

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE
DELİLLERİN TEÂRUZU ve
TERCÎH KAİDELERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Mehmet Selim ASLAN

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE

VAN - 2006

T.C
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE
DELİLLERİN TEÂRUZU ve
TERCÎH KAİDELERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Selim ASLAN

VAN - 2006

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından **TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Prof. Dr. Selahattin

KIYICI.....

Üye (Danışman) : Yrd. Doç. Dr. Sahip

BEROJE.....

Üye : Prof. Dr. Selahattin

KIYICI.....

Üye : Doç. Dr. Ahmet

ÖGKE.....

Üye :

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.... / / 2006

.....

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ	VIII
1. GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ	1
1.2. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	2
1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLAR	3
2. TEÂRUZUN MAHİYETİ, CÂİZ ve VÂKİ OLUP OLMAMASI, ŞER'Î	
DELİLLER ve LAFIZLARIN TÂBİ TUTULDUĞU AYRIMLAR.....	5
2.1. TEÂRUZUN MANÂSİ ve MAHİYETİ	5
2.1.1. TEÂRUZUN SÖZLÜK ANLAMI	5
2.1.2. TEÂRUZUN TERİM ANLAMI	5
2.2. TEÂRUZUN CÂİZ ve VÂKİ OLUP OLMAMASI	8
2.2.2. TEÂRUZU KABUL EDENLER	11
2.2.3. TEÂRUZUN SADECE ZANNÎ DELİLLERDE CÂİZ ve VÂKİ	
OLDUĞUNU KABUL EDENLER	13
2.3. ŞER'Î DELİLLER	14
2.3.1. DELİLİN SÖZLÜK ANLAMI	14
2.3.2. DELİLİN TERİM ANLAMI	14
2.4. LAFIZLARIN TÂBİ TUTULDUĞU AYRIMLAR	14
2.4.1. VAZ' OLUNDUĞU MANÂ BAKIMINDAN LAFİZ	15
2.4.1.1. Hâss	15
2.4.1.1.1. Mutlak	15
2.4.1.1.2. Mukayyed	16
2.4.1.1.3. Emir	17
2.4.1.1.4. Nehiy	17
2.4.1.2. Âmm	17
2.4.1.3. Müşterek	18
2.4.2. KULLANILDIĞI MANÂ BAKIMINDAN LAFİZ	18
2.4.2.1. Hakikat	18
2.4.2.2. Mecâz	19
2.4.2.3. Sarîh	19
2.4.2.4. Kinâye	19
2.4.3.1. Açıklık Bakımından Lafzın Nevileri	19
2.4.3.1.1. Zâhir	19
2.4.3.1.2. Nass	20
2.4.3.1.3. Müfesser	20
2.4.3.1.4. Muhkem	21
2.4.3.2. Kapalılık Bakımından Lafzın Nevileri	21
2.4.3.2.1. Hafî	21
2.4.3.2.2. Müşkil	22
2.4.3.2.3. Mücmel	22
2.4.3.2.4. Müteşâbih	22
2.4.4. MANÂYA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFİZ	23
2.4.4.1. İbârenin Delâleti	23
2.4.4.2. İşâretin delâleti	24

2.4.4.3. Nassın Delâleti	24
2.4.4.4. İktizânın Delâleti	25
3. TEÂRUZUN RÜKÜNLERİ, ŞARTLARI, MAHALLİ, HÜKMÜ, NEDENLERİ, İHTİLÂFIN TARİHSEL GELİŞİMİNE KISA BİR BAKIŞ ve TEÂRUZ TÜRLERİ.....	30
3.1. TEÂRUZUN RÜKÜNLERİ.....	30
3.2. TEÂRUZUN ŞARTLARI	30
3.3. TEÂRUZUN MAHALLİ	33
3.4. TEÂRUZUN HÜKMÜ.....	34
3.4.1. CUMHURUN TEÂRUZU GİDERMEDE İZLEDİĞİ METOD.....	34
3.4.2. HANEFÎ BİLGİNLERİN TEÂRUZU GİDERMEDE İZLEDİKLERİ METOD.....	37
3.4.3. ŞİA'YA GÖRE	39
3.4.4. MUHADDİSLERE GÖRE	40
3.5. TEÂRUZUN NEDENLERİ	40
3.6. İHTİLÂFIN TARİHSEL GELİŞİMİNE KISA BİR BAKIŞ	44
3.7. TEÂRUZUN İCTİHAD FAALİYETLERİNDEKİ ÖNEMİ	46
3.8. TEÂRUZ TÜRLERİ.....	47
3.8.1. UMÛM ve HUSÛS BAKIMINDAN TEÂRUZ.....	48
3.8.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tahsîsi	52
3.8.1.2. Kur'ân'ın Hadis ile Tahsîsi	52
3.8.1.3. Hadisin Kur'ân ile Tahsîsi.....	53
3.8.1.4. Hadisin Hadis ile Tahsîsi.....	53
3.8.2. İTLÂK ve TAKYÎD BAKIMINDAN TEÂRUZ	53
3.8.3. KUR'ÂN ÂYETLERİ ARASINDA TEÂRUZ.....	56
3.8.3.1. Kıraâtler Arasındaki Teâruz	56
3.8.3.2. Tefsirler Arasındaki Teâruz.....	57
3.8.3.3. Te'viller Arasındaki Teâruz	57
3.8.3.4. Manâya Delâletinin Açıklığı Bakından Lafızlar Arasında Meydana Gelen Teâruz.....	57
3.8.3.4.1. Zâhirin Nass ile Teâruzu.....	57
3.8.3.4.2. Nassın Müfesser ile Teâruzu.....	58
3.8.3.4.3. Nassın Muhkem ile Teâruzu	58
3.8.3.4.4. Müfesserin Muhkem ile Teâruzu	59
3.8.3.4.5. Zâhirin Müfesser ile Teâruzu.....	59
3.8.3.4.6. Zâhirin Muhkem ile Teâruzu	60
4. TEÂRUZU GİDERME PRENSİPLERİ ve BİRBİRİNE MUÂRIZ GÖRÜNEN BAZI ÂYETLER.....	65
4.1 CEM' ve TEVFÎK	67
4.1.1. CEM'İN SÖZLÜK ANLAMI	67
4.1.2. CEM' ve TEVFÎKİN TERİM ANLAMI.....	67
4.1.3. TE'VİL.....	68
4.1.4. CEM'İN ŞARTLARI.....	71
4.1.5. CEM' ve TEVFÎKİN İŞLETİLİŞİ.....	73
4.1.6. CEM' ve TEVFÎKİ GERÇEKLEŞTİRME YOLLARI	76
4.1.6.1. Tahsîs (Âmm'ın Hâss ile Tahsîsi)	77
4.1.6.2. Takyîd (Hamlu'l-Mutlak ale'l-Mukayyed)	77
4.1.6.3. Haml.....	77
4.1.6.4. Tevzi-i Hüküm	77
4.1.6.5. Teğâyuru'l- Hüküm	78

4.1.6.6. Hal Cihetiyle Teâruzun Giderilmesi.....	81
4.1.6.7. Tenvî'	82
4.1.6.8. Teb'îz.....	82
4.1.7. CEM' ve TEVFİKİN AMELÎ NETİCESİ.....	83
4.2. TERCÎH.....	83
4.2.1. TERCÎHİN SÖZLÜK ANLAMI.....	83
4.2.2. TERCÎHİN TERİM ANLAMI	83
4.2.3. TERCÎHİN RÜKÜNLERİ.....	84
4.2.4. TERCÎHİN MAHALLİ	85
4.2.5. TERCÎHİN ŞARTLARI	86
4.2.5.1. Râcih ile Mercûh Delillerin Şartları	86
4.2.5.2. Tercîh Âmilinin (Muraccih) Şartları	89
4.2.5.3. Tercîhte Bulunacak Kişide Bulunması Gerekli Olan Şartlar	89
4.2.6. TERCÎHİN HÜKMÜ.....	90
4.2.7. HADİSLER ARASINDA TERCÎH YÖNTEMLERİ	92
4.2.7.1. İsnâd ile İlgili Tercîh Sebepleri	93
4.2.7.1.1. Senedin Kuvvetli ve Zayıf Olması Bakımından Tercîh Yöntemleri	93
4.2.7.1.1.1. Râvî Adedinin Çokluğu (Kesretu'r-Ruvvât).....	93
4.2.7.1.1.2. Senedin Âlî Olması	94
4.2.7.1.1.3. Mütevâtir Hadisin Mütevâtir Olmayana ve Meşhûr Hadisin Âhad Hadise Tercîhi	95
4.2.7.1.1.4. Müsned Hadisin Mürsel Hadise Tercîhi	95
4.2.7.1.1.5. Râvînin Zâtî Vasıfları	96
4.2.7.1.2. Râvîye Ait Haller	96
4.2.7.1.2.1. Râvînin Yaş Durumu	96
4.2.7.1.2.2. Râvînin Daha Fakîh Olması.....	97
4.2.7.1.2.3. Râvînin Hâfıza Durumu.....	97
4.2.7.1.2.4. Râvînin Fazîleti ve Şöhreti	98
4.2.7.1.2.5. Râvînin Adâleti ve Güvenirliği.....	98
4.2.7.1.2.6. Râvînin Olayla İlgisi	99
4.2.7.1.2.7. Râvînin Olaya Mübâşir Olması	99
4.2.7.1.2.8. Râvînin Hz. Peygamber'e Yakınlığı	99
4.2.7.1.2.9. Râvînin Hadisi Perde Arkasından Duymaması	100
4.2.7.1.2.10. Râvînin Şeyhine Mülâzemeti.....	100
4.2.7.1.2.11. Râvînin Hadisi Memleketindeki Hadisçilerden İşitmiş Olması	100
4.2.7.1.3. Râvînin Hadisi Tahammül Vakti ve Şekli ile İlgili Sebepler	101
4.2.7.2. Metin ile İlgili Tercîh Sebepleri	101
4.2.7.2.1. Hadisin Mantûku ile Manâya Delâlet Etmesi	102
4.2.7.2.2. Hadisin Metninde Izdırabın Bulunmaması	102
4.2.7.2.3. Hadisin Lafzen Rivâyet Edilmiş Olması	103
4.2.7.2.4. Delâletin Kuvvetli Olması	104
4.2.7.2.5. Hadisin Meşhur Bir Olay ile Birlikte Zikredilmesi	105
4.2.7.2.6. Lafzın Te'kidli Olması.....	105
4.2.7.2.7. Nehyin Emre Tercîh Edilmesi	105
4.2.7.2.8. Lafzın Müstakil Olması	106
4.2.7.2.9. Hadis Lafzının Hz. Peygamber veya Sahâbenin Şanını Yüceltmesi	107
4.2.7.2.10. Kavli Sünnetin, Fiilî ve Takrîrî Sünnete Tercîhi	107

4.2.7.3. Hüküm (Medlûl) Yönünden Tercîh Sebepleri.....	109
4.2.7.3.1. Ahvat Olan Hadisi Tercîh Etmek.....	109
4.2.7.3.2. Haddin Düştüğüne Delâlet Eden Hadisin, Haddi Öngören Hadise Tercîh Edilmesi.....	114
4.2.7.3.3. Yeni Bir Hüküm Te'sîs Eden Hadisin Asıl Hükümü İkrâr Eden Hadise Tercîh Edilmesi.....	115
4.2.7.3.4. Eh haf Olan Hadisin Ağır Olan Hadise Tercîh Edilmesi.....	116
4.2.7.3.5. Hüküm Koyan Hadisin Nefy Eden Hadise Tercîh Edilmesi	116
4.2.7.4. Hâricî Sebeplerle Tercîh.....	117
4.2.7.4.1. Kur'ân'ı Kerim'in Zâhirine Uygun Olan Hadisin Tercîh Edilmesi	117
4.2.7.4.2. Sünnet'e Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi.....	119
4.2.7.4.3. Kıyas'a Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi	119
4.2.7.4.4. Hulefâ-ı Râşidîn'in Amel Ettiği Hadis, Böyle Olmayan Hadise Tercîh Edilmesi.....	120
4.2.7.4.5. Ümmetin Amelîne Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi	122
4.2.7.4.6. Sahâbe Fetvasına Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi	122
4.2.7.4.7. Buhârî ve Müslim'de Geçen Hadislerin Tercîh Edilmesi.....	122
4.2.8. TERCÎHİN AMELÎ NETİCESİ	122
4.3. NESH.....	123
4.3.1. NESHİN SÖZLÜK ANLAMI	123
4.3.2. NESHİN TERİM ANLAMI	123
4.3.3. NESH TARTIŞMALARI	124
4.3.3.1. Neshi Kabul Edenler	124
4.3.3.2. Neshi Kabul Etmeyenler	126
4.3.4. NESHİ TESPİT ve BİLME YOLLARI.....	127
4.3.4.1. Hz. Peygamber'in Beyanı ile Neshin Bilinmesi.....	128
4.3.4.2. Sahâbenin Verdiği Bilgilerle Neshin Tespiti ve Bilinmesi	128
4.3.4.3. Tarih Yoluyla Neshin (Kronolojik) Tespiti ve Bilinmesi	129
4.3.4.4. İcmâ ile Neshin Tespiti ve Bilinmesi	130
4.3.5. NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI	130
4.3.6. NESH ve TAHSÎH.....	131
4.3.7. NESHİN HİKMETLERİ	133
4.3.8. NESHİN KONUSU	134
4.3.9. NESHİN ZAMANI.....	135
4.3.10. NESHİN TÜRLERİ.....	135
4.3.11. BİRBİRİNİ NESH EDİP EDEMEYEN NASSLAR	137
4.3.11.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Neshi.....	137
4.3.11.2. Kur'ân'ın Sünnet ile Neshi.....	138
4.3.11.2.1. Kur'ân'ın Mütevâtir Sünnet ile Neshi	138
4.3.11.2.2. Kur'ân'ın Âhad Sünnet ile Neshi.....	139
4.3.11.3. Sünnet'in Kur'ân ile Neshi.....	139
4.3.11.4. Sünnet'in Sünnet ile Neshi	141
4.3.11.4.1. Mütevâtir Sünnet'in Mütevâtir Sünnet ile Neshi,.....	141
4.3.11.4.2. Âhâd Sünnet'in Âhâd Sünnet ile Neshi,	141
4.3.11.4.3. Âhâd Sünnet'in Mütevâtir Sünnet ile Neshi,.....	141
4.3.11.4.4. Mütevâtir Sünnet'in Âhâd Sünnet ile Neshi	141
4.3.12. KUR'ÂN'DA VÂKİ OLAN NESHİN ÇEŞİTLERİ	142
4.3.12.1. Hükümü Mensûh Metni Bâki Kalan Âyetler	142
4.3.12.3. Hem Metni Hem de Hükümü Mensûh Olan Âyetler	144

4.3.13. NESHİN AMELÎ NETİCESİ	145
4.4. TESÂKUT, TAHYÎR ve TEVAKKUF.....	145
4.5. BİRBİRİNE MUÂRİZ GÖRÜNEN BAZI ÂYETLER	147
5. SONUÇ	158
6. KAYNAKÇA.....	162
7.	
ÖZET.....	Hata!
Yer işareti tanımlanmamış.	

KISALTMALAR

a.g.m.	: Adı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
a.s.	: Aleyhi's-selâm
b.	: İbn, bin
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâlühü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
dp.	: Dipnot
H.z.	: Hazreti
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
r.a.	: Radiyellâhu anh
sad.	: Sadeleştiren (ler)
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzerleri
Yay.	: Yayınevi
yy.	: Basım yeri yok

ÖNSÖZ

İslâmiyet ve İslâmî ilimler sahasında yürütülecek ve her seviyedeki ilmî teşebbüsün Kur'ân'a ve bilhassa Kur'ân'ın açıklayıcısı olan Sünnet'e dayanmak zorunda olduğu ne kadar açık ise, yapılacak araştırma ve tetkiklerin bu iki kaynaktan etkilenmesi de o ölçüde doğaldır.

Kanunların uygun bir şekilde anlaşılması ve uygulanabilmesi onlara muhatap olan insanların onları anlamasına bağlıdır. Dolayısıyla Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'ten faydalanabilmesi Kur'ân ve Sünnet'in ifade ettikleri hükümleri iyi anlamalarına bağlıdır.

