⁰⁴ Buhârî, Bed'u'l-vahy, 1(s. 7); İbn Mâce, Zühhd, 26 (II, 1413).

"Ameller niyetlere göreler." sözüyle kastedilen, amellerin bizatihi kendisi değil, amellerin hükümleridir. Niyete bağlı olan amelin kendisi değil, hükmüdür. Yoksa amellerin blzzat kendisi yani biçimsel varlığı niyet olmaksızın da meydana gelir.

Mukteza, zaruret sebebiyle sabit olan bir durum olup, zaruret de kendi miktarınca takdir olunur. Hanefîlere göre muktezanın umûmu olmadığı için nassın muktezası yoluyla sabit olan hükmün tahsise ihtimali yoktur.

D. DİLDE KONULDUĞU ANLAMDA KULLANILIP KULLANILMAMASI İTİBARIYLA LAFIZ

Dilde konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması itibariyle lafız *hakikat-mecaz* ve *sarih-kinâye* kısımlarına ayrılır.

1. Hakikat-Mecaz

Hakikat, lafzın dilde konulmuş olduğu anlamda kullanılmasıdır. Hakikatin hükmü, konulduğu anlamın sabit olması, bu hakikatin ondan nefyedilememesi ve hakikatin mecaza ağır basmasıdır. Bu hüküm açısından lafzın âmm veya hâss olması, emir veya nehiy olması arasında fark olmadığı gibi konuşan kişinin niyetinin varlığı veya yokluğu da hükmü değiştirmez.

Mecaz ise aralarındaki alâkadan dolayı, lafzın dilde konulduğu anlamın dışındaki bir anlamda kullanılmasıdır. Bu alâkanın şahsında -somut örneğinde- değil, fakat türünde semâ'a, yani Araplardan duyulmuş olmasına itibar edilir. Mecazın hükmü, kastedilen anlamın sabit olmasıdır.³⁰⁵

Örnek: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ:**

: "Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışladıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir..." (Nisâ 4/92)

Ayette geçen *tahrîru rakabe* ifadesindeki *rakabe*, sözlükte boyun anlamına gelmektedir. Bu sözcüğün burada hakikî anlamında kullanılmış olması düşünülemez. Çünkü boyun azat edilemez. O halde bu ifadenin mecaz olduğu ve insanın bir cüzünün zikredilmesiyle tamamının kast edildiği ortaya çıkmaktadır.

³⁰⁵ Alakası benzerlik olan mecaza *istiâre*, diğer mecaz türlerine ise *mecaz-ı mürsel* denir. Fakihler birincisini daha çok *manevî ittisal*, ikincisini ise *sûrî/maddî ittisal* olarak isimlendirmişlerdir.

Bazı durumlarda sözcüğün hakikat ve mecaz anlamlarından hangisinin kastedildiği açık olmayabilir. Bu durumda kasıt, harici delil ve karineler yardımıyla anlaşılmalı çalışılır.

Örnek: **أَوْ لَا تَمَسُّهُمُ النِّسَاءُ** ayetindeki (Nisâ 4/43³⁰⁶, Mâide 5/6³⁰⁷) *mûlâmes*e sözcüğünün hakikat anlamı *el ile dokunmak*; mecaz anlamı ise *cinsel temastır*. Hanefiler bu ayette *mûlâmes*e sözcüğünün mecaz anlamının kastedildiğini savunurlar. Çünkü burada *mûlâmes*e sözcüğünün mecaz anlamının kastedildiği konusunda icmâ vardır. Şöyle ki; cünüp kişinin teyemmüm etmesinin caizliği hükmü bu ayetten çıkarılmaktadır. Eğer buradaki *mûlâmes*eyi cinsel temas olarak anlamazsak cünübün teyemmümü konusunda Kur'an'ın başka bir yerinde bir hüküm bulamayız. Aynı anda hem hakikatin hem mecazın kastedilmesi mümkün olmadığına göre, burada mecazın kastedildiği kesindir.

Şâfiî ise *mûlâmes*e sözcüğünün hem hakikat hem mecaz anlamının birlikte kastedildiğini öne sürmüştür. Şâfiî'nin buradaki yaklaşımı, onun müşterekin ve muktezanın umumunu kabul etmesiyle tutarlıdır.

2. Sarih-Kinâye

Sarih, kastedilen anlamın açıkça söylendiği lafızdır. Örneğin kocanın karısını boşamak için söylediği "Enti tâlikun!" (Sen boşsun!) sözü sarih olup bu sözde boşama iradesi açıkça beyan edilmiştir.

Sarihin hükmü, sarih sözün dil açısından delâlet ettiği anlam sebebiyle hükmün gerekli olmasıdır. Bu durumda kişinin niyetine itibar edilmez. Bu yüzden mesela yukarıdaki "Enti tâlikun!" sözünü söyleyen koca, bununla boşamayı değil de başka bir anlamı kastettiğini söylese, dikkate alınmaz; sarih olarak boşamaya delâlet eden 'tâlik' sözüyle boşama gerçekleşmiş olur.

Kinâye ise kastedilen anlamın örtük olarak ifade edildiği lafızdır.

Mesela koca, karısına "Babanın evine gitti" dediğinde bununla boşamayı kastetmiş olması da mümkündür. Bu durumda lafız kinâî olur. Çünkü bu sözün

³⁰⁶ "...ya da kadınlarla temasta/cinsel ilişkide bulunup da su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır."

³⁰⁷ "...Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlarla temasta/cinsel ilişkide bulunup da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin..."

sarih anlamı boşama değildir. Sarih lafızlardan farklı olarak kinâyede sözü söyleyenin niyetine itibar edilir.

Sarih ve kinâye hem hakikat için hem de mecaz için söz konusu olabilir.

II. LAFZIN HÜKÜM İFADE ETMESİ AÇISINDAN TAKSİMİ

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere emir ve nehiy genel olarak hâss lafzın kısımlarından olarak değerlendirilmekle birlikte Sadruşşerîa diğer delâlet yollarını 'lafzın manaya delâleti' başlığı altında, emir ve nehyi ise 'lafzın hükme delâleti' başlığı altında incelemiştir. Bu ayrım incelenen konunun mahiyetine ilişkin bir değişiklik gerektirmeyip, sadece sistematik açıdan yapılan bir ayrımdır.

A. EMİR

1. Emrin Tarifi ve Sıygısı

Usulcüler genelde emri, konumca üstte olan kişinin daha aşağı konumda olan birinden bir şey yapmasını istemesi şeklinde tanımlamışlardır. Klasik literatürde bu, birinden bir şey yapmasını *istilâen* talep etmek şeklinde ifade edilir. Bir işin yapılmasını istemek Arap dil kuralları yönünden bir kaç şekilde olur.

1) Emr-i hâzır kalıbıyla:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ : "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Resule itaat edin ki size merhamet edilsin." (Nûr 24/56).

2) Emr-i gâib kalıbıyla:

فَمَنْ شِئَ مِنْكُمْ الْفَهْرَ فَلْيَصْطَدْ : "Öyleyse içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin." (Bakara 2/185).

3) Emir anlamı veren masdar ile:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ : "(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun." (Muhammed 47/4).

4) Talep ifade eden haber kalıbıyla:

كَيْبَ عَلَيْكُمْ الصَّيِّمُ : "Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı."
(Bakara 2/183).

وَالْمُطَلَّاتُ يَرْئِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ : "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli
(hayız veya temizlik müddeti) beklerler." (Bakara 2/228).

2. Emir Sıygasının Kullanıldığı Anlamlar

Emir sıygasının, genelde Arapça dil kuralları açısından geçerli olmakla birlikte hemen hemen bütün diller için söz konusu edilebilir birtakım kullanım yönleri vardır. Bunların sayısı konusunda farklı belirlemeler mevcut olmakla birlikte yaygın anlayışa göre on beşi geçmez.

Emir sıygasının kullanıldığı bu anlamları şöyle sıralayabiliriz: *vücûb*, *nedb*, *ibâha*, *tehdid*, *te'dib*, *inzar*, *imtinan*, *ikram*, *tekin*, *âciz bırakma*, *tahkir*, *eşitleme*, *dua*, *taaccüb*, *i'tibar*.

3. Emir Sıygasının Delâleti

Usulcüler, emir sıygasının talep (*vücûb* ve *nedb*), tehdid ve *ibâha* manalarının dışında bir amaçla kullanılmasının mecaz olduğunda ittîfak etmekle birlikte, emir sıygasının delâletinin bu anlamlardan hangisi/hangileri için hakikat olduğunda farklı görüştedirler.

Cumhura göre emrin *vücûba* delâleti hakikat olup ancak bir karinenin bulunması halinde başka manaya çekilebilir. Buna karşılık Mutezilî usulcülerin çoğunluğu ve diğer bir kısım usulcülere göre emrin hakikati *nedb* ifade etmesidir. Matürîdî'ye göre ise emir yapma yönünün terk etme yönüne ağır bastığını bildirmekte olup *nedb* ve *vücûb* arasında eşit seviyede hakikattir. Gazzâlî, Ebu Bekr Bakıllânî, Eş'ârî gibi bir grup kalamcıya göre ise emirden maksadın ne olduğuna dair bir açıklık ortaya çıkıncaya kadar karar vermeden beklemek (*tevakkuf*) en doğrusudur.

Emir sıygasının delâletinde ortaya çıkan görüş farklılıklarından biri mutlak emrin, yani bir kayıtlı kayıtlı olmayan ve hangi manaya delâlet ettiğine dair bir karine bulunmayan emrin delâletinin hangi durumlarda *vücûbdan* çevrilip başka manalara hamledilebileceği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bu daha çok cumhurla Zâhîrîler arasında cereyan eden bir ihtilâftır.

Cumhur, kural olarak böyle bir emrin *vücûba* delâlet ettiğini belirtmekle birlikte *nedbe* veya *ibâhaya* delâlet eden bir karinenin bulunması halinde *vücûba* değil,

karinenin delâlet ettiği anlam ne ise (nedb veya ibâha) ona hamledilebileceği görüşündedir. Hâlbuki Zâhîrîlere göre emrin vücûbdan alınıp başka bir manaya hamledilebilmesi için karine yeterli değildir; bu hamli destekleyen başka bir nassın veya icmâin bulunması gerekir. Çünkü mendub, yapılıp yapılmaması bir bakıma ihtiyârî olan şer'î hitab olduğundan, Şâri'in emrini bağlayıcılıktan çıkarıp ihtiyari hale getirmek, zayıf bir delil olan karine ile mümkün olmaz. Bu keyfî bir tasarruf olup Şâri'in maksadına aykırıdır. Şâri'in emretmiş olmasının anlamı, ancak emri vücûba hamletmekle yani o emri bağlayıcı kabul etmekle gerçekleşir.

Cumhur ile Zâhîrîler arasındaki bu görüş farklılığına müdâyene ayeti (Bakara 2/282) örnek olarak verilebilir: Ayette şöyle denilmektedir:

بِأَيِّهَا الدِّينِ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذَيْنِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاتَّكِبُوا وَلْيَكُتِبْ بَيْنَكُمُ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكُتِبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ

"Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. İçinizden bir kâtip doğru olarak yazsın; kâtip onu Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Borçlu olan da yazdırsın. Rabbi olan Allah'tan sakınsın, ondan bir şey eksiltmesin. Eğer borçlu, saf veya âciz ya da yazdıramıyacak durumda ise velisi, doğru olarak yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahit tutun..."

Zâhîrî anlayışa göre bu ayetteki emirlerden borçları yazmanın ve şahit bulundurmanın vâcib olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak cumhur şu gerekçelerle borçları yazmanın ve şahit bulundurmanın vâcib olmadığı görüşündedir.

a) Bir sonraki ayetteki (Bakara 2/283) قَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ : وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ :

"Eğer yolculukta olup kâtip bulamazsanız alınan rehin yeter." hitabı seferde iken bunun rehin ile yerine getirilmesini söylemektedir. Rehlin bırakmanın vâcib olmadığına ise icmâ vardır. Eğer borcu yazma vâcib olsaydı bedeli olan rehin bırakmak da vâcib olurdu.

b) Yine 283. ayetin devamındaki فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ : "Şayet

birbirinize güvenirseniz, güvenilen kimse borcunu ödesin." hitabı baştaki "Borçları yazın!" hitabının nedb için olduğunu sarîh olarak göstermektedir. Çünkü bu ayette "Birbirinize güvenmişseniz, bu takdirde kendisine güvenilen kişi bu güveni boş"

çıkarmayıp emaneti yerine getirsin!" denilerek borcun yazılmayabileceği ima edilmektedir.

4. Emrin Tekrarı Gerektirmesi

Mutlak emrin, tekrarı gerektirip gerektirmediği hususu da tartışılmıştır. Usulcüler, mutlak emirle yapılması istenen şeyin en az bir defa yapılmasının istendiğinde görüş birliği içindedir. İhtilaf, emrin birden fazlayı, yani tekrarı gerektirip gerektirmediği hususundadır. Bu konuda beş görüş vardır.

1. Aksini gösteren bir delil olmadığı sürece emir, bütün ömrü kapsayacak şekilde tekrarı gerektirir. Bu anlayışa göre emrin bir kere yapmaya delâlet etmesi bir karine ya da delile bağlıdır.

2. Emir tekrarı gerektirmez, fakat tekrara ihtimali vardır. Bu görüş, Şâfiî'ye nisbet edilmekte olup Âmidî'nin de tercihidir. Nitekim Hz. Peygamber haccetmeyi emrettiğinde orada bulunanlardan Akra' b. Hâbis "Her yıl mı ya Resulallah!" sorusunu sormuştur.³⁰⁸ Emrin tekrara ihtimali olmasaydı bu sahâbînin böyle sorması anlamlı olmazdı.

3. Emir tekrarı gerektirmez, tekrara ihtimali de yoktur. Ancak bir şarta veya bir vasa bağlanmışsa o zaman tekrarı gerektirir. Mesela **وَإِنْ كُنْتُمْ حُبَّ فَاطِمَةَ** (Mâide 5/6) ayetindeki³⁰⁹ emir cünüplük şartına, **الرَّائِبَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** (Nûr 24/2) ayetindeki³¹⁰ emir, zina vASFına bağlandığından bu şart ve vasıflara bağlı olarak tekrarı gerektirir. Bu görüş bazı Hanefî ve Şâfiî usulcülerine aittir.

4. Emir ister bir şart veya vasa bağlı olsun isterse mutlak olsun, tekrarı gerektirmez; tekrara ihtimali de yoktur. Hanefî, Şâfiî usulcülerinin çoğunun da dâhil olduğu cumhur bu görüştedir.

5. Mesele aydınlanıncaya kadar tevakkuf etmek en doğru hareket tarzıdır. İmam'ul-Harameyn Cüveynî bu görüştedir.

Bu farklı görüşlere rağmen bu usûlî ihtilafın yol açtığı fikhî problemler fazla değildir. Bunun birinci sebebi olarak büyük çoğunluğun, emrin genelde tekrarı gerektirmediği ve tekrara ihtimalinin de olmadığı görüşünü benimsemiş olması

³⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 151.

³⁰⁹ "Eğer cünüp iseniz, iyice yıkarak temizlenin."

³¹⁰ "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyağruz tutnasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."

gösterilebilir. Bir başka sebep de, Şâri'nin emirlerinin tekrarı mı yoksa bir defayı mı gerektireceği konusunda genellikle bir karinenin mevcut olmasıdır.

Bir teyemmümle birden fazla namaz kılınması meselesi buna örnek verilebilir.

Teyemmüm eden şahıs, bu teyemmümü ile ancak bir tek farz namaz kılabilir. Şâfiî ve Mâlikîler ile İbn Cerir et-Taberî de bu görüştedir.

Hanefîlere göre teyemmüm eden kişi, istediği kadar farz ve nafilâ namaz kılabilir. Teyemmüm ancak abdestin bozulduğu şeylerle bir de suyun bulunması ile bozulur. İbn Hazm ve Hasanü'l-Basrî de bu görüştedir.

Hanbelîlere göre ise teyemmümlü kimse içinde bulunduğu vaktin farz namazını ve bir de aynı vakitte nafilâ namazları ve geçmiş farz namazların kazâsını kılabilir. Fakat bir teyemmümle iki ayrı vakitte iki farz namazı kılamaz.

Bu görüş ayrılığının esası, abdest ve teyemmümle ilgili Maide sûresinin 6. ayetindeki abdest ve teyemmüm emrinin tekrarı gerektirip gerektirmediği konusundaki tartışmadır. Emrin tekrarı gerektirmediği görüşünde olanlar her farz namaz için ayrı bir abdest ve teyemmüm almayı gerekli görmemişlerdir. Emrin bir şarta bağlandığında tekrarı gerektireceği görüşünde olanlar ise kural olarak her farz namaz için abdest ve teyemmümün yeniden gerekeceğini öne sürmüşler, ancak abdestin tekrarının gerekmesi hususunun nesh edilmiş olduğunu, dolayısıyla her namaz için yeniden abdest almaya gerek bulunmadığını, fakat tekrar hükmünün teyemmümde devam ettiğini savunmuşlardır.

5. Emrin Fevri Gerektirmesi

Emir konusundaki diğer bir tartışma da mutlak emrin *fevr* mi yoksa *terâhi* mi gerektirdiği meselesidir.

Fevr, emrin gerektirdiği mükellefiyetin imkân dâhilinde derhal yapılmasıdır.

Terâhi ise mükellefin emre derhal imtisal etmeyip emrin gereğini erteleyerek caiz olan vakti içerisinde daha sonra yapabilme imkânıdır.

Gereğinin *fevr* mi yoksa *terahi* mi olduğu tartışılan emir, mutlak emirdir. Mutlak emir de derhal veya gecikmeli olarak yapmaya delâlet eden herhangi bir karinenin bulunmadığı emirdir. Buna göre "Mutlak emir emredilen şeyin derhal yapılmasını mı gerektirir yoksa emredilen şeyin -meşru vakit içerisinde- yapılması geciktirilebilir mi?" sorusunda birinci görüş benimsendiğinde, emrin derhal yapılmayıp ikinci vakte bırakılması muâhezâyî, yani sorguya çekilmeyi gerektirir. İkinci görüş yani emrin *terâhi* üzere olduğu görüşü benimsendiğinde ise emrin gereği, mümkün olan vakit

içerisinde daha sonra yapılabilir. Tevakkuf yanlısı görüş hariç tutulacak olursa usulcüler bu konuda ikiye ayrılmıştır.

Birinci görüşe göre emir fevre delâlet eder, yani teklifin hemen akabinde, mümkün olan ilk vakitte emrin yerine getirilmesi gerekir. Hanbelî ekolünde kuvvetli görüş ve Mâlik'e nisbet edilen görüş budur. Hanefîlerden Kerhî de bu görüşü benimsemiştir.

İkinci görüşe göre ise emir belli bir zamana bağlanmamışsa, fevriyete de terâhiye de delâlet etmez. Bununla birlikte emrin bir an önce yerine getirilmesi dafa faziletlidir.³¹¹

Bu ikinci görüş Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerden çoğunluğun görüşüdür. Her ne kadar bazı meselelerde Şâfiî'nin fevriyet yanlısı olduğu izlenimini veren görüşleri varsa da bunu usûlî bir görüş olarak Şâfiî'ye nisbet etmek isabetli değildir.

Ebu Yusuf, hac farızasını edâ edebilecek imkâna sahip olduğu halde bunu tehir eden kişinin âsi olacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre hac derhal yerine getirilmesi gereken bir farzdır. Ancak haccın derhal yerine getirilmesi gerekli olan bir farz oluşu, emrin derhal yapmayı (fevr) gerektirmesi sebebiyle değil, harici bir delil sebebiyledir. Hac hususundaki bu harici delil *ihtiyat*tır. Her ne kadar bir sene içinde ölüm kuvvetli ihtimal görülme de imkân bulduktan sonra haccın geciktirilmesi kaçırma riskini beraberinde getirir. Dolayısıyla tehiri caiz olmaz. Hac derhal yerine getirilmesi gereken bir vâcip olduğu için tehir eden günah işlemiş olur ve şahitliği reddedilir. İmam Muhammed ise haccın ertelenmesini caiz görmekte birlikte, *ölmeden önce yapma niyeti şartını* getirmiştir.

Mâlikî mezhebinde bu iki görüş de bulunmaktadır. Şâfiî ise hasta ve yaşlı açısından olmasa bile, sağlıklı kişi açısından bir sonraki sene hayatta kalmak zanna galib geldiğinden bu kişinin haccı ertelemesini caiz görmüş ve bu erteleme sebebiyle âsi olmayacağını belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel de Ebu Yusuf gibi haccın derhal yerine getirilmesi gerektiğini savunmaktadır.³¹²

³¹¹ "Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olursanız Allah hepinizi bir araya getirir. Şüphesiz, Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter." (Bakara 148) ve "Allah'a ve Peygamber'e itaat edin ki size merhamet edilesiniz." (Ali İmran 132) gibi bazı ayetlerin buna delâlet ettiği söylenir.

³¹² O kadar yaşayamayacağı yönünde galib zannı bulunduğu halde, ölüme yaklaşmış hasta kişi haccı bir sene ertelemeye veya zayıf düşmüş yaşlı kişi bir kaç sene ertelemeye azmederse, bu süre zarfında ölmeyip onu yapmaya muvaffak olsa bile bu tehir sebebiyle âsi olur. Bu kişi, zannının gereğine göre sorumludur. Hatta Bâkullânî'ye göre bu kişi ölmeyip yaşayacak olsa ertelediği

B. NEHİY

1. Nehiyin Tarifi ve Sıygası

Nehiy, bir şeyi yapmaktan kaçınmanın (*isti'lâen*) istenmesidir. Nehye delâlet, Arapça dil kuralları açısından birçok kalıpla olabilir. Bunların en yaygın olanlarını şöylece sıralayabiliriz.

a. Nehy-i hâzır kalıbı: لَا تَفْعَلْ

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا

(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız." (En'âm 6/151)

b. Nehy-i gâib kalıbı:

لَا يَتَّبِعِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ "Mü'minler, mü'minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır." (Â-i İmran 3/28).

c. Nehiy manası taşıyan emir sıygası:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ "Bu böyle. Kim Allah'ın hükümlerine saygı gösterirse, bu, Rabbi katında kendisi için bir hayırdır. Haramlığı size okunanların (bildirilenlerin) dışında bütün hayvanlar size helâl kılındı. Artık putlara tapma pisliğinden kaçının, yalan sözden kaçının." (Hacc 22/30).

vâcibi yerine getirmesi edâ değil kazâ olur. Çünkü zanr-ı gâlib sebebiyle bu vâcibin vakti belirlî hale gelmiştir. Gazzâlî'ye göre ise zannettiğinin aksi ortaya çıktığından dolayı o zanrın hükmü zail olur ve tıpkı yaşayacağını bilmesi durumunda ne olacak idiyse onun aynısı olur. Dolayısıyla kazâyâ değil edâyâ niyet etmesi gerekir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ :

"Ey iman edenler! (Akli örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz." (Mâide 5/90).

d. Yasağın ihbarı:

وَيَنْهَى عَنِ الْمَخْضَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ : "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünürp tutasınız diye size öğüt veriyor." (Nahl 16/90).

e. Helalliği nefyeden haber kalıbı:

لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا : "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir..." (Nisâ 4/19).

2. Nehiy Sıygasının Kullanıldığı Anlamlar

Emir sıygası gibi nehiy sıygası da değişik anlamlarda kullanılır. Bunların belli başlıcaları şöylece sıralanabilir: *tahrîm*, *kerâhe*, *dua*, *irşad*, *tehdid*, *tahkir*, *beyanu'l-akîbet*, *yeis*, *şefkat*, *iltimas*.

3. Nehiy Sıygasının Delâleti

Usulcüler nehiy sıygasının *tahrîm* ve *kerâhet* dışındaki manalarda kullanılmasının mecaz kabilinden olduğunda ittifak etmekle birlikte, nehyin bu ikisinden (*tahrîm* ve *kerâhet*) hangisinde hakikat olduğunda ihtilaf etmişlerdir.

Cumhura göre nehyin, *tahrîm* anlamında kullanımı hakikat olurken, *kerâhet* anlamında kullanımı hakikat değildir. Nehyin *kerâhete* delâleti için bunu gösteren bir karineye ihtiyaç vardır.

Bazı usulcüler ise nehyin *kerâhet* için hakikat olup ancak bir karinenin mevcudiyeti halinde *tahrîme* gidileceği görüşünde iken bazıları da nehyin hem *kerâhet* ve hem de *tahrîm* için hakikat olduğu görüşündedir. Bazıları ise kararsızlık (tevakkufl) yanlısıdır.

Cumhur, her ne kadar mutlak nehyin *tahrîmi* gerektirdiğinde ittifak etmişse de birçok meselede, *tahrîmden* vazgeçip *kerâhete* dönmeyi gerektiren bir karinenin bulunup bulunmadığında veya karinenin hangi yönde olduğunda ihtilaf etmiştir. Bu sebeptendir ki nehyin delâleti konusunda mevcut görüş ayrılığının yol açtığı ciddi

hukukî tartışmalar sıkça söz konusu olmadığı halde karinenin mevcudiyeti veya yönü üzerinde çıkan tartışmaların sebep olduğu ihtilaflar oldukça fazladır.

4. Nehyin Fesâd ve Butlanı Gerektirmesi

Usulcüler nehyin tahrîm veya kerâhet bildirmesinde olduğu gibi Şâri'nin nehyinin yapılan işin fâsid veya bâtil olmasını da gerektirip gerektirmediği konusunda farklı görüştedirler. Konuya girmeden önce nehyin durumu ile sıhhat, fesâd ve butlan kavramları üzerinde durmak faydalı olacaktır.

a. Nehyin Durumu

Şâri'nin nehî, yasaklanan şeyle münasebeti açısından genelde dört durumda bulunur:

1) Nehiy mutlak olarak gelir: Yani yasaklanan şeyin bizzat mı yoksa dolayı olarak mı çirkin olduğuna delâlet eden bir karineden yoksun olarak gelir. Bu durumda nehiy ya hissiyyâtten ya da şer'iyyâtten yasaklama şeklinde varid olur. *Hissiyyât* tabiriyle -zina, adam öldürme, hırsızlık, şarap içme gibi- gerçekleşmesi şer'in gelmesine bağlı olmayan, her toplumca bilinen fiiller kastedilir. *Şer'iyyât* ise gerçekleşmesi şer'in bildirimine bağlı olan, din sayesinde şer'i varlık kazanan fiillerdir. Namaz, oruç gibi.

2) Nehiy bazen de fiilin aslına/özüne veya bir cüzüne râci olarak gelir: Mesela, anne karnındaki yavru hayvanın satımı, şarabın satımı, hür insanın satımı konusundaki yasaklar böyledir. Diğer bir ifadeyle bu durum, nehyin, fiilin kendisine veya -mahal, taraflar, sıyga gibi- rûkûnlerine taalluk etmesi durumudur.

3) Nehiy bazen yasaklanan şeyin aslına değil de lâzım bir vâsfına râci olur. Mesela, Şâri'nin riba yasağı böyledir. Çünkü riba, akdin ne kendisi ne de onun bir cüzüdür. Riba akdin sadece bir vâsfıdır. Çünkü riba, akitte bedellerin birinde vâki olan haksız fazlalıktır. Aynı şekilde Şâri'nin, şartlı satımdan nehyetmesi de böyledir. Şâri'nin bu yasağı, doğrudan satımın kendisine yönelik olmadığı gibi satımın konusu ile de ilgili değildir. Satım akdinin gereğine aykırı şart, satım akdinin sadece bir vâsfıdır. Böyle olunca da söz konusu nehiy, akdin mahiyetiyle ilgili olmayıp akdin vâfı ile ilgili olmaktadır. Fakat bu vâsıf lâzım bir vâsıf olup, akitten ayrı düşünülemez, yani akit dışında bir varlığı yoktur.

4) Nehiy bazen de yasaklanan şeyin mücavir bir vâsfına râci olur: Yani nehiy, lâzım olmayan ve yasaklanan şeyle pek ilgisi bulunmayan, ondan ayrı olarak müstaklil bir varlığı bulunan harici bir durumla ilgilidir. Fakat bu haricî durum o anda

yasaklanan şeyle geçici olarak birlikte bulunmaktadır. Mesela Cuma namazı ile satım birbiri ile ilgisi olmayan iki ayrı durumdur. Her ikisinin de ayrı şer'î varlıkları vardır. Cuma namazı vaktinde alım satım yapmayı yasaklama durumunda nehiy, satım akdinin harici bir durumunu veya bazı usulcülerin tabiriyle akdın mücâvir bir vasfını ilgilendirmektedir. Çünkü satım esnasında Cum'a ezanının okunmakta oluşu, biliyoruz ki, akdın ne mahiyeti ile ve ne de lazım bir vasfı ile ilgilidir.

Şari'in gasp edilmiş yerde veya çalıntı elbiseyle kılınan namazdan nehyetmesi de böyledir. Yerin gasp edilmiş olmasının, elbisenin çalınmış olmasının namazla münasebeti, çok zayıf bir münasebettir, haricî bir durumdur.

Bunlardan anlıyoruz ki nehiy, yasaklanan şeyle münasebeti açısından bazı gruplandırmalara tâbi tutulabilmekte ve nehyin doğuracağı hukukî sonuçlar da bu gruplandırmaya tâbi olarak farklı olabilmektedir.

b. Nehyin Fesâd ve Butlanı Gerekirtmesi Konusunda Görüşler

Nehyin, yasaklanan fiilin yukarıda belirtilen değişik yönlerine taalluk etmesi ve bu durumlarda o şeyin fesâd veya butlanını gerektirip gerektirmeyeceği hususu, usulcüler arasında önemli bir tartışma konusudur.

Nehiy, hissiyâtta yasaklama şeklinde mutlak olarak gelirse, yani nehyin, bu hissi/maddî fiillerin lâzım bir vasfı veya bir mücaviri sebebiyle varid olduğuna dair bir delil veya karine bulunmazsa, o zaman bu nehiy bu şeyin bizzat çirkin (kabîh liaynihî) olduğunu gösterir. Bunda ittîfak vardır.

Şer'iyyâtta nehye gelince, usulcüler bu nehyin fesâd veya butlanı gerektirmesi konusunda farklı görüştedirler.

Çoğunluk Şâfiîlere ve bazı kelimcılara göre şer'î fiillerden mutlak nehiy, o fiilin butlanına delâlet eder ve onun bizzat çirkin (li-aynihî kabîh) olduğunu gösterir. Çünkü;

-Hz. Peygamber رَدُّ مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ "Kim bizim teâmülümüzde olmayan bir şeyi yaparsa reddolunur." buyurmuştur.³¹³ Öyleyse yasaklanan bu şer'î fiilin reddolunması, şer'an yok sayılması, hiçbir hukukî sonuç doğurmaması gerekir.

-Sahabe Şari'in nehyinin bulunduğu ibadet ve akitleri bâtil saymıştır. Bu cümleden olarak mesela, müşrik kadınlarla evlenme (Bakara 221) veya riba

³¹³ Buhârî, Sulh, 5 (s. 658-659); Müslim, el-Akdiye, 17 (III, 1343).

(Bakara 278, Âl-i İmran 130, eşya-yı sitte hadisi vs.) konusunda vaki nehiy sebebiyle bu işlemleri bâtil saymışlardır.

-Şayet bu işlemler bâtil veya fâsid sayılmayacak olursa, Şâri'in nehiyle gözetmiş olduğu hikmet ve maslahat gözardı edilmiş olur.

Ancak aksini gösteren bir delil varsa o takdirde bu hakikî delâletten dönülebilir.

Nehiy, yasaklanan şeyin aslına/zatına veya bir cüzüne râci olması halinde cumhura göre bu nehiy, butlanı gerektirir. Nehiy, yasaklanan şeyin lazım vasfına râci olduğunda da, bunlara göre bu nehiy zata râci nehiy gibi telakkî edilir ve o işin aslının da fâsid, yani bâtil olmasını gerektirir. Cumhurun terminolojisinde butlan ile fesâd aynıdır.

Nehiy, yasaklanan şeyin lazım vasfına râci olduğunda Hanefîlere göre sadece yasaklanan vasfın fesâdını gerektirmekte olup işin aslı meşru olarak kalmaya devam eder. Bu fâsid vasfı zail olur veya izale edilirse iş tamamen meşruiyet kazanır. İşte Hanefîlere göre muâmelât konusunda butlandan ayrı olarak ele alınan fesâd teorisi burada kendini gösterir.

Son bir durum olarak nehiy, yasaklanan şeyin mücavir vasfına râci olması söz konusudur. İslam hukukçularının büyük çoğunluğuna göre bu durumda nehiy, o işin fesâd veya butlanını gerektirmez. İş sahihtir ve bütün hukukî sonuçlarını meydana getirir. Ancak fail bir yasağı çiğnediği için günahkâr olur.

Zâhîrîlere göre ise Şâri'in yasağı, her ne surette olursa olsun, yasaklanan şeyin butlanını gerektirir. Yasağın yasaklanan şeyin zatına, cüzüne, lazım veya mücavir vasfına râci olması arasında sonuçta bir farklılık yoktur. Bazı konularda cumhurdan da bu görüşe katılanlar olmakla birlikte, cumhurun kendi içindeki farklı görüşler genelde yasağın taalluk ettiği vasfın harici bir iş mi yoksa lazım veya mücavir bir vasf mı olduğu tartışmasından kaynaklanmakta, zaman zaman da mücavir vasfı ile harici durum arasında bir ayrım yapılmaktadır.

***ANLAMIN KEŞFİ BAĞLAMINDA
METİNLER ARASI İLİŞKİ***

Bu bölümde birbiriyle yakından ilgisi bulunan beyan, nesih, tercih ve tevil konularını ele alacağız.

Hanefî usulünde beyan başlığı altında beyan-ı takrir, beyan-ı tefsir, beyan-ı tağyir, beyan-ı zaruret ve beyan-ı tebdil incelenir. Aslında özellikle ilk üç beyan türü genel olarak istidlâl metotları başlığı altında incelenen konulardır. Çünkü âmın tahsisi, hâssın mecaz ihtimalinin giderilmesi, mücmel gibi kapalı lafızların beyanı ve mutlakın takyidi gibi konular esasen orada incelenmekte, bu da hem istidlâl metotları bahsinin hacmini artırmakta ve kavranılmasını zorlaştırmakta hem de sözü edilen bu işlerin beyan boyutu geri planda kalmakta ve konular arasındaki iç bağlantının gözden kaçırılması riski ortaya çıkmaktadır. Sonuç itibariyle metnin anlamının keşfiyle ilgili olan bu işlemleri müstakil bir bölümde ele almanın anlamayı kolaylaştıracağını düşündük.

Ayrıca metnin anlamının tespitiyle ilgisi olduğunu düşündüğümüz teâruz-tercih ve tevil konusunu da konu bütünlüğünü sağlamak düşüncesiyle beyan bahsinin devamında ele aldık ve bu konuların tamamını içine almak üzere de yeni bir başlık oluşturduk. Bu başlık altında incelenen konuların ortak özelliği esas itibariyle Kitab ve Sünnet metinlerinin birbirleriyle ilişkileri içerisinde nasıl anlaşılacağı ve açıklanacağıyla ilgili olmalarıdır.

I. BEYAN TEORİSİ

A. GENEL OLARAK BEYAN

1. Beyan Nedir?

Beyan sözlükte genel olarak *açık olmak* (zuhûr) ve *açıklamak* (izhâr) anlamlarına gelir. Beyanın terim anlamının bu sözlük anlamlarından hangisi üzerine oturtulacağı konusunda usulcüler arasında farklı yaklaşımlar vardır.

Şâfiîlerin çoğunluğu ve Hanefîlerden bazıları *açık olmak* anlamını esas alırken, Hanefîlerin çoğunluğu *açıklamak* anlamını esas almışlardır. Pezdevî, beyanın *açıklamak*, *açığa çıkarmak* anlamında kullanımının daha yaygın olduğunu belirterek, fıkıh usulünde esas alınan anlamın bu olduğunu ifade eder.³¹⁴

Açığa çıkarmak anlamı esas alınarak yapılan bir beyan tanımı şöyledir: *الْبَيَانُ عِبَارَةٌ عَنْ إِظْهَارِ الْمَتَكَلِّمِ الْمُرَادَ لِلْمَسْمُوعِ*: “Beyan; konuşanın dinleyene muradı açıklamasından ibarettir.” Benzer bir tanım da şu şekildedir: Beyan, maksadın açıklığa kavuşturulması veya netleştirilmesidir. Buna göre bir söze ilişip maksadın açık hale gelmesi veya zaten var olan açıklığın artması yönünde ona etki eden söz veya fiil, beyan kapsamına girmektedir.

Beyan, özellikle Hanefî usul literatüründe daha çok, Kur’an ve Sünnet metinlerinin anlamlarının açıklığa kavuşturulması ve netleştirilmesi anlamında kullanılmakla birlikte konunun esas itibarıyla dille ilgili olduğu ve beyan teorisinin esas itibarıyla sözün maksadının açık bir şekilde tespitine yönelik olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Beyan konusunun usul kitaplarında anlatıldığı bölüm, ekollere göre değişiklik gösterebilmektedir. Beyan bahsi, Hanefî usul kitaplarında Kitab bahsinden hemen sonra veya Kitab ve Sünnetin ortak olduğu lafzî mebhaslerden sonra yer alırken, mütekellimûn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde, genellikle lafız bahislerinin *mücmel* ile ilgili kısmında ele alınmakta ve daha çok beyanın ertelenmesinin yarı hitaptan sonraya ve ihtiyaç anından sonraya bırakılmasının caiz olup olmadığı ve beyanın beyan edilen söz ile aynı güçte bir delille yapılmasının -mesela mütevatirin beyanın mütevatirle yapılmasının- şart olup olmadığı gibi konular üzerinden tartışılmaktadır.

³¹⁴ Pezdevî’ye göre *عَلَيْتَ بَيَانَهُ*: “Sonra onu açıklamak da bize aittir.” (Kıyâme 75/19); *عَلَيْتَ بَيَانَهُ*: “Bu, insanlara yönelik bir açıklamadır.” (Âl-i İmran 3/138); *عَلَّمَ بَيَانَهُ*: “Ona beyanı öğretti” (Rahman 55/4) gibi ayetlerde geçen beyan kelimesi *izhâr* anlamındadır.

Beyan teorisinde özellikle iki konu önem kazanmaktadır. Bunlardan birincisi, beyan yetkisinin kime ait olduğu veya beyan işini yapacak kişinin kimliği, ikincisi ise beyanın ne tür lafızlar için söz konusu olduğu konusudur.

2. Beyan Yetkisi Kime Aittir?

İlken beyan yetkisi Allah'a aittir. Kur'an'ı göndermiş olması başlı başına bir beyandır. Kur'an'ın açıklaması ve uygulaması olan Sünnet de esas itibarıyla Kur'an'a ilişkin bir beyandır.³¹⁵ Hanefî usulcülerini bu noktayı biliniyor ve kabul ediliyor varsaydıkları için bu hatırlatmaya gerek duymamış ve beyan teorisini bu noktadan sonrası için gündeme getirmişlerdir.

Buna göre Kitâb ve Sünnet metinlerine ilişkin beyan, özellikle Allah ve Hz. Peygamber tarafından yapılmaktadır. Metnin sahibi onlar olduğu için metnin anlam ve amacının açık ve net bir şekilde ortaya çıkarılması başta onların yetkisindedir. Ancak müçtehitler beyan işinin büsbütün dışında olmayıp, bu iki otoritenin yetkilendirmesiyle onlar için daha aşağı düzeyde bir beyan yetkisinden söz edilebilmektedir.

3. Beyan Ne Tür Lafızlar İçin Geçerlidir?

Beyan daha çok mücmel ve müşterek gibi kapalı lafızlardaki kapalılığı gidermekle ilgili olmakla birlikte sonraki bir sözle önceki sözün anlamında değişiklik yapmak veya bir sözdeki tahsis ihtimalini veya mecaz ihtimalini ortadan kaldırmak, hatta akla gelebilecek bir ihtimal veya istifhamı gidermek dahi beyan kapsamında değerlendirilir. Hanefî usulünde beyanın çeşitli düzeylerde ele alınması da esasen bu anlayışın sonucudur.

İlişkili olduğu söz açısından beyan temelde iki tür olarak tasavvur edilebilir.

Birincisi, özellikle mücmel ve müşterek gibi yapısı itibarıyla anlamı açık olmayan lafızlardaki kapalılığı gidermek mahiyetindeki beyandır (beyan-ı tefsir). Mücmel ve müşterek gibi lafızlardaki kapalılığı gidermek üzere yapılan beyan *sırf beyan* olarak adlandırılır. Bu türden bir beyana ihtiyacı bulunan lafızlarla beyandan önce amel edilmesi vâcip görülmez.

İkinci tür beyanda ise lafız esas itibarıyla kapalı olmamakla birlikte, lafzın ya anlamının daha da güçlendirilmesi yahut mecaz ve tahsis ihtimallerinin giderilmesi

³¹⁵ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için sana zikri/Kur'an'ı indirdik....." (Nahl 16/44) ve benzeri ayetler Sünnetin beyan olma yönünü vurgular.

suretiyle yapılan beyandır (beyan-ı takrîr). Lafzın hükmünün kısmen veya tamamen neshedilmesi (beyan-ı tebdil) de bu türden bir beyandır. Anlaşılacağı üzere bu lafızlar beyandan önce de açıktır ve kendileriyle amel edilmesi mümkün ve gereklidir. Ayrıca âmm lafzın tahsis edilmesi (beyan-ı tağyir) de, arada -amelin vakfı yönünden- bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, esas itibarıyla bu türden bir beyan sayılır.

Bu ikili tasnifte beyan-ı zaruretin kendine yer bulamamasının sebebi, onun diğerlerinden farklı olarak mevcut bir söze ilişkin beyan olmaması, bizaatî varlığının beyan sayılmasıdır.

B. HANEFÎ BEYAN TEORİSİ

Beyan Hanefî usulcûleri tarafından beş düzeyde ele alınmaktadır.

Beyan düzeylerinin bir tasnife tabi tutulup kategorize edilmesi bildiğimiz kadarıyla ilk defa Cessâs ile başlamış, Debûsî ile sistemleştirilmiştir. Debûsî'nin bu tasnifi, kısmi değişikliklerle Pezdevî ve Serahsî tarafından geliştirilip devam ettirilmiştir. Her ikisinin taksimi de beşli olmakla birlikte beyân-ı tebdîlin içeriği konusunda ayrılmışlardır. Pezdevî beyân-ı tebdîl başlığı altında neshi anlatırken, Serahsî beyân-ı tebdîlî şarta ta'lik olarak açıklamış; -beyan ile neshin farkını vurgulayarak- neshi ayrı bir bahis olarak ele almıştır.

Beyanın; beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyir, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdil şeklindeki beşli taksimi Hanefî usulcûleri arasında yaygın kabul görmüştür.

1. Beyân-ı Takrîr: Güçlendirici beyan

Takrîr sözcüğü, bir şeyi olduğu haliyle sürdürmek, yerleşik hale getirmek gibi anlamlara gelir.