Bir bilim dalı ne kadar gelişmiş olursa olsun, yine de kemâle ulaştığı iddia edilemez. Bu açıdan en gelişmiş bilim dallarında dahi bilimsel araştırmalar yapmaya devam etmek yine bilimsel bir gerekliliktir. Çok gelişmiş bir bilim dalı olmakla beraber Usûlû'l-fıkıh da bu tür çalışma ihtiyacını birçok sahada hissettiren zengin bir ilim hazinesidir. Delillerin teâruzu ve çözüm yolları Usûlün müstakil olarak çalışılmış ve araştırılmış konuları arasında yer almıştır. Zira “delillerin teâruzu ve tercihi”, fıkıh usûlünün hemen bütün meseleleriyle yakın alakası bulunmakla birlikte, daha çok nassları doğru anlamak, Şâri'in maksadını beyan ve tefsir etmeye yönelik ictihadî bir faaliyettir. Teorik değerinin yanında bu, usûle ait bir yaklaşımın fûrûda ne gibi sonuçlara yol açtığı ve İslâm hukuk doktrinlerinin oluşumuna nasıl bir katkıda bulunduğunu tespit bakımından da önemli bir yere sahiptir. Zira birbiriyle çelişen nassların tek tek incelenerek mezhepler arasında mukâyese ve tercihler yapıldığı zaman, mezheplerin teşekkülü, görüşlerinin amelî hayata intikali gibi hususlarda “teâruz ve tercîh” konusunun ne derece önem arz ettiği ortaya çıkar.

Bu kadar öneme sahip olan teâruz konusunun bağlı bulunduğu disiplin içerisinde ortaya konulması, hem usûl, hem fûrû' meselelerinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Tezimizin konusu “İslâm hukuk metodolojisinde delillerin teâruzu ve tercîh kaideleri”dir. Bu tezde sadece nasslar, yani âyet ve hadisler arasında görünen çelişki ele alınacak ve bilginlerin teâruzu gidermede başvurdukları çözüm yolları irdelenmeye çalışılacaktır. Tabii ki çözüm yolları arasında tercîh ile birlikte cem', nesh ve tesâkut da ele alınacaktır.

Bu tez, bir giriş ile üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında teâruz ve tercîh konusundan yapılan araştırmanın amacı, önemi, sınırları ve yöntemi ele alınmıştır. Birinci bölümde teâruzun mahiyeti, nasslar arasında teâruzun câiz ve vâki olup olmaması,

şer'î deliller ve lafızların tâbî tutulduğu ayrımlara işaret edilmiştir. İkinci bölümde teâruzun rükünleri, şartları, mahalli, hükmü, nedenleri, ictihad faaliyetlerindeki etkisi ve teâruz türleri incelendi. Üçüncü bölümde teâruzu giderme prensiplerinden cem'in mahiyeti ve şartları, cem'in işletilişi, gerçekleşme yolları ve amelî netîcesi, tercihin mahiyeti, rükünleri, mahalli, şartları, hükmü, hadisler arasında tercîh yöntemleri ve tercîhin amelî netîcesi, neshin tanımı, neshi kabul edenler ve etmeyenler, neshi tespit etme ve bilme yolları, neshin gerçekleşme şartları, tahsis ile benzer veya farklı yönleri, neshin hikmetleri, konusu, zamanı, türleri ve aralarında neshin söz konusu olduğu deliller, Kur'ân'da vâki olan neshin çeşitleri, neshin amelî netîcesi ve tesâkut ve zâhirleri muâriz görünen birkaç âyet ele alınarak incelenmiştir. Çalışmada ele alınan her bir konu örneklendirmeye çalışılarak irdelenmiştir.

Bilginlerin görüşleri tarihî kronolojiye göre verilerek gerektiğinde görüşler arasında tercihler yapılmıştır. Dipnotlarda kaynaklar müelliflerinin vefat tarihlerine göre ve kısaltılarak verilmiştir. Bu kaynakların tam isimleri kaynakça kısmında zikredilmiş, daha sonra da metinde kullanılan kısaltmalar parantez içerisinde gösterilmiştir. Metinde adı geçen bilginlerle kaynakçada eseri kaydedilen müelliflerin ölüm tarihleri önce hicrî sonra da miladî olarak belirtilmiştir.

Bu çalışmam esnasında ilmi birikimlerinden yararlandığım saygı değer hocam Prof. Dr. Selahattin KIYICI'ya ve çalışmamın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE'ye teşekkür etmek benim için bir borçtur.

Mehmet Selim ASLAN

VAN - 2006

1. GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ

Şer’î deliller arasında görülen teâruzun, işin gerçeği ve mahiyeti itibariyle meydana gelen çatışma mı, yoksa söz konusu teâruz müctehidin kendi anlayış ve kavrayışı ile varabildiği sadece görünürde var olan çatışmadan ibaret olduğu konusu ilk asırlardan beri İslâm hukuk usûlünün önemli bir tartışma alanı olmuştur. Fıkıh usûlünün en önemli konuların arasında, şer’î deliller arasında görülen çelişkinin nasıl giderileceğinin yöntem ve kuralları gelmektedir. Zira fıkhıdaki ihtilâfların çoğu deliller arasındaki teâruzdan kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmada, şer’î deliller arasında görülen teâruzun, İslâm bilginleri tarafından hangi metotlar izlenerek çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı, konuyla ilgili olarak meydana gelen ihtilâflar ve bu ihtilâfların İslâm hukukuna nasıl yansıdığını tespit ederek bunları değerlendirmek amacı güdülmüştür.

Her ne kadar usûl kitaplarında şer’î deliller arasındaki teâruz konusu müstakil bir konuymuş gibi işlenmiş ise de, gerçekte usûl konularının bir çoğunda yapılan amelîyenin önemli bir bölümü deliller arasındaki çelişkiyi gidermeyle ilgilidir. Âhad haberlerin hangi delile tercîh edileceği, âhad haberlerin Kur’ân âyetlerini nesh, tahsîs veya takyîd edip edemeyeceği, Kur’ân âyetleri veya hadislerin icmâ’ ile teâruz etmesi durumunda tercîhin nasıl yapılacağı, kıyas ile âhad haber, kıyas ile sahâbe kavli çatıştığında hangisi ile amel edileceği, hâss lafzın âmmı, mukayyedin ise hangi şartlarda mutlakı takyîd edebileceği, nassın delâleti diğer delâlet türleriyle teâruz ettiğinde teâruzun nasıl giderileceği, tercîhin nasıl yapılacağı gibi konuların tümü teâruzun kapsamına dahildir.

Görüldüğü gibi teâruz fıkıh usûlünün bir çok konusuyla doğrudan ilintilidir. Şer’î deliller arasında görünen çelişkiler ilk dönem İslâm bilginlerini önemli bir şekilde meşgul etmiştir. Şer’î deliller arasındaki teâruzu gidermek için baş vurulan çözüm prensipleri ictihad faaliyetini doğurmaktadır. Çünkü birbiriyle teâruz halindeki deliller arasındaki çelişkiyi gidermek için uygulanan cem’, tercîh, nesh ve tesâkut metotlarının her birisi birer ictihadî faaliyettir.

Usûlcülerin çoğunluğuna göre kat’î ve zannî (mazzûn) deliller arasında hakiki bir teâruz bulunmaz. Cenab-ı Hak, Alim ve Hakim olduğundan O’nun koyduğu hükümlerde çelişkinin varlığı düşünülemez. Âyetler zaman zaman nâzil olmuşlardır. Sünnetler de zaman zaman vârid olmuşlardır. İki mütenâkız delilin birden nüzûlüne ve vürûduna imkan yoktur. Ancak şer’î deliller arasında olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur ki,

bu da hakiki değil, zâhiri bir teâruzdur. Ne Kur’ân âyetleri ne de Hz. Peygamber’in hadisleri arasında bir teâruz bulunmaz. Müctehidin zannına göre şer’î deliller arasında bir çelişki söz konusu olduğuna göre, müctehidin söz konusu teâruzu gidermesi de vâcib olur. Bundan dolayı bütün alimler, aralarında çelişki bulunan delillerin arasındaki çelişkiyi gidermeye özen göstermişlerdir. Delilleri uzlaştırmaya, iki zıt delili birleştirmeye ve teâruzu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Delillerin teâruzu ve tercîhi, fıkıh usûlünün hemen bütün meseleleriyle yakın alakası bulunmakla birlikte daha çok nassları doğru anlamak, Şâri’in maksadını beyan etmeğe yönelik icthadî bir faaliyettir. Terorik değeri yanında usûle ait bir yaklaşımın fûrûda ne gibi sonuçlara yol açtığı ve İslâm hukuk doktrinlerinin oluşumuna nasıl bir katkıda bulunduğunu tespit bakımından da önemli bir yere sahiptir. Zira birbiriyle çatışan nasslar tek tek incelenerek mezhepler arasında mukâyese ve tercihler yapıldığı zaman, mezheplerin teşekkülü, görüşlerinin amelî hayata intikali gibi hususlarda *tearuz ve tercîh* konusunun ne derece önemi haiz olduğu ortaya çıkar.

1.2. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

Delillerin teâruzu kavramından nassların birbiriyle, nassların icmâ’ veya kıyasla, icmâ’ın icmâ ile, icmâ’ın kıyasla ve kıyasın kıyasla teâruzu (çelişmesi) anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “delillerin teâruzu” kavramı oldukça geniş ve kapsamlı bir konudur. Bütün şer’î deliller arasında meydana gelen çatışma, delillerin teâruzu kavramı dahilindedir.

Delillerin Teâruzu konusu çok geniş ve kapsamlı olduğundan biz çalışmamızı nasslar arasında meydana gelen teâruza (çatışmaya) tahsis etmeyi uygun gördük. Çünkü bu denli geniş ve nisbetle zor bir konuyu bir Yüksek Lisans Teziyle halledilemeyeceği ortadadır.

Bu çalışmamızda teâruz kavramının mahiyeti, şer’î deliller arasında teâruzun meydana gelip gelmediği, ihtilâfın tarihsel gelişimi, teâruz türleri hakkında bilgi verilmiştir. Şer’î deliller arasında ister hakikî ister zâhirî manâda olsun, teâruzu kabul eden bilginlerin hangi usûllerle onu giderdikleri ele alınmıştır.

Teâruzu gidermek prensipleri olarak tespit edilen *tercîh* konumuz olması hasebiyle geniş bir şekilde ele alınmış, *cem* ve *tevfîk*, *nesh* ve *tesâkut* hakkında ise, kısaca bilgi verilmeye çalışılmıştır.

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLAR

Araştırmamızın yöntemini, araştırmanın amacına uygun netîcelere varacak şekilde tespit etmeye çalıştık. Bir konuyu işlerken önce konu ile ilgili klasik literatürümüzde hakim olan görüş ve yaklaşımı verdikten sonra, varsa bilginlerin bu anlayışa muhalif görüşlerine yer verdik. Her konunun sonunda İslâm hukukuna esas teşkil eden nassların konuluş gayesi doğrultusunda bir değerlendirme yapmaya çalıştık.

Opjektif sonuçlara varabilmek için araştırmamızı her hangi bir mezhebin görüşüyle sınırlandırmadık. Dört mezhebin belli başlı kaynaklarında araştırmaya gayret ettik.

Bu çalışmada teâruzu giderme prensipleri olarak tespit edilen *cem*’ ve *tevfik*, *tercîh*, *nesh* ve *tesâkut* ele alınmıştır. Her birisi başlı başına müstakil araştırmalara konu teşkil edebilecek muhtevalar arz eden söz konusu prensipler sadece birer “çözüm yolu” olarak metot değerleri açısından tetkik edilmiştir. Araştırmada yeri geldikçe farklı mezhep mutâalaları belirtilmeye, her meseleye değilse de, azamisine nasslardan örnekler verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda dört mezhebin elde edebildiğimiz temel kaynaklarına inmeye çalıştık. Ancak asıl müracaat kitaplarımız delillerin teâruzu ile ilgili yazılan İmam Şâfiî’nin *er-Risâlesi*, İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-Müctehid*’i, San’ânî’nin *Sübülü’s-Selâm* türü çalışmalar oldu. Ayrıca Gazâlî’nin *el-Müstesfâ’sı*, İsnevî’nin *Nihâyetü’s-Sûl’u*, Zerkeşî’nin *Bahru’l-Muhît*’i ve Şevkânî’nin *İrşâdü’l-Fuhûl* adlı eserleri de tezimizde en çok yararlandığımız eserlerin başında yer almaktadır.

Günümüzde yapılan çalışmalardan istifade etmeyi de ihmal etmedik. Özellikle delillerin birbiriyle çatışması ve İslâm bilginleri arasında meydana gelen ihtilâfları dikkate alarak yapılan çalışmalardan istifade etmeye gayret ettik. Bu açıdan Mustafa Sa’îd el-Hın’ın *Eseru’l-İhtilâf fi’l-Kavâidi’l-Usûliyye fi’l-İhtilâfi’l-Fukahâ’sı* ve Muhammed Abdülkadir Arûsî’nin *Ef’âlü’r-Resûl ve Dilâletuhâ ala’l-Ahkâm’ı* ve benzeri çalışmalar en fazla baş vurduğumuz kitaplar olmuştur. Abdullatif el-Berzencî’nin *et-Teâruz ve Tercîh Beyne’l-Edilleti’s-Şer’iyye* adlı eseri, özellikle teâruz konusunu ele aldığından en fazla yararlandığımız kitap olmuştur. Bu kitap, gerek tezimizin farklı muhtevada şekillenmesinde, gerek bu muhteva doğrultusunda farklı yorumlar ve netîcelere varmamızda etkili olduğu gibi, ufkumuzu açıp kimi yeni yorumlar yapmada cesaretimizi arttırmıştır.

Araştırma sırasında görüşler, tarihî kronolojiye göre verilerek mezhep ve müellifler arasındaki karşılıklı görüşlerin tespitine çalışılmış ve gerektiği hallerde bunlar arasında tercihler yapılmıştır. Kaynak kullanımında ise, şu yöntem takip edilmiştir: Dipnotta kaynağın ilk geçtiği yerde müellifin ve eserin tam ismi, varsa basıldığı yer ve tarih verilmiş olup referansda bulunulan kaynaklar dipnotlarda müelliflerinin ölüm tarihlerine göre ve kısaltılarak verilmiştir. Bu eserlerin tam isimleri kaynakçada zikredilmiş, daha sonra da metinde kullanılan kısaltmalar parantez içerisinde gösterilmiştir. Metinde adı geçen şahıslarla kaynakçada eseri kaydedilen müelliflerin ölüm tarihleri önce hicrî sonra da miladî olarak belirtilmiştir. Hadisleri kitap ve bab numarası ile verdik. Arapça isim ve kavramlarda sadece uzatma ve kesme işareti gerektiren yerlerde transkripsiyon yapılmış fakat diğer harfler için bir transkripsiyon kullanılmamıştır.

2. TEÂRUZUN MAHİYETİ, CÂİZ ve VÂKİ OLUP OLMAMASI, ŞER'Î DELİLLER ve LAFIZLARIN TÂBİ TUTULDUĞU AYRIMLAR

2.1. TEÂRUZUN MANÂSİ ve MAHİYETİ

2.1.1. TEÂRUZUN SÖZLÜK ANLAMİ

Fıkıh Usûlü ilminin temel kavramlarından biri olan “teâruz”, Arapça “ a-r-d” kökünden türer. Kök anlamı arz etmek, göstermek, bir yere varmak, bir şeyi izhar etmek, bir şeyi gözden geçirip haline bakmaktır. “Teâruz” kelimesi ise, karşılıklı yapılan eylemleri ifade etmek için kullanılan “tefâül” kalıbındadır.¹

2.1.2. TEÂRUZUN TERİM ANLAMİ

İslâm hukuk terminolojisinde çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Debûsî (430/1039) onu “eşit kuvvetteki iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise aynı yer ve zamanda onu nefyedecek şekilde olması”², Serahsî (483/1091) “birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirecek tarzda birbirleriyle karşılaşması”³, Gazâlî (505/1111) ve İbn Kudâme (620/1223) “تناقض = çatışma”⁴, Zerkeşî (794/1392) ve Şevkânî (1250/1834) “iki delilin birbiriyle mücadele edecek şekilde karşılaşması”⁵, Mahallî (881/1476) “İki delilden her birinin, diğerinin delalet ettiği şeyin aksine delalet edecek tarzda birbiriyle karşılaşması”⁶, Hudarî (1345/1927) ve Zuhaylî “iki delilden her birinin diğerinin iktiza ettiği hükümden başka bir hüküm gerektirmesi”⁷, Habbâzî (691/1291) ve Zeydân “ bir konuda aynı anda her iki delilin farklı hükümler iktiza

¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî İbn Mansûr, *Mu'cemu Tahzîbü'l-Lügat* (thk. Zekî Kâsım), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001, III, 2394 – 2400; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1990, VII, 166-179; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1888, VI, 42, 51.

² Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil Muhyeddîn el-Müleysi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 214.

³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., II, 12.

⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998, II, 207; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1994, III, 1029.

⁵ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, IV, 407; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl* (thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 2000, 887.

⁶ Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Şerhu Cemi'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, IV, 270.

⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1986, II, 1171; Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1969, 358.

etmesi”⁸, Şa’bân “iki delilden birinin diğerinin gerektirdiğiyle çelişen bir hükmü gerektirmesi”⁹, Atar “eşit kuvvette iki şer’i delilden birinin, bir mesele hakkında bir anda gerektirdiği hükmün, diğer bir delilin aynı mesele hakkında gerektirdiği hükme aykırı olmasıdır”¹⁰ diye tarif etmişlerdir. Berzencî ise, “*efrâdını câmi’ ve ağıârını mâni’*” olması hasebiyle onu “*bütün şer’i delillerin her birinin, diğerinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirecek tarzda birbirleriyle çelişmesi*”¹¹ şeklinde tarif etmiştir. Berzencî tarifinde kullandığı ‘*مطلق*’ = kayıtsız, genel’ kavramından bütün şer’i delilleri kastetmektedir.¹² Onlar da ister aklî ister naklî delil olsun, isterse yakîni veya zannî ifade etsin fark etmez aralarında teâruz söz konusu olabilir.¹³ Dolayısıyla bu tanım aşağıda maddeler halinde verilecek olan teâruz türlerini kapsar:

a. Sened ve delâlet bakımından kat’î olan deliller arasındaki teâruz. İki âyet veya iki mütevâtir sünnet yahut bir âyet ile delâleti kat’î olan mütevâtir sünnet arasında meydana gelen teâruz gibi.

b. Senet ve delâlet bakımından zannî olan deliller arasında meydana gelen teâruz. İki âhâd veya meşhur haber yahut biri meşhur diğeri de âhâd haber olan deliller arasındaki teâruz gibi.

c. Biri kat’î diğeri zannî olan iki delil arasında meydana gelen teâruz. Biri mütevâtir diğeri âhâd olan iki haber arasındaki teâruz gibi. Her iki haberin delâleti kat’î veya zannî yahut birinin delâleti kat’î diğerinin zannî olsun fark etmez aralarında çelişki söz konusu olabilir.

d. İki aklî veya iki naklî veyahut biri aklî diğeri de naklî delil olan deliller arasında meydana gelen teâruz.¹⁴

Şer’î delillerin en çok bilinen ayrımlarından birisi naklî – aklî veya sem’î – aklî ayrımıdır. Naklî deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayıp şâri’den nakledilen şer’î asıllardır. Bu deliller sadece doğru haber verenden işitilmekle bilindiğinden dolayı “sem’î deliller” diye anılır. Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî

⁸ Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), İhyâü’t-Turâsi’l-Arabî, Mekke, 2001, 224; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1990, 393.

⁹ Zekiyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yay., Ankara, 2001, 419.

¹⁰ Fahrettin Atar, *Fıkh Usûlü*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1988, 251.

¹¹ Abdullatif Abdullah Azîz el-Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh Beyne’l-Edilleti’s-Şer’iyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 23.

¹² Biz de Berzencî’nin tarifinde kullandığı ‘*مطلق*’ kavramını ‘*bütün*’ kelimesiyle tercüme ettik.

¹³ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 27-28.

¹⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 24-25.

muhakeme ve beşerî yorum ağırlıkta olduğu, oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Şer’î delillerin bir başka ayrımı ve derecelendirmesi de sübût ve delâlet yönündendir. Kur’ân’ın Allah’tan Hz. Peygamber’e gelişinde ve bizlere kadar naklinde hiçbir şüphe ve kesinti olmadığından bütün âyetler sübût yönünden kat’îdir. Hadisler ise belli türleri hariç sübût yönünden genelde zannîdir. Bunun netîcesi olarak naklî deliller sübûtu ve delâleti kat’î, sübûtu kat’î delâleti zannî, sübûtu zannî delâleti kat’î, sübûtu da delâleti de zannî şeklinde dörtlü bir derecelendirmeye tâbi tutulmuştur. Kendisinden şer’î bir hükmün açıkça anlaşıldığı ve başka türlü anlaşılmasının doğru olmayacağı deliller delâleti kat’î, dolaylı şekilde hüküm bildiren, yorum ve izaha ihtiyaç duyanlar da delâleti zannî olan delillerdir.¹⁵

Naklî delilin kat’î olabilmesi için hem sabit oluşu hem de manâya delâleti kesinlik arz etmelidir. Bu durumda mütevâtir habere dayanan her naklî delil sübût açısından kesinlik taşır. Bununla birlikte mütevâtir haberin manâya delâleti de açık olup anlaşılma güçlüğü taşııyorsa buna dayanan her naklî delil kat’îlik kazanır. Sübût ve delâlet cihetlerinden biri kesin olmayan naklî deliller zannî niteliktedir. Manâya delâleti açık olmayan âyetlerle tevâtür derecesinin altındaki hadisler naklî – zannî delillerdir.¹⁶

Yukarıdaki tanımlardan teâruzun, aynı konuda ve aynı zamanda meydana gelen iki şer’î delilden birinin diğeriyle çelişen bir hüküm getirmesi olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ,, iki delilden biri müspet (olumlu), diğeri menfî (olumsuz) bir hüküm ifade edebilir. Aynı şekilde bir delil bir konuda helâl, diğeri bir delil ise haram hükmü ifade edebilir. Yine iki delilden birinin gösterdiği sayı, diğeri delilin gösterdiği sayıdan farklı olabilir.

Teâruza Şer’i Nasslardan Birkaç Misal:

1. Her iki iddet âyetleri arasındaki teâruz. *والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن* “Sizden eşlerini geride bırakarak vefat edenlerin eşlerinin evlenebilmek için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir.”¹⁷ âyeti *وان اولات الاحمال اجلهن ان* *يضعن حملهن* “Hamile olan kadınların iddetleri, çocuklarını doğurdukları vakit biter.”¹⁸ âyetiyle teâruz eder. Çünkü ilk âyet kocası ölen kadının iddetinin dört ay on gün olduğunu ifade etmektedir. Gebe kadın da bu âyetin umûmuna girer. İkinci âyet ise hamile kadının iddetinin çocuklarını doğurmakla son bulduğunu ifade etmektedir. Âyetin umûmu kocası

¹⁵ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139 -140.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, 137.

¹⁷ Bakara, 2/234.

¹⁸ Talâk, 65/4.

vefat etmiş hamile kadını da kapsamaktadır. İşte bu iki âyet, kocası ölen kadının iddeti konusunda teâruz halindedir.

2. *Hz. Peygamber abdest aldı ayaklarını yıkadı*¹⁹ hadisi *Hz. Peygamber abdest aldı* *ayaklarına su serpti*²⁰ hadisiyle teâruz halindedir. Birinci hadis abdest alırken ayakların yıkanmasını, ikinci hadis ise ayaklara suyun serptirilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla iki hadis birbiriyle teâruz etmektedir.

3. *sizden* *öleceğini anlayan biriniz, geriye mal bırakacaksa, anası, babası ve akrabaları için, münasip bir tarzda vasiyet etmesi size farz kılındı*²¹ âyeti *إلا إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا* *Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dolayısıyla varise vasiyet caiz değildir*²² hadisiyle teâruz etmektedir. Çünkü âyet -ister varis olsun, ister olmasın- ana, baba ve akrabaya vasiyeti gerektirir. Hadis ise açık bir şekilde varislere vasiyetin caiz olmadığını ifade etmektedir. İşte âyet ile hadis vârise vasiyetin caiz olup olmaması konusunda teâruz halindedir.

2.2. TEÂRUZUN CÂİZ ve VÂKİ OLUP OLMAMASI

İslâm alimleri, şer’î deliller arasında teâruzun câiz ve vâki olup olmadığı konusunda değişik fikirler ile sürmüşlerdir. Fakîhlerin bu konudaki görüşleri şöyle özetlenebilir.

2.2.1. ŞER’Î DELİLLER ARASINDA TEÂRUZUN CÂİZ ve VÂKİ OLMADIĞINI İLERİ SÜRENLER

Dört mezhep imâmı, fakîh ve muhaddislerin çoğunluğu, İbn Hüzeyme (310/922), İbn Hazm (456/1063), Şevkânî (1250/1834), Mutezile ve Şîa’dan bazılarına göre şer’î deliller ister kat’î ister zannî olsun, isterse de aklî veya naklî olsun arasında hakiki bir teâruz bulunmaz. Cenab-ı Hak- Alim ve Hakim olduğundan O’nun hükümleri arasında teâruz cereyan etmez. Yine hataya düşmekten korunan Hz. Peygamber’in sünnetinde de teâruz bulunmaz. Çünkü O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor. O, kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir.²³ Âyetler, zaman zaman nâzil olmuşlardır. Sünnetler de zaman zaman vârid olmuşlardır. İki mütenâkız delilin birden nüzûlüne ve vürûduna imkan

¹⁹ Buhârî, *Vüdü’*, 135, 136; Müslim, *Tahâret*, 7.

²⁰ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 53.

²¹ Bakara, 2/180

²² Ebû Dâvud, *Vesâyâ*, 6; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5; İbn Mâce, *Vesâyâ*, 6; Nesâî, *Vesâyâ*, 5.

²³ Necm, 53/3-4.

yoktur. Ancak şer'î deliller arasında olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur ki, bu da hakiki değil, zâhiri bir teâruzdur.²⁴

İmâm Şâfiî (204/819), konuyla ilgili olarak şöyle söyler: “Hz. Peygamber’den – husûs ile umûm, icmâl ile tefsir cihetlerinden başka bir cihetle- birinin ispat ettiğini diğerinin nefyettiği birbirine zıt iki sahîh hadis –nesh durumu hariç- vurûdu vâki değildir.”²⁵ Şâfiî, bu sözüyle hadisler arasında hakikatte teâruzun bulunmadığını vurgulamaktadır.

İbn Hüzeyme (310/922), bu hususta şöyle söyler: “Sahih senedle Hz. Peygamber’den rivayet edilmiş muteâriz iki sahîh hadis bilmiyorum. Kimde böyle bir hadis varsa bana getirsin onları te’lif edeyim.”²⁶ O bu sözüyle sahîh hadisler arasında teâruzun vâki olmadığı görüşünde olduğunu bize bildirmektedir.

Şer’î delillerde aklî olarak teâruz mümkün ise de, ancak realitede böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. Çünkü her iki delil ile amel etmek veya her ikisini de terk etmek mümkün değildir. Delillerden biriyle amel edip diğerini terk etmek ise tercîh amili olmaksızın delillerden birini değerine tercîh etmek olur ki bu da câiz değildir.²⁷

Şâtıbî (790/1388), Müslümanların vukûfunu gerektirecek şekilde teâruz eden iki delilin üzerinde ümmetin icmâ’sını bulamazsın, ancak müctehidler hatadan ma’sûm olmadıklarından onların anlayış ve kavrayışlarından kaynaklanan teâruzun söz konusu olduğunu söyler.²⁸

Buna göre teâruzu kat’î ve zannî delillerde kabul etmeyenler, teâruzun Şârî’ açısından mümkün olmadığını, müctehid açısından mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Yani hakiki teâruz söz konusu değildir. Olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur ki bu da hakiki değil, zâhiri bir teâruzdur.²⁹

²⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, 224; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 409; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 889; İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1029; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 41-42; Muhammed Hasan Heyto, *el-Vecîz fî Usûli’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1990, 496; Atar, *Usûl*, 252; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM, Yay., İstanbul, 1996, 331.

²⁵ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 889; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 42; Koca, *Tahsis*, 331.

²⁶ Ahmed b. Kasım el-Âbbâdî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât alâ Şerhi Cemi’l-Cevâmi’*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, IV, 276; Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *Ef’âlü’r-Resûl ve Dilâletuhâ ala’l-Ahkâm*, Dâru’l-Müctemi’, Cidde, 1984, 252.

²⁷ Sirâceddîn Mahmud b. Ebîbekir el-Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* (thk. Abdülhamit Ali Ebû Züneyd), Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1998, II, 253.

²⁸ Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed e.-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa’* Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1991, II, 217.

²⁹ Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali İbnü’s-Sübkî, *Metnu Cemi’l-Cevâmi’*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut, 1982, II, 357-358; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, trc., Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 1994, 260; Hudarî, *Usûl*, 358; Zeydân, *el-Vecîz*, 393; Mustafa Said el-Hin, *Eserü’l-İhtilâf fî’l-Kavâidi’l-Usûliyye fî İhtilâfi’l-Fukahâ’*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1985, 95; Muhammed Lütfî es-Sabbâh, *Bühûsün fî Usûli’t-Tefsîr*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1988, 270.

Neccâr, Kur’ân âyetleri arasında teâruzun vâki olma ihtimalini, Cenab-ı Hakk Allah’ın kelamı birbiriyle öyle uyumlu ve âyetlerinin muhkem olduğunu söyleyerek ret etmekte ve göklerin mi yoksa yeryüzünün mü önce yaratıldığı ile ilgili Nâziât, 79/27-30 ve Fussilet, 41/9-12 âyetleri arasında zahiren görünen çelişkiyi kendi yorumuyla gidermektedir.³⁰

İbrahim Kâfi Dönmez konuyla ilgili olarak şöyle söyler: şer’î delillerin çatışmasından maksat, işin gerçeği ve mahiyetiyle ilgili teâruz değildir. Sahih şer’î deliller arasında böyle bir çatışma tasavvur olunamaz. Çünkü böyle bir durum, İslâm ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla burada incelenen teâruz, müctehidin kendi anlayış ve kavrayışıyla varabildiği sonuçlar bakımından yalnızca zâhirde tespit edilebilen çatışmalardır.³¹

Teâruzu kabul etmeyenler görüşlerini ispat için bir takım delil ileri sürerler. İleri sürülen delillerden bir kısmıyla yetinilecektir:

1. Teâruz, İslâm ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Çelişki ise, acz (: kendi içinde tutarlı bir sistem kuramama) belirtisidir. Bunun Yüce Allah hakkında düşünülmesinin imkansız olduğu açıktır.³²

2. İslâm hukukunda teâruzun var olması, batıl bir sonuca neden olur. Çünkü müctehid veya mükellef her iki delil ile amel ederse zıt iki durumun birleşmesi meydana gelir. Hiç birisiyle amel etmezse delillerin Şârî’ tarafından konulmasının bir anlamı olmaz. Birini bırakıp diğer delil ile amel ederse, tercîh edici bir neden bulunmaksızın delillerden birinin tercîh edilmiş olmasını gerektirir ki bu da câiz değildir.³³

3. Delillerin teâruzu şeriatın asıllarında ihtilafa neden olur ki bu da İslâm hukukunda asla mevcut değildir. Çünkü Allah’u Taâlâ Kur’ânı Kerim’de şöyle buyurmaktadır: “*Kur’ân’ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur’ân Allah’tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı.*”³⁴ Allah’u Taâlâ bu âyette Kur’ân’da tutarsızlıkların

³⁰ Muhammed Ali en-Neccâr, “Lâ Teâruze fî Âyâtî’l-Kitâbi’l-Kerim” *Mecelletü’l-Ezher*, XXI, Kahire, 1949, 218, 221.

³¹ Şa’bân, *Usûl*, 419 dp.

³² Serahsî, *Usûl*, I, 12; Zuhaylî, *Usûl*, II, 1174; Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Meâlimü’l-Cedide li’l-Usûl*, yy., 1975, 171; Osman b. Ali Hasan, *Menhecü’l-İstidlâl alâ Mesâilî’l-İtikâd ‘Inde Ehli’s-Sünneti ve’l-Cemâat*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1993, I, 317.

³³ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 434-435; Cemâleddîn Abdürrahman b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999, II, 964-965.