Beyân-ı takrîr ise, bir sözdeki tevil ve tahsis ihtimalini ortadan kaldıracak bir şeyle o sözün mevcut anlamını kuvvetlendirerek sürdürmek demektir. Sözün hakikat olması durumunda beyân-ı takrîr o sözün mecaza çekilme ihtimalini kaldırırken, sözün âmm olması durumunda tahsis ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre beyan-ı takrîr iki şekilde gerçekleşir. Birincisi; âmm lafza tahsis ihtimalini kaldıran bir şeyin ilişmesi, ikincisi ise hâss lafza tevil ihtimalini kaldıran bir şeyin ilişmesidir.

Tevil/mecâz ihtimalini kaldırmaya örnek; وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ : "Yeryüzünde yürüyen canlılar ve kanatlarıyla uçan kuşlar sizin gibi birer ümmettir" ayetidir (En'âm 6/38).

Bu ayette geçen *tâir* sözcüğünün hakikat anlamı aslında kuş olsa da Arap dilinde bu sözcük, süratli hareket etmekten kinaye olarak ulak ve müjdecî için kullanılabilirdiğinden o anlamda kullanılmış olması da ihtimal dâhilindedir. وَلَا طَائِرٌ sözünden sonra يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ (kanatlarıyla uçan) ifadesi gelmemiş olsaydı *tâir* sözünden ulak ve müjdecinin kastedilmiş olması ihtimali devam ederdi ve bu sözün onlara hamledilmesi mümkün olurdu.

Tevil ihtimalinin kaldırılmasına nass dışında şöyle bir örnek verilebilir:

Bir kimse karısına طَلَّقِي نَفْسَكَ وَاجِدَةً (Kendini bir kere boşal!) dediğinde, buradaki طَلَّقِي (boşal) sözü, dilde özel bir anlamı ifade etmek üzere konulmuş hâss bir lafızdır. Talâk lafzının boşama anlamını ifade etmek üzere konulduğu belli olmakla birlikte bu lafız, üç talâk ile tevil edilmeye elverişlidir. Ancak boşama lafzının hemen arkasından وَاجِدَةً kelimesinin zikredilmesiyle bu tevil ihtimali ortadan kalkmıştır.

Tahsis ihtimalini kaldırmaya örnek; فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ : "Meleklerin tamamı hep birlikte secde ettiler." ayetidir (Hicr 15/30).

Ayette geçen *melâike* lafzı âmm bir lafızdır ve her âmm lafız gibi tahsise ihtimali vardır. Buradaki tahsis ihtimali, sonradan gelecek bir lafızla secdenin meleklerin bir kısmına tahsis edilmesidir. Ayetteki *melâike* sözcüğünün, kendisinden hemen sonra gelen *kulluhum* lafzıyla desteklenmesi bu tahsis ihtimalini ortadan kaldırmış ve *bütün* meleklerin secde ettiği anlamı kesinlik kazanmıştır. İşte *kulluhum* lafzıyla yapılan ve tahsis ihtimalini kaldıran bu tekid, beyân-ı takrir olmaktadır. Yani *melâike* lafzının umumunu korumakta ve devam ettirmektedir.

Diğer bir örnek ise şudur:

وَقَالُوا الْمَشْرِكِينَ³¹⁶ (Tevbe 9/36) ayetindeki lafzı âmm bir lafızdır ve esasen bütün müşrikleri kapsar. Ancak bütün müşriklerin bu kapsama dâhil olup olmadığı sorusunu sormak hala mümkündür. Yani ayetteki *el-müşrikîn* lafzının tahsis ihtimali vardır. Ancak hemen peşinden gelen كَافَّةً (hepsini) sözü, bu tahsis ihtimalini ortadan kaldırmış ve ayet müfesser olmuştur.

Beyân-ı takrir, ilk söylenen söze bitişik olabileceği gibi, ilk söz söylendikten sonra ayrıca yapılacak “Şunu kastetmiştim.” gibi bir açıklamayla da olabilir.

2. Beyân-ı Tefsîr: Açıklığa kavuşturucu beyan

Beyân-ı tefsir, özellikle mücmel ve müşterek lafızlardaki kapalılığı gidermeye yönelik açıklamadır. Müşkil ve hafî lafızlardaki kapalılığın giderilmesi de bu kapsama dâhil edilmektedir. Bu açıklama sonucunda sözü edilen lafızlardaki kapalılık kesin bir şekilde giderilmiş olur.

Müşterek lafızdaki kapalılığın giderilmesine örnek; وَطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ : “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kar’ müddeti beklesinler.” (Bakara 2/228) ayetidir.

Bu ayette geçen قُرُوء (kurû') lafzı Arap dilinde hem temizlik (tuhr) hem de hayız anlamına gelen müşterek bir lafız olup Hz. Peygamber'in sonradan söylediği نَبِيْ : “Hayız günlerinde namazı bırak.” ifadesinde³¹⁷ geçen أَقْرَاء (akrâ) sözleriyle kastedilenin hayız olduğu açıkça anlaşıldığı için Hz. Peygamber'in bu sözü ayette geçen قُرُوء lafzının da hayız anlamında olduğunu açıklamış olur.

Yine Kur'ân'daki namaz ve zekât lafızları da beyan-ı tefsir yoluyla açıklanmış mücmel lafızlardır. Ayetlerde namaz, zekât gibi ibadetler emredilmiş ancak bunların nasıl yapılacağı mücmel bırakılmıştır.

³¹⁶ “Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”

³¹⁷ Tahâvî, Şerhu me'ani'l-Âsâr, III, 60; Dâirekutnî, Hayz, I, 475.

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ : "Namazı kılın!" ayetinde (Bakara 2/43) geçen الصَّلَاةُ lafzı mücmel olup bu mücmellik Hz. Peygamber'in söz ve fiili ile sonradan beyan edilmiştir. Salât sözcüğü, lügatte *dua* anlamında ise de, burada onunla kastedilen anlam *dua* olmayıp belli rükünler ve birtakım özel hareketlerdir.³¹⁸ Fakat bu erkân ve hey'etin izahı için bir beyana ihtiyaç vardır. Bunların nasıl olacağı Hz. Peygamber'in fiiliyle açıklığa kavuşmuştur. Aynı durum aynı ayetin devamındaki الزَّكَاةَ وَأَتُوا الصَّلَاةَ sözündeki zekât ve diğer tüm şer'î isimler için de geçerlidir.

Müşkil lafızdan kapalılığın giderilmesine örnek; خُلِقَ الْإِنْسَانُ حَلُوعًا : "Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır." (Meâric 70/19) ayetidir.

Ayette geçen حَلُوعًا lafzındaki mücmellik, ayetin devamında gelen إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا : "Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Kendisine bir hayr dokunduğu zaman ise eli sıkıdır." (Meâric 70/20-21) ifadeleriyle beyan edilmiştir.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا : Hafî lafızdan kapalılığın giderilmesine örnek "Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin elini kesin." (Mâide 5/38) ayetidir.

Ayette hırsızlık yapan kadın ve erkeğe uygulanacak olan had cezasının ne olduğu açıklanmakta fakat bu cezanın hangi miktardaki malın çalınmasıyla uygulanacağı ve nasıl uygulanacağı konusunda nisbî bir kapalılık bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in غُرَّةٍ ذَرَاهِمٍ : "On dirhemden azına el kesme cezası yoktur." hadisiyle³¹⁹ hadd cezasının uygulanacağı miktar beyan edilmiş, Hz. Peygamber zamanında bir elbise çalan adama had cezasının uygulanmasıyla da cezanın uygulama biçimi beyan edilmiştir.

3. Beyân-ı Tağyir: Değiştirici beyan

Bayân-ı tağyir, sözün asıl maksadını sonda açıklamak suretiyle başta söylenen sözün mucebini -bazı açılardan- değiştirmektir. Asıl maksadı açıklayan şey ise sözün devamında gelir. Sözün devamında gelen ve asıl maksadı açıklayan

³¹⁸ Salât sözcüğüyle kastedilen şey, klasik ifadesiyle 'erkan-ı malûme ve hey'et-i mahsusâ'dır.

³¹⁹ Tirmizî, Hudûd, 16 (III, 117).

şey müstakil bir söz olabileceği gibi şart, istisna, sıfat ve gaye gibi müstakil olmayan bir söz de olabilir.³²⁰

a. Söylenen Sözün Devamında Gelen Müstakil Söz ile Beyan

Tahsis, âmm lafzın delâletinin onun bazı fertlerine hasredilmesidir. Eğer tahsis olmasaydı âmm lafız bütün fertlerini kapsayacaktı. Tahsis işi, -müstakil veya gayri müstakil- söz ile yapılabildiği gibi akıl, his ve âdet yoluyla da yapılabilir.³²¹ Söz ile yapılan tahsisin beyan-ı tağyir kapsamında olduğu açıkken; akıl, his ve âdet yoluyla yapılan tahsisin beyan-ı tağyir kapsamında değerlendirilmesi zordur.

Tahsis, beyân-ı tağyir olduğu için tahsis eden sözün her daim ilk söze bitişik olması gerekir. Diğer bir anlatımla bir anlam daraltmasının tahsis sayılabilmesi için tahsis edici sözün âmm lafza bitişik olması, yani onun hemen arkasından gelmiş olması şarttır. Âmm lafza bitişik olmayıp, bir müddet sonra gelen lafızla yapılan anlam daraltması ise tahsis değil nesih olur. Şâfiî'ye göre ise tahsis, beyân-ı tefsir kapsamında olduğu için tahsis edici sözün âmm ifadeye bitişik olması şart değildir.

Örnek: Bakara 2/183 ayeti ile Bakara 2/184 ayeti arasındaki ilişki böyledir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَكُمْ عُذْرٌ (Bakara 183)

أَيُّهَا الْمَغْلُوبَاتُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ

فَنُفُوعٌ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. (Bakara 184)

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidyeye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."

Oruç, 183. ayetin umûmu ile bütün mü'minlere emredilmiş, fakat genel hüküm, bu ayetin hemen peşinden gelen 184. ayet ile hasta ve yolcular hakkında tahsis

³²⁰ Bedel-i ba'z da beyân-ı tağyir kapsamına dâhil edilmektedir. Bedel-i ba'z için şöyle bir örnek verilebilir: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا "Yolca gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır." (Âl-i İmran 3/97) ayetinde مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ifadesi bedel-i ba'z olup, hacın vacipliği hükmünü, ona güç yetirebilenler dışındakilerden kaldırmaktadır.

³²¹ Âmm lafzın bazı fertlerine hasredilmesi bahsine bakılabilir.

edilmiş, yani bunların o esnada oruç tutmayabilecekleri ve tutamadıkları orucu başka günlerde tutabilecekleri belirtilmiştir.

b. Müstakil olmayan söz ile beyan

ba. İstisna Getirme Yoluyla Beyan:

Başta söylenen söze, sözün sonunda bir istisna getirilmesi de bir beyandır. Bu durumda istisnanın mevsul olması, yani araya bir fasıla girmeden ilk sözün peşinden söylenmiş olması gerekir.

Örnek: "Fılan kimseye bin lira borcum var ama beş yüzü müstesna." cümlesindeki "Ama beş yüzü müstesna." sözü bir istisnadır. Bu istisna ile sözün başının (sadr-ı kelam) içine aldığı şeylerden 1000 liralık borç ikrarı) bir kısmının (500 lira) kastedilmediği açıklanmış olmaktadır.

bb. Şarta Bağlama Yoluyla Beyan:

Şart, bir cümlelin anlamının gerçekleşmesini başka bir cümlelin anlamının gerçekleşmesine bağlamaktır. Bir sözün gereğinin şarta bağlanması da bir beyandır. Ancak ne tür bir beyan olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Şarta bağlama Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre *beyân-ı tağyir* iken Serahsî'ye göre *beyân-ı tebdildir*.

Örnek: "Eğer bu hizmetçi evinizden bir şey çalarsa ben tazmin ederim." sözünde tazmin işinin gerçekleşmesi çalma işinin gerçekleşmesine bağlanmıştır.

4. Beyân-ı Zaruret: Beyan vasıtası olmayan bir şeyle beyan

Beyân-ı zaruret, esasen beyan vasıtası olarak vaz' edilmemiş bir şeyle yapılan beyandır. Diğer bir ifadeyle bu beyan söylenmiş olan sözün dışındaki bir şeyle veya sükût sebebiyle muradın açığa çıkmasıdır.

Usul kitaplarında beyân-ı zaruretin üç kısmından bahsedilir.

a. Mantuk Hükmünde Olan Beyan

Mantuk hükmünde beyan, söylenen sözün içerisinde hiç yer almadığı halde bir hususun âdeta açıkça söylenmişçesine net bir şekilde anlaşılmasıdır.

Örnek: **فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ثُلُثٌ** : "Eğer ölenin çocuğu yoksa ve sadece ana-babası ona varis olmuşsa anasının payı üçte birdir." (Nisâ 4/11) ayeti, bir kimsenin varisi sadece anası ve babası ise terekenin üçte birinin anneye ait olduğunu belirtmektedir. Ayette babanın payı açıkça söylenmemiş olmasına

rağmen biz terekenin üçte ikisinin de babaya ait olduğunu sanki açıkça söylenmişçesine net bir şekilde anlarız.³²²

b. Kişinin Halinin Delâletiyle Sabit Olan Beyan

Aslında beyân-ı zaruretin bu türü büyük ölçüde, "Ma'raz-ı hâcette sükût beyandır."³²³ genel kuralında ifade edilen mantık üzerine oturur. Buna göre bir kimse konuşması gereken yerde konuşmayıp susuyorsa susması o şeye rıza gösterdiği veya kabullendiği anlamında yorumlanır. Kabul edenlerce sükûtü icmâ da aynı mantık üzerine temellenmektedir.

Hiz. Peygamber'in, şahit olduğu bir söz veya fiil karşısında susması şu anlamda beyandır: Şeriatin sahibi olarak Hiz. Peygamber, özellikle din konusunda yanlış olduğunu bildiği bir söz veya fiil karşısında sessiz kalmaz. Sessiz kaldığına göre o söz veya fiilin mubâh olduğu anlaşılır. Mesela Hiz. Peygamber'in insanların yapmış olduğu mudarebe akdini görüp buna sessiz kalması bu tür bir beyandır. Bu tıpkı Hiz. Peygamber'in mudarebenin mubâh olduğunu beyan etmesi gibidir.

Usul kitaplarında beyan sayılan sükût için verilen diğer bazı örnekler şunlardır: Kendisine yemin teklif edilen davalının yeminden kaçınması (nükûl) ve biki-bâliğanın, -babasının kendi hakkında yaptığı- evlendirme akdini reddetmeyip susması.

c. Aldanmayı Def' Zarureti Olarak Sabit Olan Beyan

Bu tür beyan, verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere esasen üçüncü şahısların haklarının korunması esprisine dayanır.

Örnek: Velisinin satım yaparken gördüğü mümeyyiz çocuğa ses çıkarmaması, ona yaptığı satım hususunda izin verdiği anlamına gelir.

Eğer velisi mümeyyiz çocuğunu satım yaparken görmemiş olsaydı, bu akit mevkuf olacaktı ve işlerlik kazanması velisinin icazetine bağlı olacaktı. Velisi de uygun görürse icazet verecek ve akit yapıldığı andan itibaren sonuçlarını doğuracak, uygun görmezse icazet vermeyecek ve akit yapıldığı andan itibaren bâtıl olacaktı. Yukarıdaki örnekte ise velisi çocuğu akit yaparken görmüş ve ses çıkarmamıştır. İşte bu susma, velinin baştan izin verdiği anlamına gelmekte ve baştan izin verilmiş olması halinde çocuğun yaptığı akit icazete ihtiyaç duymadan

³²² Bu tür beyan, İbn Hazm'ın kendi özel terminolojisindeki 'delil'in bir türüdür.

³²³ Kaidenin tamamı, "Sâkîte bir söz isnat olunmaz; lâkin ma'raz-ı hâcette sükût beyandır." şeklindedir. Mecelle, md. 67.

işlerlik kazanmaktadır. Velinin susması, akdin diğer tarafı için velinin itirazını savuşturmaya (def) yarayan beyan anlamı taşımaktadır.

Örnek: Şufadarın yani şufa hakkına sahip kişinin şufa talebinde bulunmayıp susması da şufa hakkından vazgeçtiği anlamına gelen bir beyandır.

5. Beyân-ı Tebdîl: Alternatifini getirmek suretiyle beyan

Hanefiler genel olarak beyan-ı tebdil başlığı altında nesih konusunu ele alırlar.³²⁴ Biz nesih konusunu hem önemine hem de kapsamlı olmasına binaen müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz.

II. NESİH TEORİSİ

Neshin ne olduğu (mahiyetli), mümkün olup olmadığı (imkânı), ne tür hükümlerde cereyan ettiği (mahalli) ve Kitab ve Sünnetin birbirlerini neshedip edemeyeceği gibi konular öteden beri tartışılasmakla birlikte, elimizdeki Kur'an'da mensuh bir ayetin bulunup bulunmadığı meselesi son dönemlerde tartışma gündemine eklenmiştir. Kimi ilahiyatçı akademisyenler nesih karşısında mesafeli bir duruş sergilerken, kimileri de neshi inkâr etmişlerdir. Biz bu konu hakkındaki tartışmaları bir kenara bırakıp,³²⁵ geçmişte neshin nasıl anlaşıldığını, naslar arası ilişkinin tesisinde nasıl işlevsel kılındığını ve bunun şer'i hükümlere nasıl yansıdığını göstermeye çalışacağız. Neshin özellikle gözler önüne sermeye çalışacağımız boyutu ise nesih teorisinin, fukahânın bir teori oluşturma hevesinin sonucunda değil, tam tersine farklı anlamlar içeren ve farklı hükümler gerektiren ayetlerin veya hadislerin gerek kendi içlerinde gerekse birbirleri karşısında nasıl değerlendirileceği konusundaki sorumlu bir arayışın sonucunda ortaya çıkmış olduğudur.

Nesih teorisi başlığı altında neshin tanımı ve mahiyeti, neshin imkânı ve vukuu, Kur'an ve Sünnet arasında neshin mümkün olup olmadığı, neshin türleri, nesih anlayışının uygulamaya yansıyan örnekleri ve neshin hangi yolla bilineceği konuları üzerinde durulacaktır. Neshin türleri ve örneklendirilmesi diğer konulara göre detaydır. Bu bakımdan "Eski âlimlerin nasih mensuhun sayısında bile ittifak

³²⁴ Hanefilerden Debûsî ve Serahsî, beyân-ı tebdil başlığı altında neshü değil, şarta ta'lik konusunu incelerler. Onlara göre nesih, bir beyan değil; ref'tir.

³²⁵ Bu konuda Davut İltaş'ın neshi kabul etmeyen tefsircilerin temel söylemlerine cevap olarak yazdığı *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara 2016) isimli kitabı özellikle okunmalıdır.

edememiş olmaları neshin varlığına gölge düşürür." şeklindeki bir eleştiri sadece problemin iyi kavranılamamış olması anlamına gelir.

A. NESHİN TANIMI VE MAHİYETİ: Nesih nedir?

1. Neshin Sözlük Anlamı

Nesih kelimesinin sözlük anlamına ilişkin olarak verilen izâle, iptal, ref, tebdil, tahvil ve nakil gibi karşılıklar, temelde iki anlam altında toplanır. Bunlardan birincisi *ortadan kaldırmak*, ikincisi ise -bir şeyi bir yerden başka bir yere veya bir halden başka bir hale- *nakl etmektir*.³²⁶ Nesih kelimesi, Kur'an'da türevleriyle birlikte geçtiği dört yerde³²⁷ sözlük anlamlarında kullanılmıştır. Nesih kökünden türeyen münâseha,³²⁸ tenâsüh ve istinsah gibi birçok terim, sözü edilen sözlük anlamlarıyla bir şekilde irtibatlıdır.

Usulcüler nesih sözcüğünün dildeki hakikat anlamının bu iki anlamdan hangisi olduğunu ve buna bağlı olarak da terim anlamı için hangisinin temel teşkil ettiğini belirlemeye çalışmışlardır. Fazla taraftar bulamayan marjinal görüşler bir tarafa bırakılırsa, neshin dildeki hakikat anlamının ortadan kaldırma (ref, izale ve tebdil) olduğu söylenebilir. Ortadan kaldırma anlamını ifade etmek üzere cumhur daha çok ref ve izale sözcüğünü, Hanefiler ise daha çok tebdil sözcüğünü tercih etmişlerdir.³²⁹

Tebdil, bir şeyin yerini başka bir şeyin alması, bir şeyin alternatif getirilerek değiştirilmesi gibi anlamlara gelir. Arapların نَسَخَ الشَّمْسُ الظِّلَّ "Güneş gölgeyi

³²⁶ TDV İslam ansiklopedisindeki "Nesih" maddesinde neshin sözlük anlamları arasında *beyan* da zikredilmektedir. Kanaatimizce bu, Hanefilerin sözcüğe yükledikleri terim anlamının sözlük anlamına giydirilmesi şeklinde bir hatanın eseridir. Çünkü nesih kelimesinin sözlükte *beyan* anlamı olsaydı, kelimacı usulcüler, neshi beyan olarak tarif eden Hanefileri, sözlükte olmayan bir anlamı kullanmakla eleştirmezlerdi.

³²⁷ Hacc 22/52'de (فَنَسَخَ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ) ve Bakara 2/106'de (بِأَنَّهُمْ كَانُوا يُسَيِّئُونَ) ve A'râf 7/158'de (هَذَا كَيْدُنَا بَنَاطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ve A'râf 7/158'de (وَلَقَدْ نَسَخْنَا هَذِهِ زَكَاةً) ise istinsah anlamında kullanılmıştır.

³²⁸ Münâseha terimi, mirasın paylaşılmasından önce ölen mirasçının payının kendi varislerine intikalinin sağlanması anlamına gelir ve kelimenin sözlükteki nakil anlamıyla ilgilidir. Bu konuda bk. "Münaseha" DİA.

³²⁹ Cessâs, neshin ref' olarak tanımlanmasını eleştirmektedir. Zaten sonraki Hanefilerin çoğunluğunun neshi beyan olarak tanımlamalarının bir sebebi ona ref' anlamı vermemektedir. kaçınılmazdır.

neshetti." sözü güneşin gölgeyi izale edip onun yerini aldığını ifade eder. Bu içerik *وَإِذَا بَدَأَ آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزِيلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* : "Biz bir ayet yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini bilir- onlar 'Sen iftiracısın!' dediler. Senin iftiracı olmadığını onların çoğu bilmez" (Nahl 16/101) ayetindeki *tebdil* kelimesinin içeriğiyle aynıdır. Zaten ehl-i tefsir³³⁰ bu ayetteki *tebdil* kelimesini çoğunlukla nesih olarak açıklamışlardır. Sözlüklere bakıldığında, kaldırma kelimesiyle *tebdil* kelimesi arasında esasında anlam geçişliliği bulunduğunu görmek de mümkündür.

Dinde terimsel bir anlam kazanan diğer bütün sözcüklerde olduğu gibi, nesih sözcüğünün de dildeki anlamının ne olduğunun tespiti ve dildeki anlam ile terimsel anlam arasındaki semantik bağın -eğer varsa- ne olduğunun gösterilmesi konusundaki bu yoğun çaba, esas itibarıyla şer'i isimlerin mahiyetine³³¹ ilişkindir. Ancak bu çaba bir yönüyle de Kur'an'da geçen sözcüklere rastgele anlam yüklenmesinin ve sözcüklerin maksat dışına taşırılmasının önüne geçme ve kastedilen anlamı koruma titizliğini de yansıtır.

2. Neshin Terim Anlamı

Neshin terim anlamı büyük ölçüde sözü edilen iki temel anlam etrafında şekillenmiş ve buna göre de biri, 'beyan eksensli'; diğeri de 'kaldırma (raf) eksensli' iki farklı nesih tanımı ortaya çıkmıştır.

Bu yaklaşımlardan birincisi Hanefilere ve bazı kalamcı usulcülere; ikincisi ise Hanefiler dışındaki çoğunluğa aittir. Bilindiği kadarıyla neshin beyan içerikli ilk

³³⁰ Ehl-i tefsirle kimin kastedildiği ve ehl-i tefsir, müfessir farkını gösteren bir değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya 2012, ss.189-196.

³³¹ Şer'i isimlerin mahiyetine ilişkin tartışma derken şunu kastediyoruz: Kur'an Arap diliyle indirilmiş bir kitaptır ve içinde geçen sözcükler doğal olarak Arap dilinin sözcükleridir. Burada soru şudur: Kur'an'da Arap dilindeki -mesela salat, zekât, riba, nesh gibi- bir kelime, içeriği değiştirilip ona yepyeni bir anlam yüklenerek kullanılmış mıdır yoksa yeni bir anlam yüklenmiş olsa bile bu yeni anlamın kelimenin dildeki anlamıyla semantik bir bağı mutlaka var mıdır? Kitabın yetkili bir açıklayıcısının (peygamber) olmadığı farz edilecek olsa birinci seçenek imkânsızdır. Çünkü bu, hitabın esprisine aykındır. Yetkili açıklayıcının bulunması durumunda ise her iki görüş de makul bir çerçevede savunulabilir. Zaten usulcüler arasında her iki ihtimal de gündeme getirilmiş ve taraftar bulmuştur. Mutezile'ye ve Hanefiler ile Hanbelilerdeki hâkim görüşe göre dilde bir anlam için konulan kelimenin, Şâri' tarafından dildeki bu anlamı ile ilgili olmayan bir anlamda kullanılması mümkündür. Eş'ari usulcülere göre ise bir kelime Şâri' tarafından ya dildeki anlamında kullanılmıştır ya da dildeki anlamı ile şer'deki anlamı arasında mutlaka semantik bir bağ vardır.

tanımı İmam Mâtürîdî tarafından yapılmış³³² ve Hanefî usulcûleri tarafından geneli olarak devam ettirilmiştir. Bu anlayışları sebebiyle Hanefîler neshi, beyanın bir türü olarak kabul edip usul kitaplarında beyan başlığı altında -beyanın diğer türleriyle birlikte- incelemişlerdir. Neshin, yerine göre, *hükümün bir zamana tahsis edilmesi (tahsisü'l-‘ezmân)* olarak nitelendirilmesi onun yine bir beyan türü olarak kabul edilen tahsis ile ilişkilendirilmesi yönüyledir.

Şimdi her iki anlayışa göre yapılmış birer nesh tanımı görelim.

Hanefîlerin yaklaşımını yansıtan bir tanıma göre nesh; *kendi açımızdan devam edeceğinizi sandığımız hükümün sona erdiğinin beyan edilmesidir.*³³³

Neshi beyan olarak kabul eden bu anlayışa göre, her ne kadar hüküm yürürlükte olduğu esnada bilmiyor olsak da neshedilen hüküm esasında geçici bir süre için konulmuştur. Allah'ın ilminde belli, fakat bizim açımızdan belirsiz olan bu süre, nesh sebebiyle açıklığa kavuşmuş ve -zahire göre devamlılık arz eden- önceki hükümün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu, bu sayede bizim tarafımızdan da bilinmiş olur. .

Cumhurun yaklaşımını yansıtan özlü tanımlarından birine göre ise nesh; *şer'i hükümün, daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasıdır.*³³⁴

Her iki yaklaşım sahipleri birbirlerinin tanımlarına çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir.

İtiraz 9: Neshi, 'sabit olmuş bir hükümün kaldırılması' şeklinde tanımlayan usulcülerin, neshi beyan olarak görenlerin tanımına yönelttikleri eleştirilerden biri, beyan anlamının, nesh kelimesinin sözlükteki hakikat anlamı ile bir ilgisinin bulunmadığı şeklindedir. Bu eleştirinin haklılık payı yok mudur?

İtiraz 10: Neshin 'sabit olmuş bir hükümün kaldırılması' şeklindeki tanımına yöneltilen temel eleştiri ise -Şâri'in hitabı olarak tanımlanan- hükümün kaldırılmasının, kadim kelamın kaldırılması anlamına geleceğidir. Bu eleştiriye nasıl cevap verilebilir?

³³² Mâtürîdî'ye nisbet edilen tanım şudur: *نَشَى فِي الْحَقِيقَةِ بَيَانٌ مَنْتَهَى مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْحُكْمِ الْأَوَّلِ مِنْ* *نَشَى* yani, "Neshi, Allah Teâlâ'nın ilk hüküm ile murad ettiği vaktin sona erdiğini beyandır."

³³³ *وَالنَّشْخُ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ بَيَانٌ مُدْرِكُ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ فِي تَوَلُّفَاتِنَا وَتَقْدِيرِنَا جَوَازَ بَقَايِهِ*

³³⁴ *النَّشْخُ رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ دَرَعِي مُتَأَخِّرٍ*

Neshin mahiyetini anlatmak üzere özellikle Hanefî usulcüler tarafından katl (öldürme) benzetmesine başvurulmuştur. Şöyle ki; bir insanın öldürülmesi, Allah açısından, onun ecelinin sona erdiğinin beyan edilmesidir. Çünkü ölen kişi ecelinin tamamlanması sebebiyle ölmüştür. Beşer açısından ise bu öldürme işi, bir değiştirme ve -şayet öldürme olayı gerçekleşmeyecek olsaydı devam edeceğini sandığımız- hayatın bitmesidir. Öldüren kişiye kısas cezasının uygulanması da yaptığı eylemin bir hayatı ortadan kaldırma olması sebebiyledir. -Zahiren devam edeceği sanılan- bir hayatı ortadan kaldırdığı için kâtilin "Ben öldürmeseydim, zaten ölecekti." gibi bir mazerete tutunması mümkün olmaz. Tıpkı bunun gibi nesh de Allah açısından beyan, kullar açısından ise kaldırmadır. Bu bakımdan Hanefîlerin neshi beyan olarak teorize etmeleri onun Şâri'e bakan yönünü dikkate almaları sebebiyledir. Kullara bakan yönünün dikkate alınarak neshin, *şer'i bir hükümün, sonra gelen şer'i bir delille kaldırılması* şeklinde tanımlanması da esasen aynı hakikatin başka bir yönden ifade edilmesidir.

Soru 11: *Kâtil, öldürmemiş olsaydı maktul eceli gelmiş olduğu için yine de ölür müydü?*

Bazı Hanefî usulcüler neshin Allah açısından beyan olmasının, bizim açımızdan da beyan olmasına aykırı olmadığını ve neshin her iki bakımdan da beyan sayılmasının mümkün olduğunu öne sürmüş ve bunu şöyle açıklamışlardır: Nesih gerçekleştiğinde hükümün sürekli olduğu yönündeki kanaatimizin gerçeğe mutabık olmadığını anlamış olmaktadır ki bu da bir beyandır. Nesih hem Allah hem kul açısından beyan olmakla birlikte, bu beyan, Şâri' hakkında *açığa çıkarma* (izhar) anlamında; kullar hakkında ise *açığa çıkma* (zuhur) anlamında bir beyandır.

Usulcüler neshin beda, yani Allah'ın cayması anlamına gelip gelmeyeceğini de tartışmışlardır. Bedâ kelimesi sözlükte başlangıçta görünmeyen -ve varlığı bilinmeyen- bir şeyin açığa çıkması ve bir kimsenin önceden bilmediği bir şeyin farkına varması anlamına gelir. Nitekim وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا : "Yaptıklarının kötülükleri onlara görünmüş..." (Câsiye 45/33) ve وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَخْتَرِعُونَ "Artık, hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından karşlarına çıkmıştır." (Zümer 39/47) ayetlerinde bedâ kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.

Soru 12: *Neshin bedâ olarak değerlendirilmesi mümkün müdür?*

B. NESHİN İMKÂNI: Nesih mümkün müdür?

Usulcülerin tamamı, gerek şeriatler arasında³³⁵ ve gerekse bir şeriat içinde neshin, aklen mümkün ve sem'an vaki olduğu görüşündedir. Hatta Pezdevî gibi bazı usulcüler şeriatlar arasında neshin vukuunu inkâr edecek bir Müslüman tasavvur etmenin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında neshin imkân ve vukû konusundaki esas tartışmanın Müslümanlar arasında değil Müslümanlar ile Yahudiler arasında olduğu söylenebilir. Müslümanlar arasında ise neshin cevazı ve vukuu konusunda Ebu Müslim İsfahânî'ye nisbet edilen şâz bir görüş dışında esasen bir tartışma yoktur.³³⁶

Neshin imkânı konusunda gündeme getirilen problemlerden biri neshin, maslahatin mefsedete ve iyyinin kötüye dönüşmesi anlamını içerip içermediği problemidir.

Eş'ârî usulcülere göre hükümler, eşyanın zatî niteliklerine göre değil, Allah'ın iradesine göre şekillendiği için nesihte bu iddia edilen şeyler gerçekleşmez. Çünkü Allah bir şeyi iyi olduğu için emretmez, bir şey Allah onu emrettiği için iyi olur. Bu bakımdan Eş'ârî usulcülere göre neshin öne sürülen durumlara yol açma ihtimali yoktur. Aşağıda 'Neshin Mahallî' başlığı altında görüleceği üzere, Eş'ârlerin bütün şer'î hükümlerin neshini mümkün görmesi de esas itibarıyla bu mantığın doğal sonucudur.

Mutezilenin ve Hanefî/Mâtürîdî usulcülerin, şeylerin iyilik ve kötülüklerinin kendi özerlerinden kaynaklandığını kabul etmiş olmaları da neshin imkânı açısından bir problem doğurmaz. Ancak aşağıda görüleceği üzere bunlar Eş'ârlilerden farklı olarak her hükmün neshe açık olduğunu kabul etmezler.

Sonuç olarak söylemek gerekirse yaklaşımları arasında bazı farklar olsa da Sünnî ve Mutezîlî usulcülere göre nesih aklen imkânsız değildir ve zamanın,

³³⁵ Usul kitaplarında şeriatler arası neshe şu örnekler verilmektedir: 1) Farklı batınlardan ehel kardeşin kız kardeş ile evlenmesi Âdem'in şeriatında caizken sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır 2) Cumartesi günü iş yapmak Musâ zamanına kadar mubâhken Musâ'nın şeriatında yasaklanmıştır. 3) İki kız kardeşi aynı nikâh altında birleştirmek Yakub'un şeriatında mubâhken sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır. 4) Musa şeriatına göre dördüncü defa hırsızlık yapan kimsenin kulağı delinir ve satılırdı. Tevrat'taki bu hüküm sonraki şeriatlarda neshedilmiştir. 5) Hz. İbrahim'in şeriatında sünnet olmak için belirlenmiş bir yaş yoktu. Musâ şeriatinde çocuk doğduğu gün sünnet olması vâcib kılınmıştır. İslam'da ise sünnet olmak (hitân) Müslümanlığın şeaîrinden sayılan bir sünnet olup vakti konusunda farklı görüşler vardır.

³³⁶ Usulcüler, ümmetin âlimlerinin neshin caiz ve vaki olduğu konusunda icmâ ettiğini, sonradan ortaya çıkan Ebû Müslim'in muhalefatinin dikkate alınmaya değer olmadığını belirtmekle yetinmişlerdir.

şahısların ve durumların değişmesine bağlı olarak Allah'ın farklı hükümler koymasında aklın yadığayacağı bir şey yoktur.

Soru 13: Hz. Peygamber'in şeriatı için nesih söz konusu olabilir mi?

C. NESHİN MAHALLİ: *Nesih ne tür hükümlerde cereyan eder?*

Usulcüler, neshin mahallinin³³⁷ şer'i hüküm olduğu konusunda hem fikirdir. Ancak şer'i hüküm kapsamına hem *itikat*, hem *ahlak* hem de *amel* alanına ilişkin hükümler girdiği için usulcüler neshin sözü edilen alanların hangisinde ve ne ölçüde söz konusu olacağını tartışmışlardır.

Bu bağlamda cevabı aranan ilk soru 'her şer'i hükmün neshe elverişli olup olmadığı' olmuştur.

İmanın vacipliği ve küfrün haramlığı gibi konularda neshin cereyan edip etmeyeceği konusu, eşyanın güzellik veya çirkinliğinin kendi özlerinden mi kaynaklandığı; yoksa Şâri'in hitabına mı bağlı olduğu tartışmasına bağlı olarak değerlendirilmiştir.

Eşyanın güzellik veya çirkinliğinin kendi özlerinden kaynaklanmadığını, aksine Şâri'in hitabına göre belirlendiğini kabul eden Eş'ârilere göre, sözü edilen konular da dâhil olmak üzere, her hükmün neshedilmesi mümkündür.

Güzellik ve çirkinliğin şeylerin zâtî özelliği olduğunu savunan Hanefiler ve Mutezile'ye göre Allah'tı tanıyıp bilmenin güzelliği, küfür ve cehaletin çirkinliği gibi akıl açısından değişmesi mümkün olmayan konularda nesih caiz değildir. Çünkü inanmanın güzelliği veya küfrün çirkinliği bir vakitle sınırlandırılmaz.

Bunların dışında kalan konularda ise maslahat özsel olmadığı ve ebedilik maslahatın bir şartı olmadığı için dolayısıyla da maslahatın kişiden kişiye, zamandan zamana ve durumdan duruma değişmesi mümkün olduğu için bu tür hükümlerde nesih aklen mümkündür. Nesih olayında, daha önce emredilmiş olan şey, aynı yönden, aynı kişi açısından ve aynı zaman içinde yasaklanmadığı için emredilmiş bir şeyin yasaklanmış bir şeye veya maslahatın mefsedete dönüşmesi durumu söz konusu olmaz.

³³⁷ Yaygın kabul, haberlerde genel olarak neshin cereyan etmeyeceği olmakla birlikte usulde bu konu çok yönlü olarak tartışılmaktadır.

Öte yandan her şer'î hükmün aynı mahiyette olmaması, neshe elverişlilik açısından hükümler arasında ayırım yapmayı gerektirir. Debûs'nin ifadesine göre nesih sadece, Allah'ın "Bu hükmü şu vakte kadar meşru kılıyorum." demesi sahih olan hususlarda caiz olabilir. Bunlar da daha önce mevcut değilken Allah'ın hitabıyla ortaya çıkan fûrû konularıdır. Kısaca neshin cereyan edeceği hükümler özellikle şer'î amelî hükümlerdir.

Neshin şer'î amelî hükümlerde cereyan ettiğinde tartışma olmadığını gördük. Peki, hangi tür şer'î amelî hükümler neshe elverişli sayılacaktır? Şâri'nin şer'î amelî bir hükmü düzenleyiş üslubu bize o nasta yer alan hükmün neshe elverişli olup olmadığını gösterebilir mi?

Usulcüler bu soruya, düzenleme getiren nassları yapılarına göre üç grupta toplayarak cevap vermişlerdir:

1) Ebedî olduğu, nassın kendisinden anlaşılan hükümler:

Kendisine *kıyamet gününe kadar* veya *ebediyyen* gibi bir söz bitişen nasslar böyledir. Bu gibi ifadelerin bitişmiş olması o hükmün neshe açık olmadığını gösterir. Muhkem lafız konusunda da belirtildiği üzere lafızda hükmün sürekliliğini gösteren bir şeyin bulunması nesih ihtimalini kaldırır.

وَلَا أَذُنُ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا (Ahzâb 33/53) "Peygamber'den sonra eşleriyle evlenmeniz de ebediyyen haramdır." ayeti buna örnektir.

Bir diğer örnek de إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ "Cihad, kıyamete kadar sürecektir." hadisidir.³³⁸

2) Belli bir süreye kadar devam edeceği nassın kendisiyle bilinen hükümler.

"Bu hüküm şu zamana kadardır." denilerek konulmuş hükümler böyledir.

Belirtilen zaman geldiğinde hükmün kalkması nesih anlamına gelmez. Zaten hükmün o zamana kadar devam edeceği baştan biliniyordu.

3) Vakit kaydı getirilmeksizin konulan hükümler:

İşte nesih sadece bu tür hükümlerde cereyan eder.

Neshin Zamanı: Nesih sadece Hz. Peygamber hayatta iken söz konusu olabilir.

³³⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 377.

Hükümün kaldırılıp nâsih olan hükümün onun yerine yürürlüğe konulması, Şâri'nin hitabına bağlı olduğu için daha açık bir ifadeyle neshin gerçekleşmesi vahye bağlı olduğu için nesihi sadece vahiy sürecinin devam ettiği sırada olabilir. Vahiy süreci Hz. Peygamber'in vefatıyla son bulduğundan dolayı Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir dönemde nesihi gerçekleşemez. Bu konuda usulcüler arasında görüş ayrılığı yoktur.³³⁹

Dikkat: Fakihlerin neshin hangi naslarda cereyan ettiğine ilişkin olarak yaptıkları tartışma, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde kendi tercihlerine göre bir nesihi ihdas etmek değil; Hz. Peygamber döneminde bir nesihi olayının yaşanıp yaşanmadığının tespiti ile ilgilidir. Bu yüzden birinin mensulü gördüğü bir hükmü başka birinin halen yürürlükte görmesi bu tespit çabasının farklı sonuçlara götürmesi sebebiyledir.

D. NESHİN ŞARTLARI:

Neshin gerçekleşebilmesi birtakım şartlara bağlıdır. Bu şartların bir kısmı bütün usulcüler tarafından kabul edilirken bir kısmı tartışmalıdır.

Fark edilmiş olacağı üzere neshin şartları, yukarıdan beri neshin mahiyeti, imkânı ve mahalli başlıkları altında anlatılanlar içerisinde dağınık biçimde bulunmaktadır. Hem bir pekiştirme olması hem de akılda kalması için burada derli toplu olarak zikredilmesinde yarar vardır. Bu şartlar şunlardır:

1) Neshedilen hüküm aklî/aslî bir hüküm değil şer'î bir hüküm olmalıdır.

İstishâbın gereği olarak o ana kadar herhangi bir yükümlülüğün yokluğu durumu ibadetlerin vâcip kılınmasıyla ortadan kalkmaktadır; ancak bu durum nesihi olarak nitelendirilemez.³⁴⁰ Neshin tanımında ve mahallinde verilen bilgiler burada hatırlanabilir.

³³⁹ Günümüzde kimileri Mâtürîdî'ye atfen içtihatla neshi savunmaktadırlar. Bu iddiaya ilişkin değerlendirmeler için bk. H. Yunus Apaydın, "Mâtürîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi", ss. 537-540; Kâşîf Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nisbet Edilen İctihâdî Nesh Kavramına Hanefî Celeneği Perspektifinden Bir Bakış", ss. 541-545.

³⁴⁰ Bazı usulcüler, yasaklanmasından önce şarabın mübahlığı hükmünü Hz. Peygamber'in karşı çıkmaması olmasına bağlayarak, şarap yasağını bu hükmün neshedilmesi olarak değerlendirmiş ve bunu Sünnetin Kitap ile neshini örneklendirmede kullanmışlarsa da bu yaklaşım iki sebepten isabetli değildir. Birincisi, hükümler tedricî olarak inmekte olduğu için tedricî gereği ilişilmeyen hükümler onaylanmış sayılmaz. İkincisi ise Hz. Peygamber'in karşı çıkmayışının onay sayılması,

2) Nesih, bir hitap ile olmalıdır.

Buna göre, mükellefin ölmesi veya acziyeti sebebiyle hükmün kalkması nesih olarak nitelendirilemez.

3) Hükmü kaldırılan hitap, -gelmesi hükmün kalkmasını gerektiren- bir vakitle kayıtlı olmamalıdır.

Mesela **أَتُوا اللَّيْلَ إِلَى الصَّيَامِ** "Orucu geceye kadar tamamlayın." (Bakara 2/187)

ayeti böyle bir kayıt içerdiği için gece olunca, oruç tutma hükmü kendiliğinden kalkar. Dolayısıyla burada bir nesih söz konusu değildir.

4) Nâsîh olan hitap *daha sonra*³⁴¹ gelmiş olmalıdır.

Daha sonra oluşun ölçüsü usul dilinde "Neshin şartı, fiilde değil, itikatta temekkündür." cümlesiyle anlatılır. Denilmek istenen şudur: Neshedici delilin temekkünden sonra gelmesi gerekir. Peki, temekkün nedir? Sözlükte bir şeye imkân bulmak anlamına gelen temekkün ile bu bağlamda kastedilen şey 'emre muhatap olan mükellefin bu emrin gereğiyle ilgili olarak *bir şeye* imkân bulması'dır. Bu da 'nesh' konu olacak emrin, mükellefe ulaştıktan sonra, en azından emredilen şeyin hak oluşuna kalben itikat etmesine imkân veren bir sürenin geçmesi'dir. İşte Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre temekkünden maksat budur. Diğer bir anlayışa göre ise temekkün, itikat süresine ilaveten ayrıca emredilen fiili yerine

daha sonra o konuda bir düzenleme yapılmamış olması şartına bağlıdır. Şarabın vakti geldiğinde yasaklanması zaten Hz. Peygamber'in geçmişteki sükûtunun bir onay olmadığını göstermeye yetmektedir. İbn Hazm, Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen "Hz. Peygamber'i şöyle derken işittim: Ey insanlar! Allah, hamr konusunda ta'rizde bulunuyor, belli ki bu konuda bir emir/hüküm indirecektir. Kimin yanında hamr varsa satsın ve faydalansın." şeklindeki rivayete dayanarak, şarabın mubâhlığı hükmünü Hz. Peygamber'in onayına bağlamakta ise de (İbn Hazm, *el-Ihkâm* IV, 99-100) bu dayanak yeterince kuvvetli gözükmemektedir. Bir kere Hz. Peygamber'in sözünde geçen "Allah bu konuda bir emir/hüküm indirecektir." sözü, şarabın Şâri tarafından o ana kadar henüz bir düzenlemeye tabi tutulmadığını ima etmektedir. Nitekim Nevevi bu hadise dayanarak şer'in vürudundan önce eşya hakkında bir hüküm bulunmadığını söylemiştir. İkincisi, rivayetin devamından anlaşıldığına göre çok geçmeden şarabın yasaklığı hükmü gelmiş ve Hz. Peygamber, artık şarabın içilemeyeceğini ve satılamayacağını ilan etmiştir.

³⁴¹ *Daha sonra* (müterâhiyen) kaydı, tahsis, istisna, şart, sıfat, gaye ve bedel-i ba'z durumlarını nesh kapsamının dışında bırakmaktadır. Bunlar, -yukarıda beyân-ı tağyir başlığı altında verilen bilgilerden hatırlanacağı üzere- ilk söze bitişik olup ondan sonraya kalmış (müterâhî) değildir. Mesela **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** "Yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti hacceetmesi de insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır (Âl-i İmran 3/97) ayetinde **مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ifadesi bedeli ba'z olup, hacca vâcipliği hükmünü, ona güç yetirebilenler dışındakilerden kaldırmaktadır. **مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ** ifadesi, ilk cümleye bitişik olarak geldiği için nesh olmaz.

getirmeye yetecek kadar bir sürenin geçmesidir. Emredilen fiilin yapılması için yeterli bir zaman geçtikten sonra fiil yapılmamış olsa da neshedilmesinin cevazı konusunda usulcüler arasında kayda değer bir ihtilaf yoktur.

Hükümlerin konulmasıyla gözetilen asıl amaç, kalbin bu hükmü içtenlikle kabul etmesidir. Zaten o hükmün fiilen yerine getirilmesi buna bağlıdır. Bu yüzden bazen hükmün konulmasıyla amaçlanan şeyin sadece kalbin, sözü edilen bu ameli olması yeterlidir. Nitekim müteşabih ayetlerin indirilmesinden gözetilen amaç, mükellefin bunların hak olduğuna inanmasıdır.

Eş'ârî usulcüler bu konuda genelde Hz. İbrahim kıssasına, Hanefî usulcüler ise Miraç haberine tutunmuşlardır. Allah, Miraç gecesinde kullarına önce elli vakit namaz emretmiş sonra Hz. Peygamber'in isteği üzerine beş vakitten fazlası neshedilmiştir. Bu örnek, kalbin azmetmesinden sonra fakat yapmaya imkân bulmadan önce neshin caiz ve vaki olduğunu gösterir.

Bu saydıklarımız dışında, öne sürülen fakat yaygın kabul görmeyen şartlar da vardır. Bunlardan birisi hükmün, alternatif getirilerek neshedilmesi şartıdır. Mücâdile sûresinin 12. ayetindeki Hz. Peygamber ile gizli görüşmeden önce sadaka verilmesi emri, yerine bir bedel konulmaksızın neshedilmiş olması bu şartın geçersizliğini göstermektedir.

Yaygın kabul görmeyen diğer bir şart getirilen hükmün daha ağır olmamasıdır. Nisâ sûresi 15 ve 16. ayetteki hapis ve ezânın, daha ağır bir ceza olan celde ve recm ile neshedilmesi bu şartın da geçersiz olduğunu göstermektedir.

وَاللّٰمِیْ یٰۤاٰیْنَ الْفَاجِشَةِ مِنْ یَسٰۤاٰنِکُمْ فَاسْتَشْهَدُوْا عَلَیْہِمْ اَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَاِنْ شَہَدُوْا فَاَمْسِکُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَہُنَّ سَبِیْلًا

"Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açincaya kadar o kadınları evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."

Mevcut hükmün daha ağır bir hükümle neshedildiğinin diğer bir örneği de aşure orucunun Ramazan orucu ile neshedilmesidir.

Kabul görmeyen diğer bir şart da Kitabın sadece Kitab'la Sünnetin de yine sadece Sünnetle neshedilebileceğidir. Çoğunluğun kabulüne göre bunlar, birbirleriyle neshedilebilirler. Ancak Kitab ve mütevâtir Sünnetin, haber-i vâhid ile neshi caiz değildir. Bu konuda Şâfiî'nin görüşü farklıdır.

Kitab'ın Sünnet ile Sünnetin de Kitab ile neshi:

Şâfiî, Kitab'ın Sünnetle ve Sünnetin Kitab'la neshini caiz görmemekle birlikte başta Şâfiî mezhebine bağlı birçok usulcü olmak üzere diğer bütün ekoller genel olarak bunun caiz ve vaki olduğu görüşünü benimsemiştir. Hz. Peygamber'in Sünnetinin vahiy kaynaklı olması ve neshin Hz. Peygamber'in beyan görevine dâhil olması sebebiyle bir ayetin hükmünün başka bir ayetle veya Hz. Peygamber'in Sünnetiyle neshedilmesi mümkündür. Çünkü her iki durumda da gerçekte nesheden Allah'tır. Ancak Sünnetle bir ayet arasında nesih söz konusu olacaksa bu Sünnetin mütevatir veya meşhur olması gerekir.

Kitabın Sünnet ile neshine usulcüler, ana babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunmayı emreden ayetin,³⁴² "Vârise vasiyet yoktur." hadisiyle³⁴³ neshedilmesini örnek vermişlerdir.

Sünnetin Kur'an ile neshine örnekler:

1) Hudeybiye anlaşmasına göre Hz. Peygamber, Müslüman olup kendisine sığınanları Mekke'li müşriklere iade etmeyi kabul etmiş, fakat anlaşmanın kadınlara ilişkin olan kısmı, Mümtetine sûresinin 10. ayeti³⁴⁴ ile iptal edilerek Müslüman olup Medîne'ye sığınan kadınların iade edilmemesi emredilmiştir.

2) Sünnet ile sabit olan, namazda Beyt-i Makdis'e yönelme uygulaması, Kâbe'ye yönelme emriyle³⁴⁵ neshedilmiştir.

³⁴² "Sizden birinize ölüm gelip çatmış zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." (Bakara 2/180)

³⁴³ Buhârî, Vesâyâ, 6 (s. 678); İbn Mâce, Vesâyâ, 6 (II, 905-906).

³⁴⁴ "Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anırsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman harımlar kâfirlere helâl değildir. Kâfirlere de Müslüman harımlara helâl olmazlar."

³⁴⁵ "(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kubleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olsun (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunları Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir." (Bakara 2/144)

E. NESİH GERÇEKLEŞME BİÇİMLERİ

Nesih denildiği zaman çoğunlukla bir hükmün alternatifsiz olarak tamamen kaldırılması veya daha sonra gelen hükmün önceki hükmü kaldırarak onun yerini alması anlaşılmaktadır. Bu anlayış, kelimci usulcüler açısından belli bir oranda doğrudur. Ancak Hanefi usulcüler, bir nassın genel anlamının daraltılmasını veya mutlak bir ifadenin kayıtlanmasını ve nass üzerine ziyade yapılmasını da nesih kapsamında görmüşlerdir.

Nesih konusunun bu perspektiften ele alınmasının daha öğretici olacağı kanaatiyle sözü edilen üç durumu, sabit bir hükmün tamamen ortadan kaldırılması; sabit bir hükmün anlam daraltması yoluyla kısmen ortadan kaldırılması; sabit bir hükme bazı kayıtlar getirilmesi veya ilavede bulunulması şeklinde burada ele almayı düşündük.

Burada ifade edilecek hususları daha iyi anlamak bakımından şu soruyla zihinlerimizi açalım: Usulcüler önce kafalarında bir nesih teorisi oluşturdular ve bunun ne şekilde gerçekleşebileceğini tespit ettiler, daha sonra bunlara örnek mi aradılar; yoksa kendilerine yaşanan bir hayat olarak normatif düzenlemeler barındıran bir din intikal etti, onlar da bu normatif düzenlemeleri temellendirme ihtiyacı duyup mevcuda göre bir teori mi oluşturdular?

Modern öncesi dönemde bu soruya daha çok ikinci seçenek cevap teşkil ederdi ve bu mantık içinde yapılan mensuh tasnifleri yadırganmazdı. Günümüzde ise daha çok teorinin önce olduğu zannedildiği için bu tasnifin anlaşılmasında zorluk yaşanmış ve değişik düzeylerde itirazlar serdedilmiştir.

1. Sabit Bir Hükmün Tamamen Ortadan Kaldırılması

Usulcüler neshin gerçekleşme keyfiyetini hem hüküm hem de tilavet (metin, nazm) açısından ele almışlardır. Buna göre nesih üç biçimde gerçekleşmiştir.

Bunlar, hem hükmün hem de tilavetin neshedilmiş olması; hükmün baki kalıp tilavetin neshedilmiş olması ve tilavetin baki kalıp hükmün neshedilmiş olmasıdır.

a. Hükmün ve Tilavetin/Nazmın Mensuh Olması

Bu tür nesih bazı usulcülere göre, Hz. Peygamber zamanında Kur'an açısından söz konusu olmuştur.³⁴⁶ Bunlar daha çok "Biz sana okutacağız ve sen asla unutmayacaksın! Allah'ın dilediği müstesnâ..." (A'lâ 87/6-7), "Biz bir ayeti

³⁴⁶ Usulcüler başta Hz. İbrahim olmak üzere önceki peygamberlere gönderilen sahifeler için söz konusu olan durumu da bu kapsamda değerlendirmişlerdir.

nesheder veya unutturursak, yerine daha iyisini, hiç değilse dengini getiriniz." (Bakara 2/106) ve "Dileseydik sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırdık." (İsrâ 17/86) ayetlerini ve Ebû Bekir, Ebû Musâ el-Eş'ârî, Enes, Übeyy b. Ka'b ve Âişe gibi sahâbilerden gelen bazı rivayetleri gerekçe göstermişlerdir.³⁴⁷ Bu türden bir nesh, Hz. Peygamber'in vefatından sonra asla söz konusu edilemez.

Bazı usulcüler Ahzab sûresinin ayet sayısı yönünden Bakara sûresine denk olduğuna dair rivayetleri dikkate alarak Ahzab sûresinin bir kısmının hem hüküm hem de tilavetinin neshedildiğini belirtmişlerdir.

b. Hükümün Baki, Tilavetin/Nazmın Mensuh Olması

Bu türden neshin örneği Hz. Ömer'den gelen "Muhsan erkek ve kadın zina ettiğinde Allah'tan bir ceza olarak onları recmedin. Allah azizdir, hakîmdir." şeklindeki rivayettir.³⁴⁸

Ömer'den gelen ve *recm ayeti* olarak da bilinen sözün, içerdiği hüküm konusunda Haricilerden bir grup istisna edilecek olursa geçmişte herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu olmamıştır. Ancak bu hükümün nasıl sistematize edileceği konusunda usulcüler farklı yaklaşımlara sahip olmuştur.

Bunlardan birisi -tevatür şartını taşımadığı için *recm rivayeti*nin *Mushafa* girememesi sebebiyle- tilaveti mensuh, hükümü baki ayet kapsamında değerlendirilmesidir.³⁴⁹ Zaten örnek bu bakış açısına göre seçilmiştir.

Diğer bir yaklaşıma göre ise *recm* hükmü, ayetle değil Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olmuştur. Bu görüş sahiplerine göre *recm*, Kur'an olmayan bir vahiyle sabittir. Ömer'in "İnsanlar 'Ömer, Kitab'a ziyadede bulundu!' diyecek

³⁴⁷ Mesela Âişe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kur'an'da nazıl olan ayetler arasında on emzirmenin haram kılıcı/mahremiyet sağlayıcı olduğu vardı. Sonra bu hüküm beş emzirme ile neshedildi. Bu, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'dan bir ayet olarak okunmaktaydı." Müslim, Radâ', 24 (II, 1075); Ebû Dâvud, Nikâh, 1 (III, 406).

Âişe'den gelen bu rivayet, ekollerin çoğunluğu tarafından dikkate alınmamıştır ve dikkate alınmamasının sebebi söylendiği gibi mensuh olmasıdır. Ancak Şâfiî usulcüler bu rivayeti hükümü baki, nazmı mensuh ayet kategorisinde değerlendirmiş ve bu yönde hüküm tesis etmişlerdir.

³⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXXV, 134; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VIII, 367 (Hadis no:16911).

³⁴⁹ Bazı usulcüler, her ne kadar bu konuda birbirini destekleyen haberler olsa da bunların haberi vâhid olması sebebiyle *recm* hükmünün Kur'an'a nisbet edilmesinin doğru olmayacağını belirtmişlerdir.

olmasalardı, bunu Mushafın kenarına yazardım." sözü,³⁵⁰ onun bunu Kur'an'dan bir ayet olarak görmediği şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Ömer, muhtemelen bunu Kur'an olduğu için değil, gayr-i metlûv vahiy olduğu için yazmak istemiş; cahillerin, Mushafta yazılı olarak gördüğünde Kur'an olduğunu zannetmesinden endişe ettiği için de yazmaktan kaçınmıştır.

c. Tilavetin/Nazmın Baki, Hükmün Mensuh Olması

Örnek:

وَالَّذِينَ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْهَبُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى

"Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı, içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahittik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açincaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)." (Nisâ 4/15)

Bu ayeteki hapis hükmü, yukarıda da ifade edildiği üzere, celd ayetiyle neshedilmiştir.

Diğer bir örnek, وَالَّذِينَ يُتَوَلَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَمِثْلَ لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ :

"İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. (Bakara 2/240) ayetidir. Bu ayette kocası ölmüş kadının iddeti ölümün üzerinden bir yıl geçmesi olarak hesap ediliyorken وَالَّذِينَ يُتَوَلَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا : "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler." (Bakara 2/234) ayetiyle hükmü nesh olunmuştur.

İtiraz 11: Hükmün neshedilip tilavetin baki kalması durumunda tilavetin baki kalmasının ne gibi bir faydası olabilir?

2. Anlam Daraltması Biçiminde Gerçekleşen Nesih

Anlam daraltması (kasr), genel içerikli ifadenin, sadece içeriğinin bir kısmına özgü kılınması demektir.³⁵¹ Bu, çeşitli yollarla olabilir. Mesela âmm lafzın istisna gibi yollarla tahsis edilmesi bir anlam daraltmasıdır. Bu anlam daraltmasının bir beyan olduğunda tartışma yoktur. Yine ilk sözün hemen ardından söylenen

³⁵⁰ Buhârî, Ahkâm, 21 (s. 1772).

³⁵¹ Bu konunun geniş açıklaması için beyan-ı tağyir konusuna ve âmmın tahsisi bahsine bakılabilir.

müstakil başka bir söz ile yapılan anlam daraltmasının tahsis olduğunda da tartışma yoktur. Hanefiler ile cumhur arasındaki tartışma, ilk sözün -bu sözün hemen ardından değil de- üzerinden belli bir sürenin geçmesinden sonra müstakî bir söz ile yapılan anlam daraltmasının nasıl değerlendirileceği noktasındadır. Cumhur bunu da diğeri gibi tahsis sayarken, Hanefiler nesih olarak nitelendirmişlerdir.

Hanefiler açısından nesih ve tahsis, bir beyan türü olmaları bakımından birleşirler. Nesih ile tahsis arasındaki diğer önemli bir benzerlik de her ikisinde de hükmün, âmm lafzın kapsamına giren fertlerden bir kısmına özgü kılınmasıdır. Aralarındaki farklılık ise bu özgü kılmanın yapılaş biçiminden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; tahsiste âmm lafzın kapsamına giren her şey, ilk başta her ne kadar lafzın umumuna dâhilmiş gibi gözükse de sözün sonunda yapılan anlam daraltmasıyla bunların hepsinin değil sadece bir kısmının kastedildiği anlaşılmaktadır. Yani söz daha ilk söylendiğinde, tahsis işleminin sonucunda özelleştirilecek olanları içine almak üzere söylenmiştir. Nesih ise baştan âmm lafzın, kapsama dâhil olan bütün fertler için söylenmiş olması; ancak bir müddet sonra belli fertlerin bu hükmün kapsamından çıkarılmış olması söz konusudur.

Bu aktardığımız bilgileri iki örnek üzerinden gösterelim:

Anlam daraltmasının *nesih* olmasına örnek:

Kur'an-ı Kerim'de وَأَلَيْنُ نَتَوَلَّوْا مِنْكُمْ وَنَذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا :

"İçinizden ölenlerin geride bırakmış olduğu eşleri kendi kendilerine dört ay on gün beklerler." (Bakara 2/234) ayetiyle kocası ölen kadının iddet süresi dört ay on gün olarak düzenlenmiş, وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ : "Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapımlarıyla sona erer." (Talâk 65/4) ayetiyle ise hamile kadınların iddetinin doğumla sona ereceği belirtilmiştir.

Dikkat edilirse Bakara sûresindeki hüküm -hamile olan olmayan ayrımı yapılmaksızın- kocası ölen bütün kadınlara ilişkindir. Bu bakımdan ayet kocası ölen bütün kadınları içermesi yönüyle âmm, yani genel bir düzenlemedir. Bu ayete göre kocası ölen kadın 4 ay 10 gün iddet beklemek durumundadır.

Talâk sûresindeki ayet ise hamile kadınların bekleyecekleri iddetle ilgili bir düzenleme getirmekte ve -boşanmış veya kocası ölmüş ayrımı olmadan- evlilik birliği sonlanmış hamile kadınların iddetinin doğuma kadar olan süre olduğunu ifade etmektedir. Talâk sûresindeki bu ayet, [hamile kadınlar konusunda âmm

olmakla birlikte] bütün kadınlar içinden sadece hamile olanların iddetini düzenlemesi yönüyle hâsıtır.

Bu durumda elimizde kocası ölmüş kadınların ve bir şekilde evlilik birliği sona ermiş hamile kadınların iddetine dair iki farklı hüküm bulunmakta ve bu iki farklı hükümün kapsamına aynı anda girmeleri sebebiyle, kocası ölen hamile kadınların hangi düzenlemeye tabi olacağı konusunda söz konusu iki ayet arasında bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Çünkü *kocasısı ölen kadınlar* ifadesi, hamile olsun olmasın bütün kadınları; *hamile kadınlar* ifadesi ise kocası ölmüş veya boşanmış olsun evlilik birliği sonlanmış bütün hamile kadınları içine almaktadır.

Hz. Ali, iki ayetin arasını uzlaştırmak üzere, kocası ölen hamile kadının iddetinin *eb'adu'l-eceleyn* (أَبْدُ الْأَجَلَيْنِ) olduğunu, yani belirtilen iki iddetten hangisinin süresi daha uzun ise kadının o süreyi bekleyeceğini öne sürmüştür. İbn Mes'ud gibi kimi sahabeler ise bunun bir nesih işlemi olduğunu ve hamile kadınların iddetini düzenleyen ayetin, daha sonra indiği için için kocası ölen hamile kadınları, kocası ölen kadınlar için yapılan genel düzenlemenin kapsamından çıkardığını ifade etmiştir.

Hanefiler İbn Mes'ud'un yaklaşımını benimseyerek bu iki ayet arasındaki ilişkiyi, hass ile âmın çatışması ve sonra gelen özel (hass) düzenlemenin önceki genel (amm) düzenlemeyi, belli bir oranda neshetmesinin örneği olarak görmüşlerdir. Burada önceki ayetin anlamının daraltılması işleminin tahsis değil; nesih olarak isimlendirilmesi, sonraki ayetin ilk ayetin uygulamaya geçmesinden (temekkün) sonra gelmiş olması sebebiyledir.

Anlam daraltmasının tahsis olmasına örnek:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَكُمْ أَيَّامٌ مِّن قَبْلِكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْلُومَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ : "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar." (Bakara 2/183-184)

Ayetin başında orucun bütün inananlara farz kılındığı; devamında ise hasta veya yolcu olanların Ramazan orucunu başka günlerde tutabileceği söyleniyor. Ayetin devamındaki bu cümle orucun bütün mü'minlere farz kılındığını bildiren ifadenin hemen ardından söylendiği için buradaki anlam daraltması nesih değil, tahsis adını alır. Hasta ve yolcunun başka günlerde tutabileceğini belirten cümle,

zaman bakımından hemen ilk cümlelerin devamında değil de temekkünden sonra yani ilk hükmü uygulama imkânının bulunmasından sonra gelmiş olsaydı bu takdirde yapılan anlam daraltması tahsis değil, nesih olarak gerçekleşmiş olurdu.

Hanefîlerin anlam daraltmasını nesih ve tahsis şeklinde farklı değerlendirmelerinin birtakım gerekçeleri ve bazı pratik sonuçları vardır. Bu ayımın pratik sonuçlarından birisi, bir kısmı neshedilen âmm lafzın geri kalan fertlere delâletindeki kesinliğin, nesihten önce olduğu gibi devam etmesidir. Bunun sonucunda nesihten geriye kalan kısım, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tekrar neshe veya tahsise konu olamaz. Buna mukabil tahsise uğramış âmmın geri kalan fertlere delâleti artık kesin olmayıp zannî olacağından, âmmın tahsislen geriye kalan kısmı haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delille tahsis edilebilir.

3. Nass Üzerine Ziyade Biçiminde Gerçekleşen Nesih

Nass üzerine ziyade deyimi, bir nassın içerdiği anlama, başka bir delille dayanarak ilk nassın ortaya koymadığı (veya onda doğrudan yer almayan) bir şey (anlam, hüküm) eklemek anlamında kullanılmaktadır. Nass üzerine ziyade mahiyeti itibarıyla mümkün olan ve kabul gören bir durumdur.

Ancak burada iki temel sorun vardır. Bunlardan birisi, bu ekleme işleminin ne olarak nitelendirileceği, diğeri de bu işlemin ne tür naslara dayalı olarak yapılabileceğidir.

Bu ekleme işini Hanefîler nesih; diğer ekoller ise genel olarak beyan saymış, yerine göre de tahsis, tevil, takyit olarak isimlendirmiştir. Hanefîler bu ekleme işlemini nesih saydıkları için haber-i vâhidle yapılamayacağını, ancak mütevatir veya meşhur gibi güçlü delillerle yapılabileceğini öne sürerken cumhur salt beyan olması itibarıyla -âmmın tahsisinde olduğu gibi- bunun haberi vahid ve kıyas gibi zannî delillerle de yapılabileceğini kabul etmiştir.

Örnekler:

1) Abdestte niyetin durumu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ، وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ

إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Şâfililer, "Ameller niyetlere göredir." hadisine³⁵² dayanarak ve teyemmümde niyetin şart olmasına kıyasla³⁵³ abdestte niyetin şart olduğunu söylemişlerdir.

Hanefîlere göre ise abdestte niyetin şart haline getirilmesi bir nesih olur. Çünkü Allah Teâlâ abdestle ilgili ayette (Mâide 5/6) yıkama ve meshi zikretmiş, niyeti söz konusu etmemiştir. Bu durumda abdestte niyeti şart koşturmak nass üzerine ziyâde yapmak anlamına gelir. Bu da bir nesihdir ve nesih ancak güçlü bir delille yapılabilir.

2) Zina suçunda celd cezasına sürgün cezası ilave edilmesi:

Zina suçunun cezası, الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ "Zina eden kadın ve erkeğe yüz celdde vurun!" (Nûr 24/2) ayetinde düzenlenmiştir. Hiç evlenmemiş kimseler için düzenleme getirdiği kabul edilen bu ayete göre zina edene uygulanacak ceza yüz celddir.

Şâfililer, خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهَنِّ سِبْأً، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْسِي سَنَدٌ، وَالتَّيْبُ بِالتَّيْبِ hadisine³⁵⁴ dayanarak hiç evlenmemiş kişilerin zinasında celd ile birlikte sürgün cezasının da had cezası olarak uygulanacağını öne sürmüşlerdir.

Hanefîlere göre ise ayette sadece celd zikredilmiş, sürgünden bahsedilmemiştir. Ayette öngörülmüş olan hüküm üzerine bir ekleme yapmak nesih anlamına gelir.³⁵⁵

Bu konuya Fatıha okumanın namazın; hadesten taharetin ise tavafın rüknü sayılıp sayılmayacağı konusu da örnek olarak verilmektedir.

Nassa ziyadenin Hanefîler tarafından nesih, cumhur tarafından beyan olarak değerlendirilmesi, Hanefîlerle cumhur arasında şöyle bir farklılığa yol açmıştır. Hanefîlere göre bu tür ilave nesih sayıldığı için ancak kendisiyle neshin caiz olacağı bir delille yapılabilir. Buna göre sözü edilen ilave mütevatir veya meşhur bir haberle yapılabilirken âhâd haberlerle yapılamaz. Cumhura göre ise nassa bu

³⁵² Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1 (s. 7); İbn Mâce, Zühd, 26 (II, 1413).

³⁵³ Şâfililere göre niyetin bedelde yani teyemmümde şart koşulmuş olması, onun aslında yani abdestte de şart olmasını gerektir. Çünkü onlara göre şartlar konusunda bedel, asla aykırı olmaz.

³⁵⁴ "Allah, onlar için bir yol belirledi: Zina eden bekar erkek ve kadına yüz celd ve bir yıl sürgün; evli erkek ve kadına yüz celd ve recm." Müslim, Hudûd, 12 (III, 1316); Ebû Dâvud, Hudûd, 23 (VI, 466).

³⁵⁵ Hanefîlere göre devlet başkanı gördüğü lüzum üzerine celd cezasına ilaveten sürgün cezası da verebilir. Ancak bu ceza had cezası olarak değil, tazir cezası olarak verilmiş olur.

türden bir ekleme yapmak, nesih değil beyan sayıldığı için kendisi ile tahsis yapılabilen haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile nassa ziyade yapmak mümkündür.

F. NESHİ BİLMENİN YOLLARI: Neshin gerçekleştiğini nereden anlarız?

1. Şâri'in Belirtmesi

Neshin varlığı Şâri'in sözünden anlaşılabilir. Şâri³⁵⁶ doğrudan (sarih olarak) veya dolaylı olarak (delâleten) neshi belirtmiş olabilir.

Örnek:

"Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım, artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti, ölümü hatırlatır."³⁵⁶

"Size kurban etlerini üç günden fazla saklamayı yasaklamıştım, artık saklayabilirsiniz."³⁵⁷

Yine Bakara sûresinin 180. ayetinde vasiyetin emredildiği anne-baba ve yakın akrabaların, Nisâ sûresi 11 ve 12. ayetlerle mirasçı kılınmaları üzerine Hz. Peygamber'in "Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık vârise vasiyet yoktur." sözü³⁵⁸ de nesih konusunda sarih bir beyan olarak değerlendirilir.

Enfâl sûresinin 66. ayetindeki "Şimdi Allah sizden hafifletti." ifadesi ve Bakara sûresinin 187. ayetindeki "Oruç gecesinde cinsel ilişki size helal kılındı... Şimdi eşlerinize yaklaşabilirsiniz." şeklindeki ifadeler de Şâri'in delâleten beyanı olarak değerlendirilmiştir.

2. İcmâ

İcmâ ile nesih mümkün görülmemekle birlikte bir hükmün mensuh olduğunun icmâ ile bilineceği, usulcülerin geneli tarafından kabul görmüştür.

Örnek:

Hz. Peygamber'in "Kim bir meyyiti yıkarsa gusletsin, kim de taşırırsa abdest alsın." sözü.³⁵⁹

³⁵⁶ Tirmizî, Cenâiz, 60 (II, 357-358).

³⁵⁷ İbn Mâce, Edâhî, 16 (II, 1055); Ebû Dâvud, Edâhî, 10 (IV, 435).

³⁵⁸ Buhârî, Vesâyâ, 6 (s. 678); İbn Mâce, Vesâyâ, 6 (II, 905-906).

³⁵⁹ Ebû Dâvud, Cenâiz, 39 (V, 73).

Bu hadisin hükmünün dikkate alınamayacağı yönünde oluşmuş bir icmâ vardır.

Örnek:

Şarap içtiği için üç defa cezalandırılan kimsenin dördüncü defa içtiğinde öldürülmesini emreden bir hadis bulunmaktadır. Ancak, şarap içenin öldürülmeyeceği konusunda âlimler icmâ etmiştir. Usulcüler, dayanaksız bir icmâ olamayacağı varsayımıyla, bu icmân -her ne kadar bize nakledilmemiş olsa da- bir dayanağının bulunduğunu söylemişlerdir.

3. Nüzûl ve Vürûd Tarihlerinin Bilinmesi

Karşı karşıya gelen iki ayetin nüzûl tarihlerinin bilinmesi durumunda, sonraki öncekini nesheder. Mesela, bir yıllık iddet süresinin dört ay on gün ile neshedilmesi, ilgili ayetlerin nüzûl tarihlerinin bilinmesi yoluyla olmuştur. Yine birbirleriyle çatışan hadislerin hangi tarihlerde söylendiği biliniyorsa daha sonra söylenen hadisin nâsîh olduğu anlaşılmış olur. Ancak aşağıda tercih teorisi bahsinde belirtileceği üzere bu durumda neshe hükmedebilmek için bu iki hadisi uzlaştırma imkânının bulunmaması gerekir.

Örnek:

Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi esnasında Ramazan orucuna niyet etmiş bir kişinin hacamat yaptırdığını görünce hem hacamat yapanın hem yaptıranın orucunun bozulduğunu belirtmiştir.³⁶⁰ Öte yandan Abdullah b. Abbas Hz. Peygamber'in oruçlu olduğu halde kan aldığını rivayet etmiştir.³⁶¹

Rivayet açısından sahih olan ve uzlaştırılma imkânı bulunmayan bu iki olaydan birincisi hicretin 8. (m. 630), ikincisi 10. (m. 632) yılında meydana gelmiştir. Bu durumda ikinci rivayetin birinciye neshettiği anlaşılmaktadır.

4. Sahablî sözü

Bir sahâbînin açıklamasından hareketle neshe hükmedilip edilemeyeceği konusu usulcüler arasında tartışmalıdır. Usulcülerin çoğu, sahabinin bu yöndeki açıklamasının nakil kaynaklı değil içtihat kaynaklı olabileceği gerekçesiyle bu tür açıklamalardan hareketle neshin varlığına hükmedilemeyeceğini öne sürmüştür.

³⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, XIV, 373; Buhârî, Savm, 32 (ss. 466-467); Ebû Dâvud, Savm, 28 (IV, 46-47).

³⁶¹ Buhârî, Savm, 32 (s. 467).

III. TERCİH TEORİSİ

A. TERCİH NEDİR? *Tercihin mahiyeti*

Tercih, aynı konuyu düzenleyen iki delilin teâruz etmesi durumunda hangisinin daha kuvvetli olduğunun ve hangisinin esas alınacağına ilişkin çeşitli gerekçelerle ortaya konulmasıdır. Kuvvet açısından farklılık, zannî deliller açısından söz konusu olacağı için tercih ancak iki zannî delil arasında olabilir. Kesin olarak bilinen iki şeyden biri, diğerinden daha kuvvetli olamayacağı için aralarında teâruz olması durumunda tercih imkânsızdır. Bu durumda tarih biliniyorsa sonraki öncekini nesheder; tarih bilinmiyorsa tevakkuf edilir ve başka bir delil araştırılır.

B. TEÂRUZ NEDİR? *Teâruzun rûknü ve şartları*

Teâruz karşı karşıya gelmek, çatışmak, birbirine zıt olmak, birbirine engel çıkarmak gibi anlamlara gelir.

Teâruzun terim anlamı ise biri diğerinin hükmünü nefyedecek -yani yokluğunu gerektirecek- şekilde iki delilin karşı karşıya gelmesi, çatışmasıdır. Sözelimi birer şeyin helalliyetini; diğer haramlığını gerektiren iki delil varsa bunlar arasında teâruz gerçekleşmiş olur.

Önce şu noktayı belirtelim ki, Kitâb ve Sünnette vaz'an yani yapı itibarıyla teâruz olmaz. Çünkü sözleri arasında çelişki bulunmak bir acziyet durumudur ve Şâri' Teâlâ bundan beridir. Teâruz bizim çatışan nasların nüzûl/vürud tarihlerini bilmeyişimizden dolayı söz konusu olur. Oysaki gerçekte Allah'ın olay hakkındaki hükmünde bir teâruz yoktur.

Teâruzun rûknü, iki delilin eşit bir şekilde karşı karşıya gelmesidir. Teâruzun iki de şartı vardır:

Teâruzun birinci şartı birbirine zıt hükümler içeren iki delilin karşı karşıya gelişinin *aynı konuda ve aynı vakitte* olmasıdır. Çünkü delillerden birisi bir konuya, diğeri başka bir konuya ilişkin ise aralarında teâruz olmaz. Mesela siyah ve beyaz aynı anda aynı şey için düşünemeyiz, ama ikisini ayrı şeyler için veya aynı şey için farklı zamanlarda düşünebiliriz.³⁶²

³⁶² Bu şartın, teâruzun rûknünde zaten dile getirilmiş olduğu ve burada zikredilmesinin zâir olduğu akla gelebilir. Ancak orada söylenen, iki delilin eşit bir şekilde karşı karşıya gelmesi burada vurgulanan ise -iki delilin- bir konuya ilişkin olarak getirdiği hükümlerin zıtlığıdır.

İkinci şartı ise karşı karşıya gelen iki delilin, aralarında nesih ilişkisi söz konusu olabilecek türden olmasıdır. Bu bakımdan iki ayet, iki kıraat ve iki sünnet arasında teâruz olabileceği gibi ayet ile mütevatir veya meşhur haber arasında da teâruz olabilir. Çünkü şayet tarihleri biliniyor olsaydı bunlardan biri diğerini neshedecekti. Aralarında nesih ilişkisi olamayacağı için iki kıyas arasında ve sahabe sözleri arasında teâruz gerçekleşmez.

C. TEÂRUZ DURUMUNDA NE YAPMALI? Tercihin Yöntemi

Usulcüler birbirine denk iki delilin çatışması durumunda nasıl davranılması gerektiği konusu üzerinde durmuş ve bu hususta farklı görüşler serdetmişlerdir.

Başta da işaret edildiği gibi iki kesin delil arasında, mesela iki ayet arasında veya bir ayet ile mütevatir veya meşhur bir haber arasında gerçekte teâruz olmaz. Bu tür deliller arasında bizim bilgi/veri eksikliğimize bağlı olarak görünüşte teâruz olabilir. Bu delillerin -zahiren- teâruz etmesi durumunda izlenecek yol tarihlerinin bilinip bilinmemesine göre değişiklik gösterir. Zannî deliller, özellikle haber-i vâhidler arasında ise teâruz olabilir.

Delillerin karşılaşmasında üç durum söz konusu olur:

1) Karşı karşıya gelen delillerden biri, diğerinden zat bakımından daha kuvvetli olur.

Sözgelimi bir ayetle bir kıyasın karşı karşıya gelmesi durumu böyledir. Burada delillerden biri (ayet), zat bakımından diğerinden (kıyas) daha kuvvetli olduğu için esasında bu karşılaşma gerçek anlamda bir teâruz sayılmaz. Bu bakımdan böylesi bir durumda "Ayet kıyasa tercih edilir." denilmez, doğrudan ayetle amel edilir.

2) Karşı karşıya gelen iki delilden biri, diğerine nisbetle -zat bakımından değil-, tâbi bir vasıf açısından daha kuvvetli olur.

Sözgelimi hadisi rivayet eden râvinin fakih olup olmaması hadis açısından zâtî/aslî bir nitelik değil, tâbi bir niteliktir. Buna göre karşı karşıya gelen iki haber-i vâhiden birinin râvisi fakih iken, diğerininki değilse bu durumda, râvisi fakih olan haber-i vâhid tâbi vasıf sebebiyle diğerinden daha kuvvetli olduğu için o öncelenir.

3) İki delil kuvvet bakımından birbirine denk olur.

Her iki delilin de zannî veya her ikisinin de kat'î olması durumu böyledir. Teâruz bu durumda söz konusu olur. Böylesi bir teâruz durumunda, doğrudan tercih yapılamaz.³⁶³

Kuvvet bakımından eşit olan iki delilin -mesela bir ayetin başka bir ayetle; mütevatir bir haberin bir ayetle veya bir haberin başka bir haberle- karşı karşıya gelmesi durumunda teâruzun giderilmesinde şöyle bir yol izlenir:

a) Delillerin nüzûl/vürud tarihi biliniyorsa sonraki delilin önceki delili nesh ettiği kabul edilir.

b) Delillerin nüzûl/vürud tarihi bilinmiyor ama aralarını uzlaştırmak (cem' ve telif) mümkünse, araları uzlaştırılmak suretiyle her ikisiyle birden amel edilmesi sağlanır.

c) Tarih bilinmiyor ve aralarını uzlaştırmak da mümkün olmuyorsa bu takdirde;

ca) İki ayetin teâruz etmesi durumunda Sünnete gidilir. Sünnete gidilmesi iki ayet arasında tercihte bulunmak için değil, olayın hükmünü orada aramak içindir.

Örnek: İmama uyan kişinin kıraat yapıp yapmayacağı meselesi.

Bir ayette مَا تَسْرُ مِنْهُ : فَاقْرَأْ : "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun!" (Müzzemmil

72/20); başka bir ayette ise وَأَنْصِتُوا لَهُ : فَاسْتَمِعُوا لَهُ : "Kuran okunduğunda kulak kesilin ve susun!" (A'râf 7/204) denilmektedir. Birinci ayetin namaz durumuna, ikincisinin namaz harici durumlara ilişkin olduğunu³⁶⁴ düşündüğümüzde, her iki ayet farklı alanlara ilişkin düzenleme getirdiğinden aralarında çatışma olmaz. Ancak İmama uymuş olan kişi açısından bu ayetler nasıl anlaşılacaktır? Birinci ayetin umumuna göre hüküm verildiğinde imama uyan kişinin de kıraat yapması gerektiğini söylemek gerekecek, ikinci ayetin umumu dikkate alındığında ise imama uyan kişinin kıraat etmeyip imamı dinlemesi gerektiği söylenecektir. Görüldüğü üzere İmama uyan kişi açısından iki ayet arasında bir teâruz bulunmaktadır.

Sünnette Hz. Peygamber'in konuyla ilgili عَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ لِقِرَاءَةِ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ "Bir imama uyulduğunda, imamin kıraati muktedî için de kıraat olur." hadisi³⁶⁵ imama uyan kişinin ne yapacağına ilişkin açık düzenleme getirmektedir.

cb) Teâruzun iki sünnet arasında olması durumunda, sahâbî sözüne veya genel kural anlamındaki kıyasa gidilir.

Sahâbî sözüne müracaatın hangi durumda olacağı ve başvurulacak sahâbî sözünün hangi mahiyette sahâbî sözü olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Berdai ve Pezdevî'ye göre sahâbî sözü ilke olarak kıyasa mukaddem olduğu için mutlak olarak -yani kıyasa ister muhalif, isterse muvafık olsun- önce sahâbî sözüne gidilir.

Kerhî'ye göre ise sadece kıyasa aykırı olması durumunda sahâbî sözü kıyasa mukaddemdir. Serahsî'ye göre ise sahâbî sözü bu durumda kıyasa mukaddem değildir. Bu sebeple müçtehit sahâbî sözünü ve kıyası araştırır ve hangisi güçlüyse ona göre amel eder.

Çatışan iki sünnet arasında tercih yapabilmek için kıyasa gidilmesine örnek:

Numan b. Beşir'in rivayetine göre Hz. Peygamber, güneş tutulması namazını tıpkı öğle namazı gibi dört rek'at olarak kılmıştır.³⁶⁶ Hz. Âişe'nin rivayetine göre ise Hz. Peygamber, her rek'atta dört rûku ve dört secde yapmak suretiyle iki rek'at olarak kılmıştır.³⁶⁷ Burada iki rivayet arasında teâruz söz konusudur. Bu durumda kıyasa uygun olan Numan b. Beşir'in rivayeti ile amel edilmiştir. Zira Hz. Âişe'nin rivayet ettiği hadis diğer namazlara benzememektedir.

cc) Teâruz eden iki delilden birini tercih etmek için sahâbî sözüne veya kıyasa gitmek mümkün değilse, bu takdirde asıl yani ibâha-i asliyye ile amel edilir.

Örnek: Eşegin artığı olan su³⁶⁸ ile abdest alınabilir mi?

³⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIII, 12; İbn Mâce, İkâmetu's-salât, 13 (I, 277).

³⁶⁶ Ebû Dâvud, Salât, 266 (II, 393); Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, I, 330; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, I, 280-282.

³⁶⁷ Ebû Dâvud, Salât, 261 (II, 381-383); Tirmizî, Sefer, 44 (I, 560-563).