³⁴ Nisâ, 4/82.

olmamasını, Kur’ân’ın Allah’a ait olduğuna delil göstermektedir. Bu da Kur’ân’da ihtilâfın mevcut olmadığını gösteriyor. Bu ise, ihtilâfı doğuran teâruzun mevcut olmadığını gerektirmektedir.³⁵

2.2.2. TEÂRUZU KABUL EDENLER

es-Safıyyü’l-Hindî (715/1315), İbn es-Sübkî (771/1369) ve el-Âbbâdî (994/1585) gibi bazı Şâfiî fakîhleri ile Ca’ferîler, mutlak olarak –delil ister aklî veya naklî, ister kat’î veya zannî olsun- tercîhi imkansız kılacak şekilde denklik vasfındaki deliller arasındaki teâruzun câiz ve vâki olduğu görüşündedirler. Hatta Mâverdî (450/1058) ve Rüyânî (450/1058), alimlerin ekserisinin iki delilden birinin diğerinden daha üstün olmadığını, fakat işin aslında denklik bulunması sebebiyle teâruzun câiz ve vâki olduğu kanaatini taşıdıklarını söylemişlerdir.³⁶

Teâruzun mutlak olarak kabul edenler görüşlerini aklî ve naklî delillerle şu şekilde ortaya koyarlar:

1. Teâruzun reddine aklen imkan yoktur. Çünkü bir şey hakkında haber veren adil iki kişiden biri müspet diğeri menfî haber verebilir.³⁷

2. Hükümlere delâlet eden deliller kat’î ve zannî olarak taksime tabi tutulmuştur. Deliller de kitap ve sünnet olabildiği gibi, kıyas, istishâb, mesâlih-i mürsele gibi diğer şer’î deliller de olabilir. İki kıyas, iki illet, iki mesâlih-i mürsele arasında teâruz söz konusu olabildiği gibi kitap ve sünnet arasında da olabilir.³⁸

3. Hz. Peygamber, إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَاصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَاطْأً فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ “*Hakim (: müctehid) ictihad edip de doğru sonuca varırsa iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır.*”³⁹ sözüyle ictihadı doğru ve hatalı olarak taksime tabi tutmuştur. Müctehidin vardığı hükümde –hakkında kat’î nass bulunmayan- ihtilâf kaçınılmazdır. Çünkü her müctehid kendi görüş ve anlayışına göre ictihadda bulunur ki bu da ihtilâfa neden olur. Hz. Peygamber’in bizzat ihtilâfı doğuran ictihada cevaz vermesi, teâruza da izin verme anlamına gelmektedir. Demek ki teâruz câiz ve haktır.

³⁵ Celâleddîn Abdürrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru Kahraman, İstanbul, 1978, II, 35; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 46-48.

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 411; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 889; Zuhaylî, *usûl*, 1175; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 44; Koca, *Tahsis*, 332.

³⁷ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 965.

³⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 62.

³⁹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., 244; Ebû Dâvud, *Akdiyye*, 2; Tirmizî, *Ahkâm*, 2; İbn Mâce, *Ahkâm*, 3.

4. Âyetler muhkem ve müteşâbih olarak taksime tabi tutulmuştur. يد الله فوق ايديهم “Allah’ın eli, bütün hepsinin ellerinin üstündedir”⁴⁰, الرحمن علي العرش استوا, “Odur Rahman: Rububiyet Arşına kurulan, kainata hükümran”⁴¹ ve ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام “Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı baki kalır”⁴² âyetleri gibi. Müteşâbih âyetler, şüphesiz ihtilâfa neden olur. Müteşâbihât’ın Kur’ân’da bulunması ihtilâfın dolayısıyla da teâruzun da câiz olduğuna delâlet etmektedir.⁴³

Muhkem ve müteşâbih için birçok tarif yapılmıştır. Onlardan bazıları, muhkem, anlamını herkesin anladığı, müteşâbih ise, manâsını herkesin anlamadığı âyetlerdir. Diğer bir tabirle muhkem, manâsı kolaylıkla anlaşılan, hârici bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manâsı olan âyetlerdir. Müteşâbih ise, birçok manâya ihtimali olup, bu manâlardan birini tayin edebilmek için hârici bir delile ihtiyacı olan âyetlerdir.⁴⁴ Müteşâbih âyetler hakkında ulemâ iki mezhebe ayrılmıştır. Birincisi Selef mezhebi: Müteşâbih âyetlerin manâsını Allah’a havale etmişlerdir. Onlara sadece inanmak gerekir. Hz. Ömer de bu işi sıkı tutanlardan biriydi. Bir gün İbn Subeyg adında biri Medine’ye gelip Kur’ân’ın müteşâbihâtı hakkında sorular soruyormuş. Bunu haber alan Hz. Ömer onu çağırıp yaş hurma dallarıyla başını kanatıncaya kadar dövmüş, onu Medine’den memleketine göndermiş ve bu şahısla hiç kimsenin görüşmemesini Ebû Musa el-Eş’arî (44/664)’ye emretmişti. İkincisi Halef mezhebidir: Bunlar zâhiri muhal olan lafzı, Allah’ın zâtına lâayık olan bir manâya haml ederler. Bu mezhep döneminde İslâmiyeti ifsâd etmek isteyenlerin bu gibi âyetlere gelişi güzel manâ verişlerini frenlemek ve aynı zamanda kötü neticelerinden Müslümanları korumak için müteşâbih âyetleri uygun bir şekilde te’vil etmek mecburiyeti hasıl olmuştu.⁴⁵ Meselâ, yukarıda örnek olarak verdiğimiz üç müteşâbih âyeti Selef mezhebi, Allah’ı yukarıdaki sıfatların zevâhirinden tenzih, Allah’ın zikrettiği şekilde onlara iman eder ve onların hakikatını Allah’a havale ederlerdi. Halef mezhebi ise bu sıfatlara çeşitli manâlar vermişlerdir. Yede, kudret; istivaya, istikrar, istevla, suûd, i’tidâl ve veche de zat gibi manâlar vermişlerdir.⁴⁶

⁴⁰ Fetih, 48/10.

⁴¹ Tâhâ, 20/5.

⁴² Rahmân, 55/27.

⁴³ Hasan, *Menhec*, I, 336; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 62-63.

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 3-4; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Ahmed Şemseddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 291-293.

⁴⁵ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 89, 82; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 4.

⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yay., Ankara, 1995, 128-132; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, MÜİFV., İstanbul, 1991, 149.

Müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da zikredilişinde çeşitli yönlerden faydaları mevcuttur. Bu faydaların bazıları şöyle sıralanabilir:

1- Bu âyetler sayesinde insan fikri dondurulmamış, geniş bir fikir hürriyetine izin verilmiş olmaktadır.⁴⁷

2- Müslümanlar daha çok öğrenmeye ve başka bilgiler edinmeye sevk edilmiştir.⁴⁸

3- Müteşâbihler insan oğlu için bir deneme olmuş, onların iman veya inkar etmelerinin bir ölçüsü kabul edilmiştir.⁴⁹

4- Müteşâbihler insan oğlunun güç ve yeteneği, ilim ve irfanı ne olursa olsun âciz bir yaratık olduğunun delilidir.⁵⁰

5- Müteşâbih âyetler Kur'ân üzerinde tefekkürün devamlılığını sağlamaktadır. Ayrıca bu âyetler Kur'ân'ın her asırda değişen tecrübe ve bilgilere farklı yorumlara imkan veren ve anlamca zengin İlâhî Kitap olduğunun delilidir.⁵¹

2.2.3. TEÂRUZUN SADECE ZANNÎ DELİLLERDE CÂİZ ve VÂKÎ OLDUĞUNU KABUL EDENLER

Şirâzî (476/1083), Beyzâvî (685/1286) gibi bazı Şâfiî fakîhleri ile Molla Hüsrev (885/1480), Güzelhisarî gibi Hanefî fakîhlerine göre kat'î delillerde teâruz câiz ve vâkî değildir. Fakat emârelerde yani zannî delillerde teâruz câiz ve vâkîdir.⁵²

İsnevî (772/1370)⁵³ ve Şevkânî (1250/1834) gibi hukukçular da emârelerde teâruzun bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü Cenâb-ı Hak her şer'î hüküm için kat'î bir delil koymamış ve onların bazısını zannî delillere dayandırmıştır. Zannî deliller arasında ise teâruzun bulunması tabiidir. Hânbefî usûlcülerinden Kâdî Ebû Ya'lâ (458/1066), usûl konularında değilse de fûrû' meselelerinde teâruzun câiz oluşunu söyler.⁵⁴ Mahallî (881/1476), sadece zannî delillerde teâruzun vâkî olduğu görüşünün alimlerin ekserisine ait olduğunu söyler.⁵⁵

Teâruzunu sadece emârelerde yani zannî delillerde câiz ve vâkî olduğunu söyleyenlerin delilleri:

⁴⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 305; Turgut, *Usûl*, 149.

⁴⁸ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 305; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986, 294.

⁴⁹ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 302; Akk, *Usûl*, 293; Turgut, *Usûl*, 149.

⁵⁰ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 303, 304; Akk, *Usûl*, 293.

⁵¹ Akk, *Usûl*, 294; Halas Albayrak, *Tefsîr Usûlü*, Şule Yay., İstanbul, 1998, 167.

⁵² Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 45; Atar, *Usûl*, 253.

⁵³ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 964.

⁵⁴ Koca, *Tahsis*, 332.

⁵⁵ Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmî*, II, 359.

Bu görüş sahipleri, görüşlerini bir takım delillerle ortaya koymaya çalışmışlar. Özet olarak bu görüş sahipleri teâruzu kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri delilleri kat'î delillerde teâruzu kabul etmeyişlerine, teâruzu mutlak olarak kabul edenlerin delillerini de zannî delillerde teâruzun câiz ve vâki olduğuna delil gösterirler.⁵⁶

2.3. ŞER'Î DELİLLER

2.3.1. DELİLİN SÖZLÜK ANLAMİ

الأدلة “edille” دليل “delil” kelimesinin çoğuludur.

Fıkıh Usûlü ilminin kavramlarından biri olan “delil”, Arapça “d-l-l” maddesinden türer. Kök anlamı yol göstermek, kılavuzluk yapmak, cilvelenmek, kadın kocasına cür’et göstermek, yolu bilmek, tanımak gibi anlamlara gelmektedir. “Delil” kavramının sözlük anlamı da mürşit, yol gösteren, şahit, alâmet gibi anlamlardır.⁵⁷

2.3.2. DELİLİN TERİM ANLAMİ

Terim olarak “delil”, üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşmayı mümkün kılan şeydir.⁵⁸ İslâm hukuku açısından ifade edilecek olursa tarifte geçen ‘matlûb-ı haberî’den maksat şer’î hükümdür.⁵⁹ Böylece delil daha açık bir ifadeyle şer’î ve amelî bir hükme götüren şey veya bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeydir.⁶⁰ Delil kavramından kastedilen ise İslâm hukukuna kaynak olan kitap, sünnet, icmâ’, kıyas, mesâlih-i mürsele, istihsân, örf, sedd-i zerâyi’, şer’u men kablenâ, sahâbî kavlı ve istishâbdır.

2.4. LAFIZLARIN TÂBÎ TUTULDUĞU AYRIMLAR

İslâm hukukunun aslî kaynaklarını oluşturan Kur’ân ve Sünnet ile bunlara eklenen diğer tâlî kaynaklar Arapça olduğundan, Arap diline göre lafızların hangi manâ için konmuş olduğunu, yine lafızların ve ibârelerin manâya delâletteki açıklık ve kapalılık derecesi ile bunların delâlet şekillerini iyice tanımadan söz konusu metinleri doğru bir biçimde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir.

Bununla birlikte nassların özüne uygun bir biçimde anlaşılabilmesi için İslâm hukukunun ana gayelerini iyi bilmek gerekir. Zira lafızların ve bunlardan oluşan ibârelerin

⁵⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 71.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 247-249.

⁵⁸ İbü’s-Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, I, 124-125; Zeydân, *el-Vecîz*, 147; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 114; Muhammed Revvâs Kal’acî –Hâmid Sâdık Kuneibî, *Mu’cemü Lügati’l-Fukahâ*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1988, 210; Bardakoğlu, “Delil”, *a.g.m.*, 138.

⁵⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, 147.

⁶⁰ Yavuz, “Delil”, *a.g.m.*, IX, 136.

manâya delâleti bazen birden fazla ihtimale açık olur. İşte bu ihtimallerden birini diğerine veya diğerlerine üstün sayarken, Şâri'in maksadını iyi kavramış olmak önem taşıyacaktır. Aynı şekilde bir mesele hakkındaki deliller arasında teâruz (çelişki) bulunabilir. İşte bu teâruz durumlarında çelişkiyi gidermek ve uzlaşmayı sağlamak Şâri'in bu konudaki maksadını iyi kavramış olmakla mümkündür. Dolayısıyla istinbât metodlarının bilinmesi için, lafızların manâ ile ilişkisine göre tâbi tutulduğu ayrımlar ile bu ayrımlar içinde yer alan lafız çeşitlerinin kısaca açıklanması ve deliller arasında teâruz ve uzlaştırma metodlarının incelenmesi gerekir. Bundan ötürü, Hanefî usûlcüler, manâya göre lafzı dört yönden ayrıma tâbi tutmuşlardır:

2.4.1. VAZ' OLUNDUĞU MANÂ BAKIMINDAN LAFIZ

2.4.1.1. Hâss

(الخاص), tek bir manâyı (bu manânın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş lafızdır. Muhammed, Ahmed gibi özel isimler, kadın, erkek, insan gibi cins isimleri, ilim, re'y gibi manâ isimleri ve muhtevasından çokluk bulunmakla birlikte bu çokluk sınırlı ise lafız yine hâss'tır. Beş, on, yüz, bin gibi sayı isimleri böyledir.⁶¹

Hâss'ın vaz'olunduğu manâya kat'î bir şekilde delâlet ettiğini ve aksine bir delil olmadıkça vaz'olunduğu bu manâdan başkasına çekilemeyeceğini alimler ittifakla kabul etmişlerdir.⁶² Meselâ, الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة *“imdi, zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun”*⁶³ âyetindeki “مائة” (:yüz) lafzı hâss bir lafızdır. Bu lafız başka bir manâya çekilmeksizin kendisinden anlaşılan manâya delâleti kat'îdir.

Hâss'ın, Durum ve Sıyga İtibariyle Bir Çok Çeşidi Vardır:

2.4.1.1.1. Mutlak

(المطلق), gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair delil bulunmayan lafızdır.⁶⁴ Meselâ, adam veya adamlar, kitap veya kitaplar dediğimizde birer mutlak lafız söylemiş oluruz.

Mutlakın hükmü, bir nassta mutlak olarak yer alan bir lafız, başka bir nassta mukayyed olarak gelmemişse, mutlak haline göre amel edilir ve takyîde dair bir delil bulunmadıkça onun herhangi bir şekilde takyîd edilmesi doğru olmaz.⁶⁵

⁶¹ Zeydân, *el-Vecîz*, 279 - 280.

⁶² Ebû Zehra, *Usûl*, 137.

⁶³ Nûr, 24/2.

⁶⁴ Hudarî, *Usûl*, 192; Ebû Zehra, *Usûl*, 147.

⁶⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, 248.

Nassta mutlak olarak yer alan ve takyîdine dair delil bulunmayan lafza misal olarak, *ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر*, “*Hasta veya yolcu olan, tutamadığı günler sayısınca, başka günlerde oruç tutar*”⁶⁶ âyetindeki ‘ايام’ (günler) kelimesini gösterebiliriz. Çünkü bu âyette bu lafız hakkında “peş peşe” kaydı bulunmadığı gibi, bu kelime başka bir nassta da mukayyed olarak zikredilmemiştir ve “peş peşe” olacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Şu halde kelimenin mutlak haline göre amel edilir. Bunun netîcesi ise, ramazan ayında hastalık veya yolculuk sebebiyle oruç tutamamış olan kimsenin tutamadığı günlere karşılık kazâ edeceği günleri peş peşe tutma mecburiyetinin bulunmayıp, isterse ayrı ayrı isterse peş peşe tutabileceğidir.