³⁶⁸ Eşegin artığı olan suyun temiz olup olmadığı, dolayısıyla bu suyla abdest alınıp alınamayacağı konusunda fukaha farklı görüşlerdedir. Şâfiî bunun temiz olduğunu, Hanefîler ise meşkûk olduğunu, yani temiz de pis de denilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Meşkûk olmasının pratik

Hz. Peygamber'den, ehli eşeğin etinin yenilmesine cevaz veren³⁶⁹ ve artığıyla abdest alınmasına izin veren³⁷⁰ rivayetler olduğu gibi, ehli eşek etinin yenilmesini yasaklayan³⁷¹ rivayetler de bulunmaktadır. Salyanın, ete bağlı olarak oluştuğu düşünüldüğü için bir hayvanın artığının hükmü ilke olarak etinin yenilip yenilmeyeceği konusuyla irtibatlı olarak değerlendirilmektedir. Farklı rivayetler sebebiyle eşeğin etinin hükmü konusunda şüphe oluşması, artığının hükmü konusunda da şüphe oluşmasına yol açmıştır. Bir konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasında teâruz olduğunda bu tearuzdan çıkmak için sahâbî sözüne başvurulur. Ancak bu konuya ilişkin sahâbî sözleri arasında da teâruz bulunmaktadır. İbn Ömer eşeğin artığının pis; İbn Abbas ise temiz olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasındaki tearuz sahabe sözüyle giderilemeyince ve kıyas da şahitlik için elverişli olmayınca³⁷² bu durumda asıl yani ıstışâb ilkesi ile amel edilir. İstışâb ilkesi olanı olduğu hal üzere bırakmak demek olduğuna göre, eşeğin artığı olan suyun hükmü konusunda rivayetler tearuz edince ıstışâb ilkesi gereği bu suyun temiz olduğuna hükmetmek gerekir. Öte yandan aslolan abdestsizlik olduğu için ıstışâb ilkesi gereği

sonucu ihtiyatlı davranmaktır. İhtiyat şudur: Başka su varken bu suyla abdest alınamaz. Başka su yoksa hem bu suyla abdest alınır, hem de teyemmüm edilir.

³⁶⁹ Gâlib b. Ebce' den gelen rivayet şudur: *رَوَى أَبُو غَالِبٍ بْنُ أَبِي جَرْرَاحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ لِي مِنْ مَالِي إِلَّا حُمُرَاتٍ* Eşek etini haram kılan hadisin isnad ve metin bakımından sahîh; mubâh kulan hadisin ise muzdarib olduğu, dolayısıyla gerçekte aralarında tearuz olamayacağı söylendiği gibi helal ile haramın tearuz etmesi durumunda haramın ağır basacağı söylenerek asıla rücu etmenin gerekmediği de öne sürülmüştür. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 49; Zeylî, *Nasbu'r-râye*, IV, 197-198.

³⁷⁰ Câbir'in naklettiğine göre eşeğin artığı olan sudan abdest alabilir miyiz sorusuna Hz. Peygamber 'Evet' diye cevap vermiştir. Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, I, 79 (Hadis no:180). Serahsî, *el-Mebsût*, I, 48-49.

³⁷¹ Rivayete göre Hz. Peygamber Ebu Talha'ya eşeğin etinin haram kıldığını insanlara duyurmasını emretmiştir. Bu rivayetin devamında *لَهَا بِحَسَنٍ* ifadesi vardır. Yakın ifadelerle bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 59, 394; Müslim, Sayd ve Zebâih, 26, 35 (III, 1537-1541).

³⁷² Kıyasın şahitlik için elverişli olmamasını kimi usulcüler onun ilkten hüküm koymaya elverişli olmamasıyla; kimileri de kıyasın da meseleyi çözmekte yetersiz kalmasıyla izah etmişlerdir. Kıyastan bir sonuç elde edilememesi şöyledir: Eşeğin salyasını, sütüne kıyasladığınızda haram; terine kıyasladığınızda ise helal olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine Hz. Peygamber insanlarla birlikte yaşaması sebebiyle kedinin artığının temiz olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in kedi hakkında dikkate aldığı ilke aynı boyutta olmasa da burada da mevcuttur. Belvânın aslının varlığı dikkate alındığında ehli eşeğin artığına pis denilemez; belvânın her an söz konusu olmayıp korunulması mümkün olduğu dikkate alındığında ise temiz olduğuna hükmedilemez. Bu durumda artığın hükmü yine meşkûk yani problemli olarak kahr.

abdestsizlik asıl kabul edilir ve hakkındaki deliller teâruz ettiği için eşeğin artığı olan su ile yakinen bilinmekte olan abdestsizlik durumunun giderilemeyeceği sonucuna ulaşılır. Bu yüzden eşeğin artığı olan su meşkûk/şüpheli kabul edilir ve başka su bulunmaması durumunda önce böyle bir suyla abdest alınır, sonrasında buna bir de teyemmüm eklenir.

İtiraz 12: Teâruzum sadece zannî deliller arasında olduğunu söylemişsiniz. Lafızların delâletlerinin kesin değil zannî olduğunu kabul ettiğimizde iki nass arasında da pekala teâruz olabilir. Ayrıca naslar kesin olsalar bile aralarında yine teâruz olabilir. Nitekim her iki de kesin olmakla birlikte muhkemle müfesser arasında teâruz gerçekleşebilmektedir.

IV. TEVİL

Tevil genel olarak, zahir anlamı bırakılıp sözün muhtemel olduğu bir diğer anlama hamledilmesi anlamına gelir. İslam bilimleri literatüründe ise daha çok naslarda geçen bir lafza, bir delilden hareketle ilk akla gelen zahir veya râcîh anlam yerine muhtemel anlamlardan birini vermek anlamında kullanılır.

A. TEVİLİN TANIMI

1. Sözlük Anlamı

Yaygın kabule göre tevil, Arapça'da geri dönmek, geriye dönmek, vazgeçmek, dönüp dolaşıp bir yere gelmek anlamına gelen EVL (ÂLE) kökünden türemiş bir sözcük olup, bir şeyi bir şeye irca etmek, ona döndürmek, bir şeyin (söz veya fiilin) akıbeti, nihayette ulaşacağı nokta ve bu nihai noktanın açıklanması gibi anlamlara gelir.³⁷³ Bu anlam çerçevesinde, tevil işinin bir tedebbür (düşünme), takdir (belirleme) ve tefsir (açıklama) işleminin sonucunda gerçekleştiği söylenebilir. Diğer bir kabule göre ise, tevil sözcüğü siyaset, velayet ve ıslah gibi anlamlara gelen İYÂLE kökünden türemiştir ve lafız üzerinde tasarruf ve tahakkümde bulunma anlamına gelir. Her iki kök anlamın tevil sözcüğünün terim anlamına bir ölçüde yansıdığı görülmekte ve her iki anlamla da irtibatı açık olarak kurulabilmektedir.

Kur'an'daki kullanımları itibarıyla tevil sözcüğü genel olarak, bir sözün veya eylemin sonuç itibarıyla nereye varacağını, nihai anlamının ne olduğunu ifade

³⁷³ Mütercim Aşım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, V, 4336-4337.

etmekte ve yine bu kapsamda olmak üzere rüya tabiri anlamında kullanılmaktadır.³⁷⁴ Bu sözcük hadislerde de benzer anlamlarda kullanılmıştır.

2. Terim Anlamı

En yaygın tanımlardan birine göre tevil, lafzın bir delil sebebiyle mercuh ihtimale hamledilmesidir. Buna göre tevil işleminde, lafzın ilk akla gelen belirgin (zahir) veya diğer anlamlarına baskın (râcih) bir anlamı bulunmakta, fakat bir delil sebebiyle bu anlam bırakılıp lafız, muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelivermeyen veya râcih olmayan diğer anlama hamledilmiş olmaktadır. Bir delil sebebiyle muhtemel anlamları içerisinde zahir/râcih olan anlama değil, mercuh olan anlama hamledilmiş lafız da *müevvel* olarak adlandırılmaktadır.³⁷⁵

B. TEVİLİN GEREKÇESİ

Tevilin en temel gerekçesi, itibar edilmesi gereken fakat mevcut halleriyle birlikte kullanılmaları mümkün olmayan iki delilin uzlaştırılması düşüncesidir. Bu bakımdan bir söz veya sözcüğün zahir anlamının dışında başka bir anlama çekilebilmesi için bu zahir anlamın alınmasına engel teşkil eden karşıt bir delilin varlığı şarttır. Bu bakımdan, tevil işleminin tanımında sözün zahir/râcih anlamından ayrılmanın mutlaka bir delile/gerekçeye dayanması gerekliliği hususunun merkezi bir önemi vardır. Çünkü sözün -mealine göre değil- zahirine göre anlaşılması esastır. Sözün zahirine göre anlaşılmasının yerinde olmadığını gösteren bir delilin bulunması durumunda zahir anlamın terk edilmesi keyfî bir terk olmaktan çıkar. Tevili mümkün veya gerekli kılan bir delilin bulunması, esasında tevilin meşruiyet gerekçesidir.

Tevil işleminin ancak bir delilden hareketle olabileceği temel kabul olarak alındığında, bu şekilde yapılan tevilin sahih tevil; gerçekte delil olmadığı halde delil sanılan bir şeye dayanılarak yapılan tevilin fâsid tevil ve bir delile dayanılmaksızın yapılan işlemin ise tevil değil bir oyun olacağı ifade edilmektedir. Zahir anlamdan ayrılmayı gerektiren bir delilin varlığı durumunda, gerçekte mercuh olan

³⁷⁴ Tevil ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de yalın olarak (*te'vîl* şeklinde) ve isim tamlaması olarak *te'vîlu'l-ehâdis*, *te'vîlu'l-ahlâm*, *te'vîlu'r-rü'ya* gibi şekillerde 17 yerde geçmektedir Bk. Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; Kehf 18/78, 82; Âl-i İmrân 3/7; A'râf 7/53; İsrâ 17/35; Yûnus 10/39.

³⁷⁵ Bu tarafa göre tevil, salt bir ihtimalin varlığı değil, sözün muhtemel anlamlardan birine hamledilmesi olduğu için Gazzâlî ve Râzî'nin 'bir delilin desteklediği ve bu sayede zanna zahirden daha galip gelen ihtimal' şeklindeki tevil tanımı, kimi kelamcı usulcüler tarafından hem salt ihtimali tevil sayması hem de nass ve mücmel lafızları tevil imkânının dışında bırakması gibi nedenlerle eleştirilmiştir. Kimi usulcüler ise sadece umum lafızların tevil ihtimalinin bulunduğu kabul edilmesi halinde bu tanımın sahih olabileceğini ifade etmişlerdir.

anlam/ihtimal bu delil sayesinde râcih anlam/ihtimal konumuna yükselir. Bir sözün asıl konulmuş olduğu anlama delâlet etmesi zahir ve râcih bir durumdur. İke budur. Sözün aslı anlamına delâlet etmediği yönünde bir delilin bulunması, bu zahir durumun esas alınacağı yönündeki zannın karşısına başka bir zan çıkarmakta ve iki zan arasında bir çatışma doğmuş olmaktadır. Tevil işlemine girişilebilmesi için tevilî mümkün ve gerekli kılan delilden elde edilen zannın sözün -râcih anlama delâlet ettiği yönündeki zandan daha güçlü olması gerekir. Bu durumda İslam hukukunda yerleşik olan, iki zandan hangisi daha güçlüyse onunla amel etmenin gerekli olduğu kuralı da işletilmiş olmaktadır. İki zannın teâruz etmesi durumunda, daha baskın olan zan ile amel edilmesinin doğruluğunu vurgulayan Zerküşî, alışkanlık, âdet veya taassup kaynaklı zannın farkında olunmaksızın bazen şer'î delil kaynaklı zan ile karışması ve taassup kaynaklı zannın delil kaynaklı sanılması riskine işaret eder. İbn Berhan'ın, bütün sapmaların gerisinde fâsid tevil bulunduğu ifadesi de tevil konusunda titiz, ihtiyatlı ve dikkatli olmanın gerekli olduğu vurgusunu taşır.

Ayrıca tevilin dayandığı delilin kuvvet derecesinin de tevilin sahihliği konusunda bir alt kriter olarak işletildiği görülmekte; zahir anlamdan mercuh anlama dönmekte kullanılan delilin kuvvetli olması durumunda sahih teviden, bu delilin zayıf olması durumunda ise fasit teviden bahsedilmektedir. Ancak delilin kuvvet ve zaafı konusunda farklı bakış açılarından kaynaklanan farklı yaklaşımlar olduğu için tevil konusu, hiç değilse bazı uygulamalarında belli bir sübjektiflik taşımaktadır. Mesela Hanefîlerin 40 koyunda bir koyun zekât verileceği hükmünü getiren hadisi, zekât olarak bir koyunun aynen verilebileceği gibi -ki hadisin zahir anlamı budur- koyunun kıymetinin de verilebileceğini söylemeleri, Şâfiî usulcileri tarafından zorlama tevil olarak nitelendirilmiştir.

Tevilî mümkün veya gerekli kılan delilin ne olduğunu ve bunun kuvvet derecesinin neye, hangi kritere göre belirlendiği, daha doğrusu bu konuda net bir kriterin oluşturulup oluşturulamayacağı son derece tartışmalı bir meseledir. Bu konudaki yaklaşımların oluşmasında ekollerin delil ve delâlet anlayışları ile ekolün genel sistematığının etkisi olduğu gibi sözün ilgili olduğu konunun mahiyetinin ve hükmün konuluş amacına ilişkin kabulün de etkisi vardır.

C. TEVİLİN ALANI

Nasların düzenlediği alanlar en genel şekliyle usul ve fûrû olarak tasnif edildiğinden tevilin imkân ve meşruiyeti de başta bu iki alan açısından gündeme

gelmektedir. İbadet ve hukuk konularının incelendiği fûrû konularında tevîlin mümkün ve meşru olduğu konusunda genel olarak bir görüş birliği bulunduğu söylenebilir.

Ancak akaid, usûlû'd-diyanat ve Yaratıcının sıfatlarının yer aldığı usul konularında tevîlin cevazı tartışma konusu olmuştur. Bu konuda kabaca üç temel görüşün altı çizilebilir. Bunlardan Müşebbihe'ye nisbet edilen birincisine göre bu konulardaki nasların zahirlerine göre anlaşılması zorunlu olup, bunlar tevîl edilemez. İkinci görüş, bu tür nasların tevilleri bulunduğunu kabul etmekle birlikte, "Tevîlini ancak Allah bilir." (Âl-i İmran 3/7) ayeti sebebiyle, tevîlden geri durmayı tercih eder. Bu görüş selef'e nisbet edilmektedir. Üçüncü görüş ise bu tür nasların da müevvel olduğunu ve selef'in tevîle başvurduğunu savunur. Tevîlin imkânsızlığını savunan ve tevîli mümkün görenler arasındaki farklılığın sebepleri arasında Kur'an'da manası bilinmeyen bir şeyin bulunup bulunamayacağı konusundaki tartışma da bulunmaktadır. Kur'an'da manası bilinmeyen bir şeyin bulunabileceğini mümkün görenler tevîli mümkün görmezken, Kur'an'da manası bilinmeyen bir şeyin bulunamayacağını savunanlar tevîli mümkün görmüşlerdir.

D. TEVİLE ELVERİŞLİ LAFIZLAR

Fûrû alanını düzenleyen naslardan hangilerinin tevîle açık olduğu konusunda ekollerin görüşleri, lafızların yapısına ve delâletlerine ilişkin benimsedikleri anlayış ve terminoloji farkına göre değişiklik göstermektedir. Bu bakımdan ekollerin tevîle elverişli lafızları belirten ifadelerinin farklı olması bir çelişki olarak görülmemelidir.

Kelamcı usulcüler nass lafızların tevîle açık olmadığını, sadece zahir lafızların tevîl edilebileceğini söylerken; Haneffî usulcüler, hem zahir lafızların hem de nass lafızların tevîle ihtimali bulunduğunu, tevîle açık olmayan lafızların ise sadece müfesser lafızlar ile muhkem lafızlar olduğunu kabul ederler. Burada, zahir ve nass terimlerinin iki ekolün terminolojisinde tekabül ettikleri anlamların, hatta aynı ekol içerisindeki terimleşme sürecinde görülen farklılaşmanın göz önünde tutulmasında yarar vardır.³⁷⁶

³⁷⁶ Mesela Şâfiî'nin, nassın tevîli kabul eden ve etmeyen olmak üzere ikiye ayrıldığına dair ifadesini nakleden Gazzâlî, tercihe şayan görüşe göre nassın tevîl kabul etmeyen bir lafız olduğunu söyler. Cüveynî de Şâfiî'nin zaman zaman zahir lafızları da nass olarak isimlendirdiğini ifade eder. Bakıllanî'nin "Tevîle açık olan lafız zahir lafızdır. Zahir lafız ise hem hakiki anlamı hem de mecazî anlamı bulunan lafızdır. Böyle lafızlar hakikati üzere anlaşılrsa

Usul kitaplarında zahir konusunun anlatıldığı yerlerde müevvelin de anlatılması, tevile elverişli lafzın zahir lafızlar olduğunu gösterir. Burada ne tür lafızların bu anlamdaki zahir kapsamına gireceğinin belirlenmesi önem arzeder. Nass lafzın tevile ihtimali olmadığı noktasında kalamcı usulcüler arasında ittifak olmakla birlikte uygulamada bazı farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Cüveynî'nin "zahir sanılarak tevile tabi tutulan birçok lafzın esasında nass lafız olduğuna" dair nakli bu tür durumların varlığını gösterir.

Zahir kapsamında genel olarak, âmm lafızlar, emir, nehiy lafızları ve bir şeyin yokluğunu (nefy) ifade eden lafızlar yer alır. Bu bakımdan âmm lafızların tahsis edilmesi de bir yönüyle tevil kapsamında değerlendirilir. Mesela "Allah satımı helal kıldı." (Bakara 2/275) ayetinde geçen satım (el-bey') lafzı âmm bir lafız olup bütün satımları içine alır. Neceş, garar ve satım üzerine satım gibi bazı satımları yasaklayan özel hadisler sebebiyle ayetteki satım lafzının umumu terk edilmiş olur.

Emir zahir lafız kapsamında yer alır ve bir şeyin emredilmesi durumunda ilk akla gelen, emredilen şeyin yapılmasının vâcip olmasıdır. İşte emrin vücûb yerine nedbe hamledilmesi, nehyin haram yerine kerâhete hamledilmesi bir tür tevildir. Çünkü her iki durumda da lafızlar (emir veya nehiy lafızları) ilk akla gelen zahir anlamlarına değil, ikincil (mercu) anlamlarına hamledilmişlerdir. Aynı şekilde şer'i nefyin, o şeyin gerçekten yokluğuna değil; o şeyde fazilet veya kemal yokluğuna hamledilmesi bir tevildir. Mesela "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" hadisinde³⁷⁷ nefyedilen şey, namazın kendisi değil, kemalidir. Kalamcı usulcülerden Cüveynî'ye göre mefhumun alınması zahir olduğundan, mefhumun alınmaması tevil olur.

Bu sayılar yanında naslar arasının uzlaştırılması (cem' ve telif) ve mecazlar da tevil kapsamında değerlendirilir. Mutlakın mukayyede hamledilmesinin tevil olup olmayacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

zahir, mecaz yönüne gidilirse müevvel olur." şeklindeki kanaatini nakleden Cüveynî, yerine göre yaygın mecazi anlamın bırakılıp hakikî anlama gidilmesinin de tevil sayılacağını söyleyerek onu eleştirir. Cüveynî'ye göre dâbbe lafzının kıpraşan canlı olarak anlaşılması, onun at anlamındaki yaygın mecazi anlamının terk edilmesi sebebiyle bir tevil olur. Cüveynî'ye göre şer'i lafızlar da böyledir. Salat lafzının -namaz olan- şer'i anlamı bırakılarak -dua olan- hakikî anlamına hamledilmesi en zayıf tevillerden biridir.

³⁷⁷ Tirmizi, Salat 247 (I, 287)

E. TEVİLİN ŞARTLARI

Mümkün ve sahih olabilmesi için öngörülen şartları sağlamayan her tevîl bâtıldır. Ancak şartların genel olarak ne olduğu konusunda bir görüş birliğinden bahsedilebilirse de uygulama keyfiyeti konusunda bazı farklılıklar görülebilmektedir.

Tevîlin temel şartı, lafzın hamledileceği anlama muhtemel olması, daha açık bir ifadeyle tevîlin dilin yapısına, kullanım örfüne veya Şâri'in âdetine uygun olmasıdır.

İkinci temel şart, tevîli gerektiren bir delil veya karinenin bulunmasıdır. Tevîli gerektiren delil veya karinenin ne olabileceği ve geçerliliği konusunda farklı anlayışlar bulunmaktadır. Genel kabule göre bu delil/karine ilgili sözün dışında bir delil olmalı ve ikisiyle aynı anda amel etme imkânı bulunmamalıdır. Cüveynî'ye göre tevîlin karinesi, icmâ veya aklın gereği veya bu ikisi anlamında olan diğer şeylerdir. Kimileri de karineyi, *aklî karine*, *hal karinesi* ve *sözel karine* olmak üzere üç kısımda değerlendirir. Tevîlin sözel karinesi de ilgili nassın siyaktır.

Nass ile akıl delilinin arasını uzlaştırmak için teville başvurulduğu gibi, naslar arasını uzlaştırmak için de teville başvurulduğu görülmektedir.

Hanefîler, mezhep kurucularının görüşlerine aykırı olan ayet ve hadislerin nesh ya da tahsise hamledileceğini ilke olarak koymuşlardır. Hanefîlerin bu anlayışı, sistematik mezhep görüşünün, aralarında bir çelişki olması durumunda nasların tevîl edilmesini gerektirecek değerlerde karşıt bir delil olarak değerlendirildiğini gösterir. Ancak belirtmek gerekir ki, mezhep görüşünü herhangi bir içtihadî görüş olarak anlamaktan önce, mezhepte kabul gören genel bir ilke veya kural olarak anlamak daha doğru olur.

Kaldı ki bu anlayışı sadece Hanefîlere özgü olarak görmek de doğru değildir. Başta Mâlikî ekolü olmak üzere bir ekol sistematığına sahip diğer ekollerde de bu anlayışı görmek mümkündür. Bu durum tevîlin fukaha tarafından ayetler ve hadislerin birbirleriyle çatışması durumunda uzlaştırma amacıyla kullanılması yanında, mezhep imamlarının görüşlerinin naslara aykırılık teşkil etmesi durumunda da kullanılabildiğini göstermektedir. Bir ayetin nesh ya da tahsise hamledilmesi, yani onun neshedilmiş veya tahsis edilmiş olabileceğinin söylenmesi de bir tür tevîldir. Pezdevî gibi kimi Hanefî usulcülerinin mezhep görüşüyle nasların zahirlerinin çatışması durumunda ayet veya hadisin teville hamledilmesinin daha evla olduğu yönündeki ifadesi, esasında nassın nesh veya tahsise

hamledilmesinin de bir tür tevil olduğunu söylemeyi mümkün kılar.³⁷⁸ Bir ayet ve hadisin neshedilmiş olduğu iddiasının tevil sayılması, üzerinde icmâ olmadığı sürece, bu iddianın öne süren açısından en fazla, bir zannı galip ifade edeceğini de gösterir.

F. TEVİLİN, TEFSİR VE İÇTİHATTAN FARKI

Tevilin yakın anlam ilişkisi içinde olduğu terimler arasında tefsir ve içtihat başta gelir. Özellikle başlangıçtan itibaren tevil ve tefsirin ne olduğu ve birbirleriyle ilişkisi konusunda oldukça zengin yaklaşım ve değerlendirmeler vardır. Bu değerlendirmeler incelendiğinde aralarında köklü farklılıklar bulunduğu ve ikisinin müradif görülmesinin neredeyse imkânsız olduğu söylenebilir. Nitekim bu farklılığın gerek bu terimlere getirilen tanımlara, gerekse mesela sahabenin içtihadı ile tevilin hüccet değerleri arasında fark gözetilmesi gibi kimi usûlî anlayışlara açık bir şekilde yansıdığı görülmektedir.

Sem'ânî, tefsir ile tevilin farkını göstermek üzere, tefsirin *açık anlamın belirtilmesi*, tevilin ise *anlamın dönüp dolaşıp bir noktaya varması ve istikrar bulması* olduğunu söyler. O'na göre *lâ reybe fih* ayetinin, aynı anlamı veren *lâ şekke fih* sözüyle açıklanması tefsirdir.³⁷⁹ Asım Efendi ise, tefsirin ayetin nüzûl sebebini araştırmak ve kelamın vaz' yerini lügat itibarıyla beyan etmek;³⁸⁰ tevilin ise ayetlerin esrarını (sırlarını) ve kelimelerin örtük yönlerini inceleyerek ayetin muhtemel olduğu anlamlardan birini tayin etmek olduğunu söyler.³⁸¹

Tevil içtihat farkı daha çok Hanefî usul literatüründe vurgulanır. Serahsî, sahabenin tevilinin, sonrakiler açısından hüccet değeri olmadığını, fakat sahabe içtihadının bundan farklı olduğunu ifade eder ve bu farklılığı tevil ve içtihat faaliyetleri arasındaki farka bağlar. Ona göre tevil, lügatin vecihleri ve kelamın manaları üzerinde düşünmekle olur. Bu bakımdan sahabinin bir hadisin muhtemel anlamlarından birini tayin etmesi, hadisin zahiri üzere kalmasına mani değildir. Yani bu tayin dikkate alınabileceği gibi, hiç dikkate alınmaksızın hadisin *zahir* anlamına göre davranma imkânı da vardır. Çünkü sahabe bunu bir teville yapmıştır ve onun tevili başkasına hüccet olmaz. Hüküm konusundaki içtihat ise, *şer'î hükümlerin aslı olan naslar üzerinde düşünmekle olur*. Tevil hususunda sahabe ile dilin anlamlarını

³⁷⁸ Yine Şâhbî'nin "Bakara kıssası bir teville göre mensuh, bir teville göre muhkemdir." şeklindeki ifadesi, bir ayetin mensuh olduğunun dile getirilmesinin de bir tür tevil sayıldığını gösterebilir.

³⁷⁹ Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, I, 295.

³⁸⁰ Bir tür etimoloji.

³⁸¹ Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, V, 4336-4337.

o ölçüde bilenler arasında hiç bir fark yoktur. İçtihat ise teviden farklıdır ve içtihadı etkileyen harici durumlar olabilir. Sahabenin vahyin (hitabın) iniş sürecini izlemiş, gözlemiş olması onlara içtihat açısından bir üstünlük sağlayabilir. Sahabe tevîlinin hüccet değeri konusunda Şâfiî'nin görüşü de Hanefîlerinkine benzer. "Dinini değiştireni öldürün." mealindeki hadisi rivayet eden İbn Abbas'ın, dinini değiştiren kadının öldürülmeyeceği yönünde görüş beyan etmesini Şâfiî, tevîl mesabesinde bir tahsis olarak değerlendirerek başkalarının tevîli gibi sahabe tevîlinin de bir hüccet olmadığını savunmuş ve kendisinin hadisin zahirini esas aldığını dile getirmiştir. Sahabenin tevîlinin değeri konusu bir ölçüde, hadisin manaen rivayeti konusuna da yansımış ve manaen rivayetin sıhhatini, hadisin tevile elverişli lafızlardan olmaması şartına bağlayanlar olmuştur.

Usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre, sahabe tevîleri de dâhil olmak üzere önceki tevîllerden farklı bir tevîl arayışı her zaman imkân dâhilindedir. Çünkü icmâ ve ihtilâfın cereyan ettiği alan hükûm alanıdır. İstidlâi veya tevîle amel etmek ise bu alana girmez. Literatürde sahabenin içtihadı ile tevîli arasındaki fark vurgulanırken, bu tartışmada sahabenin tefsirine yer verilmemesi tefsirin, yapısı itibarıyla tevîl ve içtihadın farklı olduğunu, tevîl ve içtihadın bir değer yargısı ifade ederken, tefsirin böyle bir yapıya sahip olmadığını ima eder. Klasik literatürde tevîli en iyi fukahânın bileceği yönündeki yaygın kabulün bu noktada hatırlanması tevîlin tıpkı içtihat gibi bir değer yargısı içerdiğinin ve fukahânın ilgi ve faaliyet alanına girdiğini gösterir. Tévîli fukahânın daha iyi bilmesi ise, onların Şâri'in maksatlarını daha iyi biliyor olmalarıyla gerekçelendirilmektedir.

İÇTİHAT:

***Şer'î Hükme Anlam Ekseninde Ulaşma
Çabası***

İslam hukukunun temel kaynağı olarak vahyin Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde yer aldığı kabul edilir.

Kur'ân'da yer alan 6 bin küsur ayetin doğrudan fıkıh alanıyla ilgili olanlarının sayısı 500 civarında olup bunlardan ibadet alanına ilişkin ayetler çıkarıldığında bu sayı yarıya kadar düşer. Kur'ân'da yer alan hükümlerin ilk uygulamasını teşkil eden ve bir tür vahiy sayılan Sünnet, Kur'ân'daki hükümleri açıklamış, yerine göre ilave hükümler getirmiştir. Birçok ayrıntıyı içerse de Sünnette yer alan hükümler de sınırlıdır. Nasların sınırlılığı, sınırsız denilebilecek sayı ve çeşitlilikte olan hukukî ihtiyaç ve sorunların nasıl karşılanacağı ve bu naslarda çözümü açıkça yer almayan problemlerin nasıl çözüleceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu sorunun en genel cevabı ise beşer aklının belli ölçüler içinde devreye girmesine kapı aralayan *icthâat* olmuştur.

Şer'î hükümlerin iki aslî kaynağı ve belirleyicisi olarak Kur'an ve Sünnetin kabulü, anlaşılıp yorumlanması akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl baştan beri birbirini besleyen, yerine göre dengeleyen ve yerine göre birbirlerine alan açan bir işleve sahip olmuşlardır. Nass ekseninde yürütülen bir faaliyet olan ve kıyas, rey, istidlâl, istinbat ve fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte nasların lafız, mâna ve bilinçli boşluklarında var olduğu düşünülen şer'î - ameli hükümleri ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eden *icthâat*, bu işlevi itibarıyla insan aklının ve birikiminin de devreye girdiği beşerî bir faaliyet olarak görünür ve bu yönüyle aklı temsil eder.

Şahsî akıl yürütme anlamında rey içtihadının devreye girmesiyle birlikte fıkıhın rasyonel prensipleri oluşmaya başlamış, fıkıhta sistemleştirme dönemine geçilmiş

ve İslam hukukunun sistemeleştirilmesi ve uygulanması büyük ölçüde bu içtihat faaliyetinin sonucunda gerçekleşmiştir.

I. İÇTİHADIN DOĞUŞU VE TEMELLENDİRİLMESİ

A. PEYGAMBER DÖNEMİNDE İÇTİHAT

Nasların çeşitli yorumlara tâbi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, nas-olgu ilişkisinin kurulması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden böyle bir anlayış ve faaliyetin şer'î hükümlerin mükelleflere bildirilmesiyle, yani vahiy süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir. Hz. Peygamber'in içtihat etmek durumunda olmadığını, onun tüm sözlerinin vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar açısından ise içtihat sürecinin gerçek başlangıcı vahiy sürecinin tamamlanmasından sonradır. Bazı sahâbîlerin vahiy sürecinde içtihat ettiği tarihen sabit olmakla birlikte teorik olarak bunlar Hz. Peygamber'in onayına tabi olması itibarıyla vahyin denetimi bir şekilde devam etmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularla meyve ağaçlarının aşılması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim olmaksızın kendi bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin mümkün ve vaki olduğu genel kabul görürken, şer'î hükümler konusunda içtihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalıdır. Kimi usulcüler, Hz. Peygamber'in şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarının doğrudan vahiy mahsulü olduğunu, kimileri de bazı açıklamalarının rey ve içtihattan kaynaklanmış olmasının mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tartışma, sonrakiler açısından şer'î hükümlerin belirlenmesinde reyin kullanılmasına kapı aralaması, daha doğrusu rey faaliyetinin temellendirilmesine yardımcı olması bakımından önemlidir.

Değişik boyutlarıyla rey içtihadını caiz görenlere göre Hz. Peygamber rey yoluyla görüş açıklamak suretiyle bu konuda ümmetine örneklik etmiş ve nasları anlaşıp yorumlanmasında beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Reyin kullanılmasını caiz görmeyenler açısından ise Hz. Peygamber'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması önem taşımaktadır. Bu görüş sahipleri, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hüküm veresin diye sana kitabı hak ile indirdik." (Nisâ 4/105) ve "O, arzusuna göre konuşmaz; bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir." (Necm 53/3-4) gibi ayetlerden hareketle onun içtihat yoluyla hiçbir şey söylemediğini ileri sürmüşlerdir. Bunlar genel olarak Bağdat Mutezilesinden Nazzam, Davud b. Ali ve İbn Hazm gibi zahir ehli ve meseleyi masum imam formülüyle çözen Şia'dır. İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda peygamberlerin şeriat koymak amacıyla içtihat etmelerini caiz görmediği halde Hz.

Peygamber'in huzurunda sahabenin içtihadını -bir şeriat ihdası sayılmayacağı gerekçesiyle- mümkün görür. Mutezile'den Ebu Ali el-Cübbai ile oğlu Ebu Haşim, sonrakiler için kıyası meşru bir içtihat yöntemi kabul etseler de Hz. Peygamber'in hiçbir hususta kıyasa göre davranmadığı görüşündedirler. Bazı kaynaklarda bu görüş Mutezile'nin çoğunluğuna ve Eş'âri'ler'e nisbet edilmiştir. Ancak Eş'âri olmalarına rağmen Mâlikî ekolünde tercih edilen görüş Hz. Peygamber'in gerektiğinde içtihat etmekle yükümlü olduğu yönündedir.³⁸²

Eş'âri'lerin bu görüşte olması esas itibarıyla onların hüsün - kubuh konusundaki temel yaklaşımlarıyla tutarlı olsa bile Peygamber için mümkün görmedikleri içtihadı, başkaları açısından zaruretle izah etmeye çalışmalarını ve içtihatla ulaşılan sonucu *Allah'ın hükmü* olarak ortaya koymalarını tatmin edici bir şekilde açıklamakta bazı teorik zorlukları vardır. Bu sebeple Eş'âri'liğe mensup sonraki muhakkik usulcülerin birçoğu, vukuu konusunda ayrışmalar da Hz. Peygamber açısından rey ve kıyası mümkün görmeye mecbur kalmışlardır. Nitekim Bakillani ve Gazzâlî, Hz. Peygamber'in fiilen içtihat edip etmediği hususunda kararsız kalmakla birlikte bunun Peygamber açısından aklın mümkün olduğu görüşünü tercih etmiş; Ebu İshak eş-Şirâzî, Seyfeddin el-Amidi, Cemaleddin İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler ise Hz. Peygamber'in fiilen içtihat ettiğini de öne sürmüşlerdir. Hanefîler'in çoğunluğu bunu mümkün görmekten öte Hz. Peygamber'in içtihat etmekle emrolunduğu görüşündedir.

Hız. Peygamber'in içtihat etmesini mümkün gören çoğunluk, onun içtihadının diğer müçtehitlerinkinden -bazı bakımlardan- farklı olduğunda birleşmekle birlikte Hz. Peygamber'in hangi alanlarda içtihat ettiği, içtihadının mahiyeti, vahiy ve risalet göreviyle ilgili gibi konularda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. İlk Hanefî usulcülerinden Cessas Hz. Peygamber'in Sünnetinin bir kısmının doğrudan vahiy, bir kısmının ilham ve bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı olduğunu söylemiş, onun bu görüşünü sistemleştiren Serahsî, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyan ederken vahye dayandığını belirttikten sonra vahiy, zahir vahiy ve bâtin vahiy diye ikiye ayırmış; Hz. Peygamber'in rey ve içtihat yoluyla hüküm istinbatında bulunmasını da *şibh-i vahy* (vahiy benzeri) kavramıyla ifade ederek o yolla ulaşılan hükümleri de dolaylı olarak vahiy kapsamına dâhil etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber hata üzerinde bırakılmayacağı için içtihadının isabetli olacağı kesindir ve içtihatla ulaştığı hüküm bizim açımızdan vahiyyle sabit olan hüküm gibi kesin hüccettir. Ümmetin içtihat ve rey ile istinbat ettiği hüküm ise hata ihtimali

³⁸² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Münthe's-sûl*, s. 1207.

bulunduğundan vahiy menzilesinde değerlendirilemez. Hz. Peygamber'in kıyas yoluyla verdiği hükümleri toplayıp kitap haline getiren Nasıhuddin İbnü'l-Hanbelî de söz konusu kıyasların başlı başına birer nass olduğunu ve bunlara aykırı görüş ileri sürülemeyeceğini belirtir.

Kimi usulcüler, 'naslardan hareketle Allah'ın muradına istidlâl etmek' anlamındaki içtihadın Hz. Peygamber için caiz olduğunu öne sürerken, kimileri naslardan murad edilenin anlamın kendisi için açık olması sebebiyle Resulullah'ın içtihadının nasların anlaşılmasına ilişkin olmadığını, aynı şekilde kendisi açısından bir çelişki bulunmadığından çelişkiyi gidermek amacıyla içtihat etmesinin gerekmediğini, tersine onun içtihadının sadece hükmü açıklanmamış (meskut anı) olan şeyleri, hükmü açıklanmış (mantuk) olanlara ilhak kabilinden olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihat edip etmediği de usulcüler arasında tartışmalıdır. Bir kesim, Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için sahabenin içtihat etmesinin caiz olmadığı görüşündedir. Çoğunluk, onun sağlığında sahabenin içtihadını aklen mümkün görmekle birlikte bu içtihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bakıllanî, bunu sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlamaktan yana iken Gazzâlî her iki durumda da caiz ve vali olduğu görüşündedir. Hanefîlerin de içlerinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğu ise Hz. Peygamber'in yanında sahabenin içtihat etmesini mümkün görmüş, fakat bunu onun açıkça izin vermesi şartına bağlamışlardır.

B. PEYGAMBER SONRASI DÖNEMDE İÇTİHAT

Hz. Peygamber'in siyasî ve teşrîî fonksiyonlarının kendisinden sonra kimler tarafından ve ne şekilde devam ettirileceği konusunda İslam hukukçularının farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in ölümünün hemen ardından karşılaşılan imâmet (siyasî otorite), yani ümmeti kimin sevk ve idare edeceği sorunu kısa süre içerisinde bir çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasanın yorum ve uygulamasının kim tarafından ve ne şekilde yapılacağı anlamındaki *hukukî otorite sorunu*, mahiyeti itibarıyla daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; ancak onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi. Sonuçta Kur'an'ın salt varlığının mevcut sorunları

çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü.

Anlam potansiyeli güçlü olsa bile naslar tamamlanmış sınırlı açıklamalardan ibaretti. Bu noktada Kur'an ve Sünneti, aktif ve dinamik hale getirmek üzere Hz. Peygamber'in beyan işlevine benzer bir işlevi üstlenecek birilerine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, *rey içtihadı* kavramını gündeme getirdi. *Rey içtihadının* temellendirilmesinde yaygın olarak kullanılan rivayet Muaz hadisidir. Bu rivayete göre Muâz b. Cebel, Kitap ve Sünnette hükmünü açıkça bulamadığı konularda reyini devreye sokacağını söylemekte ve Hz. Peygamber de bunu onaylamaktadır.³⁸³ Âlimleri peygamberlerin varisleri olarak nitelendiren hadisin de desteğiyle Hz. Peygamber'in bir anlamda teşri fonksiyonunun bazı kayıtlarla da olsa devam ettirilebileceği ve içtihadın, naslarda doğrudan belirlenmemiş olayların hükümlerini bilmenin yolu olabileceği ortaya konulmuştur.

Sahabe arasında rey içtihadı yapacak kimseler kuşkusuz mevcuttu. Fakat sahabe, masum peygamberden farklı olarak kendilerinin yanıtlanabileceğini ve yapacakları yanlışın vahiyle düzeltilme imkânının bulunmadığını biliyordu. Hz. Peygamber'in sağlığında onların bu yönde münferit denemeleri olmakla birlikte teorik planda bile olsa bunların Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkânı ve ihtimali bulunduğu için o zaman bu sıkıntı yaşanmamıştı. "İçtihat edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır." mealindeki hadisler³⁸⁴ yanlışla birlikte rey içtihadının devam ettirilmesi fikrine; İslam ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisler de Hz. Peygamber'in yanlışlığının onun ölümünden sonra ümmetin bütününe aktarmakla devam ettirilebileceği fikrine temel oluşturmuştur. *Rey içtihadı* kavramıyla ifade edilen bu anlayışla birlikte teşri sürecine belli sınırlar içerisinde akıl da katılmış oluyordu.

Sahabe döneminden itibaren ortaya çıkan rey ve içtihat tartışmaları, mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ne anlama geldiğinin tespiti meselesiyle yakından ilgili olduğu gibi Hz. Peygamber'in son peygamber ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme düşüncesiyle de bağlantılı görünmektedir.

Başta Râşid halifeler olmak üzere sahabe tarafından gerçekleştirilen içtihat faaliyeti ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya

³⁸³ Ebû Dâvud, el-Akdiye, 11 (V, 443-444); Tirmizî, el-Ahkâm, 3 (III, 9-10).

³⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIX, 308, 354; Buhârî, İ'tisâm, 21 (s. 1814); Ebû Dâvud, el-Akdiye, 2 (V, 428).

çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplere de bağlı olarak tâbiûn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde gelişerek devam etti; özellikle *ehli rey*in bu gelişime belirgin bir katkısı oldu. Kelamî tartışmaların yanı sıra Hicaz ve Irak fıkhnın ekolleşip daha sistematik hale gelmesi, ardından İmam Şâfiî'nin Sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisi, içtihat düşünce ve faaliyetinin fıkhnın genel teorisi içinde merkezi bir yer edinmesinin önemli merhaleleri olarak göze çarpar.

Sünnî ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, Kitap ve Sünnette bulamadıkları hususlarda sahâbenin reye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde reye yer vermede, sahâbe ve tâbiûnda görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müçtehitlerinin rey ve kıyas konusundaki genel tavrı, reye başvurma hususunda kendi zamanlarında pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimini vermektedir. Bu itibarla genelde ehl-i rey ve özelde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri, onların salt reyciliğinden ziyade, bir yandan bu rey'in mahiyet ve kullanım biçimiyle, bir yönüyle de reycilerin hadise muhalefet ettikleri zan ve izlenimiyle irtibatlandırmak daha doğru olur. Oluşum döneminde Sünnî fıkıh mezhepleri arasında rey ve içtihadın hangi metodolojik esaslar dâhilinde işletileceği konusunda bazı ihtilaflar görülse de sonraki dönemlerde aralarında büyük bir yakınlaşmanın olduğu söylenebilir.

Sünnî kesimdeki içtihat yanlısı bu gelişmeye karşılık Şîa'da özellikle ilk dönemlerde dinde rey ve içtihada başvurmanın kabul edilmeyişi salt akidevi bir temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünüdür. Hz. Peygamber'in hem siyasî hem teşrîî otoritesinin *mâsum imâm* anlayışıyla devam ettirildiği ve nass dönemi on iki imama kadar uzanmakta olduğu için Şîa'da içtihat fikrinin doğuşu ve gelişmesi hayli gecikmiştir.

C. İÇTİHADIN MEŞRUIYETİNİN TEMELLENDİRMESİ

Sünnî, Mutezilî ve Şîî bütün fıkıh mezhepleri arasında hükmün Allah'a ait olduğu, bütün hükümlerin insanların maslahatlarını sağlamak için konulduğu, karşılaşılan her olayın hükmünün naslarda doğrudan (nassen) veya dolaylı biçimde (*delâleten*) bulunduğu ve din hususunda delilsiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak dolaylı olarak bulunduğu varsayılan hükümlerin çıkarılmasının nasıl olacağı, diğer bir ifadeyle nasların potansiyel yeterliliğinin hangi yolla gerçekleştirileceği konusunda farklı bakış açıları vardır.

Sünnî mezhepler, boyutu konusunda farklı düşünseler de içtihadın, potansiyel olarak mevcut olan hükümlerin bulunup çıkarılmasının yöntemi olarak kabulünü bir gereklilik olarak görürler. Literatürde kullanılan istinbat ve kıyas gibi kavramlar, genel olarak içtihat faaliyeti kapsamındadır. Bu içerik ve işleviyle içtihat, nassın alternatifi değil onun açıklanmasının, diğer bir ifadeyle, sabit naslar ile değişen ve gelişen hayatın problemlerini karşılamının bir yolu olmaktadır. Bu itibarla, içtihadı nassın zahiren anlaşılmasına indirgeyen Zahiriler hariç tutulursa, içtihadın nasların anlaşılması işiyle irtibatlandırılması tarihsel tecrübenin ekseriyeti dikkate alındığında isabetli olmaz.³⁸⁵

Büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in öncülük ettiği ve geniş anlamıyla istihsân ve ıstislâhın da dâhil olduğu rey içtihadını İmam Şâfiî daraltarak tüm içtihat faaliyetini kıyasa eşitlemiş; Dâvûd ez-Zâhirî de istihsân ve ıstislâh yanında kıyasa da karşı çıkarak rey alanını tamamen kapatmış ve bütün içtihat faaliyetini kendi terminolojisindeki özel anlamıyla istidlâle indirmiştir. Yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermeyen Zahirîler, özellikle İbn Hazm ise dinin tamamlanmış olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in teşrîi yetkisinin devam ettirilmesine ihtiyaç bulunmadığını, hal böyleyken kıyasa başvurma'nın Allah'ın emirlerine ilavede bulunmak anlamına geleceğini iddia etmiş, "karşılaşılan olayın hükmünü veya gerçeği Kur'ân ve Sünnette talep hususunda olanca gücü harcamak" şeklinde tanımladığı ve hem rey hem de kıyastan farklı olduğunu belirttiği içtihat işini ümmetin tamamına değişik derecelerde teşmil etmiş ve herkesin kendi konumuna göre içtihat etmek durumunda olduğunu belirtmiştir.

İçtihadın meşruiyetinin temellendirilmesi daha çok içtihadın bir türü olan kıyas üzerinden yapılmış ve kıyasın aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Kimileri kıyasın meşruiyetini aklın delâletiyle, kimileri de Kitab, Sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerle isbat etmeye çalışmışlardır. Sünnî fakihler genelde, karşılaşılan olayların bir sayı ile sınırlı olmadığı, hâlbuki nasların sayıca sınırlı olduğu ve sınırlının sınırsız karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki argümana tutunarak içtihadın gerekli olduğunu savunur. Bu suretle içtihat, nasların uygulama alanının genişletilmesi, hükmü doğrudan bulunmayan olayların hükümlerinin bulunması

³⁸⁵ Bu fikrin anlam ve yorum arasında fark gözetilmesi gerektiği kabulünün bir sonucu olduğu hâzırda tutulmalıdır. Anlam ve yorum ayrımının anlamı ve gerekliliği konusunda bk. H. Yunus Apaydın, "Anlam ve Yorum Geriliminde Kur'an Metni: Kur'an Metni Şiddetin Kaynağı Olabilir mi?", ss. 399-406.

işlevini üstlenmiş olmaktadır. Bundan dolayı içtihadın veya içtihadın bazı türlerinin şer'î deliller arasında sayıldığı da görülür.³⁸⁶

Bir yöntem olması itibarıyla içtihat, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayıp mevcut nasları beyan işlevini yerine getirir. İchtihat faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi, bir yandan içtihatla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterirken, bir yandan da Hz. Peygamber'e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müçehhitlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlamaktadır. Ancak hüküm koymanın Allah'a ait olduğu şeklindeki genel kabul, müçehhitler için beyan yetkisinin temellendirilmesinin önündeki teorik zorluklardan biridir. Usulcüler, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve rey'in ibtidaen hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır. Problem, rey kavramıyla ifade edilen kıyas ve içtihadın hangi teorik çerçeveye dayanılarak meşrulaştırılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır.

İchtihadın meşrulaştırılması sadedinde oluşturulan teorik çerçevenin bir ayağını, müçehhitlerin ayette itaat edilmesi emredilen *ulû'l-emr* kapsamına dâhil edilmesi, diğer ayağını ise içtihat yoluyla hüküm elde etmenin Allah'ın indirdiğiyle hükmetme anlamında olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır.

İchtihatla hüküm vermenin sahlılığını savunan Sünnî fakihler -her ne kadar zann kaynaklı olsa da- içtihadın götürdüğü sonucu beyan olarak adlandırmışlar ve bu yetkiyi müçehhide tanımışlardır. Usulcülerin, hükmü Allah'ın hitabı veya bu hitabın sonucu olarak tanımlamasının altında da esasında içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığını vurgulama düşüncesi vardır. Ayrıca nasların ta'lil edilmesinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini, yani uygulama alanını genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine *hüküm çıkarma* manasını ifade etmek için sözlük anlamı *kuyudan su çıkarma* olan *istinbat* kelimesinin seçilmiş olması, hükmün esas kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.

İchtihat faaliyetinin ilâhî irade hakkındaki bir keşif çabası olarak değerlendirilmesi ve bu çabanın din kapsamında görülmesi, içtihat faaliyeti sonucunda ulaşılan hükümlerin meşruiyetini, onlara itibar ve itaat etmenin gerekliliğini anlatma amacına yöneliktir. Bununla birlikte içtihatla ulaşılan sonuçlar

³⁸⁶ Öteden beri şer'î deliller denilince Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas sayılır ve kimi zaman bunlar edille-i erbaa (dört delil) olarak nitelendirilir. Biz bu kitapta delil yöntemi ayırımı yaptığımız için kıyası yöntem mahiyetli deliller başlığı altına yerleştirdik.

dogmatik bir içeriğe sahip bulunmayıp eleştiriye, kabul veya redde açıktır. Tanrı'nın iradesini keşfetme çabası olduğu halde içtihadın dogmatik olmaması, anlama ve yorumlama yetkisinin Hristiyanlıktaki gibi muayyen kişi veya kurumlara değil ümmet arasından ehliyetli kişilere bırakılmış olmasıyla izah edilebilir.

İçtihatlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müctehit olmayan kişiler açısından bu içtihatlardan birinin alınması ve ona göre amel edilmesi teorik olmaktan çok pratik bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı şekilde farklı içtihatlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o içtihat bağlayıcı hale gelmiş olur.

Fıkıh usulü literatüründe içtihadın mahiyetine ilişkin yapılan açıklamalar, içtihat çabasının sonucunda elde edilecek şeyin zan olduğunda birleşmekle birlikte, usulcülerin içtihat tanımında *bilme* ve *tanıma* tabirlerine yer vermeleri veya ikisine de yer vermeyerek *talap etmek*, *istinbat etmek* gibi deyimler kullanmaları, fıkıhın *şer'î hükümleri bilmek*, içtihadın ise *şer'î hükümlere ilişkin zan oluşturmak* şeklinde tanımlanması arasında gözlenen çelişkiyi giderme düşüncesiyle açıklanabilir.

Hz. Peygamber döneminden itibaren nasları yorumlama faaliyetinin merkezinde yer alıp ileri dönemde mezhepleşme süreciyle sistematik bir anlatım da kazanan içtihat kavramının usul literatüründe tanımı yapılırken gözlenen üslup farklılığı, tanım sahiplerinin içtihatla hata-isabet konusundaki tercihleriyle de alakalı bir husustur. Her müctehidin isabet ettiği görüşünde olanlar genellikle içtihat yoluyla ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü değil zan olduğunu, buna karşılık müctehitlerden birinin isabet edip, diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar ise ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü olduğunu ifade ederler.

Literatürde her fakihin müctehit, her müctehidin fakih olduğu çokça tekrarlanıp fakih ve müctehit terimleri birbirinin yerine kullanılmış olmakla birlikte fıkıh ve içtihat tanımları birlikte düşünüldüğünde bu iki kavram arasında ince bir farkın bulunduğu, içtihadın daha çok şer'î amelî hükümleri bilme sürecini, fıkıhın ise bu sürecin sonucunu anlattığı söylenebilir. Fıkıhın tanımında ilim, içtihadın tanımında ise daha çok zan kelimesinin tercih edilmesi; içtihat ehliyeti için gereken şartlara sahip olmadıkları halde fıkıh ilmiyle uğraşan ve pek çok fıkıh meselesini, yani sonuçların bilgisini ezberleyen kimselere müctehit değil fakih denilmeye başlanması da bu ince farkın bir sonucu olarak düşünülebilir. Ayrıca muhakkik usulcülerden Teftazânî'nin ancak içtihattan sonra bir kimsenin fakih olabileceğini söylemesi de bu noktaya ilgili olmalıdır. Aslında fıkıh içtihat ilişkisi, bakış açısına göre değişiklik gösterebilmektedir. Giriş bölümünde de bahsedildiği üzere, kalamcı usulcülerin

çoğunluğu fıkıh ile içtihadı eş anlamlı sayarken, özellikle Hanefiler, fıkıh içtihadı da içine alacak geniş bir çerikle ele almaktadırlar.

İçtihat, mevcut sahih anlamların karşılaşılan problemlere uygulanması çabasının teorik boyutu ve metodolojisiyle ilgiliyken, iftâ (fetvâ verme) ve kazâ (yargı) daha çok ulaşılan sonuçların uygulanması boyutuyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle kazâ ve bir yönüyle iftâ, fıkıh ve içtihadın kurumsal ve resmî işleyişini temsil etmektedir. Hâkimin içtihat ehliyetine sahip bulunması arzulanan hatta kural olarak gerekli görülen bir husus olsa da tâbiûn döneminden itibaren bu şartın gerçekleşmesi çok defa mümkün olmamış, bunun için de içtihat derecesine ulaşmayan hâkimlerin tayin edilmeye başlandığı ileri dönemlerde hukukî istikrar ve emniyeti sağlamak amacıyla kendilerinden, kabul görmüş içtihatların dışına çıkmamaları istenmiştir.

Farklı içtihatlar, teorik değer bakımından birbirine eşit olmakla birlikte istikrarı gerektirdiği durumlarda kamu otoritesinin mevcut görüşlerden birini yürürlüğe koyabileceği kabul edilmiş ve bu tercih diğer içtihatları mahkûm etme değil, içtihadî konularda hâkimin kararının önceki ihtilâfı ortadan kaldırması şeklinde anlaşılmıştır. Osmanlı devletinde kadıların yargı birliği ve hukuk emniyeti gibi gerekçelerle belli bir mezhebe göre hüküm vermeye, hatta o mezhebin muteber kitaplarının dışına çıkmamaya mecbur tutulması da aynı sürecin devamı mahiyetindedir.

Dikkat: Bir müftinin fetvâsı, onun şahsî görüşü olması nedeniyle bağlayıcı değildir.

O fetvâyı başkaları açısından bağlayıcı hale getiren şey, o fetvânın doğruluğuna kanaat getirilip tercih edilmesidir.

II. İÇTİHADIN MAHİYETİ, KONUSU VE HÜKMÜ

A. İÇTİHADIN ANLAMI VE KAPSAMI

Sözlükte çaba göstermek, bütün gücü harcamak, zahmet çekmek anlamındaki *cehd* kökünden türeyen içtihat, "bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak" demektir. Aynı kökten türeyen *cihad* ve *mücadele* kelimeleri, mahiyetleri farklı da olsa *çaba sarfetmek* ortak anlamında içtihat kavramıyla örtüşür.

Kur'an'da içtihat kelimesi geçmeyip bazı ayetlerde *cehd* ve *cühd* sözcükleri anılan sözlük anlamında kullanılmıştır (Mâide 5/53; En'âm 6/109; Tevbe 9/79). Hadislerde ise içtihat ayrıca 'kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden

gelen gayreti göstermesi' manasında kullanılmış³⁸⁷ ve bu son kullanımda, kelimenin kazandığı terim anlamı için âdeta başlangıç teşkil etmiştir.

Terim olarak içtihadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını yansıtacak şekilde birçok tanımla yapılmış olup bunların ortak noktası "bir şer'î hüküm hakkında bir kanaate (zan) ulaşabilmek için bütün gücün harcanması" şeklindedir. Bu çabayı gösteren kimse müctehit; hakkında içtihat yapılan mesele ise *müctehedün fih* olarak isimlendirilir.

Tanımda yer alan şer'î hüküm kaydı, aklî ve hissî (duyusal) konuları; *kanaat (zan)* kaydı ise dinin kat'î hükümlerinin bilinmesini tanım dışında bırakır. Çünkü fıkıh alanında *zan* yeterli olmakla birlikte dinin temel inanç esasları belirlenirken bilgi gerektiren delillere ihtiyaç vardır.

Dikkat: Teknik anlamda içtihat, lafızların delâlet ettiği anlamların belirlenmesi faaliyeti demek olan *istidlâl*den farklıdır. *Istidlâl* doğrudan dil ve dilin kuralları ile ilgiliyken içtihat daha çok mana/anlam ile, daha doğrusu hükmün mana ekseninde belirlenmesiyle ilgilidir.

Sıra Sizin: İctihadın kesinlik değil *zan* ifade etmesinin ne gibi sonuçları olduğunu bulmaya çalışınız.

İctihat, esas itibarıyla mana ekseninde yürütülen zihnî faaliyetin adı olmakla birlikte, onun tarihsel tecrübeye farklı içeriklerle kullanıldığı da görülmektedir. İctihada yüklenen farklı anlamların bilinmesinde yarar olduğu için burada farklı anlayışlara da kısaca işaret edeceğiz.

İbn Hazm gibi katı lafzî yorum taraftarları lafzın zahirinden anlaşılanın dışında bir mana aramazken, Necmeddîn et-Tûfî gibi gaî yorumcular, lafzı aşma pahasına amaç ve maslahatın dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır. Mutezile ve ehl-i sünnet içindeki ekol veya eğilimler ise bu iki uç arasındaki çizgide kısmî farklılıklarla yer almışlardır.

Usulcülerin çoğunluğuna göre içtihat, hem kıyas işleminde olduğu gibi bir asla irca edilebilen şeyi hem de bir asla irca edilemeyen şeyleri ifade için kullanıldığından kıyastan daha geneldir. Buna göre her kıyas bir içtihatıdır; fakat her içtihat bir kıyas değildir. Mesela Şâfiî bütün içtihat faaliyetini kıyastan ibaret

³⁸⁷ Buhârî, İ'tisâm, 13 (s. 1807-1808) 21 (s. 1814); Müslim, Akdiye, 15 (III, 1342); Tirmizi, el-Ahkâm, 3 (III, 9-10).

görürken, Hanefîler ve Mâlikîler buna istihsanı eklemiş, Mâlikîler ayrıca bu ikisi yanında ıstıslâhın da yer aldığı bir içtihat anlayışı geliştirmişlerdir.

Lafzî İstidlâl bir içtihat faaliyeti sayılır mı?

Zâhirîler ve bir kısım ehl-i hadis dışında, lafzın dil bakımından delâlet ettiği anlamın anlaşılması içtihat kapsamında görülmemiştir. Kabul edenler açısından, lafızla ilgili olan içtihat faaliyeti, genel anlamda hükmün nasların zahirinden alınması demek olup İbn Hazm'ın terminolojisindeki *istidlâl* yanında, umum ifadelerin ve lafızların inceliklerinin anlaşılması, umurun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi, müşkil lafzın tevili yönündeki çabalar bu kapsama dâhildir. Ayrıca lafızla sıkı sıkıya bağlı olan mefhûmu'l-muvâfakâtın ve hatta mefhûmu'l-muhâlefetin lafzî istidlâl kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Lafzın sıyga yönünden delâletinin yalın ve biçimsel bir şekilde anlaşılması mahiyetinde olan ve linguistik yorum olarak adlandırılması mümkün olan bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte içtihat olarak adlandırılması tartışmalıdır. Bazı usulcülerin, içtihat tanımında *istinbat* kaydına yer vererek içtihadı "şer'i hükmün istinbat yoluyla elde edilmesi" olarak tanımlaması da muhtemelen, lafzî istidlâl faaliyetini teknik anlamda içtihat kapsamının dışında bırakma amacına yöneliktir.

Lafzî istidlâl dışında bir de mevcut hükmün uygulanma sürecinde yürütülen bir zihnî faaliyet vardır. Usulcülerin çoğunluğu tarafından bir tür içtihat olarak kabul edilen ve *tahkîku'l-menât* olarak adlandırılan bu faaliyetin *hükmün uygulanması içtihadı* olarak adlandırılması mümkündür.

Cessâs, istihsanın iki türünden biri olarak değerlendirdiği bu içtihadı "İletsiz olarak galip zan elde etme çabası" diye nitelendirip uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, kadına ödenecek olan mehr-i misl ve nafakanın miktarının belirlenmesi, birinin malını telef etme durumunda ödenmesi gereken tazminatın tespit edilmesi gibi konuları bu tür içtihat kapsamında zikreder.

Usulcüler, tahrîcu'l-menât ve tenkîhu'l-menâtın farklı olarak tahkîku'l-menât içtihadının zorunlu ve sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Şer'i hükümlerin uygulamasına ilişkin olan bu tür içtihat müftî, hâkim ve mükellefler için söz konusudur. Tahkîku'l-menât içtihadında Şâriin maksatlarını bilmeye gerek olmadığı gibi Arapça bilgisine de gerek yoktur. Kıyası kabul etmeyen Zahirîler, İmamiyye ve İbaziyye gibi gruplar da tahkîku'l-menât içtihadına karşı çıkmamışlardır.

Anlam eksenindeki zihni faaliyet

Lafzın manasıyla ilgili olan içtihat faaliyeti, konuluş gerekçesinden hareketle hükmün uygulama alanının genişletilmesi çabası olup, teknik anlamda içtihat terimiyle bu kastedilir. İlet ekseninde dönen kıyasın bu grupta yer aldığı görüldüğüne göre, bu tür içtihatla birlikte hikmet ve maslahat ekseninde dönen ıstıslâhın durumu tartışmalıdır. Her ne kadar bu kavramlar, *kulların maslahatlarını gerçekleştirme* ortak noktasında buluşmaktaysa da şer'in muteber saydığı maslahatın özünü kıyasa özgü gören, bu maslahatların sahih bir şekilde ancak kıyas yoluyla gerçekleştirilebileceğini düşünen usulcülerin sayısı az değildir.

Sistematik bir akıl yürütme mekanizması olarak illet ekseninde dönen ve mevcut bir hükmün uygulama alanının genişletilmesine yarayan kıyas, bu özelliğinden dolayı *sırf tevkîfle hüküm vermek* olarak da tavsif edilir. Muayyen bir ayet veya hadis lafzı üzerinde cereyan etmekle birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün konuluş gerekçesi demek olan illetin esas alınması onun anlamla ilgili olan yönünü teşkil eder.

Hükmün konuluş gerekçesinin bulunup ortaya çıkarılması demek olan *tahrîc-u'l-menâ't* içtihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması demek olan *tenkîhu'l-menâ't* içtihadı da kıyasla ilgileri dolayısıyla bu kapsamda yer alır. Naslardan istinbatta bulunmaya ilişkin olduğu için Arapça bilgisi özellikle bu tür içtihat gereklidir.

Hikmet ekseninde dönen içtihat faaliyeti ise ıstıslâh ve bir ölçüde istisnâdır. Bu tür içtihat faaliyeti ilk dönem terminolojisinde rey içtihadı kapsamında değerlendirilirken, sonraki dönemlerde daha özel bir kullanımda genellikle *usul ile istidlâl* olarak ifade edilmiştir. Bu tür içtihatla, kıyasta olduğu gibi muayyen bir ayet veya hadis değil birkaç ayetin toplamından veya Kur'an'ın tamamından hareketle ulaşılan ve Şân'ın amacı olduğu sanılan külli bir anlam dikkate alınır.

Şer'i içtihat- Örfi içtihat:

Tarihsel tecrübedeki içtihat faaliyetinin mahiyetini daha iyi anlamaya yardımcı olacak diğer bir ayrım da içtihadın *şer'i içtihat* ve *örfi içtihat* şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Bu kitapta şu ana kadar içtihatla ilgili olarak verilen bütün bilgiler şer'i içtihadı aittir ve esasında içtihat denilince akla gelen bu olduğu için ayrıca şer'i sıfatının eklenmesine gerek duyulmamaktadır.

Örfi içtihat ise şer'i içtihat yanında belli bir alanda uygulama imkânı bulan ve şer'i içtihadı bazı yönleriyle ayrı olan bir içtihat faaliyetidir. Diğer içtihadı

ayrılması için buna örfi içtihat denilmektedir. Örfi içtihat, şer'i delillerle doğrudan düzenlenmeyen ve daha çok *cevaz alanı* diye nitelendirilen alanda, aklın gereklerine göre hüküm verme anlamına gelir. Örfi içtihat, şer'i hukukun ana işleyişinden farklı olmakla birlikte ona aykırı görülmez ve bir şekilde şer'i hukukun ana ilke ve hedeflerinin denetimine tabi olması itibarıyla şer'i hukukun içerisine dâhil edilir. Örfi içtihat, zaman içerisinde gelişmiş ve Osmanlı devletinde örfi hukuk şekline dönüşmüştür.³⁸⁸

B. İÇTİHAT EHLİYETİNİN ŞARTLARI

Müçtehit, *gerekli şartları kendinde toplayarak şer'i hükümleri çıkarma melekelerini elde eden kişi* olarak tanımlansa bile bu şartların ne olduğu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda bilinen ilk belirleme Şâfiî tarafından yapılmıştır. Kıyasla içtihadı eş anlamlı kabul eden Şâfiî'ye göre ancak Allah'ın kitabının hükümlerinin bilgisini kendinde toplamış olan kimse kıyas yapabilir. Ona nisbet edilen, "Kim Allah'ın kitabını *nass* ve *istinbat* olarak bilirse dinde imamete hak kazanır." Sözü de müçtehidin kimliğini özlü biçimde tanıtmaya yöneliktir.

Yaygın olarak benimsenen anlayışa göre içtihat ehliyetinin, yani müçtehit olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer'i hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de *bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyetini bilmek*, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamaktır. Bazen açık bazen kapalı bir şekilde belirtilen üçüncü bir şart da hüküm çıkarma hususunda özel bir yeteneğe sahip olmaktır.

İçtihat ehliyetinin temel şartları konusunda fikir birliği olsa da ayrıntıların belirlenmesi bakış açılarına göre değişebildiğinden müçtehidin sahip olması gereken bilgi, yöntem ve özel yetenek (kariha, meleke) konusunda literatürde farklı yaklaşımlara rastlanmaktadır.

1. Kaynak Bilgisi

Şer'i hükümlerin kaynakları, genel olarak hem hükümlerin delillerini hem de bu delillerden hüküm çıkarmada kullanılan yöntemleri ifade ettiğine göre, müçtehidin şer'i delilleri yani şer'i hükümlerin aslı kaynakları olan Kitab ve Sünneti ve bu kapsama dâhil edilen icmâi bilmesi şarttır.

³⁸⁸ Örfi içtihadın teorik temellendirmesi için bk. H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", DİA.

a) Kur'an Bilgisi

Kur'an'ın şer'î hükümlerin asıl kaynağı olduğu ve onu bilmenin gerektiği konusunda görüş ayrılığı olmamakla beraber bu bilmenin ölçüsü hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Muhakkik usulcülerin çoğunluğu, ahkâm ayetlerini bilmenin yeterli olduğu görüşündedir.

Bu görüş sahipleri, hüküm bildiren ayetleri ezbere bilmenin şart olmayıp ihtiyaç anında bulabilecek biçimde yerlerini bilmenin yeterliliğini ifade etmişlerdir. Ahkâm ayetlerini beş yüzle ve müçtehidin Kur'an'dan bilmesi gereken miktarı ahkâm ayetleriyle sınırlandırmayı kabul etmeyenlerin yanı sıra Kitab'ın tamamını bilmenin şart olduğu görüşünde olan usulcüler de vardır.

b) Sünnet Bilgisi

Sünneti bilme şartı da benzeri bir yaklaşımla ele alınır ve müçtehidin sadece ahkâm hadislerini bilmesi yeterli görülür ve aynı şekilde bunları ezbere bilmesi şartı aranmaz. Gazzâlî, müçtehidin elinin altında Ebû Dâvûd'un veya Beyhakî'nin *es-Sünen*'i gibi ahkâm hadislerini toplayan temel bir hadis kitabının bulunmasını yeterli görmüşse de İbn Dakikul'îd ve Nevevî gibi sonraki bazı usulcüler buna katılmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in, fakih olabilmek için asgari 400.000 hadis bilmeyi gerekli gördüğüne dair rivayet, Ebu Ya'la gibi sonraki Hanbelî usulcüler tarafından ihtiyata hamledilmiştir.

Usulcülerin müçtehitte aradığı Sünnet bilgisi metin ve sened olarak hadisin bilinmesini kapsar. Özellikle Hanefilere göre hadisin sonrakilere ulaşma yolunu yani *mütevâtir*, *meşhur* veya *haberî vâhid* mi olduğunu, ayrıca râvilerin hallerini bilmek de sened bilgisi kapsamındadır. Hadisin sahihliğini zayıfından, makbûlünü merdudundan ayıracak ölçüde râvilere ilişkin *cerh* ve *ta'dîl* bilgisi de yine rivayet bilgisi kapsamında görülür. Gazzâlî ve onu takip eden usulcüler, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş hadislerin isnadını araştırmaya gerek olmadığı görüşündedir.

Müçtehidin ayet ve hadislerin *nâsih* ve *mensuh*larını bilmesi şartı Kitab ve Sünnet bilgisi şartını tamamlar niteliktedir. Nesih, özel ve sınırlı sayıda ayet ve hadis için söz konusu olduğundan müçtehidin, hakkında fetvâ vereceği konuyla ilgili nâsih-mensuhu bilmesi yeterli görülmüştür.

c) İcmâ Bilgisi

Aykırı içtihatla bulunmamak için müçtehidin nasları bilmesi gerekli olduğu gibi icmâ konularını bilmesi de aynı gerekçeyle usulcülerin çoğunluğunca şart koşulmuştur. Mesela Şâfiî, selevin görüşlerini -icmâ ve ihtilaf olarak- bilmeyen kişinin içtihat edemeyeceğini söylerken İbn Hazm bunu şart görmeyip sadece yararlı bulur.

Öte yandan bir kimsenin, kendi zamanına kadar üzerinde icmâ ve ihtilaf vuku bulan bütün konuları bilmesi zor olduğundan müçtehidin icmâ ve ihtilaf edilen konuların tamamını değil sadece fetva vereceği meselelerle ilgili olanlarını bilmesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Hanefî usulcülerinden Sadrüşşeria'yı, icmâ bilgisini içtihat şartları arasında zikretmediği için eleştirenler bulunduğu gibi icmâ bilgisinin içtihat ehliyetini elde etmenin değil verilen fetvanın icmâa aykırılık gerekçesiyle reddedilmemesinin şartı olduğunu söyleyerek bu eleştiriyi haksız bulanlar da vardır.

d) Arapça Bilgisi

Müçtehidin Arapça bilmesinin şart koşulması, şer'î hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnetin Arapça olması sebebiyledir. Bu bilginin asgari sınırı, Gazzâlî'nin ifadesiyle Arapların hitabını ve dili kullanım âdetini anlayabilecek ve sözün açığını kapalıısını, hakikatini mecazını, özelini genelini, doğrudan ya da dolaylı anlamını birbirinden ayırabilecek bir seviyedir. Yoksa Arap dilcileri ölçüsünde bir dil bilgisine sahip bulunmak şart görülmemiştir.

Hanefî usulcüler bu şartı, *Kur'ân'ı -hem lûgat hem şer' bakımından- anlam ve kısımlarıyla birlikte ihata etmek* şeklinde ifade etmişlerdir. Kitabın lûgat bakımından anlamının bilinmesi için lûgat, sarf, nahiv, meani ve beyan ilimlerinin bilgisine; kısımlarının bilinmesi için de hâss, âmm, müşterek, mücmel, müfesser, nasih ve mensuh bilgisine ihtiyaç vardır. Bu bilgi Kitabın anlamlarına ilişkin bilgiden farklıdır. Kitabın şer' açısından anlamlarının bilinmesi derken bununla Kitâb'ın lafızlarının anlamları ve hükümlerinin dayandığı illetler kastedilmektedir.

Öte yandan lafızların delâleti (istidlâl) konusu fıkıh usulü ilminin en kapsamlı konusudur. Fıkıh usulü, Kur'ân ve Sünnetin lafızlarının anlam ve hükme delâletine ilişkin kurallar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yönüyle fıkıh usulünün esas kitabı, Kur'ân ve Sünnetin doğru ve tutarlı biçimde anlaşılmasını, daha doğrusu Hz. Peygamber'den ve sahâbeden nakledilen sahih anlamın temellendirmesini

sağlayacak metot ve kuralları belirlemeyi hedefleyen bir ilmî disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'ın anlaşılmasında, ayetlerin lafzı kadar Allâh Tealanın maksatları ile Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamaları da önemli yer tutar. Bu temel noktalar ve fıkıh usulünde verilen diğer ayrıntılar dikkate alınmadan Kur'an'dan hüküm çıkarılmaya çalışılması, insanların kendi kişisel yorum ve tercihlerini Kur'an üzerinden sanki Kur'an'ın hükmüymüş gibi sunmaları gibi yanlış ve yanıltıcı sonuçlar doğurabilir.

Mealiden hüküm çıkarmak

Burada Kur'an mealinden hüküm çıkarılıp çıkarılamayacağı meselesine de kısaca değinmekte yarar vardır.

Bunun için önce tercümenin bir metnin anlamını ne ölçüde yansıtabileceğine bakmak gerekir. Tercümenin bir metnin anlamını olduğu gibi yansıtması mümkün görülmez. Çünkü tercümede iki yönden hata ihtimali söz konusudur. Bunlardan biri anlama hatası, ikincisi de anlamı diğer dile aktarma sırasındaki hatadır. İki yönden hata ihtimali bulunan bir metinde Allah'ın hükmünü aramanın Allah'ın hükmünü bulmaya çalışma işinin ciddiyetiyle bağdaştırılması zor olduğundan tercümeden hüküm çıkarmanın sağlıklı bir yol olmadığı söylenebilir. Fahreddin Râzî gibi kimi usulcülerin Kitab ve Sünnetin Arapça olmasından ve hükümleri bilmenin delilleri anlamaya bağlı olmasından hareketle, Arap dilini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu öne sürmeleri de muhtemelen bu sebebe dayanır. Şâtîbî ise lafız-mana ayrımı yaparak, Arapça bilgisinin sadece lafza ilişkin konularda şart olduğunu, manaya ilişkin konularda ise Şâri'in temel maksatlarını iyi kavramış olmanın yeterli olacağını söylemektedir.³⁸⁹

Anlama hatası sadece tercümeyle sınırlı değildir. Nitekim usulün önemli konularından olan lafızların delâleti konusu bir yönüyle, bu anlama hatasını

³⁸⁹ Şâtîbî, Arapça bilgisinin şart oluşunu iki ayrı açıdan değerlendirir. Buna göre içtihat eğer naslardan istinbatta bulunmaya ilişkin ise Arapça bilgisi gereklidir. Eğer içtihadın naslarla ilgisi bulunmuyorsa veya naslar hakkında içtihat sahibi birinin verileri üzerinden yürütüyor, maslahat ve mefsetler türünden anlamaları ilgilendiriyorsa Arapça bilgisi gerekmez. Bu tür konularda kişinin dinin genel maksatlarını ve içtihat edeceği konuya ilişkin özel maksatlarını bilmesi yeterlidir. Hatta özel bilgi ve uzmanlık gerektiren konularda sadece o konuda derinliğine bilgi sahibi olmak yeterli olur. Anlam ekseninde cereyan eden kıyas içtihadında lafızların muktezalarını bilmeye ihtiyaç yoktur. Sadece kendisine kıyas yapılacak olan asla (makûsun aleyh) ilişkin hususta Arapça bilgisi şarttır. Kıyas içtihadının geri kalan kısmı tamamen akıl yürütmeye râcidir.

asgariye indirme amacına yöneliktir. Kur'ân Arap diliyle yazılmış bir metin olduğundan, anlamının doğru tespit edilmesi noktasında Arap dilinin delâlet şekillerinin ve kurallarının dikkate alınması bir zorunluluktur. Kur'ân'daki ayetlerin tek tek şer'î bir hükme delâlet keyfiyetinin bilinmesi ciddi bir çaba ve metodoloji gerektirir. Bu bakımdan sıradan okuyucunun ayetlerden, gerek ibadetler gerekse hukuk doktrini alanında hüküm çıkarması kolay olmayacağı gibi doğru da olmaz. Mealden hareketle hüküm çıkarmaya çalışmak ise söylediğimiz gerekçelerle büsbütün yanlıştır. Dili bilmenin önemi bağlamında söylenenlerin insanları Arapça bağımlı bir dini tefekküre mahkûm ettiği, hâlbuki Kur'ân'ın bütün insanlığa gönderildiği söylenerek eleştirilmesi haklı sayılamaz. Çünkü burada dikkatlere sunulmaya çalışılan husus sahih anlamın ortadan kalkmasına yol açabilecek girişimlerin önlenmesidir. Öte yandan, Allah size olan mesajını Arapça olarak gönderdiyse mesajın murada uygun bir şekilde anlaşılması için bu titizlik gösterilmeli değil midir? Kaldı ki konu hüküm belirlemeyle ilgilidir ve bu işi gerçekleştirecek kişinin hükümün temel kaynağı olan metni anlayacak durumda olmasının yeter şart olmasa bile gerek şart olarak görülmesi yadırganacak bir anlayış değildir.

2. Yöntem Bilgisi

Müçtehidin sözü edilen bu kaynaklardan hüküm elde etme yöntemini bilmesi de şarttır. Nasılardan hüküm çıkarmanın en yaygın kabul gören yöntemi, kıyas olduğu için kıyasın şartlarını, hükümlerini, kısımlarını, makbul ve merdud olanını bilmek sahih içtihat yapabilmenin şartı sayılmıştır.

Cessas içtihat ehliyetinden söz ederken istidlâl şekillerini ve kıyas yollarını bilmenin gerekli olduğu üzerinde durur ve şer'î kıyastan farklı olduğuna dikkat çektiği mantık kıyası bilmekle yetinilemeyeceğini, aksine sahabeden tevarüs edilen ve nesilden nesle aktarılan bir metot olan şer'î kıyası bilmenin de şart olduğunu ifade eder. Benzer görüşleri dile getiren Gazzâlî'ye göre de müçtehit olabilmek için delil getirmeyi, delillerin sonuç verici olmasını sağlayan şartları bilmek gereklidir. Sözü edilen bu ilim delillerin kısımlarını, şekillerini ve şartlarını bilmekten ibaret olup kısaca mantık ilmi olarak ifade edilebilir. Sonraki usulcüler ise mantık ilmini bilmenin kendi zamanları için şart olmasına itiraz etmemekle birlikte, bu ilmin tanınmadığı ilk dönemlerde selefin bu ilmi bilmediği halde müçtehit olduğu vakiasını göz önünde tutarak bu şartın mutlak olarak zikredilmesine itiraz etmişlerdir.

Fahreddin er-Râzî dâhil bazı usulcülerin müçtehit için en önemli ilmin fıkıh usulü ilmi olduğunu ifade etmesi, bazılarının da fıkıh usulü ilmini diğer şartlara ilaveten ayrıca içtihat ehliyeti için gerekli şartlardan biri olarak sayması müçtehidin şer'î kaynaklara, dil ve mantık kurallarına vakıf olmasının, ayrıca delillerden hüküm istinbatı geleneğini tanımasının gerekliliğine vurgu anlamını taşır. Özellikle son dönem usul literatüründe müçtehidin şeriatın amaçlarını bilmesi gereğinden söz edilmesi de benzeri bir açıklamaya tabi tutulabilir.

İçtihat mertebesine ulaşabilmek için kelim ve fûru-ı fıkıh bilmenin şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müçtehit olmak için kelim ilmini ve fıkıhın fûrûunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Derin kelim bilgisinin yerine kişiyi müslüman kılmaya yetecek ölçüde kesin inancın şart koşulması, akâid konularında mukallit olmanın içtihadı engel görülmemesi, müçtehidin bidatçı olmaması, sağlam itikat sahibi olması beklentisiyle de ilintili bir husustur.

Fûrû fıkıhın gerekli görülmemesi ise bu dalın içtihat makamını elde ettikten sonra müçtehitlerin faaliyeti sonucunda oluşan bir ilim olarak görülmesi sebebiyledir. Bu husus teorik olarak doğru olmakla birlikte usulcüler, kendi zamanlarında içtihat mertebesine ancak fûrû ile çok meşgul olmakla ulaşabildiğini, içtihadı alışkanlık kazanmanın yolunun da bu olduğunu ayrıca belirtme ihtiyacını hissetmişlerdir. Gazzâlî ve onu takip eden bazı usulcülerin sahabein içtihat etmek için öğreneceği bir fûrû olmadığını, onların doğrudan Kitap ve Sünnetten hareketle içtihat ettiklerini ve tıpkı sahabe zamanında olduğu gibi mevcut fûrû dikkate almadan içtihat etmenin mümkün olduğunu söylemesi değişik açılardan tartışmaya açıktır.

Literatürde ayrıca Hz. Peygamber'in siyerini bilmek, genel kuralların bilgisine sahip olmak, içinde yaşadığı toplumu ve âdetlerini tanımak, adalet sahibi olmak, hatta toplum tarafından fetvâya ehil görülmek ve kendisini ehil görmek gibi ilave şartlardan da söz edilir ki bunların bir kısmı esas itibariyle içtihadın değil fetvâ görevinin gereğidir. Özellikle adalet, yani farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma şartının fetvâ göreviyle ilişkisi daha belirgindir. İçtihat için gerekli şartları topladığı halde bu özelliği taşımayan kimsenin fetvâsının, tıpkı rivayeti ve şahitliği gibi kabul edilmeyeceği görüşü hâkimdir. Bu anlamda adalet şartı içtihadın sahih bir şekilde gerçekleşmesinin değil fetvânın kabulünün şartı olmaktadır.

Dikkat: Yukarıda içtihat ehliyetiyle ilgili olarak temas edilen şartlar ve nitelikler büyük ölçüde mutlak müctehitle ilgili olup mukayyet müctehidin, yani bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre içtihat edecek olan kişinin sadece o imamın usulünü bilmesi yeterli görülmüştür.

3. Kariha: Özel Yetenek

İçtihat ehliyetine sahip olmak için yüksek bir zekâ düzeyinde olmak ve bu yönde özel bir yeteneğe sahip olmak gerektiği de öne sürülmüştür. İçtihadın gerek Şâri'in maksatlarını keşfedip uygulama boyutu, gerekse insanlar arasında adalet ve hakkaniyetin tesisi boyutu göz önüne alındığında özel yetenek şartının abartılı olmadığı söylenebilir. Çünkü dinin anlaşılması ve adaletin tesisi işinin ortalama zekâ düzeyindeki insanların eline bırakılması sözü edilen her iki boyut açısından da -kolayca tahmin edilebilecek- potansiyel riskler taşır. Bu bakımdan fakihin/hukukçunun özel yetenek sahibi olması ayrı bir önerme sahiptir.

Bu özel yeteneği ifade etmek için klasik literatürde daha çok *kariha* terimi kullanılır. Kariha, 'hüküm istinbatına muktedir olmayı mümkün kılan meleke' olarak tanımlanır. Literatürde yer alan *fakihü'n-nefs* tabiri de bir yönüyle bu özel yeteneğe atıf yapar.

C. İÇTİHADIN TÜRLERİ VE MÜÇTEHİTLERİN TABAKALARI

Mezheplerin teşekkül ve istikrar kazanmasıyla birlikte içtihat, *kurucu içtihat* ve *mezhep içi içtihat* olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Bu ayrım, içtihat faaliyetini resmeden en işlevsel bölümleridir.

Kurucu içtihat, Ebu Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi ekol kurucu müctehitlerin kendi zamanlarına kadarki mevcut birikimi ele alıp seçerek bütünlüklü, kendi içinde tutarlı bir yapının kurulmasıyla sonuçlanan içtihatlarıdır. Ortaya çıkan sistemli, tutarlı ve bütünlüklü yapı mezhep/ekol olarak adlandırılır. Bütün yönleriyle değerlendirilen mevcut birikimden, işe yarayan malzemenin seçilip alınması faaliyeti, klasik literatürde *ihtiyâr* terimiyle ifade edilmiştir. İhtiyar, seçmek, seçip almak anlamına gelir. İslam bilginleri arasında bu seçip alma faaliyetinin devamlı olarak sil başlan ve yeniden tekrarlanması anımsızlığı ve gereksizliği, hatta önemli sakıncaları göz önüne alınarak bu faaliyetin bir noktada durdurulması gerektiği fikri hâkim olmuştur. Seçip alma işinin son bulduğu vakti belirtmek üzere ekolleşme sürecini içine alan ve hiçbir şekilde hicri üçüncü asrın sonuna varmayan birbirine yakın

çeşitli tarihlemeler yapılmıştır. Dikkat edilmelidir ki, haklı haksız çeşitli eleştiriler yöneltilen içtihat kapısının kapanmasından kasıt, ekolleşme sürecine takabül eden kurucu içtihatla ilgilidir.

Bu seçme faaliyetinin tamamlanması ve ekollerin kurulması, artık bireysel olarak bir kimsenin geriye dönüp yapılan genel seçme faaliyetinden arta kalan her hangi bir hadis veya sahâbî sözüne tutunmasının önünü de kapatmış olmaktadır. Çünkü bu seçme faaliyetinin sonucunda işe yaramaz malzemenin kaldığı, bir anlamda mevcut malzemenin en güzel ve uyumluları seçilerek bir yapı oluşturulduktan sonra, arta kalan malzemeden yeni bir yapı inşa etme girişiminin doğru olmadığı, yapılması halinde sağlam olmayacağı varsayılmaktadır.

Sıra Sizin: Yeniden inşa yolunun kapatılması anlayışının gerisinde hangi endişelerin bulunduğu tahmin etmeye çalışınız.

Mezhep içi içtihat ise her bir ekol mensubu fakihin kendi ekol sistematîği içerisinde kalarak yaptığı içtihatıdır. Bu şekildeki içtihadın önü kapatılmamış, daima açık tutulmuştur. Zaten ekol sistematîği içerisinde içtihat etmenin engellenmesi, sistemin kendi kendini inkâr ve imha etmesi, yok oluşa mahkûm etmesi anlamına gelir.

Müçtehitlerin tabakalarına ilişkin tasniflerde de bu ayrımı destekleyen yönler bulmak mümkündür. Müçtehitlerin tâbi tutulduğu en yaygın ikili tasnif, *mutlak müçtehit - mukayyet müçtehit* şeklindedir. Bu ikili tasnif mutlak müçtehit - müntesip müçtehit veya müstakil müçtehit - müstakil olmayan müçtehit şeklinde de yapılmıştır.