2.4.1.1.2. Mukayyed

(المقيد), gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlı olduğuna dair delil bulunan lafızdır.⁶⁷ Meselâ, imanlı adam veya imanlı adamlar, çalışkan öğrenci veya çalışkan öğrenciler dediğimizde birer mukayyed lafız söylemiş oluruz. Mukayyedin hükmü, bir nassta mukayyed olarak yer alan bir lafız, başka bir nassta mutlak olarak gelmemişse mukayyed haline göre amel edilir ve kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça bu kaydın kaldırılması doğru olmaz.⁶⁸

Mevcut kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmayan mukayyede misal olarak, *فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا* “*Buna imkan bulamayan kimse, temaslarından önce, iki ay ara vermeksizin oruç tutmalıdır*”⁶⁹ âyetindeki “صيام شهرين” (iki ay oruç tutma) terkibi “متتابعين” (peş peşe) kaydını taşımaktadır ve bu kaydı ortadan kaldıran bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla takyîde göre amel edilir.⁷⁰ Zihâr⁷¹ kefaretilinde parça parça oruç veya cinsi ilişkiden sonra tutulan oruç –peş peşe bile olsa- kefaretil borcu düşürmez.

⁶⁶ Bakara, 2/185.

⁶⁷ Ebû Zehra, *Usûl*, 148.

⁶⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, 285.

⁶⁹ Mucâdele, 58/4.

⁷⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, 286.

⁷¹ Fıkıh terimi olarak “zihâr” bir erkeğin, karısını ‘sen bana annemin sırtı gibisin’ gibi bir ifade ile evlenmesi yasak olan kadınlardan birine benzetmesidir. Zihârda bulunan kişi kefaretil ödemekle mükellef olur. Kefâret ödemekle mükellef tutulan kişi, kefaretil borcunu yerine getirmeden karısına yaklaşamaz. Zihâr kefaretili şudur: bir köle âzât etmek, buna gücü yetmezse iki ay peş peşe oruç tutmak, buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurmak. (Merğînânî, *el-Hidâye*, I-II, 297).

2.4.1.1.3. Emir

واقيموا الصلوة⁷², fiilin ileride yerine getirilmesi talebine delâlet eden sözdür. (الأمر), *Namazı kılın, zekatı verin, rükû edenlerle beraber siz de rükû edin*⁷³ âyetindeki “اقيموا وآتوا واركعوا” (kılın, verin ve rükû edin) kelimeleri gibi.

2.4.1.1.4. Nehiy

ولا تأكلوا⁷⁴, fiilden el çekme ve fiili terk etme talebine delâlet eden sözdür. (النهي), *Bir de, birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin*⁷⁵ âyetindeki “لا تأكلوا” (yemeyin) kelimesi gibi.

2.4.1.2. Âmm

(العام), tek vaz’ ile tek bir manâyı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu manânın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır.⁷⁶ Meselâ, *Hırsız erkek ve hırsız kadın ve hırsız kadın ve hırsız erkek* *السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله*, *Hırsız erkek ve hırsız kadının irtikâb ettikleri suça bir karşılık ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir âkıbet olmak üzere ellerini kesin*⁷⁷ âyetinde geçen *السارق والسارقة* (hırsız) lafızları böyledir. Çünkü tek vaz’ ile tek bir manâ için konmuştur, ki bu manâ ‘hırsızlık’tır. Bu iki lafız kendisinden hırsızlık manâsının gerçekleştiği bütün fertlere şamildir ve bu fertlerin belirli bir sayıya hasredildiğini göstermez.

Âmmın Delâleti

Âmm iki çeşittir: 1-Tahsîse uğramış âmm, 2- Tahsîse uğramayıp, umûmu üzere kalmış âmm. Tahsîse uğramış âmmın, tahsîsten sonra kapsamı dahilinde kalan fertlerine delâletinin kat’î değil zannî olduğu hususunda bilginler ittifak etmişlerdir.⁷⁸ Tahsîse uğramayıp umûmu üzerine kalmış âmmın delâleti hususunda alimler arasında ihtilâf konusu olmuştur.⁷⁹

Cumhura göre, böyle olan âmmın her bir ferdine delâleti zannîdir. Hanefîlere göre ise, bu şekildeki âmmın her bir ferdine delâleti kat’îdir.⁸⁰

⁷² Hudarî, *Usûl*, 194.

⁷³ Bakara, 2/43.

⁷⁴ Hudarî, *Usûl*, 201.

⁷⁵ Bakara, 2/188.

⁷⁶ Hudarî, *Usûl*, 147.

⁷⁷ Mâde, 5/38.

⁷⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, 317.

⁷⁹ Ebû Zehra, *Usûl*, 138.

⁸⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, 317.

Âmmın delâleti hususundaki ihtilâfın pratik sonucu, âmm ve hâstan biri bir hususta hükmün sübûtuna, diğeri aynı hususta hükmün ortadan kalktığına delâlet ettiği zaman bunun, o hususta âmm ve hâss arasında bir teâruz (çelişki) sayılıp sayılamayacağıdır. Bu konu ileride detaylı bir şekilde ele alınacağından şimdilik kendisinden bahsedilmeyecektir.

2.4.1.3. Müşterek

(المشترك), her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manâya sahip olan lafızdır. Meselâ, العين (ayn) lafzı böyledir. Casus, su pınarı, göz ve altın manâlarına gelir. Bu manâlardan her biri için ayrı ayrı vaz' edilmiştir. القرء (kur) lafzı da müşterektir. Kadının âdet dönemini ifade ettiği gibi iki âdet arasındaki temizlik dönemi anlamına da gelir. Bu manâlardan her biri için ayrı ayrı konmuştur. المولى (Mevlâ) lafzı da böyledir. Çünkü o da hem efendi hem de köle anlamları için ayrı ayrı vaz' ile konmuştur.⁸¹

2.4.2. KULLANILDIĞI MANÂ BAKIMINDAN LAFİZ

2.4.2.1. Hakikat

(الحقيقة), konulduğu manâda kullanılan lafızdır.⁸²

Bunun da üç nevi vardır.⁸³

a) Lüğavî hakikat (الحقيقة اللغوية), dilde hangi manâ için konmuş ise o manâda kullanılan lafızdır. الشمس güneş, القمر ay, النجم yıldız manâları için konmuştur. Bu manâlarda kullanılırsa, lüğavî hakikat olur.

b) Şer'î hakikat (الحقيقة الشرعية), Şâri'in kastettiği manâda kullanılan lafızdır. الصلاة namaz, الزكاة zekat ve الحج hac manâları için Şâri' tarafından konmuştur. Bu lafızların söz konusu manâlarda kullanılması, şer'î hakikat adını alır.

c) Örfî hakikat (الحقيقة العرفية), örfte kendisiyle hangi manâ kastediliyor ise o manâda kullanılan lafızdır. Arap dilcileri الرفع kelimesini merfûluk, النصب sözcüğünü mansûbluk, Mantıkçılar الحد sözcüğünü tanım manâları için vaz' etmişlerdir. Söz konusu lafızların bu manâlarda kullanılması örfî hakikattir. Hakikatin hükmü, vaz' edildiği manânın sabit olması ve bu manâya hükmün bağlanması ve mecâza tercîh edilmesidir.⁸⁴

⁸¹ Ebû Zehra, *Usûl*, 146; Zeydân, *el-Vecîz*, 326 -327.

⁸² Şa'bân, *Usûl*, 364.

⁸³ Zeydân, *el-Vecîz*, 331.

⁸⁴ Şa'bân, *Usûl*, 365.

2.4.2.2. Mecâz

(المجاز), hakikat anlamının kastedilmediğini gösteren bir alâka veya karîne'den ötürü konulduğu manâdan başka bir manâda kullanıldığına hükmedilen lafızdır.⁸⁵ Meselâ, اصابع (parmak) “*parmaklarını kulaklarına tıkarlar*”⁸⁶ âyetinde geçen اصابع (parmak) zikredilip parmak uçları kastedilmiştir. Mecâzın hükmü şudur: hakiki manâya göre anlama imkanı bulunduğu sürece mecâzî manâya göre yorum yapılamaz.⁸⁷

2.4.2.3. Sarîh

(الصريح), ister hakikat ister mecaz anlamında, çok kullanılmasından ötürü kendisi ile kastedilen manâ açıkça anlaşılan lafızdır. بعت (sattım), ifadesi birinci, واسئل القرية “*köye (köy ahalisine) sor*”⁸⁸ ifadesi ikinci şekle örnek gösterilebilir. Sarihin hükmü, söyleyenin niyetine bakılmaksızın gereğinin sabit olmasıdır.⁸⁹

2.4.2.4. Kinâye

(الكناية), kendisi ile kastedilen manâ hemen zihne gelmeyen ve kapalı kalan lafızdır. Meselâ, erkeğin, karısına “dilediğin yere git” sözü ile talak manâsı veya başka manâ kastedmiş olması mümkündür.⁹⁰ Kinâyenin hükmü, gereğinin ancak niyete veya halin delâletine göre sabit olmasıdır.⁹¹

2.4.3. MANÂYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI ve KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFİZ

2.4.3.1. Açıklık Bakımından Lafzın Nevileri

2.4.3.1.1. Zâhir

(الظاهر), manâsının anlaşılması için harici bir karîneye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu manâya açık olarak delâlet eden, fakat te’vil ve tahsîs ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafızdır.⁹²

Meselâ, الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع الذين ياكلون الربا مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا “*Faiz yiyenler tıpkı Şeytanın çarptığı kimsenin uykudan kalkışı gibi kalkarlar. Bu, onların “alış-veriş de faiz gibidir” demelerindendir. Halbuki Allah alış-*

⁸⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, 332.

⁸⁶ Bakara, 2/19.

⁸⁷ Şa’bân, *Usûl*, 366.

⁸⁸ Yusuf, 12/82.

⁸⁹ Şa’bân, *Usûl*, 367.

⁹⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, 336.

⁹¹ Şa’bân, *Usûl*, 367.

⁹² Hudarî, *Usûl*, 129.

verişi mubah, faizi ise haram kılmıştır”⁹³ âyetinde geçen *أحل* (helal kıldı) kelimesi alım satımın helal kılındığını ve *حرم* (haram kıldı) kelimesi faizin haram kılındığını harici bir karîneye ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık bir tarzda göstermektedir. Şu var ki, âyetin asıl sevk sebebi bu iki manâdan hiçbirisi değildir. Âyetin sevkine esas olan manâ alış-veriş ile faiz arasındaki farklılığı vurgulamak, bunların aynı şeyler olmadığını açıklamaktır. Çünkü “alış-veriş de faiz gibidir” diyerek bu iki muameleyi eşit sayan müşriklerin görüşünü reddetmek üzere nâzil olmuştur. Zâhirin hükmü, aksine delil bulunmadıkça, lafızdan çıkan zâhir manâya göre amel etmektir.⁹⁴

2.4.3.1.2. Nass

(النص), manâsına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebinin teşkil eden, bununla beraber tev’il ve tahsîs ihtimaline açık bulunan lafızdır.⁹⁵ Meselâ, *وأحل الله البيع وحرم الربا*, “*Oysa Allah alış-verişi helâl, ribâyı haram kılmıştır*” ifadesi alım-satım ile faizin farklı muâmeleler olduğuna açık şekilde delâlet etmektedir ve sözün asıl sevk sebebi de bu hükmü bildirmektir. Nassın hükmü, zâhirin hükmü gibidir. Yani delil bulunduğu tev’il edilebilir. Ancak nassın tev’il edilebilme ihtimali zâhire göre daha azdır.⁹⁶

2.4.3.1.3. Müfesser

(المفسر), hükme açık bir şekilde delâlet eden, tev’il ve tahsîs ihtimaline de kapalı bulunan lafızdır. Bunda tev’il ve tahsîs ihtimali bulunmadığından açıklık bakımından zâhir ve nasstan daha kuvvetlidir.⁹⁷

Meselâ, *والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة*, “*İffetli kadınlara zina isnad edip de buna dair dört şahid getiremeyenlere seksen değnek vurun*”⁹⁸ âyeti kâzife seksen değnek vurulması gerektiğine, tev’il ve tahsîse ihtimali vermeyecek açıklıkta ve kesin bir şekilde delâlet etmektedir. Çünkü ثمانين (seksen) sözcüğü sayıdır. Sayı ise eksiklik ve fazlalık ihtimaline kapalıdır. Müfesserin hükmü, kesin olarak delâlet ettiği manâya uygun şekilde amel edilmesidir. Te’vil ve tahsîs ihtimali olmamakla birlikte nesh ihtimaline açıktır.⁹⁹

⁹³ Bakara, 2/275.

⁹⁴ Ebû Zehra, *Usûl*, 108.

⁹⁵ Hudaî, *Usûl*, 129.

⁹⁶ Ebû Zehra, *Usûl*, 108.

⁹⁷ Ebû Zehra, *Usûl*, 110.

⁹⁸ Nûr, 24/4.

⁹⁹ Hudaî, *Usûl*, 129.

2.4.3.1.4. Muhkem

(المحكم), hükme delâleti açık; tev'il, tahsîs ve –Hz. Peygamber'in hayatında dahi- neshe ihtimali olmayan lafızdır.¹⁰⁰ Meselâ,, وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تتكفروا ازواجه من بعده ابدأ “Sizin Allah'ın Resûlüne eziyet etmeniz ve kendisinin vefatından sonra onun eşlerini nikâhlamanız asla helal değildir”¹⁰¹ âyetinin ifade ettiği manâ tev'il, tahsîs ve neshe ihtimali yoktur. Muhkemin hükmü şudur: kesin olarak delâlet ettiği manâya uygun amel etmenin gerekliliğidir.¹⁰²

Bu dört nevi, açıklık ve delâlet gücü bakımından sıralanacak olursa, bunların en güçlüsü muhkem, sonra müfesser, sonra nass, sonra zâhirdir. Bu farklılığın etkisi, birbirleriyle teâruz ettiklerinde kendini gösterir. Konuyla ilgili geniş bilgi ileride verilecektir.

Hanefîler ile cumhur arasındaki bu hususla ilgili ihtilâf, ciddi bir fikir ayrılığı olmayıp sırf terim ayrılığından ibaret olduğu ve pratik açıdan herhangi bir sonucu olmadığından sadece Hanefîlere göre lafzın çeşitleri anlatıldı.

2.4.3.2. Kapalılık Bakımından Lafzın Nevileri

2.4.3.2.1. Hafî

(الخفي), kapsamında bir çok fert bulunup da, kendi sıygası dışındaki bir engelden ötürü bu fertlerden bir kısmına delâleti açık olmayan ve bunların onun kapsamına dahil olduğunun kavranabilmesi inceleme ve ictihada ihtiyaç gösteren lafızdır.¹⁰³

Meselâ,, والسارق والساqrقة فاقطعوا ايديهما “Hırsız erkeklerle hırsız kadının ... ellerini kesiniz”¹⁰⁴ âyetinde geçen السارق (hırsız) lâfzının hırsız ismiyle anılan ve çalan herkese delâleti zâhirdir. Fakat الطرار (yankesici) ve النباش (kefen soyucu) gibi hırsız dışında başka bir isimle anılan ve çalan kişiye delâleti hafî (kapalı)dir. Çünkü bunlardan her biri “hırsız” dışında özel bir isimle anılmaktadır.¹⁰⁵ Hafînin hükmü, delâletinin kapalı kaldığı hususlarda ancak iyi bir şekilde incelendikten sonra amel edilmesidir.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Ebû Zehra, *Usûl*, 110; Hudarî, *Usûl*, 129.

¹⁰¹ Ahzâb, 33/53.

¹⁰² Zeydân, *el-Vecîz*, 347.

¹⁰³ Ebû Zehra, *Usûl*, 111.

¹⁰⁴ Mâide, 5/38.

¹⁰⁵ Hudarî, *Usûl*, 135.

¹⁰⁶ Şa'bân, *Usûl*, 384.

2.4.3.2.2. Müşkil

(المشکل), kendisiyle kastedilen manânın ancak onu kuşatan emâreler üzerinde incelemede bulunma yoluyla anlaşılabilirdiği lafızdır. Müşkillik vasfı “müşterek” lâfızlarda bulunur.¹⁰⁷

Meselâ,, نسأوكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم “Eşleriniz sizin için bir tarladır. O halde tarlanıza nasıl dilererseniz öyle varın”¹⁰⁸ âyetinde geçen انى lafzı كيف (nasıl) anlamında kullanıldığı gibi, من اين (nereden) anlamında da kullanılır. Dolayısıyla انى lafzından hangi anlamın kastedilmesi gerektiği hususunda inceleme ve ictihada gerek duyulmaktadır.¹⁰⁹ Müşkilin hükmü şudur: Lafzın muhtemel bulunduğu manâlar ele alınıp karîneler vasıtasıyla hangi manânın kastedilmiş olduğunu tespit için ictihad edilir.¹¹⁰

2.4.3.2.3. Mücmel

(المجمل), sözün sahibi tarafından açıklama yapılmadan kastedilen manânın anlaşılmadığı lafızdır.¹¹¹

Meselâ,, ان الانسان خلق هلوعا “Gerçekten insan pek hırslı yaratılmıştır”¹¹² âyetinde geçen هلوعا lafzı böyledir. Çünkü bu lafzın “çok hırslı” anlamında kullanılması ‘ğarîb’dir; anlaşılması Şâri’den bir açıklama yapılmasıyla mümkündür. Onun için Yüce Allah söz konusu âyetten hemen sonra bu sözcükten neyin kastedildiğini gösteren bir nitelendirme yapmış ve şöyle buyurmuştur: اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا “Başı derde düştü mü sızlanır durur. Ama servet sahibi olunca da pinti kesilir.” Mücmelin hükmü, kendisiyle neyin kastedildiğine dair açıklama gelmedikçe onunla amel etmenin caiz olmayışıdır.¹¹³

2.4.3.2.4. Müteşâbih

(المتشابه), kendisi ile kastedilen manânın, normalde hiç kimse tarafından bilinemeyeceği veya ancak ilimde üstün mertebeye sahip kişilerce bilinebileceği ölçüde kapalı olan lâfızdır.¹¹⁴

Meselâ,, يد الله فوق ايديهم “Allah’ın eli, bütün hepsinin ellerinin üstündedir”¹¹⁵ âyetinde geçen “el” müteşâbih bir lafızdır. Müteşâbihin hükmü, aslında bununla ilgili söz söyleme tevhiid veya kelâm bilginlerinin işidir.¹¹⁶

¹⁰⁷ Zeydân, *el-Vecîz*, 351.

¹⁰⁸ Bakara, 2/223.

¹⁰⁹ Hudarî, *Usûl*, 135.

¹¹⁰ Ebû Zehra, *Usûl*, 116.

¹¹¹ Ebû Zehra, *Usûl*, 116.

¹¹² Meâric, 70/19.

¹¹³ Zeydân, *el-Vecîz*, 352.

¹¹⁴ Hudarî, *Usûl*, 136.

2.4.4. MANÂYA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFIZ

Kitap ve sünnet'te yer alan lafızlardan ve ibârelerden hükümlerin çıkarılması, ancak bunlarla anlatılmak istenen manânın anlaşılması ile mümkündür. Hükümün kendisinden alındığı manânın anlaşılması ise bazen lafzın ibâresi, bazen işâreti, bazen delâleti bazen de iktizâsı yoluyla olur. Delâletler arasında da kuvvet farkı bulunmaktadır. Delâletler arasındaki kuvvet farklılığının pratik sonucu, teâruz halinde ortaya çıkar. Konumuz ile alakası bulunduğundan lafzın manâya delâletinin kısımlarının mahiyeti ve kuvvet bakımından birbirinden farklılıkları açıklanacaktır. Hanefî fakîhleri lafzın manâya delaletini dört kısma ayırmışlardır:

1. İbârenin delâleti,
2. İşâretin delâleti,
3. Nassın delâleti,
4. İktizânın delâleti.

Bu delâlet şekilleri itibariyle lafzı da dört kısma ayırmışlardır:

- 1- Dâll bi'l-ibâra (دال بالعبارة / İbâresiyle delâlet eden)
- 2- Dâll bi'l-işâra (دال بالإشارة / İşâretiyle delâlet eden)
- 3- Dâll bi'l-delâle (دال بالدلالة / Delâletiyle delâlet eden)
- 4- Dâll bi'l-iktizâ (دال بالإقتضاء / İktizâsıyla delâlet eden).

Aşağıda bu dört kısım delâletin her birinin terim anlamı açıklanıp örnekleri gösterilecektir. Bununla nasslar delâlet ettikleri anlam bakımından birbiriyle teâruz ettiklerinde aralarındaki teâruzu gidermede takip edilecek yol belirlenmiş olur.

2.4.4.1. İbârenin Delâleti

İbârenin delâleti “lafzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen hükme delâlet etmesidir.”¹¹⁷ Başka bir deyiş ile “lafızdan anlaşılan manâdır.”¹¹⁸ Meselâ, *واحل الله البيع وحرم الربا* “Halbuki Allah alış – verişi mübah, faizi ise haram kılmıştır.”¹¹⁹ âyeti lafzı ve ibâresiyle iki hükme delâlet etmektedir: 1. Alım-satım ile ribânın aynı şeyler olmayıp farklı telakki edilmesi gerektiği şeylerdir. Birinci derecede ve özellikle kastedilen bu hükümdür. Çünkü âyet *انما البيع مثل الربا* “alış – veriş de faiz gibidir” diyenlere cevap olarak inmiştir. 2. Alım-satımın helâl, ribânın haram olduğudur. Bu da

¹¹⁵ Fetih, 48/10.

¹¹⁶ Şa'bân, *Usûl*, 391.

¹¹⁷ Hudarî, *Usûl*, 119; Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercih*, I, 133.

¹¹⁸ Ebû Zehra, *Usûl*, 122.

¹¹⁹ Bakara, 2/275.

esasen kastedilen hükmün ifade edilebilmesi için, ona tâbi olarak kastedilmiştir. O halde bu nassın, bu iki hükümden her birine delâleti “ibârenin delâleti” nev’indendir. Buna nassın delâleti de denmektedir.¹²⁰

2.4.4.2. İşâretin delâleti

İşâretin delâleti, lafzın, nassın gelişinde aslî veya teb’î olarak kastedilmeyen fakat asıl maksat olan manânın gerekli kıldığı manâdır. Yani ibârenin bir netîcesi olarak meydana gelir.¹²¹ İşâretin delâletinde nass ibâresiyle manâyâ delâlet etmemekle birlikte, iltizam (gerekli kılma) yoluyla bu manâyı ima ve işâret etmektedir.¹²² Meselâ, والوالدات “*Analar, يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف*”, *Analar, çocuklarını iki tam yıl emzirsinler. Bu, emzirmeyi mükemmel şekliyle uygulamak isteyenler içindir. Annelerin, münasip şekilde yiyeceğini giyeceğini sağlamak, babanın görevidir.*”¹²³ âyeti, şu iki hükme delâlet etmektedir: 1. Emziren annelerin nafakalarını ve giyim masraflarını karşılamak şeklinde ifade edilen babanın borcudur. Âyetin bu hükme delâleti aslîdir. 2. Çocuk anneye veya başka birine değil, sadece babaya nisbet edilir. Âyetin bu hükme delâleti tebe’î yani ikinci derecededir.¹²⁴ Âyetin bu iki hükümden her birine delâleti, ibârenin delâleti nev’indendir. Nassın işâretiyle de şu hükümlere delâlet eder: Çocuğun nafakası ile sadece baba mükelleftir ve sadece baba –muhtaç olması halinde- karşılıksız olarak çocuğunun malını temellük edebilir. Bundan dolayıdır ki baba, çocuğunun malından alınca bu, had cezası gerektiren bir fiil olarak değerlendirilmemiştir.¹²⁵

2.4.4.3. Nassın Delâleti

Nassın delâleti, nassta inceleme ve ictihadda bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle, nassta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesidir. Meselâ, اما يبلغن عندك الكبر “*Şayet onlardan (ana-babadan) her ikisi veya birisi yaşlanmış olarak senin yanında bulunursa sakın onlara hizmetten yüksünme, ‘öff’ bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle.*”¹²⁶

¹²⁰ Ebû Zehra, *Usûl*, 123; Zeydân, *el-Vecîz*, 355.

¹²¹ Ebû Zehra, *Usûl*, 123.

¹²² Zeydân, *el-Vecîz*, 356.

¹²³ Bakara, 2/233.

¹²⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 133.

¹²⁵ Ebû Zehra, *Usûl*, 124; Hudarî, *Usûl*, 120; Zeydân, *el-Vecîz*, 357; Şa’bân, *Usûl*, 396.

¹²⁶ İsrâ, 17/23.

âyeti, ibâresiyle, çocuğun ana-babasına “öf!” demesinin haram kılındığını göstermektedir. Lisana vukûfu olan herkes bu ibâreyi duyduğunda, bu hükümdeki illetin yasaklanan sözün ana-babayı üzmesi ve onlara ezâ vermesi olduğunu anlar.¹²⁷ Bu illet ise “öf!” demekten çok daha fazlasıyla olmak üzere; dövme, sövme, hapsetme gibi başka durumlarda da mevcuttur.¹²⁸ Öyleyse “öf!” demenin haram kılındığını gösteren nass bunları da kapsamaktadır ve bu durum için sabit olan tahrîm hükmü nassın delâleti yoluyla diğer durumlar hakkında da sabittir. Burada hükmün “meskût anı” (المسكوت عنه / hükmü bildirilmeyen) hakkında sübûtu mansûs aleyh (المنصوص عليه / hükmü bildirilen) hakkında sübûttan daha evlâdır. Çünkü işaret edilen fiillerde ana-babaya eziyet vermek “öf!” demekten çok daha fazla bulunmaktadır.¹²⁹

İmâm Şâfiî (204/820)’nin nassın delâletine ‘celî kıyas’ demesine¹³⁰ Mu’tazile ve Eş’arî kelâmcıları ile hukukçuların çoğunluğu karşı çıkarak onun kıyastan farklı olduğunu söylemişlerdir. Çünkü nassın delâletinde illet dil vasıtasıyla tespit edilmektedir. Dili bilen ve lafızların manâlarına delâletini anlayan herkes bu illeti kavrayabilir. Bu illeti hukukçu olmayanlar bile anlayabilirler. Kıyas’ta, hakkında nass bulunan hüküm ile hakkında nass bulunmayan meseleyi birleştiren illet, ancak illeti tespit metodlarından birine baş vurarak ictehad ve istinbâta bulunmak suretiyle tanınabilir. Sadece dili bilmek yetmiyor.¹³¹

Bazı alimler nassın delâletini sözün maksadı anlamına gelmek üzere fahvâ’l-hitâb (فحوى الخطاب) diye adlandırmışlardır.¹³² Bu delâlet ile meskût anı için sabit olan hüküm, mansûs aleyh hakkında sabit hükme muvâfık (: uygun) olduğundan dolayı Şâfiîler buna mefhûm-i muvâfaka (مفهوم الموافقة) adını verirler.¹³³ Buna delâlet-i evlâ adı da verilmiştir.¹³⁴

2.4.4.4. İktizânın Delâleti

İktizânın delâleti, sözün, doğru veya şer’î yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olan meskût anı bir lâzıma (: dil ve mantık gereği çıkarılan manâya) delâlet etmesidir. Sözün kalıbının doğru ve manâsının düzgün olması için bir takdirin yapılması şarttır. Meselâ, حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم “Analarınız, kızlarınız... size haram kılınmıştır.”¹³⁵ âyetinde sözün doğru ve şer’î yönden sağlıklı anlaşılması ‘nikah’ veya benzeri bir takdirin

¹²⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 133-134.

¹²⁸ Ebû Zehra, *Usûl*, 124.

¹²⁹ Şa’bân, *Usûl*, 400.

¹³⁰ Hudarî, *Usûl*, 121; Şa’bân, *Usûl*, 401; Koca, *Tahsis*, 86.

¹³¹ Ebû Zehra, *Usûl*, 401; Zeydân, *el-Vecîz*, 361; Koca, *Tahsis*, 86.

¹³² Zeydân, *el-Vecîz*, 361.

¹³³ Şa’bân, *Usûl*, 400.

¹³⁴ Ebû Zehra, *Usûl*, 124.

¹³⁵ Nisâ, 4/23.

yapılması şarttır. Bu takdir sonucunda âyet, “onlarla nikahlanmak size haram kılınmıştır” şeklinde anlaşılır.¹³⁶ Burada sözün ‘nikah’ kelimesine delâletine “iktizânın delâleti” adı verilir.

Bu Delâletlerin Kuvvet Mertebeleri

a) İbârenin delâleti işâretin delâletinden kuvvetlidir. Çünkü birincisi, nassın geliş maksadı olan hükme, ikincisi ise nassın geliş maksadı olamayan hükme delâlet eder.¹³⁷

b) İşâretin delâleti nassın delâletinden kuvvetlidir. Çünkü birincisi bizzat lafzı ve sıygası ile hükme delâlet eder. İkincisi ise lafzı ile değil, lafzın illeti vasıtasıyla delâlet eder. Bu, Şâfiîlerin görüşüdür. Hanefîlere göre ise nassın delâleti işâretin delâletinden kuvvetlidir. Çünkü bu işâret, nassın nazmından anlaşılmaktadır ve nazmın lazimesi kendisinden ayrılmaz. İşâretin delâleti ise lafzın mantûkundan değil, mefhûmundan anlaşılmaktadır. Yani manânın manâsıdır. Mantûk da delâlet yönünden mefhûmdan üstündür.¹³⁸

c) Nassın delâleti iktizânın delâletinden kuvvetlidir. Yani delâletlerin en zayıf olanı iktizânın delâletidir. Çünkü hükme, lafız ne sıygası ile ne de dilin özelliğine dayalı mefhûmu ile delâlet etmektedir. Bundan anlaşılan hüküm, sadece sözün doğru olabilmesi bakımından duyulan bir zaruretin netîcesidir.¹³⁹

¹³⁶ Zeydân, *el-Vecîz*, 364; Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, I, 134.

¹³⁷ Şa'bân, *Usûl*, 404.

¹³⁸ Ebû Zehra, *Usûl*, 128-129.

¹³⁹ Şa'bân, *Usûl*, 405.

3. TEÂRUZUN RÜKÜNLERİ, ŞARTLARI, MAHALLİ, HÜKMÜ, NEDENLERİ, İHTİLÂFIN TARİHSEL GELİŞİMİNE KISA BİR BAKIŞ ve TEÂRUZ TÜRRLERİ

3.1. TEÂRUZUN RÜKÜNLERİ¹

a- İki veya daha fazla delilin bulunması,² çünkü bir delilin bulunduğu meselede teâruz söz konusu olmamaktadır.

b- Teâruzun kabul edilen deliller arasında olması gerekmektedir. Bir mezhep bir şeyi delil kabul etmiyorsa, onunla delil kabul ettikleri şey arasında teâruz söz konusu olmaz. Dolayısıyla Zâhirîlerce delil olarak kabul edilmeyen kıyas ile istihsân arasında teâruz vâki olmamaktadır. Bu ikisi arasında Şâfiîlere göre de teâruz vâki olmamaktadır. Çünkü Şâfiîler kıyası delil kabul etseler de istihsânı delil olarak görmezler.³

c- Aynı mahal (konu) ve vakit için sevk edilmiş ve zıt hüküm ifade eden iki delilin eşit kuvvette olması gerekir.⁴ Yani ancak bir meselede eşit kuvvette bulunan ve iki zıt hüküm ifade eden deliller arasında teâruz meydana gelmektedir. Delillerden birinin kuvvetli, diğerinin zayıf olması halinde teâruz vuku bulmaz. Çünkü böyle bir durumda kuvvetli delille amel edilir. Meselâ, mütevâtir ile meşhur hadisler arasında teâruz vuku bulmaz. Çünkü mütevâtir hadis kuvvet yönünden meşhur hadisten önce gelir. Zerkeşî (794/1392) ile Şevkânî (1250/1834) bu rükünü teâruzun şartları arasında zikretmektedirler.⁵

3.2. TEÂRUZUN ŞARTLARI⁶

a- **Mahal (konu) birliği;** Zıt hüküm ifade eden iki delilin teâruz etmesi aynı mahal (konu) da olabilir. Meselâ, nikahla ilgili nasslar sahalarına göre farklı hükümler ihtiva etmektedirler.⁷ فانكحوا ما طاب لكم من النساء “İstediğiniz kadınlardan... nikahlayınız”⁸ âyetine

¹ Rükün, bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden unsurdur. Meselâ, namaz için “Kur’ân tilâveti” bir rükündür. Çünkü Şâri’in nazarında namazın meydana gelmiş sayılması tilâvetin varlığına bağlıdır; hem de tilâvet namazın yapısından bir parçadır. (Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkh* (thk. Muhammed Ebû’l-Hayr es-Seyyid), Mussasetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, 105).

² Debûsî, *et-Takvîm*, 214; Serahsî, *Usûl*, II, 12.

³ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 162.

⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 12; Ebû’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhi’l-Musannif ale’l-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 87; Koca, *Tahsis*, 332.

⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 407; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 883.

⁶ Şart, bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasıftır. Meselâ, namaz için ‘abdest’ bir şarttır. Abdest bulunmayınca geçerli bir namazın varlığından söz edilemez. Bununla birlikte abdest, namazın mahiyetinden bir parça teşkil etmez. (Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, 105).

⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 12; Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 87; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 408; Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah Molla Cüyün, *Şerhu Nûri’l-Envâr ale’l-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 87;

göre bir erkeğin herhangi bir kadınla nikahının mubah olduğu ifade edilmektedir. Fakat *“Annelerinizle... nikahlanmanız haram kılındı”*⁹ âyeti de anne ile evlenilemeyeceği hükmünü belirtmektedir. Ancak iki âyet arasında teâruz bulunmamaktadır. Çünkü her iki âyetin konuları farklıdır. Birisinde konu kaç kadınla evlenebileceği hususudur, diğesinde ise muharremattır.

b- Tarih birliği; Teâruz aynı tarihte nâzil ve vârid olup farklı hüküm ifade eden iki nass arasında söz konusu olabilir.¹⁰ Nüzûl ve vürûd tarihleri farklı olduğu bilinen âyet ve hadisler arasında teâruz meydana gelmemektedir. İçki ile ilgili âyetler incelendiği zaman böyle bir durum ortaya çıkmaktadır. *ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا* *“Hurma ve üzümünden hem sarhoşluk veren içki, hem de güzel gıdalar elde edersiniz”*¹¹ âyeti hurma ve üzümünden güzel gıdadan farklı olarak sarhoşluk veren bir madde de elde edildiğini bildirmektedir. Böylece sarhoşluk veren şeylerin güzel ve makul içecek sayılmadığını tasrih etmekle onun ileride yasaklanacağına da ima edilmektedir. İçki ile ilgili ikinci âyet *يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثهما اكبر من نفعهما* *“Sana şarap ve kumar hakkındaki hükmü soruyorlar. De ki: ikisinde de hem büyük günah, hem de insanlara bazı menfaatler vardır. Fakat günahları menfaatlerinden daha çoktur”*¹² âyetiyle de sarhoş edici içkilerle kumar hakkında açık yasaklama başlamıştır. *يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون* *“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi hakkıyla bilmedikçe namaza yaklaşmayın”*¹³ âyetiyle sarhoş edici içki içilmesi nihaî olarak haram kılınmadan önce bu şekilde, iyice kısıtlanmıştı. En son *يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر* *“Ey iman edenler! Şarap, kumar, putlara kurban kesilen sunaklar, fal okları Şeytana ait murdar işlerden başka bir şey değildir. Bunlardan geri durun ki felah bulasınız”*¹⁴ âyetiyle de kesin olarak yasaklanmıştır.

Sarhoş edici içkiler; Allah Taâlâ birkaç safhada, tedrici olarak yasakladı. Önce Mekkî bir âyette güzel bir rızık olmadığına işaret etti (16/67). Sonra kötülük ve günah yönünün faydasına galip olduğunu (2/219) bildirdi. Daha sonra sarhoş iken namaz kılmayı yasakladı (4/43). En son (5/90) âyette kesin hüküm halinde haram kıldı.

Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 883; Koca, *Tahsis*, 332; Murtazâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut, 1991, II, 429.

⁸ Nisâ, 4/3.

⁹ Nisâ, (4/23).

¹⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 254.

¹¹ Nahl, 16/67.

¹² Bakara, 2/219.

¹³ Nisâ, 4/43.

¹⁴ Mâide, 5/90.

Fahrettin Atar hocanın “tarih birliği”ni teâruzun şartları arasında zikretmesi isabetli bir görüş değildir. Çünkü birbiriyle teâruz eden deliller arasındaki teâruzun giderilmesinde baş vurulan metotlardan biri “nesh” metodudur. Nesh ise aralarında tarih birliği olmayan deliller arasında söz konusu olmaktadır. Zira nüzûl veya vürûd tarihi sonra olan nass önce olan nassı nesh eder.

c- Vakit birliği; İki nasstan biri bir vakitte bir konuda bir şeyin yapılmasını helâl, diğeri de o konu ve vakitte o şeyin yapılmasını haram kılıyorsa, o iki nass arasında teâruz bulunuyor demektir.¹⁵ Ancak bir nass bir şeyin yapılmasını bir vakitte haram, diğeri bir nass da başka bir vakitte helâl kılıyorsa o iki nass arasında teâruzun bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Meselâ, *يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذرا البيع*, “*Ey iman edenler! Cuma namazına ezan ile çağrıldığınız zaman derhal Allah’ı zikretmeye (hutbe ve namaza) gidin, alışverişi bırakın*”¹⁶ âyetiyle *واحل الله البيع* “*Allah alışverişi helâl kıldı*”¹⁷ âyeti arasında teâruz bulunmaz. Çünkü birinci âyet Cuma vaktinde alışverişi yasaklamakta, ikinci âyetten ise alışverişin bunun dışındaki zamanlarda mubah ve helâl olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla vakit birliği olmadığı için teâruz da bulunmamaktadır.

d- Zıt hüküm; Herhangi bir konu (mahal) için sevk edilmiş birden çok nass, aynı hükmü taşıyorsa o nasslar arasında teâruz bulunmamaktadır.¹⁸ Meselâ, namaz ile ilgili nasslar arasında teâruz bulunmaz. Çünkü hepsi namazın farz olduğunu ifade eder. Bir konu ve vakitte vârid olan nasslar zıt hüküm ifade ederlerse teâruzdan bahsedilebilir. Bu durum için şahitlikle ilgili iki hadis örnek gösterilebilir: Birinci hadis, *الا انبئكم بخير الشهود قالوا بلي يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد* “*Size şahitlerin en hayırlısının kim olduğunu haber vereyim mi? Evet ya Rasulallah, dediler. Şöyle buyurdu: Şahitlik etmesi istenmeden kişinin şahitlikte bulunması*”¹⁹ ikinci hadis ise *ان خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون قوم يشهدون ولا يستشهدون* “*Ey iyileriniz benim çağımızdakiler, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir. Daha sonra öyle bir toplum gelir ki, şahitlik etmeleri istenmediği halde şahitlikte bulunurlar*”²⁰ hadisidir. Birinci hadis şahitliğin konusu ister Allah hakkı ister kul hakkı olsun, şahitlik etmesi istenmeden şahitlikte bulunan kişinin şahitliğinin kabul edilmesini gerektirmektedir. İkinci hadis ise şahitliğin konusu ister Allah

¹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 12; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 87; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, IV, 408; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 883; Koca, *Tahsis*, 332,

¹⁶ Cumua, 62/9.

¹⁷ Bakara, 2/275.

¹⁸ Debûsî, *et-Takvîm*, 214; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 87, 89; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, IV, 408; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 883; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 255; Koca, *Tahsis*, 332,

¹⁹ Ebû Dâvud, *Akdiyye*, 13.

²⁰ Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 52; benzer rivâyet için bk. İbn Mâce, *Ahkâm*, 27.

hakkı ister kul hakkı olsun şahitliği talep edilmeden şahitlikte bulunan kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bu iki nass arasında zahirde teâruz bulunmaktadır. Bu iki hadis arasındaki teâruz cem' ve tevfiik metoduyla giderilir. Şöyle ki, birinci hadis Allah hakkını, ikinci hadis ise kul hakkını ilgilendiren konulardaki şahitliğe hamledilir.²¹

3.3. TEÂRUZUN MAHALLİ²²

Teâruzun hangi delillerde vâki olup olmadığı hususunda bilginler arasında ihtilâf meydana gelmiştir:

a- Hanefilere göre teâruzun rükün ve şartlarını taşıyan -o da zıt hüküm ifade edip kuvvet bakımından eşit olan- deliller arasında teâruz câiz ve vâki olur.

b- Sadrüşşerîa (747/1346) ile Teftâzânî (792/1389)'ye göre ister kuvvet bakımından eşit olsun ister delillerden birinin kuvveti diğerinden fazla olsun zıt hüküm ifade eden deliller arasında teâruz câiz ve vâki olur.

c- Şâfiîler, İbnü'l-Hümâm (861/1457) ve İbn Emîr el-Hâc (879/1474) gibi bazı Hanefî bilginlerince, aralarında teâruzun câiz ve vâki olduğu delillerin çerçevesi daha geniş tutularak aşağıdaki deliller arasında teâruz meydana gelmektedir:

1- Her iki delil ister aklî ister naklî ister biri aklî diğeri naklî olsun fark etmez aralarında teâruz vâki olabilmektedir.

2- Her iki delil ister hem kuvvet hem de delâlet bakımından eşit olsun, mütevâtir iki nass gibi. Veya sadece kuvvet bakımından eşit olsun iki âhâd, iki meşhur veya biri âhâd diğeri meşhur iki nass gibi. Veyahut sadece delâlet bakımından eşit olsun kat'î ve zannî iki delil gibi. Teâruz halindeki iki delilden biri kuvvet bakımından diğer delilden daha kuvvetli olması da fark etmez.

3- Her iki delil hem senet hem de delâlet veya sadece senet veyahut sadece delâlet bakımından kat'î olsun fark etmez aralarında teâruz vâki olabilmektedir. Bununla birlikte teâruz halindeki deliller arasında neshin söz konusu olup olmadığı da fark etmez.

Berzencî de et-Teâruzu ve't-Tercîh adlı eserinde müfessir, muhaddis ve usûl ulemâsı, zıt hüküm ifade eden delillerden bahsedince son görüşte zikredilen delillerin

²¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid), el-Mektebü'l-Asriyye, Beyrut, 1999, VIII, 3448; Abdurraman b. İbrahim el-Fezârî İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Verekât* (thk. Sâre Şâfi el-Hâcîrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 2001, 232; Zuhaylî, *Usûl*, 1178, 1183; Şa'bân, *Usûl*, 422.

²² Burada zikredilen 'mahal'den maksat aralarında teâruzun vâki ve caiz olduğu delillerdir.

hepsini ele alarak cem', tercih, nesh ve tesâkut gibi çözüm yollarını söz konusu ettiklerini ileri sürerek son görüşün daha isabetli olduğunu söyler.²³

3.4. TEÂRUZUN HÜKMÜ²⁴

Delillerin teâruzunu gidermede izlenecek metot konusunda usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Burada mezheplerin izledikleri metot hakkında bilgi verilecektir.

3.4.1. CUMHURUN TEÂRUZU GİDERMEDE İZLEDİĞİ METOD

1. Cem' ve Tevfik; Aralarında teâruz bulunan nasslarda teâruz giderilirken önce cem' ve tevfik (الجمع والتوفيق = uzlaştırma) metodu uygulanıp bu iki nassın uzlaştırma yoluna gidilerek ve her iki nassla da amel cihetine gidilir.²⁵ Bu durumda delillerden birini bir hal, diğerini de başka bir hal üzerine yormak gerekir.²⁶

2. Tercih; Eğer müctehid teâruz eden iki nassı uzlaştıramazsa teâruzu gidermek için uygulayacak ikinci yol tercih metotlarına göre birini diğerine tercih etme (الترجيح) yönüne gider.²⁷ Meselâ, muhkemi müfessere, müfesseri nassa veya zâhire, ibâreyi işârete, işâreti nassın delâletine veya iktizâyâ tercih eder. Aynı şekilde haram kılmaya delâlet eden nassı, mubah kılmaya delâlet eden nassa tercih eder. Çünkü haramdan uzak durmak ihtiyat açısından mubahı işlemekten daha üstündür.

3. Nesh; Şayet müctehid iki nasstan birini diğerine üstün hale getiren bir muraccih (المرجع = tercih âmili) bulamazsa, nassların nüzûl ve vürûduna bakar. Birisinin diğerinden önce geldiğini tespit edebilirse sonrakinin öncekini nesh ettiğine hükmeder.²⁸

4. Tesâkut; Müctehid teâruz eden iki nass arasında nesh imkanını da bulamazsa her iki nass da hüccet olmaktan düşer ve her ikisiyle de amel etmez. Bundan sonra da o husustaki yerleşik kurala göre amel edilmesi ve olanı olduğu şekilde bırakma ابقاء ما كان علي بقاء ما كان prensibinin uygulanması gerekir.²⁹ Her iki nass keenlem yekûn (yok) kabul edilir. Bazı bilginler ise tesâkut prensibi yerine 'tahyîr' metodunun uygulanmasının daha doğru

²³ Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercih*, I, 165.

²⁴ Teâruzun hükmünden maksat, teâruz giderilirken izlenen metot ve çözüm yoludur.

²⁵ Ebû Bekîr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd* (thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, III, 266, 270; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tabsîra fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1980, 151, 157; Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3847; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 435; Heyto, *el-Vecîz*, 504.

²⁶ İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Verekât*, s. 232; Koca, *Tahsis*, 332,

²⁷ Şîrâzî, *et-Tabsîra*, 160; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 437; Zuhaylî, *Usûl*, 1184.

²⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, 275; Şîrâzî, *et-Tabsîra*, 155; İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Verekât*, 233; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 434, 436.

²⁹ Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1998, 87.

olduğu görüşündedir. Bunlara göre bu durumda mükellef teâruz halindeki nasslardan istediğiyle amel edebilir.³⁰

Cumhurun Teâruzu Gidermede İzlediği Metod İle İlgili Bazı Örnekler:

1- *“büyük ve küçük abdestte لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا أو غربوا 1- çıkarken ne yüzünüzle ne de arkanızla kibleye yönelmeyin, ya doğu ya da batıya yönelin”*³¹ hadisi ile *“Hz. Peygamber bunu –kibleye yönelmiş olarak ihtiyacını giderirken- evinde yapmıştır”*³² hadisi birbiriyle teâruz etmektedir. Bu iki hadis arasındaki teâruzu gidermek için hem tercîh prensibi hem de cem’ prensibi mümkün olduğu halde bilginler cem’ ve tevfiik metoduna baş vurarak her iki hadisi uzlaştırmışlardır. Şöyle ki nehiy ifade eden hadis açık alanlara, cevaz ifade eden hadis ise kapalı alanlara hamledilerek her iki hadis uzlaştırılmıştır.

2- *“Hz. Peygamber ihramda değilken Meymûne ile nikah kıydı”*³³ hadisi ile *“Hz. Peygamber onunla (Meymûne ile) ihramdayken nikah kıydı”*³⁴ hadisi teâruz halindedir. Cem’ prensibiyle teâruzu gidermek mümkün değildir. Çünkü Hz Peygamberin ihramda bulunmasıyla ihramda bulunmaması birbirine tamamen zıttır. İşte cumhur olayı bizzat yaşayan Hz. Meymûne’nin rivayeti olmasından dolayı ilk hadisi ikinci hadise tercîh ederek her iki hadis arasındaki teâruzu gidermiştir.³⁵

3- *“Sizden geride والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير أخراج 3- eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp geçimlerinin sağlanmasını şart koşacak şekilde vasiyette bulunsunlar”*³⁶ âyetiyle *“Sizden eşlerini geride bırakarak vefat edenlerin eşlerinin evlenebilmek için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir”*³⁷ âyeti teâruz etmektedir. Çünkü birinci âyet kocası ölen kadının iddetinin bir yıl, ikinci âyet ise dört ay on gün olduğunu ifade etmektedir. Teâruzu gidermek için ne cem’ ne de tercîh

³⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, 281; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 434; İbnü’s-Sübî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, II, 361-362; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, IV, 412, 435; Zuhaylî, *Usûl*, 1184; Koca, *Tahsis*, 333.

³¹ Buhârî, *Salât*, 270; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 4; Tirmizî, *Tahâret*, 6; Nesâî, *Kible*, 20; Dârîmî, *Vüdü’*, 6; Mâlik, *Kible*, 1.

³² Buhârî, *Vüdü’*, 110; İbn Mâce, *Tahâret*, 18.

³³ Şâfiî, *Müsned*, 254; Tirmizî, *Hac*, 23; İbn Mâce, *Nikâh*, 45.

³⁴ İbn Mâce, *Nikâh*, 45; benzer rivâyet için bk. Nesâî, *Menâsik*, 90.