Mutlak müçtehitte kastedilen anlam üzerinde -belki de biliniyor olması var sayıldığı için- açık ve net açıklamalara fazla rastlanmaz. Bu konuda yapılan ilk teknik açıklamalardan biri İbnü's-Salah'a aittir. Ona göre mutlak içtihat derecesi, herhangi bir mezheple kayıtlınamaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmakla elde edilir. Bu sebeple İmam'ul-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Ebu İshak el-İsferayînî mutlak müçtehit değil mukayyet müçtehitler. Başka bir tanıma göre ise ise mutlak müçtehit, içtihat ehliyeti için gerekli olan bilgileri bir sıkıntıya düşmeden uygulamaya yansıtabilecek şekilde özümseyen ve herhangi bir meseleyi başka birine ihtiyaç duymadan tek başına çözebilen kişidir.

İşte bu ikili tasnifteki *mutlak müçtehit* veya Haneffilerin tasnifindeki *şeriatla müçtehit* terimleri, büyük ölçüde kurucu içtihat faaliyetinde bulunan Ebu Hanîfe, Mâlik, Şâfiî gibi müçtehitleri ifade eder.

Çoğu usulcünün katıldığı anlayışa göre mukayyet/müntesip müçtehit kapsamında yer alan müçtehitler şu şekilde sıralanır:

1. Hüküm ve delilde mezhep imamını taklit etmeyip sadece içtihat ve fetvâ hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müçtehit. Bunlar, *mutlak müntesip müçtehit* olarak da anılır.

2. İmanın usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takfir edebilen, *tahrîc* ve *istinbata* muktedir olan müçtehit. Bu tabakada yer alan müçtehitlere *ashâbü'l-vücûh* denir.

3. Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte *fakîhü'n-nefs* olan, imamin mezhebine vâkîf, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müçtehit.

4. Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvâyâ itimat edilir.

Hanefîlerin sınıflaması daha farklıdır. Hanefîler tarafından *tabakâtü'l-fukahâ* başlığı altında yapılan ve yaygın bilinen tasnif Kemalpaşazade'nin yaptığı tasniftir.³⁹⁰ Bu tasnife göre fukahânın tabakaları şöyledir:

- 1) Şeriatta müçtehit
- 2) Mezhepte müçtehit
- 3) Meselede müçtehit
- 4) Ashâbu't-tahrîc
- 5) Ashâbu't-tercih
- 6) Ashâbu't-temyiz
- 7) Mukallit

Bu tasvire göre de şeriatte müçtehit, kurucu içtihat sahiplerine tekabül eder. Mezhep imamlarının önde gelen ve mezhebin asıl yapısına kavuşmasında emeği geçen öğrencilerinin bu tasnifte nerede yer alacağı bakış açısına göre değişebilir. Ancak nerede yer alırsa alsın, yukarıda sunulan kurucu içtihat mezhep içi içtihat bölümlmesine ters düşmez.

³⁹⁰ Farklı tasnifler için bk. Menderes Gürkan, "Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazâde ile Kınâhzâde Arasında Bir Mukayese", ss. 83-95.

Müçtehitlerin bu şekilde tabakalara ayrılmasının hangi teorik veya pratik gerekçelerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmamakla birlikte, bu derecelendirmenin asrın müçtehitsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki âlimlerin başkalarını taklit edip edemeyeceği, iftâ ve kazâ görevlerine atanma şartlarında zaman içinde görülen değişme, görüşleri arasında farklılık bulunması durumunda mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir.³⁹¹

D. İÇTİHADIN BÖLÜNMESİ

İçtihadın bölünmesi ifadesi, müçtehidin her konuda değil, sadece bazı konularda içtihat edebilmesi anlamına gelir.

İçtihadın bölünebileceğini kabul edenlere göre, müçtehit olmak için hukukun her alanında içtihat edebilecek seviyede olmaya gerek yoktur; içtihat edeceği alanı iyi bilmesi, hatta içtihat edeceği meseleye ilişkin bilgileri edinmiş olması yeterlidir. Buna göre mesela feraiz konusunda müşerreke meselesini³⁹² inceleyen kişinin *fakihü'n-nefs* olması, feraizin usulünü ve manalarını bilmesi yeterli olup ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikâh konusunda varid olan haberleri bilmesine gerek yoktur.

Fukaha arasında içtihat ehliyetinin fıkıhın alt konularına kadar bölünebileceğini söyleyenler olduğu gibi bölünmeyi nikâh, satım, feraiz gibi ana konularla sınırlı tutanlar da vardır. Bu sonunculara göre bir kimse mesela aile hukuku alanında veya sadece borçlar hukuku alanında içtihat ehliyetine sahip olabilir.

Hanefîlerin ağırlıkta olduğu usulcülere göre içtihat, delillerden hüküm çıkarma melekesi olduğundan bölünemez. Şer'î bir meselede içtihat yapabilmek için fıkıhın bütün alanlarını bilmek gerekir.

E. İÇTİHADIN ALANI: İçtihadî konu

Bütün şer'î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılındığı ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olduğu usulcülerin büyük

³⁹¹ Bu konuda bir değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, "Kemalpaşazadenin Tabakatu'l-fukahası Neye Anlatıyor?"; Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı*, s. 88-90.

³⁹² Bu mesele *himariyye* olarak da bilinir.

çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olması, genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmaktadır.

"Mevrid-i nasta içtihadı mesâğ yoktur." (Mecelle, md. 14) kuralı ayet veya hadisin doğrudan ve açık bir şekilde düzenlediği bir konuda alternatif hüküm getirme anlamında içtihat edilemeyeceğini, içtihadın özellikle nasların doğrudan düzenlemediği alanlarda olabileceğini anlatır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için içtihadı açık olan ve hükmü içtihat yoluyla beyan edilen mesele, literatürde *müctehedün fih* veya *icthâdî mesele* diye adlandırılır.

Son tahlilde aralarında önemli bir fark olmamakla birlikte usulcüler arasında içtihadî meselenin tanımında üslup farkı bulunmaktadır. İmam'ul-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Amidî'nin de dâhil olduğu bazı usulcüler, delilin kesin olup olmadığına bakarak içtihadî meseleyi hakkında kesin delil bulunmayan veya delili zannî olan şer'î hüküm, Adudüddin el-İcî ise sonucu ön plana çıkarıp hakkında bir delil bulunan zannî-şer'î hüküm olarak tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de beş vakit namazın farziyeti gibi delili kesin olan hükümler içtihat konusu olmamaktadır. Bazı usulcüler, kesin delil tabirini nass ve icmâ olarak açıklamaktaysa da bu açıklama, gerek sübut gerekse delâlet bakımından zannî olan nassı da içine aldığı için usulcülerin maksadını tam olarak ifade etmekten uzaktır. Bu sebeple içtihadî mesele için, hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele denilmesi daha uygun olur. "Mevrid-i nasta içtihadı mesâğ yoktur." kuralı da esasen içtihadın sadece hakkında hiç nass bulunmayan konularda değil ayrıca nass bulunmakla birlikte hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş konularda olabileceğini ifade etmektedir.

İçtihat, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fıkıh meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde yorumlanmaya müsait bir nassın bulunması durumunda söz konusu olur. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan içtihadı açık olmamakla birlikte ayrıntıları içtihadı açık olabilir. Mesela abdestin su ile sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın câiz olup olmadığı; şarabın haramlığı sabit olmakla birlikte pis (necis) olup olmadığı, cuma namazının farz olduğu kesin olmakla beraber edâsı için devlet başkanının iznine gerek bulunup bulunmadığı, nikâhın meşrûluğu kesin olmakla birlikte akid anında şahitlerin bulunmasının şart olup olmadığı tartışma konusu olabilir.

F. İÇTİHADIN HÜKMÜ

İctihadın hükmü ile hem müçtehidin içtihat etmesinin dinî yükümlülük açısından durumu, hem de yapılan içtihadın günah-sevap, isabet-hata, bilgi değeri-bağlayıcılık ve nakzedilebilme açılarından durumu kastedilir.

1. Dinî Yükümlülük Açısından Hükmü

İctihat, bir olayın şer'i hükmünü belirleme çabası olduğu için dinî mükellefiyet açısından farzı kifâye olarak görülür. Hanefiler, müçtehitsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müçtehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılmaması için içtihadın farzı kifâye olduğu hükmünü müçtehidin mevcudiyeti şartına bağlarlar. Bizce doğrusu, içtihadın farz-ı kifaye olarak görülmesinin, her dönemde dinî-hukukî problemleri çözecek bir müçtehit bulundurmanın ümmetin sorumluluğunda olduğunu gerektirdiğini söylemektir.

Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin içtihadî kanaatini açıklaması, şer'in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımı olduğundan kural olarak serbesttir. Literatürde ve tarihî tecrübede rastlanan sınırlama ve yasaklamalar, ehliyesiz kimselerin ya da toplumsal huzuru bozucu nitelikteki içtihat ve fetvâların kontrolü düşüncesiyle açıklanabilir.

Müçtehitlerin karşılaştığı özel durumlar açısından ise içtihat, fetvâda olduğu gibi duruma göre *farzı ayn*, *farzı kifâye* veya *mendup* olabilir. İctihadî bir mesele ortaya çıkar da tek bir müçtehit bulunursa içtihat etmesi artık farzı ayn olur. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müçtehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise içtihat farzı kifâye olup biri içtihat ettiğinde diğerlerinden bu yükümlülük kalkmış olur. Olayın meydana gelmesinden önce müçtehidin bir soru sorulmaksızın veya soruya binaen içtihat etmesi de genel olarak mendup görülmekle birlikte ihtiyaç olmadıkça içtihat etmenin caiz olmadığını savunanlar da vardır. İbnü'l-Kayyim ise içtihadın vâcipliğini ihtiyaç ve ehliyetin birlikte bulunmasına bağlamıştır.

2. Günah ve Hata Açısından Hükmü

Yaptığı içtihat sebebiyle müçtehidin günahkâr olup olmayacağı tartışması, içtihadın hangi konularda câiz olduğu konusuyla doğrudan, içtihadî konuda doğrunun tek olup olmadığı konusuyla da dolaylı biçimde bağlantılıdır. Dinin kat'i delillerle sabit konularında içtihadın câiz görülmediği; bu alanda içtihat yapan kimsenin yerine göre kâfir, bidatçı veya günahkâr olacağı; ehliyesiz içtihat etmenin günah olduğu ilke olarak benimsenir.

Namaz ve orucun vâcipliği, faizin ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fikhî konular içtihat konusu olup usulüne uygun olarak içtihat eden kişi için -gerek zannî konularda gerçeğin tek ve onu tutturanın da tek olduğunu gerekse her müçtehidin isabet ettiğini söyleyenlere göre- günah söz konusu değildir. Ancak günahın bulunmamasını, birinci görüşü benimsemiş olan usulcüler müçtehidin üzerine düşeni yapmış olmasıyla, ikinci gruptakiler ise içtihatı hatanın söz konusu olmadığı düşüncesiyle temellendirmişlerdir. İkinci görüşü savunanlardan Gazzâlî'ye göre günah ve hata birbirinin mütelazımı olup birinin varlığı diğerinin varlığını, yokluğu da yokluğunu gerektirir. Günah söz konusu değilse hata da söz konusu değildir. Hatanın söz konusu olmamasının şartı içtihadın *ehlî tarafından ve yerinde* yapılmış olmasıdır.

İçtihadın yerinde yapılmış olması demek, içtihadın izin verilmiş konularda yapılmış olması demektir. İçtihadı açık alanın neresi olduğunu görmek için diğer konuların neler olduğunu hatırlamakta yarar vardır.

Aklın incelemesine tabi olan nazarî konular (nazariyyât), kendi içinde önce *kat'î* (kat'îyyât) ve *zannî konular* (zannîyyât) olmak üzere iki kısma ayrılır. Kat'î konularda hataya düşen kimse günahkâr olur. Bu günahkârlığın boyutu ve niteliği, hatanın mahiyetine ve yerine göre değişiklik gösterir. Kat'î konular, kendi içerisinde kelmî, usûlî ve fikhî olmak üzere üç kısımdır:

Kelmî konular tabiriyle sırf aklî olan konular kastedilmektedir. Bu konularda gerçek tek olup, bu gerçeği tutturamayan kimse günahkâr olur. Âlemin sonradan yaratılmış olduğu, âlemi meydana getiren birinin bulunduğu, onun zorunlu ve mümkün sıfatlarının olduğu, peygamber göndermenin ve peygamberleri mucizeler ile desteklemenin caizliği, Allah'ın -ahirette- görülmesinin mümkün oluşu, olan biten her şeyin Allah'ın dilemesiyle olduğu gibi konular bu kapsamda yer alır. Bu konular kelim mezhepleri arasında tartışmalı olan konulardır. Sırf kelmî olan konular, Şeriat gelmemiş olsa bile aklî inceleme yoluyla gerçekliği idrak edilebilecek şeylerdir. Bu konularda gerçek tek olup, bu gerçeği tutturamayan kimse günahkâr olur. Gerçeği tutturamama, eğer Allah ve Resulüne îman gibi konularda olursa, bu kişi *kâfir* olur. Allah'ın ahirette görülüp görülmemesi, kulların fiillerini Allah'ın mı yoksa kulun kendisinin mi yarattığı ve olan biten her şeyin Allah'ın dilemiş olup olmadığı gibi, kişinin Allah'ı ve Resulünü bilmesine engel teşkil etmeyen konularda hata eden kişi ise *kâfir* olmaz. Ancak gerçeği tutturamayıp sapmış olması bakımından *günahkar*, yakinen bilinen gerçeği tutturamamış olması bakımından

hatalı ve sahabe arasında yaygın olan görüşe muhalefet etmiş olması bakımından da *bida'tçı* olarak nitelendirilir.

Usûlî konular, icmâ'n hüccet oluşu, kıyasın hüccet oluşu ve haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi konulardır. İcmâ', kıyas ve haber-i vâhidin hüccet olduğunu gösteren deliller kat'î olduğu için bunları hüccet kabul etmeyenler günahkâr ve hatalı sayılır.

Fikhiyyât tabiriyle beş vakit namazın, zekâtın, haccın ve orucun farz olması; zinanın, adam öldürmenin, hırsızlığın ve içkinin haram olması gibi Allah'ın dininde kesin olarak bilinen şeyler kastedilmektedir. Bu tür konularda gerçek birdir ve bilinmektedir. Bu konularda aykırı düşünenler günahkâr olur.

Bu kesin konular dışında kalan konular ise *zanniyyât* alanını oluşturur. İşte içtihatla *hata-isabet meselesi*, zannî konularda yapılan içtihatla ilgilidir.

İçtihatla hata olur mu, yoksa her müçtehit isabetli midir?

İçtihatla hata-isabet meselesi içtihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müçtehidin isabet ettiğini savunanlarla içlerinden sadece birinin isabet edeceğini savunanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Her müçtehidin isabet ettiğini savunanlara *musavvibe*; içlerinden sadece birinin isabet edeceğini savunanlar *muhtatî* olarak adlandırılır. *Musib* terimi, içtihadında isabet eden; *muhtî* ise doğruyu tutturamayıp hata eden müçtehit anlamındadır.

Her müçtehidin doğruyu tutturduğu tezi daha çok Basra Mutezilesi'ne ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, Ebu Haşim ve Ebu Ali el-Cübbâî gibi diğer Mutezili bilginlere nisbet edilir. Bakillanî, Gazzâlî ve Necmeddin et-Tufî gibi önde gelen birçok muhakkik Sünnî usulcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir.

Her müçtehidin doğruyu tutturmayıp içlerinden sadece birinin doğruyu tutturduğu, diğerlerinin ise hata ettiği tezi ise başta Hanefiler ve Mâlikîler olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usulcülerine aittir. Şâfiîler'den Ebu İshak el-İsfarayîni, Ebu İshak eş Şirazî, Fahreddin er-Râzî ve Siraceddin el-Urmevî; Mâlikîler'den Ebû'l-Velîd el-Bacî, İbn Rüşd ve Cemaleddin İbnü'l-Hâcib de bu gruptandır. Ebu Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'ârî'nin bu konudaki kanaatlerinin ne olduğuna ilişkin olarak birbirine zıt rivayet ve değerlendirmeler bulunmaktadır.

Hata - isabet meselesinin temelinde Allah'ın içtihadî konularda muayyen bir hükmünün bulunup bulunmadığı konusundaki tartışma yer alır.

Her müçtehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nass bulunmayan bu tür meselelerde içtihattan önce -Allah katında belirli- bir hüküm yoktur; aksine hüküm müçtehidin zannına tabidir ve Allah'ın her müçtehit hakkındaki hükmü onların içtihatlarının ulaştığı sonuçtur. Bu durum literatürde *teaddüdül-hukuk* yani doğruların çokluğu tabiriyle ifade edilir. Bir tür hukukî rölativizm sayılabilecek olan doğruların çokluğu görüşünü savunanlar katışıksız musavvibe olarak da adlandırılır.

Bu grupta yer alan Gazzâlî'ye göre hükmü açıkça belirtilmemiş konuların kıyas ve içtihat yoluyla mantûka ilhak edildiği içtihadî meselelerde kesinlikle muayyen bir gerçek yoktur. Zira hüküm kesin bir delille sabit olan hitaptan ibarettir; içtihadî konularda ise hitap ve nutk olmadığından dolayı bu konularda müçtehidin zannına galip gelenden başka bir hüküm yoktur. Gazzâlî hükmün Allah'ın hitabı olduğunu kabul ettikten sonra hâlâ hakkında nass veya hitap bulunmayan bir olayda müçtehide Allah'ın hükmünü arattırmanın tutarsızlık olduğunu söyler. Çünkü müçtehit Allah'ın hükmünün değil zann-ı gâlib oluşturmanın peşindedir.

İçtihadî meselede Allah'ın hükmünün müçtehidin zannına tabi olduğu anlayışı, hükmün kadim değil hadis olduğunu savunan Mutezile açısından bir sorun teşkil etmez. Ancak hükmün kadim olduğunu savunan Eş'arîler açısından hükmün müçtehidin zannına tabi kılınması problemli gözükmektedir. Bu problemi halletmek için getirilen izahlardan birine göre Allah'ın içtihadî meselede bir hitabı vardır, fakat o hitabın vücûb veya haramlık şeklinde belirginleşmesi müçtehidin zannına bağlıdır. Yani müçtehidin zannına tabi olan şey bizzat hitabın kendisi değil hitapla kurulan ilişkidir. Bakıllanî'ye göre de içtihattan önce vakıa için sabit olan hüküm müçtehidin içtihadının vaki olacağı bilinen hükümdür. İctihat müçtehitlere vâcip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına göre müçtehitlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir.

Musavvibe grubunda yer alan bazı bilginlere göre ise içtihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm olmamakla birlikte hadiseye ilişkin olarak "Eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı ancak bununla hüküm verirdi." denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde *el-kavl bi'l-eşbeh* olarak ifade edilen bu anlayışa göre Allah'ın muayyen bir hükmü yoktur. Fakat müçtehitlerin görüşlerinden biri Şânî'nin maksatlarına *en benzer* olanıdır. Bu anlayış sahipleri, birincilerden farklı bir şekilde *doğruların eşitliğini* değil içlerinden birinin *daha doğru* olduğunu kabul ederler. Bazı usulcülerin, bilkuvve mevcut olan hükmün keşfi mahiyetinde olan 'eşbeh'i bulma fikrini benimsemesinde doğruların eşitliği anlayışının doğuracağı sakıncalardan kaçma endişesinin etkisi aranabilir. Ancak kendi ifadelerine göre ana

sebeplerden biri *talep zaruretidir*; yani her talebin bir matlûbunun bulunması gerektiği kanaatidir. Bu anlayışa göre müçtehidin talep edeceği bir şey vardır ve o da eşbehtir. Bu görüşün ayrıca bir müçtehidin bir sahâb'iyi veya kendisinden daha âlim olan başka birini taklit etmesinin caizliğine zemin hazırladığı da söylenebilir.

Doğruların çokluğu anlayışının teorik temellerinden biri en uygun olanın (aslah) Allah açısından zorunlu olduğu, diğeri ise bazı usulcüler tarafından ifade edildiğine göre, insana güç yetiremeyeceği bir yük yüklemenin imkânsızlığı düşüncesidir. Bu teorik temellerden birincisi özellikle Mutezile'nin bu düşüncede oluşunun gerekçesini, diğeri ise Sünnî kelimcilerden bu düşüncüyü benimseyenlerin gerekçesini teşkil eder.

Aslahın vâcipliği görüşüne göre kullar için en uygun olan şey, hep birden sevaba nail olabilmeleri için hepsinin musib olmasıdır.

İkinci gerekçenin açılımı şu şekilde yapılmaktadır: Müçtehit fetva vermekle mükelleftir ve doğru ile fetva vermek durumundadır. Eğer doğruyu bulamayacak olsaydı onunla fetva vermesi istenmezdi. Çünkü Allah kimseye yapamayacağı bir şeyi yüklemez. Her müçtehidin hakkı tutturduğunu söyleyebilmek için de hakkın çokluğunu kabul etmekten başka bir yol yoktur. Buna göre her müçtehidin içtihadının ulaştığı sonuç kendisi hakkında hak/doğru olmalıdır.

Musavvibeye göre aynı zaman dilimi içinde iki ayrı kavme iki ayrı peygamber göndermenin ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak neshin gerçekleşmesinin mümkün olması, doğruların mekanın ve zamanın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebileceğini göstermektedir. Zamanın ve mekanın değişmesiyle teaddüd mümkün oluyorsa mükelleflerin değişmesi durumunda da mümkün olur.

Ayrıca musavvibeye göre zannî emareler bizatihi delil olmayıp kişiden kişiye değişir. Bir kimse için zan ifade eden bir delil başka biri için zan ifade etmeyebilir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken başka bir olayda zan ifade etmeyebilir. Dolayısıyla zannî konularda gerçeği kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izafettir.

Gazzâlî bu meselede yanlışlığın esasının fakihlerin zannî delillere, bunları sübjektif değil objektif delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğuna dikkat çeker ve tıpkı miknatısın bakırı değil demiri hareket ettirmesi gibi emarelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların, huyların

ve ilgi alanlarının farklı olmasının zanların da farklı olmasını gerektireceğini öne sürer. Şer'î illetler de hakikî değil izafidir. Mesela ribanın haramlığının illeti Ebu Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre *ölçülebilirlik-tartılabilirlik* iken Şâfi'ye göre *gıda maddesi* oluşturmaktadır. Hüküm müçtehit tarafından ortaya çıkarılmadan önce bilfiil değil bilkuvve hükümdür. İctihad yoluyla müçtehidin zannına galip gelince bilfiil hüküm olur. Haramlık, helallik gibi hükümler zatî değil vaz'î durumlar olduklarından bir şeyin hem helal hem haram olması şeklinde imkânsız bir sonuç doğmaz; izafî nitelikler oldukları için iki ayrı şahsa nisbet edilebilirler. Mesela ruhsat durumlarında hüküm haramdan mubâha dönüştürebilmektedir. Haramlık zatî bir anlam olsaydı değişmezdi.

Hata, gerekene nisbetle kullanıldığı gibi talep edilene nisbetle de kullanılabilir. Birincisi gerçek kullanım, ikincisi mecazî kullanımdır. Yapması gereken bir şeyde hata eden kişinin hatası gerçek anlamda hata, henüz vâcib olmamış bir şeyi talep hususunda hata eden kişinin hatası ise mecazî anlamda hatadır. Müçtehitlerin hatası bu ikinci türdendir. Ancak İctihadın ehil olmayan birinden sadır olması, müçtehidin incelemesini tamamlamadan karar vermesi, hakkında kesin delil bulunan bir konuda İctihat etmesi veya İctihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması durumunda hatanın söz konusu olabileceğini bu grup usulcüler de kabul etmektedir.

Müçtehitlerden sadece birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattie grubu, hakkında nass bulunmayan meselede Allah Teala'nın önceden belirlenmiş muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir. Ancak bu hükme delâlet eden bir delil bulunup bulunmadığı konusunda aralarında görüş ayrılığı vardır. Hükme delâlet eden bir delil bulunduğunu kabul edenler de kendi aralarında bu delilin mahiyeti konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Kimileri bu yönde bir delil ve emare bulunmadığını; bu muayyen hükmün tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibi olduğunu ve bu hükmü tesadüfen bulan kişinin iki ecir, bulamayan kişinin ise gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alacağını ileri sürmüşlerdir. İctihadi, Allah'ın matlubu bilmeye götürecek bir delil koymadığı olayların hükümlerini bilme çabası olarak tanımlayan ve bu tür konularda matlubu tutturmakla değil olanca gücü ortaya koymak ve galip zanna ulaşmakla mükellef olduğunu ifade eden sözleri Cessas'ın bu görüşe meylettiği izlenimini vermektedir.

Bu hükme delâlet eden bir delil bulunduğunu ileri sürenler ise bu delilin kesin mi yoksa zannî mi olduğunda ayrılmışlardır. Delilin kesin olduğunu öne sürenler,

müçtehidin doğruyu tutturmakla mükellef olduğunda birleşseler de bu başaramadığında o içtihadı hükmün ve müçtehidin nasıl bir müeyyideye muhatap olacağına ihtilaf etmişlerdir. Bısr b. Gıyas el-Merisi en uçta olmak üzere Ebu Bekir el-Esam ile İbn Uleyye'nin bu grupta olduğu belirtilir. Delilin zannlığını ileri sürenler de müçtehidin bunu tutturmakla mükellef olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, delilin kapalılığı ve gizliliği sebebiyle müçtehidin bunu tutturmakla mükellef olmadığını, bundan dolayı mazur ve me'cur olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre müçtehit başlangıç itibariyle isabetli, sonuç itibariyle hatalıdır. Yani içtihat ederek üzerine düşeni yapması bakımından musib, fakat talep ettiği hadisenin hükmü konusunda hatalıdır. Rüstüfağnî ve Pezdevî'nin de dâhil olduğu Hanefî fakihlerin çoğunluğunun görüşü budur. Diğer bir grup usulcû ise müçtehidin bu zannî delili aramakla emredildiği, hata etmesi durumunda ise me'cur olmayacağı, ancak kendisinden günahın kaldırıldığı görüşündedir.

Muhattienin naklî gerekçeleri de vardır. Kur'an'da Hz. Davud ile Hz. Süleyman'ın bir davada ayrı ayrı hüküm verip de bundan birinin isabetli olduğuna işaret edilmesi,³⁹³ istinbat ehlinin ve ilimde rûsuh sahiplerinin bilgisine yapılan atıflar (Âl-i İmran 3/7; Nisâ 4/83), ihtilaf ve ayrılığın kötülenmesi (Âl-i İmran 3/103, 105; Enfâl 8/46; Hûd 11/118), ayrıca hâkimin içtihatla isabet ederse iki, hata ederse bir ecir alacağına ilişkin hadis doğrunun tek olduğunu göstermektedir. Muhattienin en sağlam gerekçesi olarak kabul edilen sahâbe icmâi ise sahabenin hatadan sakınma konusundaki söz ve tutumlarından ibarettir. Onların reyî doğru-yanlış ikilemi içinde görüp kendi reyleriyle ilgili olarak doğru ise Allah'tan, yanlış ise kendilerinden veya şeytandan bilinmesini istemeleri böyledir.

İçtihat içtihadı nakzeder mi?

İçtihadın nakzı, önceki bir içtihadın hükmünün yeni bir içtihatla geçersiz sayılması anlamına gelir. Farklı içtihatlardan her birinin içtihat olmak bakımından eşitliği kabul edildiğinden usulüne uygun yapılmış içtihat gerek müçtehit gerek hâkim gerekse müftî tarafından yapılmış olsun kural olarak başka bir içtihatla

³⁹³ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْخَرْبِ إِذْ نَفَخَتْ فِيهِ غَمَّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِمَكِيدِهِمْ شَامِعِينَ (78) فَفَقَّهْنَاهَا سُلَيْمَانُ وَكُنَّا أَتَيْنَا عَمَّاكَ : "Dâvud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekinde girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavrattmıştık. Zaten her birine hükümlerlik ve ilim vermiştik. Dâvud ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan bizdik. (Enbiya 21/78-79)

nakzedilemez. Yani gerek bizzat kendisi, gerekse başkası tarafından yapılan yeni bir içtihat, önceki içtihadı ortadan kaldırmaz.

Ancak bir müçtehitte gerçekleşen içtihat değişikliğinin bazı sonuçları olabilmektedir. Bunun ilk sonucu müçtehidin yeni içtihadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. Mesela muhâleanın fesih olduğunu savunan bir müçtehit, karısıyla üç defa muhâlea yaptıktan sonra içtihadı muhâleanın talâk olduğu yönünde değişmişse karısından ayrılmak durumundadır; artık onu kendi içtihadına aykırı olarak nikahı altında tutması caiz olmaz.

İçtihadını değiştiren bir müftünün fetvasıyla hareket eden mukallidin durumu ise tartışmalıdır. Sahih kabul edilen görüşe göre, tıpkı kible konusunda taklit ettiği kişinin içtihadının namaz esnasında değişmesi durumunda olduğu gibi bu adamın da yeni fetvaya göre hareket etmesi gerekir.

Dikkat: Yargılama hukuku açısından içtihadın nakzedilmesi farklıdır. Aynı örnekte hakim, muhâleanı fesih olduğu görüşünü savunup üç defa muhâleaya hüküm verdikten sonra kanaati değişse hakimın önceki hükmüne göre evliliklerini sürdüren eşlerin arası ayrılmaz ve nikahın sahihliği yönünde verilen önceki hüküm nakzedilemez. Çünkü önceki içtihat nakzedilecek olursa daha sonra bu nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir; bu da hukukî istikrar ve emniyetin kaybolmasına yol açar. Bundan dolayıdır ki yargıda içtihadın içtihatla nakzolunmayacağı kabul edilmiştir (Bk. Mecelle, md. 16).

Hakimin içtihadı konulardaki hükmünün o konuda daha önceden mevcut olan görüş ayrılığını ortadan kaldıracak şekildeki anlayış da bu prensiple ilgilidir.

İçtihat meselesiyle ilgili iki konuya daha değinmek yararlı olacaktır. Birisi, bir müçtehidin başka bir müçtehidi taklit edip edemeyeceği, diğeri ise sıradan kişilerin müftiye fetva sorması konusu.

G. MÜÇTEHİDİN BAŞKASINI TAKLİDİ

İçtihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında galip zan oluşturmuş bir müçtehidin kendi düşüncesini terk edip farklı görüşteki birinin içtihadına göre amel etmesinin câiz olmadığı yönünde genel bir kabul bulunmakla birlikte içtihat edebilecek kapasitede olan birinin içtihat etmeyerek başka birini taklit etmesinin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Bu tartışma, sonra gelen müçtehitlerin sahabe müçtehitlerini taklit etmesinin hükmü konusuyla da irtibatlıdır.

İrakkî fakihlerin çoğunluğu, gerek fetvâ verdiği konularda ve gerekse kendisiyle ilgili hususlarda bir âlimin başka bir âlimi taklit edebileceği, bazı âlimler de fetvâ verdiği konularda değil kendine has konularda başka bir âlimi taklit etmesinin câiz olduğu görüşündedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bir âlimin sadece kendisinden daha âlim gördüğü birini taklit edebileceğini, fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklit edemeyeceğini söyler. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Raheveyh ve Süfyan es-Sevrî'nin bir âlimin başka bir âlimi taklit edebileceği görüşünde oldukları nakledilir.

Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Mesela Bakıllanî, bir müçtehidin sahabeyi ve sahabeden sonra gelenleri taklit edemeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Gazzâlî'nin eğilimi de bu yöndedir. Müçtehidin kendisinden daha âlim olan birini taklit etmesi konusunda da Gazzâlî aynı yaklaşımını sürdürür. Ona göre vâcib olan düşünmek ve akıl yürütmektir. Bu akıl yürütmenin sonunda kişi, kendisinden daha âlim olan kişinin görüşüne uygun bir zan elde etmişse problem ortadan kalkmış olur. Eğer daha âlim olan kişinin görüşüne aykırı bir zan elde etmişse bu takdirde diğerinin daha âlim olmasının bir önemi yoktur ve esasen bu durumda daha âlim olan kişinin görüşü bu âlim nezdinde zayıflamış olmaktadır.

Hanbelî usulcüler mutlak müçtehidin, gerekli bilgileri özümsemiş olması sebebiyle karşılaştığı bir meseleyi kimsenin yardımı olmaksızın kendi başına çözebilecek potansiyel ve kapasiteye sahip olmasının mantıkî sonucu olarak vaktin darlığına, genişliğine bakılmaksızın başkasını taklit edemeyeceğini ve üzerinde kafa yormadığı bir şeyle fetva veremeyeceğini öne sürmüşlerdir.

H. İSTİFTÂ ve MÜSTEFTÎ

'Fetvâ isteyen kişi' anlamında olan *müsteftî*, terim olarak, karşılaştığı olayın dinî-hukukî hükmünü öğrenmek amacıyla içtihat ehliyetine sahip ve dinî duyarlılığı olan müftîye başvuran kişiyi deyimlemektedir. Kimi usulcülere göre bir kimsenin müsteftî kategorisinde sayılabılmesinin birinci şartı, içtihat edecek birikim ve yeterliliğe sahip olmamasıdır.

İstiftâ uygulamasının meşruluğunu temellendirmek için "Bilmiyorsanız bilenlere sorun." (Enbiyâ 21/7) ayetine atıf yapılmakla beraber meşruiyeti asıl belirleyici olan sahabe uygulamasıdır. Sahabe döneminden itibaren avâm yani içtihat yeterliliğine sahip olmayan kimseler karşılaştıkları meselelerin hükmünü öğrenmek için ilim ehline (müçtehitlere) başvurmuş ve onlardan fetvâ almışlardır. Gerek sahabe

döneminde gerekse sonraki dönemde hiçbir müçtehidin fetvâ vermeyi reddederek avâmı içtihat etmeye yönlendirdiği bilinmemektedir. Zira herkesin içtihat ehliyetine sahip olup içtihat etmesi mümkün olmadığı gibi herkesi içtihat etmeye teşvik etmek ve yönlendirmek de doğru değildir.

Müsteftinin fetvâ sormak için ilmî yeterliliğinin yanında, dini duyarlılığıyla da tanınmış müftülere başvurması gerektiği usulcülerin ısrarla vurguladığı bir husustur. İlgili durumun tespiti için söz konusu müftünün bu niteliklere sahip olduğuna dair toplumda yerleşmiş bir kanaatin bulunması yeterli görülmüştür. Bu husus günümüz açısından da oldukça önemli hale gelmiştir. Bu bakımdan insanların dinlerini kimden öğrenecekleri konusunda daha titiz ve dikkatli olmaları gerekir.

Birden çok müftünün varlığı durumunda sahabe ve tâbiün dönemindeki uygulamalara bakarak müsteftinin istediği birine sorma imkânı bulunduğu söylenebilir. Böylesi bir durumda en uygunu, müsteftinin bilgice ve ahlakça en üstün olan müftiyi tespit etmeye çalışıp onun fetvâsıyla amel etmesidir. İctihat ehliyetine sahip kişiler arasında bir ayırım gözetmek teorik olarak mümkün değildir. Çünkü hepsi müçtehit olmak bakımından birbirine eşittir.

Müsteftî ilk araştırmasını, gerçekte kimin müçtehit olduğunu bulmak için yapmalıdır. Asgari şartlar açısından gerçekte müçtehit olduğu bilinen birkaç kişi varsa bunlar içerisinde en bilgili ve en dindar olanını tercih etmesinin, müsteftinin içini rahatlatan ve fetvâyı kalp huzuruyla uygulamasını sağlayan bir boyutu olduğu da göz ardı edilemez. Bir hastalığının tedavisi için rastgele bir doktora değil de işin uzmanı olan bir doktora gitmenin mantığı ne ise dinî bir sorusu olan müsteftinin ilmen ve dinen daha önde olduğunu düşündüğü müftiye gitmesinin mantığı da odur. Uzmanı dururken sıradan bir doktora giden ve hastalığında iyileşme görülmeyen kişi nasıl bazı eleştirilere açık hale geliyorsa, ilimce ve dince daha üstün müftiyi bırakıp sıradan bir müftiye başvurmak da kimi usulcüler tarafından eleştiriye açık görülmüş ve onun bu tutumu keyfilik ve ciddiyetsizlik olarak nitelendirilmiştir.

İftâ ve istiftâ konusunda bütün bu söylenenler büyük ölçüde, mezheplerin kurumsallaşmadığı ilk dönemler dikkate alınarak söylenen sözlerdir. Mezheplerin kurumsallaşmasından sonra bu serbestliğin, mezheplerin olmadığı dönemdeki anlayışla sürdürülmesinin sakıncaları da gündeme getirilmiş ve en iyi müftî araştırmasının artık en iyi mezhep araştırmasına dönüşmesi gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü ekollerin delil ve yöntem anlayışlarındaki farklılık onların karşılaşılan sorunları farklı şekilde çözmesi sonucunu doğurmuş, bu da doğal

olarak tüm davranışlarında tutarlılık isteyen bireyi bu mezheplerden birini seçmeye yöneltmiş, böylece sahabe ve tâbiûn dönemindeki 'daha güvenilir âlim' arayışı yerini, 'daha güvenilir mezhep' arayışına bırakmıştır. Artık hayatını dînin emirlerine uygun olarak yaşamak isteyen kişi buna en sahih kılavuzluğu yapacak mezhebin hangisi olduğunu araştırmak durumundadır. Bir mezhebe bağlanıp o mezhebin çözümlerini uygulamanın tutarlılık arayışının karşılanması en kolay ve pratik yolu olduğu son derece açıktır.

I. İÇTİHADIN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ VE İÇTİHAT HAREKETLERİ

1. İctihat Kapısının Kapanması Tartışması

III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar içtihat hususunda bir kısıtlama bulunmazken, fıkıh mezheplerinin oluşması ve sistematik yapılarını tamamlamalarıyla birlikte, içtihat faaliyetinin anlamı ve yöntemi konusunda bir değişme meydana gelmiştir. Hicri III. (miladi IX.) yüzyılın ortalarından sonra kurucu içtihat faaliyetinden mezhep içi içtihat faaliyetine geçilmiştir.

Bu tarihlerden itibaren sadece önceki müçtehitlerin içtihat ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus özellikle modern dönemde *ictihat kapısının kapanması* tabiriyle ifade edilmiştir.

Kendi usulünü oluşturma ve şer'î konuların tamamında fetvâ verme özelliğinin mutlak müçtehidin ayırt edici özelliği olarak alınması, başarılabilecek işin klasik dönem açısından zorluğu dikkate alınırsa mutlak içtihat kapısının kapanması düşüncesinin de başlangıcı sayılabilir. Çünkü III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren o dönemlerde hâkim perspektif açısından usul konularına ilişkin söylenebilecek yeni pek fazla bir şeyin kalmadığı açıktır. Nitekim içtihat etme fikrine nisbeten daha geç dönemlerde ulaşabilen ve bir usul oluşturma girişiminde bulunan Şîa âlimleri bile inanç ilkelerindeki farklılıktan kaynaklanan birkaç husus dışında alternatif bir usul oluşturmaya başaramamış ve birçok konuda Mutezile veya Sünnî ekollerin etkisinde kalmıştır.

İctihat kapısının kapanması meselesinin ilk işaretleri, belli dönem veya kişilerden sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almanın câiz olup olmadığı tartışmasında bulunmaktadır. Seçip almanın artık câiz olmadığı

dönemin sınırı, yaklaşık olarak ikinci asrın sona erip üçüncü asrın başlamasına rastlar. İbn Hazm'ın tespitiye göre yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan taklit III. (IX.) yüzyılın başından itibaren iyice yaygınlaşmış ve mezhep imamları taklit edilmeye başlanmıştır. Bu tespitiye katılan İbnü'l-Kayyim de aynı dönemlerden itibaren bir müçtehidin peşinden giderek onun fetvâlarını Şâri'in nasları yerine koyma ve hatta onları nasların önüne alma ve taklitle yetinme âdetinin ortaya çıktığını söyler. İçinde müçtehit barındırmayan bir asrın bulunmasının mümkün olup olmayacağı, literatürdeki ifadesiyle 'hulûv meselesi' de bu anlayışlarla birlikte gündeme gelmiş olmalıdır.

Mutlak içtihat kapısının kapanması, âdeti kendi mecrasında sağlıklı işleyen bir sürecin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve İslam toplumunca XIX. yüzyıla gelinceye kadar kayda değer bir tepki ve eleştiri almamıştır.

İçtihat kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından içtihat kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tespitlerin özünü, özellikle tâbiûn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen içtihat faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir.

Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren 'ihtiyâr'ın yani kaynak addedilen mevcut malzeme içinden seçme yapmanın artık câiz olmadığı ve mutlak içtihat hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, içtihadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Öyle anlaşıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (rey) faaliyetinin Şâfiî tarafından dizginlenerek yerine kıyasın ikame edilmesi, Bağdat Mutezilesinden bir grubun öncülük ettiği, Şîa ve Zâhirîler tarafından da takip edilen rey karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, içtihat kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur.

Fıkıhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri özellikle siyasî istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar

dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bidatçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca *fesâdü'z-zamân* diye ifade edilen durumun, yani bidatların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de kurucu içtihat faaliyetinin durması veya durdurulması yönündeki kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır.

Son dönemde Muhammed İkbâl gibi düşünürler, bu anlayışın yerleşmesinde içtihat yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesinin etkisi üzerinde durmuşlarsa da özellikle içtihat kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usulcülerin müctehitte aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Fazlurrahman'ın bu konudaki tesbiti nisbeten daha isabetli gözükmektedir. Fazlurrahman, içtihadın uygulamada inkâr edilmesinin, görünürde aşırı derecede güç olan niteliklerin değil; aksine İslam ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konulmuş muhtemel yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olduğu görüşündedir.

İçtihat kapısının kapandığı görüşüne katılmayan çağdaş araştırmacılardan Wael b. Hallaq da içtihat yapabilecek seviyedeki fakihlerin hemen her devirde mevcut olduğu, teşekkül döneminden sonra fûrû fıkhi geliştirmek üzere içtihat faaliyetinin meselede içtihat, *tahrîc*, *tercîh* gibi değişik düzeylerde devam ettiği, V. (XI.) yüzyıla kadar içtihat kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı ve içtihat kapısının kapanması veya müctehidin bulunmaması konusunda süregelen bir görüş ayrılığının da bu yönde bir icmâ oluşmasını engellediği gibi gerekçelerden hareketle içtihat kapısının kapandığı iddiasının isabetsizliğini ve müctehidin bulunup bulunmadığı tartışmasının teorik düzeyde kaldığını öne sürmüştür. W. b. Hallaq'ın tesbitleri, 'V. (XI.) yüzyıla kadar içtihat kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı' şeklindeki ifadesi dışında doğrudur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, III. asrın ortalarına denk düşen tarihlemelerle ihtiyar'ın artık sona erdiği şeklindeki ifadeler tam da mutlak içtihat kapısının kapatıldığını ifade etmektedir.

Bu görüş, birçok çağdaş İslam âlimi ve araştırmacısı tarafından da paylaşılmakta; yeni bir mezhep için yeni usuller koymaya matuf, yani klasik anlatımıyla mutlak içtihat kapısının kapandığı benimsenmekle birlikte, tahkîku'l-menât içtihadı, mukayyet içtihat, meselede içtihat gibi faaliyetlerin değişik düzeylerde hemen hemen aralıksız olarak devam ettiği, ileri dönem fakihlerinin de bu yönüyle öncelilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir.

2. Müçtehitsiz Asır Tartışması

İçtihat kapısı meselesiyle yakından ilgili olan bir konu da her asırda müçtehidin bulunmasının zorunlu olup olmadığı tartışmasıdır. Her mezhep içinde karşı görüş sahipleri bulunsun da Hanbelîler dışındaki âlimler müçtehitsiz bir asrın bulunmasını genelde mümkün görürler. Çoğunluk bu konuda, "Allah ilmi -kalplerinizden- çekip almaz, fakat âlimleri aranızdan yavaş yavaş çekip alır; âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da fetvâ verirler ve böylece hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırırlar." hadisini,³⁹⁴ karşı görüş sahipleri de içtihadın sürekliliği fikrine gerekçe olarak, "Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacaktır."³⁹⁵ ve "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir."³⁹⁶ meâlindeki hadisleri kullanmışlardır.

Çoğunluk, müçtehitsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usul oluşturacak şekilde mutlak içtihat faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müçtehit bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmiştir. HattaZERKEŞİ, genel kabule mazhar olan dört mezhebin usulü dışında içtihat etmenin artık caiz olmadığı görüşündedir. Eğer Hanbelîler, müçtehitsiz asır olmaz sözüyle, belirtilen anlamda mutlak müçtehidin her asırda bulunabileceğini kastediyorlarsa birkaç münferit çıkış dışında Hanbelî mezhebi tarihinde bunu gerçekleştiren kimse olmamıştır. İbn Teymiyye, her ne kadar sonrakiler tarafından mutlak müçtehit olarak tavsif edilse de, kendisinin böyle bir iddiası yoktur. Bu noktada Tûfî'nin çıkışının perspektif açısından orijinal olduğu ve bağımsız bir mezhep hâline gelemese bile etkilerinin günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Ayrıca Şâfiî fakihlerinden İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin es-Subkî ve İbn Dakikul'îd gibi âlimlerin çağdaşları veya sonrakiler tarafından mutlak müçtehit olarak nitelendirildiğini de belirtmek gerekir.

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak içtihat ihtiyacı müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Takıyyüddin es-Subkî bu söylemin başta gelen mimarlarından. İbn Teymiyye'nin yaptığı çıkış, hemen hemen sonraki dönemlerdeki ıslah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilginler kökleşen mezhep ayrımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu

³⁹⁴ Buhârî, İlim, 34 (s. 38); Müslim, İlim, 13 (IV, 2058).

³⁹⁵ Buhârî, İ'tisâm, 10 (s.1806); Müslim, İmâre, 170-174 (III, 1523-1524).

³⁹⁶ Ebû Dâvûd, Melâhim, 1 (VI, 349).

yolda önemli bir adım olarak temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün, başka bir mezhep tarafından ortaya konulmuş olmasını, onun kabul edilmesine engel teşkil etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu söylemin de İslam toplumunun sorunlarına dinamik ve kalıcı çözümler getirme potansiyeline sahip olmadığı net bir şekilde görülmeye başlamıştır.

3. Serbest İctihat Çağrıları ve Eklektik Yaklaşım

XIX. yüzyılda Muhammed Abduh gibi yenilikçiler, İslamın öz itibarıyla modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında içtihat kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden içtihat çağrısı yapmışlardır.

Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslup taşıyan ve İslamın şer'î ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini isbat gayesini güden bu yeniden içtihat ve ıslah projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terk edilip Kur'ân ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslamın yeterliliğini gösterme düşüncesi oluşturmaktaydı. Bu çağrı İslam dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenen aydınlar müstakil içtihadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu içtihat çağrısının içeriğinin herkes tarafından farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fikhî içtihadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir.

Aynı çizgide ve felsefî derinliği ağır basan bir içtihat çağrısı yapan Muhammed İkbâl de mutlak anlamıyla içtihadı İslam düşüncesinde hareket ve tecdidin mihranı olarak görür. Ona göre fakihler içtihadın bu türüne öyle kayıtlar getirmişlerdir ki bunların bir şahısta gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdad'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, sülûlün yayılması gibi birçok sebebe bağlanabilecek olan düşünme tembelliğine rağmen İslam düşüncesi İkbâl'e göre güçlü tecdid potansiyelini İbn Teymiyye'nin şahsında göstermiştir. İkbâl'e göre, yeni nesilden müslüman yenilikçilerin fikhî esasları kendi özel tecrübeleri ve değişen hayat şartları doğrultusunda tekrar yorumlamaları meşrû olduğu kadar gereklidir de.

İslam dünyasının son yüzyılında, içtihadı yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, gerçek ve modern anlamda içtihat

yerine geleneksel içtihatlar içinden uygun olanları seçip alma, yeni karşılaşılan problemleri ise *kolektif içtihat* yoluyla çözme yanısıdır. Ancak gerek *seçmeci yaklaşım* gerekse *kolektif içtihat*, her ikisi de kendi içinde sorunludur.

Seçmeci yaklaşım, metodolojik olmadığı, tutarlılık endişesi taşımadığı ve dinamik bir faaliyet olmadığı için bu yaklaşımın kısa süreli bir rahatlama sağlayacağı kabul edilse bile, uzun vadeli bir çözüm için elverişli olmadığı gitgide daha iyi anlaşılmaya başlamıştır. Meydanı ehliyetsiz kimselere bırakmamak gayesini de taşıyan *kolektif içtihat* söylemi ise özgüven eksikliği hissini açığa vurması yanında içtihadın mahiyetine aykırıdır ve açılmaya çalışılan içtihat kapısını yeniden kapatma potansiyelini kendi içinde taşımaktadır.

Bu tartışmalar sebebiyledir ki günümüz İslam dünyasında içtihat konusunda yapılan araştırma ve yayınların sayısı giderek artmış ve bu alanda zengin bir literatür oluşmuştur. Her ne kadar bu yayınlar, klasik teorinin tahlili ve içtihadın işlevi konusunda farklı eğilimleri barındıran bir çeşitlilik taşıyorsa da netice itibarıyla dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir arayışın ürünü olduğundan çağdaş dinî düşüncenin oluşumuna katkı verebileceği söylenebilir.

Klasik içtihat teorisinin içtihat ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı, ahkâmın değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra içtihat kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları öncekilerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür.

Bu tespitin haklılık taşıyan yönleri bulunsa da İslam dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun içtihat anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, içtihat teorisinin yapısıyla değil günümüz İslam dünyasında naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretisini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukukun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçeve ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve içtihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla ve en nihayet açıklayıcı ve yeni çıkarımlara zemin hazırlayıcı bir teori oluşturulamamış olmasıyla daha yakından ilgilidir.

İçtihatla ilgili olarak günümüzde geline nokta da gerek eklektik yaklaşım gerekse serbest içtihat söylemi gitgide yavanlaşmaya ve yerlerini daha ciddi arayışlara bırakmaya başlamıştır.

Tarihsel tecrübedeki her görüşü yeri geldikçe kullanma ve her birinden istifade etme biçimindeki eklektik yaklaşım bir süreliğine işe yaramış, hastanın acısını, sıkıntısını hafifletmiştir. Önce Sünnî mezheplerden, sonra bütün mezheplerden ve nihayet mezhep dışındaki münferit içtihatlardan yararlanarak karşılaşılan sorunları çözme girişimi artık tıkanma noktasına gelmiştir ve kendini yenileme imkânından mahrum olduğu için tıkanması kaçınılmazdır. Bu yaklaşımın metodolojik olarak savunulabilecek bir tarafı olmadığı gibi zararlı sonuçları da artık açıkça görülmeye başlamıştır. Hatta denilebilir ki eklektik yaklaşım, müslüman bilgilerin sistematik ve metodolojik bakımdan yeterli, dinamik ve işlek bir yöntem veya teori oluşturmasını geciktirmiştir. Bu yaklaşımın bireysel olarak uygulanmasına son verilmesi gerekli olmakla birlikte, kurumsal düzeyde (kanun ve kurumsal fetva boyutunda) sürdürülmesinin bazı pratik yararları olduğu kabul edilebilir.

Serbest içtihat çağrısı ise oldukça sempatik olmasına rağmen, çoğu kez sistematik bir kurgudan ve bir metodolojiden hareket edilmediği için sistematik bütünlükten ve tutarlılıktan uzak görüşlerin yaygınlık ve popülerite kazanmasına yol açmıştır. Ayrıca serbest içtihat faaliyetinde doğrudan Kur'an'a gidildiği için ulaşılan sonuçların Kur'an'a ve dolayısıyla İslam'a fatura edilmesi gibi olumsuz bir durumla karşı karşıya kalınmakta, bu da dünyadaki İslam imajını olumsuz etkileyebilmektedir.

Kur'an her ne kadar İslam hukukunun temel kaynağı ise de orada doğrudan belirtilmemiş bir hükmün onun kesin buyruğuymuş gibi, mesela "Kur'an böyle diyor." diyerek takdim edilmesi doğru değildir. Çünkü bir hükmün içtihat yoluyla bulunması, Allah'ın hükmünün bu yönde olduğuna dair bir zan ifade eder. Dolayısıyla müctehit içtihat ederek bir hükme ulaştığında şöyle demiş olmaktadır: "Ben, Allah'ın şu konudaki hükmünün böyle olduğunu zannediyorum." Doğru olan tutum, içtihadla ulaşılan sonucun "Allah böyle diyor.", "Kur'an böyle istiyor." şeklinde takdim edilmesi değil, kendisinin kanaatinin o yönde olduğunun açıkça belirtilmesidir. Fıkıhın fakihlere nisbet edilmesinin anlamı ve gerekçesi de esasında budur.

4. Sistematik Ekol İctihadı

Günümüzde yapılması uygun ve isabetli olan, İslam bilgilerinin karşılaştıkları her sorunu bir ekol sistematigi içinde çözmeye çalışması ve buna alışmasıdır. Bu tutumun birçok yararı olacaktır.

Bunlardan birincisi, ekol sistematigi içinde kalmaya çalışılması, ekolün tıkanan ve aksayan yönlerinin onarılması ihtiyacını doğuracağından ekolün donuklaşmasını

engelleyecektir. Tikandığınız yerde ithal ikamesi yoluna başvurmanız nasıl öz sanayinin gelişmesine sekte vuruyorsa diğer mezheplerden ucuz ve kolay çözümler devşirmeye çalışmak da mensup olduğunuz ekolün gelişmesine, kendini yenilemesine sekte vuracaktır.

İkincisi, sistemleri ve mekanizmaları farklı birçok ekolün aynı anda çözüm üretmeleri hem ilgililere zengin çözüm önerileri sunacak hem de bir rekabet ortamı doğuracaktır. Bu rekabetin doğal olarak bir etiği ve kuralları olacaktır.

Üçüncüsü de ekol sistematigi içinde kalınca "Kur'ân'a göre..." kolaylığına bir zemin kalmayacağı için bireysel görüşlerin Kur'ân'a ve İslama mal edilmesinin ve bu sebeple dinin itham edilmesinin önüne geçilmesidir. Çünkü bir görüş veya kanaat ekol sistematigine bağlı olarak sunulduğunda, o görüşe yönettilecek eleştirilerin muhatabı Kur'ân veya İslam olmayacak, doğrudan o ekol ve onun metodolojisini kullanarak çıkarımda bulunan fakih olacaktır. Bunun da dünyadaki İslamın imajı açısından ne kadar önemli olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur.

Strâ Sizin: Ekol sistematigi içinde kalmanın (bir mezhebe bağlanmanın) mantığı ve sonuçları üzerinde düşününüz.

SORULARIN CEVAPLARI

İTİRAZLARIN CEVAPLARI

KİTAPTA ADI GEÇEN ŞAHISLARIN KISA HAYAT

Cevap 1:

Bâcî'nin belirttiğine göre Mâlik bu ifadelerini şöyle açıklamıştır: el-Emru'l-muctema' aleyhi indena (ellezî lâ ihtilâfe fihi) sözüm, önce ve sonra hakkında ihtilaf olmayan görüşü ifade eder. el-Emru'l-muctema' aleyhi sözümle, âlimlerin ihtilaf ettiği bir konuda, razı olduğum ve kendilerine iktida ettiğim âlimlerin birleştikleri görüşü ifade ederim. "el-Emru indenâ" ve "semi'tu ba'de ehli'l-ilmi" sözümle ise, razı olduğum ve iktida ettiğim âlimin görüşü ile benim başka kişilerin görüşlerinden seçtiğim görüşü ifade ederim.'

Cevap 2:

Ribanın illetinin tu'm (gıda maddesi) olarak belirlenmesi, sayıyla alınıp satılan şeylerde (adedî, adediyyât) de mutlak haramlık hükmünü gerektirmektedir. Hâlbuki haramlık hükmü asılda, -yani hadiste sözü edilen buğday, arpa gibi maddelerde- eşitliksizlik durumu ile kayıtlanmıştır. Eşitliğe riayet edildiği zaman asılda (buğday, arpa, hurma, tuz) haramlık kalmamaktadır. Sayıyla alınıp satılan şeylerde eşitliğe riayet etmek ise mümkün değildir. Çünkü asıldaki eşitlik ölçü (keyl) ile sağlanabilmektedir. Adediyyât ise ölçülebilir şeylerden değildir. Sayı hesabıyla eşitlik ise şer'an dikkate alınmamıştır.

Cevap 3:

Bu tür durumlarda, -yani başkalarına gizli olması sebebiyle bir şeyin gerçekte var olup olmadığının bilinmediği durumlarda- varlığı o gizli şeyin varlığına delâlet eden vasma itibar edilir. Mesela birisi elindeki hançeri birisinin kalbine saplıyor. Biz bu kişinin kalbini okuyamadığımız için gerçekte öldürme kasdı (taammüd) bulunup bulunmadığını bilemeyiz. Fakat 'hançeri adamın kalbine saplaması'nu, taammüdü'n göstergesi sayarız. İşte gizli vasfı içeren bu zâhir vasf, mazinne olarak adlandırılır. Buna başka bir örnek şudur: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ** : **بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَيْعَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** "Karşılıklı rızaya dayanan bir ticaret

olmadıkça mallarınızı bâtil yollarla yemeyin.” (Nisâ 4/29) ayeti sebebiyle bedellerdeki mülkiyetin naklini taraflar arasındaki karşılıklı rıza ile ta’lil ediyoruz. Yani mülkiyetin naklinin illetinin karşılıklı rıza olduğunu söylüyoruz. Hâlbuki rıza nefsin fiili olması itibariyle gizlidir ve bizzat rızayı dikkate almamız imkânsızdır. Bu durumda -icab ve kabul gibi- rızaya delâlet eden zâhir bir şeye itibar etmekten başka çare yoktur. Satıcının ‘Sattım.’ sözü, mebiin kendi mülkiyetinden çıkmasına ve semenin kendi mülkiyetine girmesine razı olduğunun göstergesidir. Aynı şekilde müşterinin ‘Kabul ettim.’ sözü semenin mülkiyetinden çıkmasına ve satın aldığı şeyin kendi mülkiyetine girmesine razı olduğunun göstergesidir.

Cevap 4:

Kuşatıcı bu dört sebeple yetinmeyerek, istihsan sebeplerinin / türlerinin artırılması, lafın çoğaltılması ve istihsanın mahiyet ve işlevinin sulandırılması olur. Çünkü teoriyi ortaya atanlar bunu yeterli görmüştür. Buna müdahale edilmesi teoriye zarar verebilir. Bu bir bakıma pişmiş aşı su katmak olur. Kaldı ki, ilave edilen istihsan gerekçeleri, esas itibariyle, mevcut dört gerekçenin altında yer alabilir.

Cevap 5:

Kıyasla ulaşılan sonucun istihsan karşısında terk edilmesinin bir imkân mı yoksa bir gereklilik mi olduğu meselesi usulcülerce tartışılmıştır. Kıyasın terkin, şer’î bir delilin terki olarak görenler, gereklilik anlayışına karşı çıkmışlar ve kıyasla ulaşılan sonucun meşru ve alınabilir bir sonuç olarak varlığını sürdüreceğini öne sürmüşlerdir.

Bu görüşte olan Hanefî fakihleri, kıyas ve istihsanın çatışması durumunda istihsanla amel etmek daha uygun olsa bile kıyasla amel etmenin mümkün olduğunu ifade etmişlerse de bu anlayış doğru bulunmamış ve eleştirilmiştir. Buna göre doğrusu, istihsanla amel edilen konuda kıyasın kesin olarak terk edilmesidir. Bu görüşün temel gerekçelerinden biri ilk kitaplarda, istihsan - kıyas çatışmasında istihsan karşısındaki kıyas için kullanılan değersizleştirici ifadelerdir. İlk kitaplarda birçok meselede “...Ne var ki biz bu kıyası terk ettik.” ve “Ben bu kıyası çirkin görüyorum.” gibi ifadeler bulunmaktadır. Terk edilen bir şey ile amel etmek

caiz olmadığı gibi, amel edilmesi şer'an caiz olan bir delili çirkin görmek de küfür sayılır. Yine bu ifadelerden anlaşıldığına göre istihsan ile amel, muâraza durumunda içlerinden birinin tercihi değil; aksine zayıfın kuvvetli karşısında düşmesidir. Hanefilerde kabul gören bu anlayış, Hanbelerinde de mevcuttur.

Cevap 6:

Gazzali bu iddiayı şu şekilde cevaplamıştır: Bu iddia temelsizdir. Çünkü akıbet gizlidir. Mesela birisi gelip "Akıbet bana gizlidir. Ancak üzerimde bir günlük oruç borcu var ve ben bu orucu yarına ertelemek istiyorum. Yarına çıkıp çıkmayacağımı bilmiyor olmama rağmen ertelemem bana helal midir yoksa bu erteleme sebebiyle âsi mi olurum?" diye sorsa bu soruya üç türlü cevap verilebilir.

- a) Ertelemekle âsi olmayacağı söylenebilir.
- b) Ertelemekle âsi olursun, denilebilir.
- c) "Allah'ın ilminde senin yarından önce öleceğin varsa sen âsi olursun. Yok, eğer senin yaşayacağın varsa orucu erteleyebilirsin." denebilir.

Son durumdaki gibi ihtimalli bir cevap verilemez. Çünkü o kişinin "Ben Allah'ın ilminde olanı nereden bileyim! Siz Allah'ın ilminde olanı bilmeyen kişi hakkındaki fetvanızı söyleyin!" demesi mümkündür. O halde, erteleyen kimsenin âsi olup olmadığının kesin olarak belirtilmesi gerekir.

Ertelemekle âsi olacağını söylemek ise geniş zamanlı vâcip hususundaki icmâa aykırıdır.

Şu hâlde, doğru cevap bu kişinin namazını ertelemekle âsi olmayacağını söyleyemesidir. Bu cevaba itiraz sadedinde "Emri yerine getirmediği halde nasıl oluyor da kişi sorumlu olmuyor?" denilecek olursa bunun cevabı kişinin elinde olmayan ölüm sebebiyle günah işlemiş sayılmadığıdır. Bu noktada yapılabilecek "Kişinin, uzun süreli olarak tehir etmesi caiz oluyorsa ve geciktirme esnasında öldüğünde âsi olmuyorsa vücûbun ne anlamı kalır!" şeklindeki itiraza şöyle cevap verilmiştir: Vâcip, ancak yerine getirmeye azmetmek şartıyla tehir edilebilir. Bu tehirin ölçüsü de, -namazı vakit içinde bir andan başka bir ana erteleme, orucu bir günden başka bir güne erteleme durumunda olduğu gibi- normal şartlarda hayatta

kalınacağı yönünde zann-ı gâlib bulunan bir müddettir. Bu ertelemeyi yaparken kişinin her an ona zaman ayırma azminde olması gerekir. Ancak geniş zamanlı vâcibi yerine getirmeden önce öleceği zannına galib geldiği halde yine de yapmayı erteleyen kişi, tehiri sebebiyle âsi olur.” (Bkz. Mustesfa, I, 97-98)

Cevap 7:

Gazzâlî'ye göre çocuk velinin hitabını anlar ve dövmesinden korkar. Bu yüzden velinin hitabına ehil olur. Şâri'in hitabını ise anlamaz. Çünkü çocuk henüz Şâri'i tanımamakta ve ahireti anlayamadığı için de Şâri'in cezalandırmasından korkmamaktadır. Sadruşşeria ise hadiste geçen dövme emrinin cezalandırma amaçlı değil tedip amaçlı olduğunu söyler. Bu yüzden buradaki dövmeden hareketle çocuğun mükellef olduğu söylenemez.

Cevap 8:

Hanefilerin bu soruya cevabı şöyledir: Bu hükümler çocuğun Müslümanlığına değil, ötekilerin küfrüne izafe edilir. Buna göre çocuğun kafir murislerinden miras alamamasının sebebi kendisinin Müslüman olması değil, murislerinin Müslüman olmamalarıdır; müşrik karısından ayrılmasının sebebi de aynı şekilde karının müşrikliğidir.

Cevap 9:

Daha önce mülci ikrahın ihtiyarı ortadan kaldırmayıp, fâsid kıldığı söylenmişti. İkrah ihtiyarı ortadan kaldırmadığına göre mükrehin ihtiyar, sahih bir ihtiyarla yani mükrihin ihtiyarıyla karşı karşıya geldiğinde, eğer mümkünse sahih olan ihtiyarın fâsid ihtiyara tercih edilmesi gerekir. Bu tercih mümkün olmuyorsa sonuç fâsid ihtiyara nisbet edilir. Bu hususu söz ve fiil açısından ayrı ayrı ele almak gerekir.

Söz hususunda birinin başkasına alet olması düşünülemez; çünkü başkasının diliyle konuşmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir söz söylediğinde bunun sonuçları mükrehin kendisine nisbet edilir. Eğer söz, talâk ve benzeri gibi feshi kabil olmayan ve gerçekleşmesi rızaya bağlı olmayan konulara ilişkin ise ikrah sebebiyle bâtıl olmaz ve sonucunu mükreh adına doğurur. Eğer söz, satım gibi

feshi kabil olan ve rızaya bağlı olan işlemlere ilişkin ise yine mükrehe nisbet edilir. Şu var ki rıza yokluğu sebebiyle bu işlem bir öncekinden farklı olarak fâsid bir şekilde in'ikad etmiş sayılır. İkrahun ortadan kalkmasından sonra mükreh akdi feshedebilir.

Fiillere gelince; fiiller iki kısımdır. Birincisi, tıpkı sözlerde olduğu gibi failin başkasına alet olması düşünülemeyen fiillerdir. Yeme-içme ve cinsel ilişki böyledir. Bu türden fiiller fâile nisbet edilir, sonucu onunla sınırlı kalır. İkinci grup fiiller ise kişinin başkasına alet olması mümkün olan fiillerdir. Mesela bir canı ve malı telef etmek böyledir. Mükrihin mükrehü tutup bir cana veya mala vurarak telef etmesi mümkündür. Dolayısıyla ikrah sebebiyle kasten öldürme durumunda mükrehe değil, mükrihe kısas uygulanır.

Cevap 10:

Hanefilerin bu gerekçeye cevabı şu şekildedir: Evet mukayyet evlâdır. Fakat mutlak ile mukayyedin teâruz etmesi durumunda evlâdır. Teâruz ise ancak, konunun ve hükmün aynı olması durumunda söz konusu olur. Mesela yemin keffâreti konusund **ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ** (peş peşe üç gün) lafzı ile **ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مُّتَابَعَاتٍ** (peş peşe üç gün) lafzı arasında bir teâruz durumu vardır ve bu durumda mutlak mukayyede hamledilir. Katl (adam öldürme) keffâretini düzenleyen nass ile yemin keffâretini düzenleyen nass arasında ise teâruz yoktur. Çünkü Şâri'in "Sana katl keffâretinde mü'min bir köle azat etmeyi, yemin keffâretinde ise her hangi bir köle azat etmeyi vâcip kıldım." demiş olması mümkündür.

Cevap 11:

Bu konuda sünnü ulema iki farklı yaklaşım sergilemiştir. Birincisine göre kâtil öldürmeseydi de maktul eceli geldiği için ölecekti. Maktûl eceliyle ölmüş olduğu için kâtlin öldürmesi onun ecelinin geldiğinin -sadece- alametidir. İkinci yaklaşıma göre ise o kişi öldürülmeseydi, ölmesi de ölmemesi de imkân dâhilinde olurdu. Yani 'Ölmezdi.' denilemeyeceği gibi, 'Eceli geldiği için yine öldürdü.' de denilemez. Mutezile'ye göre ise maktûlün hayatı, kâtlin öldürme fiiliyle ortadan kalkmıştır. Kâtil öldürmemiş olsaydı o kişi halen yaşıyor olacaktı.

Cevap 12:

Allah'ın ilmi, geçmişî, şu anı ve geleceği kuşatmış olduğu için O'nun önceden bilmediği bir şeyin ortaya çıkması, yani bedâ, imkânsızdır. Bedâ ancak işlerin sonucunu bilmeyen beşer açısından söz konusu olabilir. Neshin bedâ olarak yorumlanmasının mümkün olmayışı, esas itibariyle Allah'ın ilminin ezeli oluşuna dayanmaktadır. Neshi hükmün müddetinin sona ermesini beyan olarak tanımlayan usulcüler açısından bakıldığında hüküm, Allah'ın ilminde belli bir süre için konulmuş olup nesih, bu durumu bizim açımızdan ortaya çıkarmaktadır. Neshi mutlak hükmün kaldırılması olarak tanımlayan usulcüler açısından bakıldığında ise her ne kadar neshedilen hüküm, bizim açımızdan ve haddi zatında zaman bakımından mutlak olsa da bu Allah'ın ilminde nesh vaktine kadar emredilmiştir. Zira Allah neshin olacağını da hükmün kesintiye uğrayacağını da bilmektedir. Dolayısıyla nesih, her halükarda Allah'ın ilmi dâhilinde gerçekleşmekte olup Allah hakkında bedâyı gerektirmez. Neshin bedâ anlamına geleceğini savunan ve bu yüzden neshi inkâr edenler Yahûdilerdir. Râfıziler ise Allah hakkında bedâyı caiz görmüşlerdir. İddialarına göre Hz. Ali şöyle demiştir: 'Şayet Allah fikir değiştirmeyecek olsaydı kıyamete kadar olacak şeyleri size haber verirdim.' Bazı usulcüler, Allah Tealayı cehalete nisbet etmeyi içerdiği gerekçesiyle Râfızilerin bu anlayışının açık bir küfür olduğunu öne sürmüştür.

Cevap 13:

Hz. Peygamber'in şeriatı için nesih söz konusu olmayacaktır. Çünkü neshin olması için yeni bir peygamber gelmesi gerekir. Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olduğu ise kesin olarak sabittir.

Cevap 1:

a) Fıkıh kapsamında zannî konular yanında namaz, oruç gibi kat'î konular da yer almaktadır. b) İlm sözcüğü, kat'î konular için kullanılmasının yanı sıra -tıp örneğinde olduğu gibi- zannî konular için de kullanılmaktadır. c) Fıkıhtaki zan, hükümün kendisinde değil, hükme ulaşma yolundadır, yani hükme ulaşma yolu zannî olsa da hüküm kat'îdir. Veyahut hüküm zannî kabul edilse bile onunla amel etmek vâcip olduğu için fıkıhın şer'î amelî hükümleri bilmek olarak tanımlanması problem teşkil etmez.

Cevap 2:

Hiz. Peygamber'in "إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ" sözündeki eşitlik (müsavat), şer'î eşitliktir. Yiyecek maddelerinde şer'an muteber olan eşitleme (tesviye), ölçü ve tartı yoluyla yapılan eşitlemedir. Bu eşitleme ise ancak çok olan şeylerde tasavvur edilebilir. Bu eşitlemenin aza ve çoğa şamil olması makbul değildir. Nitekim 'Hayvanı ancak bıçakla boğazla.' denilse, bunun anlamı, 'Bıçakla kesilmeye elverişli hayvanı bıçakla boğazla.' olur.

Cevap 3:

Hanefiler zekâtta illetin ihtiyaç olduğunu, yani illetin fakirin ihtiyacının giderilmesi olduğunu, dolayısıyla koyunun değil de kıymetinin ödenmesi durumunda bu anlamın gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Onlara göre hayvanın kıymetini (dirhem ve dinar olarak) ödemek daha da iyidir, çünkü dirhem ve dinar insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri elde edebilmesi için yaratılmıştır. Verilmesi vâcip olan hayvan aynî olarak verilirse bununla sadece bir ihtiyaç giderilmiş olur. Belki de fakir bundan başka bir şeye ihtiyaç duymaktadır.

Ayrıca eğer asıldaki hüküm bizzat koyunun fakire verilmesinin vâcipliği olsaydı bu takdirde koyun yerine kıymetinin verilmesi nassı tağyir anlamına gelirdi. Hâlbuki koyun yerine kıymetinin verilmesinde bir tağyir söz konusu değildir. Şöyle ki; Zekât sırf ibadet olduğu için tamamen Allah hakkıdır ve kulun

onda hakkı yoktur. Fakat Allah'ın hakkı -nassın delâleti yoluyla anlaşılan- izniyle bu vâcip açısından düşmüştür. Çünkü Allah رَزَقَهَا اللَّهُ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا diyerek³⁹⁷ fakirlerin rızıklarını vaad etmiş, sonra da bu vaadini yerine getirmek için zengin kullanna belirli bir mal vermelerini (edâ) emretmiştir. Fakirlerin birbirinden farklı ihtiyaçlarını gidermeye yönelik edâ ise ancak istibdal (bedelini ödeme) yoluyla olacağından, edâ emri aynı zamanda istibdal emrini de içermiş olacaktır. Böylece burada iki hüküm sabit olmaktadır: a) İstibdalın cevazı b) Koyunun aynının yani bizzat koyunun, fakire sarf edilmeye uygun oluşu.

Birinci hüküm nassın delâleti yoluyla sabit olmuş, ikincisi ise 'Beş sâime deve de bir koyun zekât vardır.' hadisinden elde edilmiştir. Kıymetin ödenmesinin ihtiyaç ile ta'lil edilmesine gelince; bir tür kir³⁹⁸ sayılmasına rağmen zekât ihtiyaç gerekçesiyle bu ümmet için helal kılınmıştır. Koyunun aynının (kendisinin), ihtiyaç gerekçesiyle fakire verilmesi uygun oluyorsa, aynı gerekçeyle koyunun kıymetinin verilmesi de uygundur.³⁹⁹

Cevap 4:

Hanefilere göre *li'l-fukarâ* ifadesindeki lâm harfi, temlik için değildir. Eğer temlik için olsaydı, zekâtın sayılan tüm sınıflara tek tek temlik edilmesi gerekli olacaktı. Ayetteki *es-sadakât* ve *el-fukarâ* sözleriyle, bütün zekâtların ve bütün fakirlerin kastedilmesi mümkün değildir. Harf-i tarif çoğul bir kelimenin önüne gelince o kelime artık çoğulluk değil cins ifade eder. Buna göre ayette tek tek fertler kastedilmeksizin 'Sadaka cinsi, fukara cinsi içindir.' denilmiş olur ve böylece lâm, temlik lâmu değil âkabet lâmu olmuş olur.

Cevap 5:

³⁹⁷ "Yerde debelenen hiçbir canlı yoktur ki rızku Allah'a ait olmasın." (Hûd 11/6)

³⁹⁸ *إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس وإنما لا يعمل لمحمد ولا آل محمد* (Müslim, Zekât, 51).

³⁹⁹ Ta'lil bu hükümde vaki olmuştur ve bunda nassı tağyir yoktur. Tağyir birinci hükümde (istibdalın cevazı) sabit olmaktadır ve bu tağyir, ta'lil ile değil; nass ile gerçekleşmektedir. Böylece nassın nass ile tağyiri, tağyir anlamı içermeyen bir hükümdeki ta'lil ile bir araya gelmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle nassın tağyiri, ta'lil ile değil; kulların rızıklarını tekeffül eden ve zenginlerin mallarında zekât vacip kılıp, onu fakirlere sarf etme yönünde varid olan nassın delâletiyle olmuştur.

Bu itiraza Hanefî usulcülerini iki farklı cevap vermişlerdir. Birinci cevap, hükmün benimsedikleri terim anlamından hareketle olup şöyledir: Hanefilere göre hüküm, Allah'ın kadîm hitabı değil, kadîm hitabının sonucudur (eser). Buna göre Allah'ın bir hükmü vâcip kılması kadîmdir, fakat o hükmün -illeti gerçekleştiğinde- vâcip olması hâdistir. 'İllet hükmünde müessirdir.' denildiğinde, illetin kadîm icabın varlığında etkili olduğu değil, hâdis vücutta etkili olduğu kastedilir. Daha açık söylenirse, Allah bir şeyin vâcipliğini kadîm icabıyla hâdis bir şeye bağladığında,⁴⁰⁰ mesela mükellefe öğle namazını kılmanın vâcip olmasını güneşin tepeden batıya doğru kaymasına (dülûk) bağladığında biz 'Dülûk, öğle namazının vâcipliğinin illetidir.' deriz ve illeti müessir olarak tanımladığımız için aynı zamanda 'Dülûk öğle namazının edâsının vâcipliğinde müessirdir.' demiş oluruz. Bu sözle kastedilen şudur: "Allah bu sonucun (öğle namazının vâcipliği hükmünün) bu şey (dülûk) sebebiyle olmasına hükmetmiştir." Kısasın vâcipliği hükmünün öldürmeye, yanmanın ateşe bağlanması da böyledir. Bu hususta akli illetler ile şer'î illetler arasında fark yoktur.⁴⁰¹

İkinci cevap ise illetin, gerçekte değil, bize nisbetle müessir olduğunun söylenmesidir. Şöyle ki; biz hükümleri zâhir sebeplere nisbet etmek durumunda olduğumuz için hükmün sebebe izafe edilmesi bizim açımızdandır. Mesela her ne kadar ölen kişi gerçekte eceliyle ölmüşse de öldürme sebebiyle kâtile kısas gerekir. İşte illetlerin müessir olmasının anlamı, şer'in zâhirinde hükümlerin sebeplere izafe edilmesidir. Gerçekte hükümleri vâcip kılan Allah olmakla birlikte vâcip kılma bizim açımızdan gayb olduğundan ve gaybdaki o hükümleri idrakten âciz olduğumuzdan amel hususunda illetler hükümlerin mûcibi (gerekiricisi) olarak meşru kılınmış ve insanlar arasında vücûb o illetlere nisbet edilmiştir.

⁴⁰⁰ أَيْقِمْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ الزَّيْلِ (İsrâ 17/78).

⁴⁰¹ Akli illetleri bizzat müessir kabul eden Mutezile, şer'î illetleri de müessir kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın yanmayı yaratması olmaksızın ateş yanmanın bizzat illeti olduğu gibi, kasten adam öldürme de kısasın aklen vücubunun illetidir. Akli illetleri, 'ilahi âdetin bu şeyin akabinde sonucu yaratması yönünde cereyan ettiği, dolayısıyla da ateşin bizzat müessir olmayıp yanmayı ateşe dokunmanın akabinde yarattığı' anlamında müessir sayarlar, şer'î illetleri de o şekilde saymışlar ve tıpkı yanmanın ateşe dokunmanın akabinde gerçekleşmesi gibi, Allah'ın bu şey bulunduğu anda arkasından hemen vücubun da bulunmasına hükmettiğini söylemişlerdir. Ehl-i sünnete göre mütevellidât Allah'ın yaratmasıyla olur.

Cevap 6:

Bu itiraza Gazzâlî şöyle cevap vermiştir: Sarhoşa hitabın imkânsızlığı, burhan ile sabit olduğundan bu ayetin tevîl edilmesi gerekir. Bu ayet iki şekilde tevîl edilebilir:

a) Bu hitab, akli tamamen zail olmaksızın kendisinde yalpalama belirtileri görünen ve henüz sarhoşluğun başında olan kişiye hitaptır. Bu durumdaki kişi daha önce güzel bulmadığı bazı oyun ve sevinçleri güzel bulabilir. Fakat bununla birlikte akli başındadır. Allah Teâlâ'nın 'ne dediğinizi bilinceye kadar' sözünün anlamı ise, 'sebâtınız açıklık kazanıp tekâmül edinceye kadar' şeklindedir. Nitekim kırgın kişiye 'Ne dediğini bilinceye kadar sabret!' denilir. Bunun anlamı 'kırgınlığın yatışıp, anlayışın tam oluncaya kadar'dır. Hâlbuki kırgın kişinin akli yerindedir. Bu da sarhoş gibi, namazla meşgul olamaz ve belki de, harflerin mahreçlerini düzeltmek ve tam bir huşu içinde olmak ona zor gelebilir.

b) Bu hitab, İslamın başlangıcında, henüz şarap haram kılınmadan önce varid olmuştur. Bu hitab ile kastedilen, namazın kılınmaması değil, namaz vaktinde aşın içki içilmemesidir. Nitekim 'Tıka basa doymuş iken, teheccüde yaklaşıp' denildiğinde bunun anlamı 'Çok yeme, çok yersen teheccüd sana ağır gelebilir.' demektir.

Cevap 7:

Hanefiler bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: Âmin lafız kendine uygun her şeyi ifade etmek için konulduğuna göre, içlerinden bir kısmının murad edilmesi mecaz yoluyla olabilir ve mecaz ihtimallerinin çokluğuna itibar edilmez. Bir mecazî anlamı bulunan hâss lafızla, iki veya daha fazla mecazî anlamı bulunan hâss lafız, mecaza ilişkin bir karine olmadıkça, gerçek anlamı delâlet açısından birbirine eşittir.

Cevap 8:

Kesinliği kaldıran şey, salt ihtimalin bulunması değil, delil kaynaklı ihtimalin bulunmasıdır. Bu bakımdan delilden kaynaklanmayan ihtimal dikkate alınmaz.

Cevap 9:

Neshin bir beyan olduğunu savunanların bu itiraza verdikleri cevap şudur: Neshin dildeki anlamı ile Şer’deki anlamı arasında semantik bir bağlantının bulunması zorunlu değildir. Şâri’, bir sözcüğü dildeki anlamından farklı bir içerikle yeni bir anlam için kullanabilir. Bu yeni anlam yine Şâri’ tarafından tanıtılmış olacağı için muhataba bilmediği bir şeyle hitap edilmesi durumu söz konusu olmaz.

Cevap 10:

Nesihteki sabit hükmün kaldırılması; kap açısından kırma ve akit açısından fesih gibidir. Nasıl ki kap kırılmamış olsaydı ve akit feshedilmemiş olsaydı bunların varlıkları devam edecek idiyse hüküm de neshedilmemiş olsaydı devam edecekti. Hüküm her ne kadar başta mutlak olarak konulmuşsa da neshedilmesiyle Allah’ın ilminde mükellefin yükümlülüğünün nesih vaktine kadar olduğu anlaşılmış olur. Yükümlülüğün nesih vaktine kadar olması, Allah’ın bu hükmü, belirli bir süre ile sınırlı olarak bilmesi anlamına değil, tıpkı akdin fesihle son bulmasında olduğu gibi, şartının ortadan kalkması yüzünden hükmün son bulacağını bilmesi anlamına gelir. Bu bakımdan nesih olayında, kadim hitap ve bunun taalluku değil, mevcut hükmün mükellef hakkında gelecekte sübutu kaldırılmış olmaktadır.

Cevap 11:

1) Bu itiraz, Allah’ın, maslahata riayet ettiği kabulüne dayalı olarak yapılmıştır. Allah’ın maslahata göre hareket etmesinin gerekmediği söylenilerek bu itiraz boşa çıkarılabilir.

2) Bunda Allah’ın bildiği, fakat bize bildirmediği bir hikmetin olması mümkündür.

Şöyle ki; önceki şeriatlara ait olup bizi bağlamayan bazı hükümlerin tilavetiyle birlikte Kur’an’da yer almasında nasıl bir hükmet varsa bir hükmün tilaveti Kur’an’da yer aldığı halde neshedilmesinde de aynı hükmet vardır. Ayrıca müteşabih ayetlerle ne kastedildiğinin bilgisi sadece Allah’a ait olduğu halde müteşabih ayetler Kur’an’da yer almaktadır.

3) Allah, hüküm koyarken kendi izlediği teşri siyasetinin unutulmayıp sürekli olarak göz önünde tutulmasında bir maslahat görmüş ve bu yüzden hükmü neshedilmiş kimi ayetlerin tilavetlerinin/metinlerinin Kur'an'da yazılı olarak kalmasını dilemiştir.

Cevap 12:

Öncelikle lafızların delâletleri kesindir. Ayrıca teâruz iki kesin nass arasında söz konusu olmaz denilirken kastedilen, aynı derecedeki kesinliktir. Mesela iki muhkem arasında ve iki müfesser arasında teâruz olmaz.

KİTAPTA ADI GEÇEN ŞAHİSLARIN KISA HAYAT HİKÂYELERİ

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed. Hanbelî mezhebinin kurucu imamı olan İbn Hanbel, daha ziyade hadis yönüyle ön plana çıkmaktadır. *el-Müsned* adlı hadis kitabı önemlidir. 241/855'de vefat etmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* başkanlığı yapmış, Türk âlimi ve devlet adamı. Türkçe ve Arapça olarak kaleme aldığı 20 civarında eseri bulunmaktadır. 1895 yılında vefat etmiştir.

Allâf, Ebu'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl. Mutezile'nin Basra ekolünün kurucusu olarak kabul edilmektedir. Kaynaklarda birçok eser yazdığı belirtilmekteyse de bunlardan günümüze ulaşan yoktur. 235/849-50 yılında vefat etmiştir.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed. Diyarbakır doğumludur. Kalam ve usul âlimidir. *el-lhkâm fî Usulî'ahkâm* adlı eseri, mütetekillimün metodunun en önemli usul eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca kendisi bu eserini, *Münthe's-sûl* adıyla ihtisar etmiştir. 631/1233 yılında vefat etmiştir.

Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud. Bayburt doğumlu meşhur Hanefî fakihi ve usulcüsü. 786/1384 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Kırktan fazla eseri bulunan Babertî'nin en önemli eserleri, *et-Takrîr il-Usûli Fahrîlislam el-Pezdevî* ile *er-Rudûd ve'n-Nukûd* adlı usul eserlerdir. Hıdaye şerhi *el-İnâye* de fûrû alanında önemli bir eserdir.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleymân b. Halef. Endülüslü Malîkî fakihi. Bir süre Hicaz ve Bağdat'a gelerek Şâfiî ve Hanefî fakihlerinden ilim tahsil eden Bâcî tekrar memleketi Endülü's'e döner ve orada meşhur Zâhirî âlim İbn Hazm ile münazaraya girer. Rivayete göre bu münazaradan yenilgi ile ayrılan İbn Hazm inzivaya çekilir. İbn Abdülber, el-Humeydî, Sadefî, Turtuşî gibi önemli âlimlerin de hocası olan Bâcî'nin, *lhkâmu'l-fusûl* adlı usul eseri Mâlikî mezhebinde önemlidir. 474/1081 yılında vefat etmiştir.

Bahrülulûm el-Leknevî, Abdülâf b. Nizâmiddin. Çok yönlü bir âlim olduğu için Bahrülulûm ünvanıyla tanındığı söylenir. 1225/1810 yılında vefat etmiştir. *Fevâtihu'r-rahamût* adlı usul eseri bulunmakta olup bu eser, el-Bihâr'ye ait *Müsellemu's-sübût* adlı eserin şerhidir.

Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib. Eş'arî kelamı ve mütekellim usulünün önde gelen âlimlerindendir. Mâlikî ve Şâfî mezhebine mensup olduğuna dair görüşler bulunsa da genel kanaat Mâlikî olduğu yönündedir. Birçok eseri bulunan Bakillânî'nin *el-İrşâd ve'l-Takrîb* adındaki usul eseri özellikle mütekellimün yöntemi açısından en önemli eserlerin başında gelmektedir. 403/1013 yılında vefat etmiştir.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. Mutezili usulcû ve kelimci. Yaygın kanaate göre türüde Hanefî'dir. Meşhur Mutezili âlim Kadı Abdulcebbâr'ın öğrencisidir. *el-Mutemed* ve *Şerhu'l-Umed* adındaki eserleri mütekellimün yöntemine dair yazılan önemli usul eserleri arasında yer almaktadır. 436/1044 yılında vefat etmiştir.

Buhârî, Alâuddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr* adlı eseri Pezdevî'nin usulüne yazılan en önemli eserlerden kabul edilmektedir. Bunun yanında Ahsikesî'nin *Müntehab* adlı eserine yazdığı *et-Tahkîk* adlı usul eseri de bulunmaktadır. 730/1330 yılında vefat etmiştir.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. Kerhî'nin talebesi ve Kudûrî, İbnü'l-Mesleme ve Ahmed el-Harizmî gibi bilginlerin hocasıdır. Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerindendir. İbn Kemal Paşa'nın tabakâtında *ashabu'l-tahrîc* olarak kabul edilir. *el-Fusûl fî'l-usul* adlı usul eseri, usul alanında yazılmış ilk sistematik eserdir. Bunun yanında *Şerhu Muhtasarî'l-Tahavî*, *Ahkâmû'l-Kur'an*, *Şerhu Edebi'l-kâdî* ve *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* gibi eserleri de bulunmaktadır. 370/981 yılında Bağdat'ta vefat etti.

Cübbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm. Basralı Mutezili kelim ve usul âlimi. Alâf'ın öğrencisi, Eşarî'nin hocası ve aynı zamanda üvey babasıdır. 303/916 yılında vefat etmiştir.

Cübbâî, Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed. Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğludur. Kaynaklarda onlarca eseri olduğu kaydedilmekteyse de günümüze ulaşanı yoktur. 321/933 yılında vefat etmiştir.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah. Şâfî fakihî ve usulcüsü. Gazzâlî ve Kiya el-Herrâsî gibi önemli âlimlerin hocasıdır, Nizarniye medresesi müderrisiği yapmıştır. Kelam, usul ve fıkıh alanında birçok önemli eseri bulunmaktadır. *el-Burhân* isimli usul eseri mütekellimün metoduna göre yazılmış en meşhur eserlerin başında yer almaktadır. 478/1085 yılında vefat etmiştir.

Dâvûd b. Ali, Ebu Süleyman. Zâhiriyye ve Davudiyye olarak bilinen mezhebin kurucu imamı. 270/884 yılında vefat etmiştir. Önceleri Şâfiî olan Davut b. Ali, daha sonra kıyasa cephe almıştır. Onlarca eser yazdığı kaydedilmekteyse de günümüze ulaşanı tespit edilememiştir.

Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. Cessas'tan sonra Hanefî usulünün en önemli simalarından kabul edilmektedir. *Takvîmu't-edile* adlı usul eseri, başta Serahsi ve Pezdevî olmak üzere sonraki dönem birçok Hanefî usulcünün takip ettiği bir eserdir. *el-Esrâr fi'l-furû'* adındaki fûrû eseri ise mezhep imamlarının görüşlerinin gerekçelerini sunması açısından önemli bir eserdir. 430/1039 yılında vefat etmiştir.

Ebherî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh et-Temîmî. Mâlikî fakihî ve hadis alimi. 375/986 yılında vefat etmiştir.

Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. Hanefî mezhebinin kurucu imamı. 80/699 yılında Küfe'de doğmuş, 150/767 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Hocası Hammâd'ın vefatından sonra ilim halkasının başına geçmiş ve birçok fâkih yetiştirmiştir. Taşköprizade, Ebu Hanîfe'nin sayılamayacak kadar çok öğrencisinin olduğunu, ismi bilinenlerin 730 tane olduğunu kaydetmektedir. Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer, Hasan b. Ziyâd meşhur öğrencilerindendir.

Ebu Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyn Ferrâ. Hanbelî mezhebinin en meşhur fakihlerindendir. *el-Udde fi usulî'l-fıkıh* adlı usul eseri, Hanbelî mezhebinin elimizde bulunan en eski eseridir. 458/1066 yılında vefat etmiştir.

Ebu Yusuf, Ya'kub b. İbrahim b. Habîb el-Kufî el-Ensârî. Ebu Hanîfe'nin en önde gelen talebesidir. Halife el-Hâdî ve Harun Reşid dönemlerinde kadılık ve baş kadılık yapmıştır. 182/798 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. En önemli eseri *Kitâbu'l-harâc* olup bunun dışında *Kitabu't-asar*, *İhtilâfu Ebi Hanîfe* ve *İbn Ebi Leyla*, *er-Red ala Siyeri't-Evzâi* ve *Kitabu'l-hiyel* isimli eserleri de bulunmaktadır.

Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed. Son dönem âlimlerinden olup fıkıh alanında birçok çalışması bulunmaktadır. Özellikle usul ve fıkıh tarihi ile ilgili çalışmaları önemlidir. 1974 yılında vefat etmiştir.

Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd. Horasanlıdır. İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ine yazdığı *Teysiru't-tahrîr* adlı eseri bulunmaktadır. 987/1579 yılında vefat etmiştir.

Esam, Ebû Bekir Abdurrahmân b. Keysân. Basra mutezile ekolünden, tefsir, kelim ve fıkıh âlimi. 200/816 yılında vefat etmiştir.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Âlî b. İsmâîl. Eşariyye mezhebinin kurucu imamı. Kelim ve mezhepler tarihine dair temel kaynak olarak kabul edilen birçok eseri bulunmaktadır. 324/935-36 yılında vefat etmiştir.

Fazlurrahman. Son dönem âlimlerindendir. İslam düşüncesine dair birçok eseri bulunmaktadır. 1988 yılında vefat etmiştir.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. Usûl-i fıkıh, fıkıh, kelim, mantık ve tasavvuf alanında önemli eserler kaleme almıştır. Cüveynî'nin talebesidir. 505/1111 yılında vefat etmiştir. *el-Mustasfa*, *el-Menhûl* gibi usul eserleri yanında *el-Vecîz*, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, *Mekâsıdu'l-felasife*, *Mi'yâru'l-ilm*, *İhyâ*, *el-Munkız*, *Tehâfutu'l-felasife* ve *Faysalu't-tefrika* önemli eserleri arasında yer almaktadır. *el-Mustasfa*, H. Yunus Apaydın tarafından "*İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*" ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.

Habbâzî, Ebu Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. Maverâünnehir bölgesi Hanefî fakihlerindendir. *el-Muğnî fi usul'il-fikh* isimli eseri Hanefî mezhebinin önemli usul eserleri arasında yer almaktadır. 691/1292 yılında vefat etmiştir.

Hasan b. Ziyâd: Hanefî fakihlerinin meşhurlarındandır. Ebu Hanîfe'nin küçük talebelerinden olup, *nevâdir* eser kapsamında kabul edilen bir kitabı bulunmaktadır. 204/819 yılında vefat etmiştir.

İbn Berhân, Ebû'l-Feth Ahmed b. Âli b. Muhammed. Şâfiî usulcüsü. Gazzâlî ve Kiya el-Herastî gibi âlimlerden fıkıh okumuştur. Nizamiye medresesinde de kısa bir süreliğine müderrislik yapmıştır. En önemli eseri *el-Vusûl ile'l-usul* adlı usul eseridir. Ayrıca *el-Vecîz* ve *el-Vasit* adında iki usul eseri daha bulunmaktadır. 518/1124 yılında vefat etmiştir.

İbn Cerîr et-Taberî. Ünlü fakih, müfessir ve tarihçi. İstahrî ve Müzenî gibi önde gelen Şâfiîlerden fıkıh okumuştur. Müstakil müçtehit olup etrafında Cerîriyye adıyla bir mezhep oluşmuştur. *İhtilâfu'l-fukaha* adlı eseri önemlidir. Yine *el-Câmiu'l-beyan* adındaki tefsiri ve *Tarihü'l-ümem* ve *l-müluk* adındaki tarih eseri meşhurdur.

İbn Dakikül'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Âlî. Şâfiî fakihî ve hadis âlimi. 702/1302 yılında vefat etmiştir.

İbn Ebû Hüreyre. Ebu Ali Hasen b. el-Hüseyn. Şâfiî fakihî. Ebu İshak el-Mervezî ve İbn Süreyc gibi meşhur Şâfiî fakihlerinden okumuştur. Darekutnî ve Hâkîm en-Nisaburî gibi muhaddislerin hocasıdır. 345/956 yılında vefat etmiştir.

İbn Emîru Hâc Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî. İbnu'l-Hümâm'ın öğrencisi olup hocasının *et-Tahrîr* adlı usul eserine yazmış olduğu *et-Tahrîr ve't-Tahbîr* adlı eseri bulunmaktadır. 879/1474 yılında vefat etmiştir.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. İbn Haldun devlet adamlığı yapmış, kendi dönemindeki birçok islam coğrafyasını gezmiş biridir. Mısır'da uzun süre Mâlikî başkadılığı yapmıştır. *Mukaddime* adlı eseri, ele aldığı umran ilmiyle İslam ilim tarihindeki en meşhur eserlerinden biridir. Bu eserinde İbn Haldun şer'î ilimlere dair önemli bilgiler aktarmaktadır. Burada fıkıh ve usul ilmiyle ilgili açıklamaları özellikle fıkıh ve usul tarihi açısından dikkate değerdir. 808/1406 yılında vefat etmiştir.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Kurtubî. Zâhirî mezhebinin en önemli simalarının başında gelir. Endülüstü'dür. Usûl-i fıkha dair *el-lhkâm*'ı ve Zâhirî fıkha dair *el-Muhalla*'sı meşhur olup Zâhirî fıkıh ve usulünün günümüze ulaşan ilk eserleridir. İbn Hazm'ın kelam, mantık, şiir, dinler tarihi gibi birçok alana dair çalışmaları bulunan çok yönlü bir bilgidir. Dilinin keskinliği ve Ebu Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî başta olmak üzere birçok önde gelen ulemaya karşı ağır ifadeleri yüzünden birçok eleştiriye maruz kalmıştır. 456/1064 yılında vefat etmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye. İbn Teymiyye'nin öğrencisi, Hanbelî fakihî. İbn Hazm ve İbn Abdüsselam gibi âlimlerden de etkilendiği görülen İbnu'l-kayyim, esas olarak İbn Teymiyye'nin çizgisini devam ettirmiştir. Fıkıh, usul, akaid, ahlak, tefsir ve hadis gibi birçok alanda eserleri bulunmaktadır. *İlâmu'l-muvakki'*in en önemli eserlerindendir. 751/1350 yılında vefat etmiştir.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. Hanbelî mezhebinin önemli usulcüsü ve fakihî. *Ravzatu'n-nâzir* isminde usul eseri bulunmaktadır. el-Muğnî, el-Muknî ve el-Kâfî adlı eserleri de Hanbelî fûrûna dair temel eserlerdir. 620/1223 yılında vefat etmiştir.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. Hadis ve fıkıh âlimi. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine intisabına dair görüşler olduğu gibi herhangi bir mezhebi benimsemediği de söylenmektedir. 238/853 yılında vefat etmiştir.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. Filozof, hekim, Mâlikî fakihi. İşbiliye ve Kurtuba gibi şehirlerde kadılık da yapmıştır. İbn Rüşd'ün fıkha dair *Bidâyetü'l-müctehid* ve usule dair *ed-Darûrî* adında iki önemli eseri bulunmaktadır. *ed-Darurf*, Gazzâlî'nin *Müstesfâ*'sının özeti olup burada İbn Rüşd'e ait bazı görüş ve değerlendirmeler de bulunmaktadır. 595/1198 yılında vefat etmiştir.

İbn Semâa, Ebû Abdullâh Muhammed b. Semâa el-Küfî. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in öğrencisi Hanefî fakihi. 233/848 yılında vefat etmiştir.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdusselam. Farklı yaklaşımlarla tanınan Hanbelî fakihi. Harran doğumludur. Kelam, fıkıh, usul gibi birçok alana dair yazdığı 200'e yakın eseri bulunmaktadır. 622/1225 yılında vefat etmiştir.

İbn Uleyye, Ebû Bişr İsmâîl b. İbrâhîm. Fakihi ve hadis hâfızı. 193/809 yılında vefat etmiştir.

İbnu'l-Hâcib, Cemâleddin Ebu Amr Osman b. Ömer. Mâlikî usulcüsü ve fakihi. 646/1249 yılında vefat etmiştir. *Münteha's-sûl* ve *el-Muhtasar* adında iki önemli usul eseri bulunmaktadır. İbnu'l-Hâcib'in özellikle *el-Muhtasar*'ı üzerine birçok şerh yazılmıştır.

İbnu's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali. Bağdatlı Hanefî fakihi ve usulcüsü. Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin öğrencisidir. 694/1294 yılında vefat etmiştir. İbnu's-Sââtî'nin, *el-Bed'î* adlı usul eseri memzûc (karma) yöntemle yazılan usul eserlerinin ilk örneğidir. O bu eserinde Pezdevî'nin *el-Usulü* ile Arıdî'nin *el-İhkâm*'ını cem etmiştir. İbnu'-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn* adlı fûrû eseri de Hanefî mezhebinin mutûn-ı erbaa'sı arasında yer alan önemli bir muhtasardır.

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman eş-Şehrezurî. Irak/Erbil'li Şâfiî fakihi ve hadis alimi. 643/1245 yılında vefat etmiştir. İbnu's-Salah'ın *Edebu'l-müftî* ve *l-müstefî* adlı eseri fıkıh açısından önemli bir eserdir. Bu eser, fetva usulüne dair yazılan ilk müstakil eser olarak kabul edilmektedir. Bunun dışında Cüveynî'nin *Varakâfına* yazdığı bir şerhi de bulunmaktadır.

İbnü'l-Hanbelî, Nâsihuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Necm. Hanbelî fakihi. 634/1236 yılında vefat etmiştir. *Kitabu akıyetü'n-nebiyyî'n-Mustafa Muhammed* adında önemli bir eseri bulunmaktadır. Bu eser, kıyas ve temsil kabilinden hadisleri içermektedir.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Abdulvahid. Hanefî fakihi ve usulcüsü. Aslen Sivaslıdır. Bedreddin Aynî ve İbn Hacer el-Askalanî'nin öğrencisi; Şehâvî, İbn

Kutluboğa ve İbn Emiru Hâc gibi âlimlerin de hocasıdır. 861/1457 yılında vefat etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrir* adlı usul eseri, fukahâ ile mütekelîmün metodunu mezc eden bir usul eseri olup İbn Emiru Hâc ve Emîr Padişah tarafından şerh edilmiştir. Ayrıca Zeynüddin İbnü'n-Nüceym, *Lübbu'l-usul* adıyla bu eseri ihtisar etmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın Hidâye şerhi *Fethu'l-kadîr* de Hanefî mezhebindeki önemli eserlerdendir.

İbrahim en-Nehaî: Tabiûnun büyüklerinden olup, Irak'ın en meşhur âlimlerindendir. Hanefî mezhebi açısından önemli bir yere sahiptir. 96/714 yılında vefat etmiştir.

İcî, Adudüddin. Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed. Şafîi fakih, kelam ve dil âlimi. 756/1355 yılında vefat etmiştir. İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarı Müntehe's-sül* adlı eserine yazmış olduğu *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ* adında bir usul eseri bulunmaktadır. Kelama dair *Mevâkir* eseri de oldukça meşhurdur.

İsa b. Ebân, Ebu Mûsâ. İmam Muhammed'in öğrencisi, Hanefî fakih ve usulcüsü. Cessâs, *el-Fusûl* adlı usul eserinde İsa b. Ebân'a sık sık atıf yapar. Özellikle Hanefîlerin haber teorisi açısından İsa b. Ebân'ın önemi büyüktür. 221/836 yılında vefat etmiştir. *el-Hücecu's-sağîr*, *el-Hucecu'l-kebir* ve *er-Red alâ Bişr el-Merisi* gibi eserlerine kaynaklarda sık sık atıf yapılmaktadır. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşmış olup olmadığı tespit edilmiş değildir.

İsfahânî, Ebu Müslim. Mutezîlî kelamcı. İsmi daha ziyade neshi kabul etmemesiyle gündeme gelmiş ve bununla meşhur olmuştur. 322/934 yılında vefat etmiştir. *Câmiu'l-tevîl* adında bir tefsiri bulunmaktadır. Bazı kaynaklar *en-Nâsîh ve'l-mensûh* adında bir eserinden daha bahseder.

İsferayînî, Ebu İshak Rûknüddin İbrâhîm b. Muhammed. Şafîi fıkhnın önde gelen fakihlerindendir. Mezhepte üstad olarak tanınır. 418/1027 yılında vefat etmiştir.

İzzeddin b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz. Dimaşk'lı Şafîi fakih. Seyfüddin el-Amîdî'nin öğrencisi; İbn Dakikul'Id, Ebu Şame el-Makdisi ve Şehabeddin Karafî gibi âlimlerin hocasıdır. 660/1262 yılında vefat etmiştir. Fıkıh, usul, kelam, tefsir gibi farklı alanlarda kırk civarında eseri bulunmaktadır. *el-İmâm fi beyani edilleti'l-ahkâm* adında bir usul eseri bulunmaktadır. Ayrıca kavâid literatürünün ilk örneği olarak kabul edilen *el-Kavâidu'l-kübrâ* adlı eseri de fıkıh açısından önemlidir.

Kadı Abdülcabbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcabbâr b. Ahmed. Mutezile'nin en önde gelen kelimcilerindendir. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensuptur. *el-Muğnî* adlı eseri oldukça önemlidir. 20 cilt olan bu eserin 17. Cildi (eş-Şeriyât) fıkıh usulüne dairdir. 415/1025 yılında vefat etmiştir.

Kadı Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. Şâfiî fakih, mütekellim ve müfessir. *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usul* adlı usul eseri meşhurdur. Bu esere birçok şerh yazılmıştır. 685/1286 yılında vefat etmiştir.

Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. Mâlikî fakih ve usulcüsü. Birçok usul eseri bulunmakta olup bunların çoğu Fahrettin er-Râzî'nin *el-Mahsul* adlı eseri çerçevesindedir. Bunlardan *Nefâîsu'l-usul* adlı esri *el-Mahsul*'ün şerhi; *et-Tenkîh*, *el-Mahsul*'ün özeti ve *Şerhu't-Tenkîh*, kendi eseri *Tenkîh*'in şerhidir. 684/1285 yılında vefat etmiştir.

Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. Hanbelî usulcüsü. Meşhur Hanbelî usulcüsü Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'nın öğrencisidir. *et-Temhîd* adlı usul eseri Hanbelî mezhebinin en önemli usul kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ancak Kelvezani'nin bu usul eserinde Mutezilî usulcû Basrî'nin *Mutemed*'inden çok etkilendiği dile getirilmektedir. Kelvazani 510/1116 yılında vefat etmiştir.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. Osmanlı Şeyhulislamı, Hanefî fakih. İbn Kemal Paşa olarak da bilinir. 940/1534 yılında vefat etmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça kaleme aldığı 200 dolayında eseri bulunmaktadır. *Hâşiye ale't-telâih*, *Tagyîru't-Tenkîh* gibi usul eserleri yanında *Islâhu'l-Vikâye*, *el-İzâh* gibi fûrû eserleri de bulunmaktadır.

Kerhî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin. Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerindendir. 340/952 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. *el-Muhtasar*, *el-Camiu'l-kebîr* ve *el-Camiu's-sağîr* adında eserleri bulunmaktadır. Özellikle Muhtasar adlı eseri Hanefî mezhebinde önemli olup Kudurî, İsbicâbî ve Kirmânî tarafından şerh edilmiştir. Kerhî'nin *Usûlu'l-Kerhî* olarak meşhur olan risalesi de önemlidir. Ancak bu risalesi bir usul eseri olmayıp çoğu fûrû olmak üzere kaidelerin cem edildiği bir risaledir.

Kudurî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed. Hanefî mezhebinin fûrûunda önde gelen fakihlerdendir. İbn Kemal Paşa'nın tabakâtu'l-fukahâsında, ashâbu't-tercihten kabul edilir. 428/1037 yılında Bağdat'ta vefat etti. *el-Muhtasar* adlı fûrû eseri mezhebin muteber kitaplarından olup kendisine 30 kadar şerh yazılmıştır.

Bunun dışında Kerhî'nin *Muhtasar* adlı eserine yazdığı şerh ile *et-Tecrid* ve *et-Takrib* adlı fûrû eserleri de bulunmaktadır.

Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Maturidî mezhebinin kurucu imamı. Mütakellim, fakih ve müfessir. 333/944 yılında vefat etmiştir. *Kitabu'l-Tevhid* isminde kelam kitabı, *Tevilâtu'l-Kurân* isminde tefsiri ve günümüze ulaştığı bilinmeyen *Me'âhizu's-şerâi' fi usul'l-fikh* adında usul eseri bulunmaktadır.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. Osmanlı döneminin meşhur usulcû ve mantıkçısı. Ekmeleddin el-Bâbertî'nin öğrencisi, Şehabeddin İbn Arabşah, Kadızade Rumi, Kafiyeçi ve İbn Hacer el-Askalani gibi âlimlerin hocasıdır. Mantık, tefsir ve tasavvufa dair eserleri bulunan Fenari'nin usul eseri *Fususul-bedâi'* önemlidir. 834/1431 yılında vefat etmiştir.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Feramuz. Osmanlı âlimi. Kazaskerlik, kadılık, müderrislik gibi görevleri yürütmüştür. Fûrû ve usule dair önemli eserleri bulunmaktadır. *Mirkâtu'l-vusûl* ve onun şerhi olan *Mirâtu'l-usul* adında usul eserleri bulunmaktadır. 885/1480 yılında vefat etmiştir.

Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullâh et-Türkân. Mısırlı. Son dönem İslamî yenilikçi hareketin önemli şahsiyetlerinden olup Cemaleddin Efganî'nin öğrencisidir. Tefsir, akaid gibi alanlarda çalışmaları bulunmaktadır. 1905 yılında vefat etmiştir.

Muhammed eş-Şeybânî: Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkâd. Ebu Hanîfe'nin önde gelen talebesidir. Hanefî mezhebinin temel kaynaklarının müellifidir. 189/805 yılında vefat etti. Zâhiru'r-rivâye eserleri şunlardır: *el-Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât ve Ziyadatu'z-ziyâdât*. İmam Muhammed'in bunlar dışında zâhırrivâyeye gibi meşhur olmayan yollarla rivayet edilen eserleri de bulunmaktadır ki bunlara nadiru'r-rivaye denilmektedir. Bu eserleri de şunlardır: *Kitâbu'l-âsâr*, *el-Hucce alâ ehli Medine*, *Hâruniyyât*, *Keysaniyyât*, *Cûrcaniyyât*, *Rakkiyyât*.

Muhammed İkbâl. Son dönem önemli İslam düşünürlerinden. Hindistanlı. Birçok alana dair çeşitli makale ve kitapları bulunmaktadır. 1938 yılında vefat etmiştir.

Mütercim Âsım Efendi, Seyyid Ahmed Âsım. 1235/1819 yılında vefat etmiştir. En meşhur eseri Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhîf* adlı eserinin Türkçe çevirisidir.

Nazzâm, Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr. Basralı ünlü Mutezilî âlim. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yeğenidir. Kıyas ve rey karşıtlığı ile tanınmaktadır. 231/845 yılında vefat etmiştir.

Neseî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed. 710/1310 yılında vefat etmiştir. Usul alanına dair yazdığı *Menâru'l-envâr* adlı eseri en çok kabul gören ve üzerinde en çok şerh yazılan muhtasar usul eserlerinin başında gelmektedir. Neseî'nin bunun dışında da birçok usul eseri bulunmaktadır. *Menâru'l-envâr* adlı eserine yazdığı *Keşfu'l-esrâr* adlı şerhi, Ahsikesî'nin *el-Muntahab* adlı usul eserine yazdığı *Şerhu'l-muntehab* adlı eseri bunlardandır. Neseî'nin fûrû alanında da çok önemli eserleri bulunmaktadır. Bunlardan *Kenzu'd-dekâik* mezhebin temel metin kitapları arasında yer almaktadır. Bunun dışında *el-Musaffa*, *el-Mustasfa* ve *el-Kâfi* gibi önemli fûrû eserleri de bulunmaktadır.

Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref. Hadis ve fıkıh alanında birçok eser kaleme almıştır. 676/1277 yılında 45 yaşındayken vefat etmiştir. Şâfiî mezhebinin en önemli fakihlerindendir. *Ravzatu't-talibin*, *Minhâcu't-tâlibîn*, *el-Mecmu'* gibi birçok fûrû eseri yanında hadis, dil ve Kur'ân ilimleri alanında da önemli eserleri bulunmaktadır.

Nuh b. Ebu Meryem. Ebu Hanîfe'nin öğrencisi. Merv kadılığı yapmıştır. Ebu Hanîfe'nin görüşlerini kaydettiği için *el-Câmi'* lakabıyla anılmıştır. 173/789 yılında vefat etmiştir.

Pezdevî, Fahr'u'l-İslâm Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed. Fıkıh usulü alanında yazmış olduğu *el-Usul* adlı eseri Hanefî mezhebinin en önemli eseri olup sonraki dönemlerde yazılan eserlerin çoğunu etkilemiştir. *el-Usul* adlı eserine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. 482/1089 yılında vefat etmiştir.

Râzî, Fahreddin, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. Meşhur Şâfiî usul ve kelâm âlimi. Ayrıca tefsir, felsefe, dil, mantık, tıp, astronomi ve matematik gibi alanlarda da önemli eserleri bulunmaktadır. Fıkıh usulündeki en önemli eseri *el-Mahsul* adlı kitabıdır. 606/1210 yılında vefat etmiştir.

Rûstüfağnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd. Rustuğfenî olarak da bilinir. Hanefî fakihî ve kalamcısı. İmam Mâturidî'nin ashabındandır. 345/956 yılında vefat etmiştir.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubî. Buharalı Hanefî usulcüsü. *et-Tenkîh* adlı usul eseri büyük önemi haizdir. Daha sonra kendisi buna *et-Tavzih* adında bir şerh yazmıştır. *et-Tenkîh* ve *et-Tavzih* üzerine şerh ve haşiye tarzında

birçok çalışma yapılmış olup bunlar arasında en meşhur olanı Teftazani'nin *et-Telvih*'idir. 747/1346 yılında vefat etmiştir.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Abdürrahîm b. Abdilkerîm. Şâfiî fakihî. 489/1096 yılında vefat etmiştir. Önceden Hanefî iken sonradan Şâfiî mezhebine intisap etmiştir. *Kavâti'u'l-edille* adında önemli bir usul eseri bulunmaktadır.

Semerkindî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed. Pezdevî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi, Kâsânî'nin hocasıdır. 539/1145 yılında vefat etmiştir. Hanefî usul ve fûrû âlimi. *Mizânu'l-usul fî netâici'l-ukûl* adında usul eseri bulunmaktadır. Semerkandî bu eserinin mukaddimesinde, usûl-i fıkıh ve kelâmın birbiriyle bağlantılı olduğuna temas eder ve kendi eserini Mâturidî akaidine uygun olarak kaleme aldığını belirtir. Fûrûa dair *Tuhfetu'l-fukaha* isimli eseri de bulunmaktadır. Kasânî, *Bedâiu's-senâi'* adlı eserinde büyük oranda Tuhfe'nin tertip ve içeriğini esas almıştır.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsu'l-Eimme. Halvanî'den fıkıh okumuştur. Usûl-i fıkha dair *el-Usul* (daha çok *Usulu's-Serahsî* olarak bilinir) adındaki eseri Pezdevî'nin *el-Usul*'ü ile beraber Hanefî mezhebinin klasikleşmiş iki eserinden birdir. Serahsî'nin fûrû alanına dair yazdığı *el-Mebsut* adlı eseri de önemlidir. Bu eser Hâkim-i Şehîd'in *el-Kâfî* adlı eserinin şerhi mahiyetindedir. 483/1090 yılında vefat etmiştir.

Sığnâkî, Ebu Abdullah el-Hüseyn. Hanefî fûrû ve usul âlimi. Kivâmuddin el-Kâkî ve Celâleddin el-Kürlânî gibi fakihlerin hocasıdır. 714/1314 yılında vefat etmiştir. Ahsikesî'nin *el-Muntahab*'ı üzerine *el-Vâfî*; Pezdevî'nin *el-Usul*'ü üzerine *el-Kâfî* adında şerhi bulunmaktadır. Ayrıca *el-Hidâye* üzerine yazdığı *en-Nihâye* adındaki şerhi de önemlidir.

Sûbkî, Ebu'l-Hasan Takiyuddîn Ali b. Abdulkâfî. Şâfiî fakihî ve usulcüsü. Fıkıh, usul, dil gibi alanlarda yazdığı birçok eseri bulunmaktadır. Kadı Beyzavî'nin *Minhâc*'ına yazdığı *el-lbhâc* adlı eseri bulunmaktadır. Ancak bu kitabı, *vâcib* bölümüne kadar şerh etmiş, geri kalan kısmı oğlu Tâcuddin tamamlamıştır. 756/1355 yılında vefat etmiştir.

Sûbkî, Tâcuddin Abdulvahhab b. Takiyuddîn. Şâfiî usulcüsü. Takiyuddîn es-Sûbkî'nin oğludur. Birçok önemli usul eseri bulunmaktadır. Bunların içerisinde en meşhur olan *Cem'u'l-cevâmi'* adındaki muhtasar eseridir. Bu eserine birçokları şerh yazılmıştır, ayrıca kendisi de *menu'l-mevâni'* adıyla bir şerh yazmıştır. *Refu'l-hâcib* adında bir usul eseri daha bulunan Sûbkî, ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere

babasının başlayıp bitiremediği *el-lbhâc*'ı tamamlamıştır. 771/1370 yılında vefat etmiştir.

Süfyan-ı Sevri, Ebu Abdullâh Süfyan b. Saîd. Müstakil müçtehit olarak kabul edilir, ayrıca varlığını uzun süre devam ettiren kendi adıyla anılan bir mezhebi de bulunmaktadır. 161/778 yılında vefat etmiştir.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. Şâfiî mezhebinin kurucu imamı. 150/767 yılında doğmuş, 204/819 yılında vefat etmiştir. *er-Risâle* adlı eseri ilk usul kitabı olarak kabul edilmektedir. *el-Ümm* adlı fûru-ı fıkha dair geniş bir eseri de bulunmaktadır.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa. Meşhur Endülüslü Maliki usulcû. *el-Muvâfakat* adında önemli bir usul eseri bulunmaktadır. Eser, Mehmet Erdoğan tarafından Türkçeye de çevrilmiştir. 790/1388 yılında vefat etmiştir.

Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. Şâfiî fakihi ve usulcüsü. Uzun yıllar Nizâmiyye medresesi müderrisliği yapmıştır. Nizamülmülk huzurunda kendisi gibi Şâfiî olan Cüveynî ile münazaraya girmiştir. 476/1083 yılında vefat etmiştir. Fıkha dair birçok eseri bulunmaktadır. *el-Lüma'* ve şerhi *Şerhu'l-Lüma'* adındaki usul eserleri önemlidir. Şirâzî'nin *el-Mühezzebe* adlı fûrû eseri de mezhebin en çok tutulan eserleri arasında yer alır.

Tahavî, Ebu Cafer Tahavî Ahmed b. Muhammed b. Selame. İmam Şâfiî'nin ünlü talebesi Müzenî'nin hem yeğeni hem de talebesi olan Tahavî, Şâfiî mezhebine mensup iken sonradan Hanefî mezhebine intisap etmiştir. *el-Muhtasar* isimli fûrû-ı fıkha ait eseri büyük önemi haiz olup kendisine birçok şerh yazılmıştır. Bunun dışında *Şerhu Camii's-Sağîr*, *Şerhu Camii'l-Kebîr*, *Ahkâmu'l-Kur'an*, *Müşkilu'l-Asâr*, *Şerhu meâni'l-âsâr* gibi eserleri bulunmaktadır.

Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn. Şâfiî ve Hanefî mezhebine mensup olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Kelam ve usûl-i fıkıh başta olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır. 792/1390 yılında vefat etmiştir. Sadruşşeria'nın *et-Tenkîh* adlı usul eserine yazdığı *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* adındaki eseri önemlidir. *et-Telvîh* üzerine birçok haşiye ve talik çalışması yapmıştır.

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî. Hanbelî usul ve kelam âlimi. İbn Teymiyye'nin derslerine katılmıştır. 716/1316 yılında 45 yaşında iken vefat etmiştir. Usûl-i fıkha dair birkaç eseri bulunmaktadır. Bunlar *Nihâyetu's-sûl fi ilmi'l-usûl* adlı eseri Hanbelî mezhebinin en önemli usul eserleri arasında yer almaktadır. Bunun yanında İbn Kudâme'nin *Ravzetu'n-Nâzır* adlı eserinin ihtisar olan *el-Bülbül fi usuli fıkıh* adındaki eseri de önemlidir. Bu eser, *Muhtasaru'r-ravza*

ismiyle de bilinir. Yine onun *el-Bülbül*'ün şerhi olan *Şerhu Muhtasari'r-ravza* adında bir eseri daha bulunmaktadır.

Urmevî, Siracuddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Ebî Bekr. Şâfilî usulcüsü. Mantık ve felsefe gibi alanlarda da çok önemli eserleri bulunmaktadır. Konya'da Anadolu (Rum) başkadısı olarak görev yapmıştır. 682/1283 yılında vefat etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsul* adlı eserini *et-Tahsil mine'l-Mahsul* adıyla ihtisar etmiştir.

Urmevî, Tacuddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Hüseyin. Şâfilî fıkıh usulü âlimi. Fahreddin Râzî'nin önde gelen talebeleri arasında yer alır. Hocası Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsul* adlı eserinin özeti mahiyetinde olan *el-Hâsil mine'l-Mahsul* adında eseri bulunmaktadır. 653/1255 yılında vefat etmiştir.

Wael b. Hallaq. Günümüz İslam hukuk araştırmacılarındandır. 1955 yılında Nasıra'da doğmuştur. Şu anda Columbia Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. İslam hukukuna dair birçok çalışması bulunmaktadır.

Züfer, Ebu'l-Huzeyl Züfer b. Huzeyl b. Kays. Ebu Hanîfe'nin önde gelen öğrencisidir. 110/728 yılında doğmuştur. Aslen İsfahanlıdır. Basra kadılığı yapmış ve orada 158/774 yılında vefat etmiştir.

Acîûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve mûzîlû'l-ibâs*, Mektebetu'l-kudsî, Kahire 1933.

Apaydın H. Yunus, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Tevil ve Tefsir Terimleri", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Antalya 2012.

————, "İstihsan'ın Tanımı ve Mahiyeti", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi II*, İstanbul 2009.

————, "Siyâset-i şer'îyye", DİA.

————, "Mâtürîdî'de Şer'i Hüküm Akıl İlişkisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 2014.

————, "Anlam ve Yorum Geriliminde Kur'an Metni: Kur'an Metni Şiddetin Kaynağı Olabilir mi?", *Din ve Şiddet Sempozyum Kitabı*, Ankara 2016.

Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud, *et-Takrîr li-Usulî Fahrîlislam el-Pezdevî*, thk. Abdusselam Subhî Hâmid, Vezâretu'l-evkâf ve's-şuûnî'l-islâmiyye, Kuveyt 2005.

Bayder, Osman, "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, sayı: 38.

————, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı* (Hanefî Mezhebi Örneği) Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015.

Benlî, Abdullah, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, Kardeşler Ofset Matbaacılık, Kayseri 2015.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenu'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir 'Ata, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003.

————, *es-Sünenu's-sağîr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kale'cî, Cami'etu'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Karaçi/Pakistan 1989.

————, *el-Medhal ile's-süneni'l-kubra*, nşr. Muhammed Ziyau'r-Rahman el-A'zamî, Daru'l- hulefai li'l- kitâbi'l- İslamî, Kuveyt tz.

-----, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kale'cî, Kâhire 1991.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, Dersaadet, 1308.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahih*, Dâru ibni kesîr, Beyrut 2002.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretu'l-evkâf ve's-Şu'ûnî'l-islâmiyyetî'l-idâretî'l-âmme, yy. 1994.

Cûzcânî, Ebû Osman Said b. Mansur el-Cûzcânî, *Sünenu Said b. Mansur*, nşr. Habibu'r-Rahman el-A'zamî, Daru's-selefiyye, Hindistan 1982.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer, *Sünenu'd-Darekutnî*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2001.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, *el-Müsnedu'l-câmi'*, nşr. Nebîl Haşim el-Ğemrî, Daru'l-beşâirî'l-islamiyye, Beyrut 2013.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenu Ebi Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Amavî, Muhammed Kamil Karabileli, Daru'r-risaleti'l-alemiyye, Beyrut 2009.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve'l-müteallim (Ebu Mukatil rivayeti)* thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatu'l-envâr, Kahire 1368 s.11

Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, Haz. Ebu'l-vefâ el-Afganî, Haydarabâd ty.

Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, Tebliğ yayınları İstanbul, s. 18.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Müstesfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev. H. Yunus Apaydın, Rey Yay. Kayseri 1994.

Gürkan, Menderes, "Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazâde ile Kınalızâde Arasında Bir Mukayese", ERÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın no: 31, Kayseri 1999.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Nesemâtu'l-eshâr*, İdâretu'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-islamiyye, Karataşı/Pakistan 1418.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1989.

İbn Ebî'l-İzz, Sadruddin Ali b. Ali, *et-Tenbîh elâ muşkilâtü'l-hidâye*, nşr. Abdulhakim b. Muhammed Şakir-Enver Salih Ebu Zeyd, Mektebetü'r-rüşd, Suudi Arabistan 2003.

İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Ahmed Cevdet Paşa, Klasik Yay. İstanbul 2008.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut- Adil Murşid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 2001.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, Beyrut, ty.

İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *Ravzatu'n-nâzır*, thk. Abdülkerîm en-Nemle, mektebetu'r-rüşd, Riyad 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, es-Sünen, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Daru ihyai'l-kutubi'l-'arabiyye, ty.

İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-menâr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-müctehid*, Dâru'l-marife, yy. 1982

İbnu'l-Hâcib, Cemâleddin Ebu Amr Osman b. Ömer, *Muhtasaru Müntehe's-sûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yay. İstanbul 2011.

————, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2016.

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın, Vezaretu'l-evkâf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, Katar 2012.

İsfâhânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiya*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1996.

İzzeddin b. Abdisselâm, Abdulaziz, *Kavâidu'l-ahkâm (el-kavâidu'l-kübrâ)*, thk: Nezir Kemal Hammâd-Osman Cuma Damiriyye, Dâru'l-kalem, Dimaşk ty.

Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâlu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1986.

Kelvezânî, Ebu'l-hattâb Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd*, thk. Muhammed b. Ali, Dâru'l-medenî, Cidde 1985.

Lâmişî, Ebu's-senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitâbun fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulmecid Türkî, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1995.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Muhammed Fuad Abdulkakî, Daru ihyai't-turasi'l 'arabî, Beyrut 1985.

Molla Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-bedâi*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2006.

Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, nrş. Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, Dersaadet 1321.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârîfîn, *Fayzu'l-kadîr şerhu'l-camiu's-sağîr el-Mektebetu't-ticariyetu'l-kübra*, Mısır 1938.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc *el-Câmiu's-sahîh*, nrş. Muhammed Fuad Abdulkakî, Daru ihyai't-turasi'l 'arabî, Beyrut ty.

Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

Okur, Kâşif Hamdi, "Mâtürîdî'ye Nisbet Edilen İçtihadî Nesh Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış, aynı kitap, ss. 541-545.

———, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XI, sayı: 22, ss. 211-227.

———, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, 1999, cilt: I, sayı: 3, ss. 171-203;

Özbek, Ömer, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri 2015/2, Sayı, XXXIX, ss. 163-181.

———, *Sıbtu'l-Hayyât'ın el-İhtiyâr fî Kirââtî'l-'Aşr Adlı Eserinin Kıraat İlimindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2015.

Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-vusûl (el-Usûl)*, Mir Muhammed Kût. Karaçi ty.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbubî, *et-Tavzih* (et-Telvih ile), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut ty.

Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Ebu Temîm Yasîr b. İbrahim, Dâru'l-vatan, Riyad 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1993.

-----, *el-Usûl*, nşr. Ebu'l-vefa el-Afganî, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.

Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Mûsned*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1980.

-----, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu me'ânî'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zuhri en-Neccâr- Muhammed Seyyid Câd el-Hak, Alemu'l-kutub, 1994.

Teftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn, *Şerhu't-tevîh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmi'u'l-kabîr*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvame, Muessesetu'r-reyyan, Beyrut 1997.

Fıkıh usulü, mevcut fıkıhî hükümlerin sahâbe döneminden itibaren nasıl çıkarıldığıyla ve -kimilerine göre- nasıl çıkarılacağıyla ilgili olması sebebiyle daha çok fıkıhla irtibatlı olarak düşünölmüştür ve fıkıhın usulü olarak alğılanmıştır. Bu alğı büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, fıkıh usulünün merkezî rolünü ve önemini biraz azaltmaktadır.

Fıkıh usulünün temel işlevinin Hz. Peyğamber'den sahâbe kanalıyla intikal eden 'sahih anlam'ın temellendirilmesi olduğunu ve bu sahîh anlamın da sadece fıkıh ilminin konularıyla sınırlı tutulmasının doğru olmayacağını kabul edecek olursak bu çerçeveyi biraz genişletme ihtiyacı doğabilir. Bu geniş bakış açısı, sahîh anlamın korunması bağlamında fıkıh usulünün diğer şer'î disiplinler için de bir zemin teşkil ettiğini söylemeyi mümkün kılar. Bu yönüyle fıkıh usulü, başta fıkıh olmak üzere diğer şer'î disiplinler için de bir denetleme görevi görmekte ve o disiplinlerde söylenen şeylerin sağlamasını yapmayı üstlenmiş olmaktadır. Esasında özellikle modern dönemde şer'î ilimler arasındaki kopuşun temel sebeplerinden biri fıkıh usulü ortak zemininden ayrılmış olmalarıdır. Bu sebeple fıkıh usulünün, Ebu Hanîfe'nin -itikâdî, ahlâkî, amelî ayrımı yapmaksızın bütün şer'î hükümlerin bilinmesini içine alacak bir genişlikte- tarif ettiği fıkıhın, teorik alt yapısını ve zeminini teşkil eden bir muhtevayla ele alınması, şer'î disiplinlerin birbirlerinden radikal şekilde kopmalarını önleyecek bir çareye dönüşebilir.