³⁵ Ebû’l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, III-IV, 464; İbnü’s-Sübî, *Cem’u’l-Cevâmi’* II, 365; a. mlf., *Ref’u’l-Hâcib an Muhtasar İbn Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvid – Adil Ahmed Abdulmevcûd), Âletu’l-Kütüb, Beyrut, 1999, IV, 612, 613; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, IV, 447; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 895; Heyto, *el-Vecîz*, 509.

³⁶ Bakara, 2/240.

³⁷ Bakara, 2/234.

prensibi mümkündür. Cumhur teâruzu ikinci âyetin birinci âyeti nesh ettiğini söyleyerek gidermiştir.³⁸

Kitab ve sahih sünnetten, cem', nesh ve tercih mümkün olmadığı için tesâkut'a mecbur kalınmış tek bir misal verilmemektedir. Dolayısıyla 'tesâkut' pratikte hemen hemen hiç yeri olmayan tamamen farazî bir prensiptir. Konuyla ilgili olarak İbn Hüzeyme (310/922)'nin sahih senedle Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş muteâruz iki hadis bilmiyorum sözü de bunu desteklemektedir.³⁹ İbn Hüzeyme'nin bu sözü teâruzun giderilmesinde tesâkut'a iş düşmeyeceğini vurgulamaktadır.

Cumhur görüşünü ispat için bir çok delil ileri sürer. Önemli olan birkaç tanesi verilecektir:

1- Noksanlığı gerektirecek şeylerden şer'î delillerin korunması gerekir. İşte şer'î delilleri noksanlıktan en iyi koruyan prensip cem' ve tevfiik metodudur. Çünkü tercih, nesh ve tahyîr prensipleriyle delillerden birinin ihmâli, tesâkut ile de her iki delilin ihmâli söz konusu olmaktadır.⁴⁰

2- Şâri', hüküm çıkarmak (istinbât) için şer'î delilleri koymuştur. Dolayısıyla asıl olan delillerin i'mâlidir. Bu ise ancak cem' ve tevfiik prensibiyle mümkün olmaktadır. Diğer prensiplerle delillerin ihmâli söz konusu olmaktadır.⁴¹

3- *فَيَوْمَئِذٍ لَا يَسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ* "Artık o gün ne insanlara, ne de cinlere günahları sorulmaz"⁴² âyetiyle *فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* "Rabbin hakkı için sorguya çekeceğiz onların hepsini!"⁴³ âyeti teâruz halindedir. İbn Abbâs bir mekanda sorgulanmayacaklar, başka bir mekanda ise sorgulanacaklardır şeklinde tefsir ederek âyetler arasındaki teâruzu gidermiştir.⁴⁴ İşte İbn Abbâs gibi bir zat teâruzu çözüm yolları içerisinde cem' prensibiyle gidermiştir.

³⁸ Zeydân, *el-Vecîz*, 393.

³⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 171.

⁴⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 178.

⁴¹ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 974; Ensârî, *Ferâidü'l-Usûl*, II, 434; Heyto, *el-Vecîz*, 504; Koca, *Tahsis*, 332.

⁴² Rahmân, 55/39.

⁴³ Hicr, 15/92.

⁴⁴ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 159.

3.4.2. HANEFÎ BİLGİNLERİN TEÂRUZU GİDERMEDE İZLEDİKLERİ METOD

1. Nesh; teâruz giderilirken önce nassların nüzûl ve vürûd tarihlerine bakılır ve önce inen nass mensûh, sonra inen nass ise nâsih kabul edilir ve onunla amel edilir.⁴⁵

2. Tercîh; nassların nüzûl ve vürûd tarihleri bilinmezse teâruzı gidermek için uygulanacak ikinci yol tercihtir.⁴⁶

3. Cem' ve Tevfîk, şayet iki nasstan birinin diğerine tercihi mümkün olmazsa cem' ve tevfiik metodu uygulanır ve her iki nassla da amel cihetine gidilir.⁴⁷

4. Tesâkut, müctehid teâruz eden iki nass arasında cem ve tevfiik (uzlaştırma) imkanını da bulamazsa bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer ve bunlardan daha aşağı derecede olan delil ile istidlâl eder. Diyelim ki teâruz iki âyet arasında ise bunlarla istidlâli bırakıp Sünnetle istidlâl eder. Teâruz iki Sünnet arasında ise bunları delil olarak kullanmayıp –şayet hüccet olarak kabul ediyorsa- sahâbî kavli ile, -hüccet saymıyorsa- kıyas ile istidlâl eder. Şayet Müctehid bunlardan hiç birisini uygulayamazsa ‘berâet-i asliyye’ye göre hükmeder.⁴⁸ Yani her iki delilin delillikten düşmesiyle yerleşik kurala göre amel eder.⁴⁹

Hanefîlerin Teâruzı Gidermede İzledikleri Çözüm Yolları için Örnekler Şunlardır:

a- فاقروا ما تيسر من القرآن “Artık Kur’ân’dan kolayınıza gelen miktarı okuyun”⁵⁰ âyetiyle وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون “Öyle ise, Kur’ân okunduğunda hemen ona kulak verin, susup dinleyin ki merhamete nail olasınız”⁵¹ âyeti teâruz etmektedir. Çünkü birinci âyet namazın Kur’ân’dan bir miktarın okunmasıyla ancak sahih olduğunu gerektirmektedir. Dolayısıyla namaz kılan kişi ister imâm ister imâma uyan kişi isterse de tek başına kılan kişi olsun fark etmez namaz kılarken Kur’ân’dan bir miktar okuması gerekir. İkinci âyet ise imâmın arkasında cemaatle namaz kılan kişinin susup Kur’ân’ı okumamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla cemaatle namaz kılan kişinin kırâatte bulunup

⁴⁵ Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rükneddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Abdü'l-Azîm Mahmud ed-Dîb), Dâru'l-Vefâ, 1997, II, 752; Serahsî, *Usûl*, II, 13; Hudarî, *Usûl*, 358; Zeydân, *el-Vecîz*, 393; Heyto, *el-Vecîz*, 505; Şa'bân, *Usûl*, 420.

⁴⁶ Hudarî, *Usûl*, 358; Zeydân, *el-Vecîz*, 394.

⁴⁷ Hudarî, *Usûl*, 358, 360; Zuhaylî, *Usûl*, 1177; Zeydân, *el-Vecîz*, 396; Atar, *Fıkh usûlû*, 257.

⁴⁸ Zerkêşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 410; Celâleddîn Abdürrahmân b. Ebû Bekîr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Fırûn Fıkhî's-Şâfiyye* (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 120; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 105.

⁴⁹ Debûsî, *et-Takvîm*, 215; Serahsî, *Usûl*, II, 13, 17; Habbâzî, *el-Muğnî*, 224, 225; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 89; Molla Cüyûn, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, II, 88; Hudarî, *Usûl*, 358, 359; Zuhaylî, *Usûl*, 1179; Zeydân, *el-Vecîz*, 398.

⁵⁰ Müzemmil, 73/20.

⁵¹ A'râf, 7/204.

bulunmaması hususunda her iki âyet teâruz etmektedir. Çözüm yollarından hiçbir tanesi uygulanamadığından Hanefiler her iki âyeti delil olarak kullanmaktan vazgeçerek daha aşağı derecede olan *Kim imâmın arkasında cemaatle namaz kılsa imâmın kırâati kendisinin kırâatidir*⁵² hadisiyle istidlâl etmişlerdir.⁵³

b- İki sünnetin teâruz etmesinden dolayı bunlarla istidlâl bırakılıp kıyas ile istidlâl edildiği durum için bu iki hadis örnek gösterilmiştir: birinci hadis Nu'mân b. Beşîr (r.a.)'den rivayet edildiğine göre *إن النبي صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعتين كل ركعة برکوع* “Hz. Peygamber küsûf namazını mutad namazlar gibi bir rükû ve iki secde şeklinde iki rekât kılmıştır.”⁵⁴ İkinci hadis ise Hz. Aişe (r.a.)'den rivayet edildiğine göre *انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجادات* “Hz. Peygamber küsûf namazını dört rükû ve dört secde ile iki rekât halinde kılmıştır.”⁵⁵

Bu iki hadis rükû ve kıyâm konusunda teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadis, diğer namazlarda olduğu gibi bir rükû ve bir kıyâm, ikinci hadis ise her rekâtta iki rükû ve iki kıyâm gerektirmektedir. Birini diğerine üstün kılacak tercih âmili de bulunmamaktadır. Bundan dolayı Hanefiler bu iki hadis ile amelî terk etmişler ve kıyasa göre hüküm vermişlerdir.⁵⁶ Yani küsûf namazını diğer namazlara kıyaslayarak küsûf namazında da diğer namazlarda olduğu gibi her rekâtta bir rükû ve bir kıyâm gerektiği neticesine varmışlardır.

Şâfiiler ise Nu'mân b. Beşîr'in rivayet ettiği hadisi kıyasa uygunluğundan dolayı Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadise tercih etmişlerdir.⁵⁷

Şâfiiler ile Hanefiler her ne kadar aynı neticeye varmışlarsa da kullandıkları metot farklıdır. Şâfiiler kıyasa uygunluğundan dolayı Nu'mân b. Beşîr'in hadisini Hz. Ayşe'nin hadisine tercih ederek onun hadisiyle amel etmişler. Hanefiler ise her iki hadis ile istidlâlden vazgeçerek daha aşağı derecede bulunan kıyas ile istidlâl ederek hükmetmişlerdir.

c- İki kıyasın teâruz etmesi durumunda onları delil olarak kullanmaktan vazgeçip ondan daha aşağı derecede olan sahâbî kavli ile istidlâle örnek olarak yabanî olmayan merkeplerin artığının necis mi temiz mi? hususundaki ihtilâf misal verilmiştir. Çünkü yabanî olmayan merkeplerin artığı temiz olan terine kıyaslanması ile –ki bu durumda onun

⁵² İbn Mâce, *İkâmetü's-salât*, 13.

⁵³ Molla Cüyûn, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, II, 88.

⁵⁴ Nesâî, *Küsûf*, 16.

⁵⁵ Buhârî, *Küsûf*, 669; Ebû Dâvud, *Salâtü'l-istiskâ*, 4; İbn Mâce, *İkâmetü's-salât*, 152; benzer rivâyet için bk. Nesâî, *Küsûf*, 6, 9.

⁵⁶ Molla Cüyûn, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, II, 89; Zuhaylî, *Usûl*, 1180.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 765.

artığı da temiz sayılır- necis olan sütüne kıyaslanması –ki bu durumda onun artığı da necis kabul edilir- teâruz etmektedir. İşte bu durumda her iki kıyas teâruz ettiğinden dolayı Hanefîler onu delil olarak kullanmaktan vazgeçip ondan sonra gelen sahâbî kavli ile istidlâle yönelmişler ve bu konuda sahâbî kavli arasında da teâruz bulunduğundan dolayı onu da delil olarak kullanmaktan vazgeçip yabanî merkeplerin artığının aslına bakılır. Onun artığının hükmü için artık olmadan önceki hali geçerlidir. Eğer su artık olmadan önce de temiz ise artık olduktan sonra da temiz, necis ise şimdi de necistir.⁵⁸

Hanefîlerin görüşlerini ispat için ileri sürdükleri deliller:

a) Teâruz halinde insan aklı her iki delili uzlaştırma yerine râcih (kuvvetli) olanıyla amel edilip mercûh (zayıf) olanıyla amelî terk etmeyi gerektirmektedir.⁵⁹

b) Sahâbe ve tâbiûn uygulaması da bunu desteklemektedir. Çünkü iki hadis teâruz ettiklerinde onlar cem' metoduna baş vurmadan kuvvetli gördükleri hadisi zayıf gördükleri hadise tercih ederlerdi. Bu durum için şu iki hadis örnek gösterilebilir: birinci hadis Hz. Ümmü Seleme (62/681)'den rivayet edildiğine göre *كان رسول الله يصبح جنبا وهو صائم* "Hz. Peygamber oruçlu olduğu halde cünüp olarak sabahlardı"⁶⁰ ikinci hadis Ebû Hüreyre (59/679)'den rivayet edildiğine göre *من أصبح جنبا فلا صيام له* "kim cünüp olarak sabahlarsa onun orucu olmaz."⁶¹ Sahâbe Hz. Peygamber'in hanımları bu gibi durumları diğer insanlardan daha iyi bildiklerinden birinci hadisi ikinci hadise tercih etmişlerdir. Burada sahâbe teâruzun çözüm yolları arasından tercih prensibini kullanmışlardır.⁶²

Hatta Ebû Hüreyre cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun sahîh olmadığını söylerken, Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin, hükmü haber vermesi üzerine Ebû Hüreyre'nin görüşünden vazgeçtiği belirtilir.⁶³

c) Hanefîlerin çoğunluğuna göre bu konuda icmâ' da vardır.⁶⁴

3.4.3. ŞİA'YA GÖRE

Kur'ân âyetleri ise delillerin tarihlerine bakılır ve sonrakinin öncekini nesh ettiği kabul edilir. Bu mümkün olmazsa deliller uzlaştırılır. Bu da mümkün olmazsa vâcip olan müctehidin tevakkuf etmesidir. Eğer çatışma âyet ile hadis arasında ise yapılacak ilk iş

⁵⁸ Debûsî, *et-Takvîm*, 215; Serahsî, *Usûl*, II, 17; Habbâzî, *el-Muğnî*, 225; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 89; Molla Cüyûn, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, II, 88, 89.

⁵⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 181.

⁶⁰ Şâfiî, *Müsned*, 178; Ebû Dâvud, *Savm*, 37.

⁶¹ Şâfiî, *Müsned*, 179; İbn Mâce, *Savm*, 27.

⁶² Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 206-207; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 444; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 460; Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3818; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 447; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 884; Heyto, *el-Veciz*, 504.

⁶³ Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999, 110.

⁶⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 183.

delillerin uzlaştırılmasıdır. Bu da mümkün değilse ihtiyatlı davranılır. Yani haramı veya meşakkatî ifade eden delile göre amel edilir.⁶⁵

Kal'acî de konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Birbiriyle teâruz eden delillerden biri diğerinden daha kuvvetli ise kuvvetli olan delil zayıf olana tercîh edilir. Eğer teâruz eden deliller kuvvet bakımından eşit ise, delillerin nüzûl ve vürûd tarihlerine bakılır, tarihi sonra olan delilin tarihi önce olan delili nesh ettiği kabul edilir ve sonrakiyle amel edilir. Teâruz halindeki delillerin tarihleri bilinmez ise tercîh kaidelerinden birisiyle delillerden biri diğerine tercih edilir.⁶⁶

3.4.4. MUHADDİSLERE GÖRE

Muhaddislerin hadisler arasında vâki olan teâruzu giderirken nasıl bir sıralama uyguladıklarını bilgi kabilinden zikredilecektir: 1. Cem' ve Tenvîk, 2. Nesh, 3. Tercîh, 4. Tevâkkuf veya Tesâkut.⁶⁷ İbn Kudâme (620/1223) ve Ebû Zehra da teâruzu giderirken muhaddislerin uyguladıkları sıralamaya göre çözüm yollarını sıralamaktadırlar.⁶⁸

3.5. TEÂRUZUN NEDENLERİ

Teâruzun birçok nedeni bulunmaktadır. Onlardan önemli olanları aşağıda maddeler halinde verilecektir:

1- Hz. Peygamber Arap olup ve Arapça ile tebliğde bulunduğundan şer'î hükümleri bazen âmm bazen hâss lafız ile ifade eder, âmm lafızdan da bazen âmm bazen de hâss manâyı kast ederdi. İşte bundan dolayı şer'î hükümleri ifade eden lafızlar arasında hakikatte olmazsa da zâhiren ihtilâf görünmektedir.⁶⁹

2- Âyetler ile hadisler arasında bazen umûm ile husûs veya itlâk ile takyîd söz konusu olabilmektedir. Bu durumdaki âyet veya hadisleri gören kişi ilk bakışta bu durumu teâruz olarak görmektedir, hakikatten de böyle bir şey yoktur.⁷⁰

3- Hz. Peygamber hem kâdî hem müftüydü. Şer'î hükümler hakkında kendisine sorular sorulduğunda sorulan soruya göre cevap verirdi. Bazen ihtiyaca göre daha çok hüküm bildirirdi. Bu durumu rivayet eden râvîler de bazen soruyu zikretmeden hadisi olduğu gibi rivayet ederlerdi. Çoğu zaman sebep-i vürûdü zikredilmeden rivâyet edilen

⁶⁵ Yusuf el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâdire fî Ahkâmi'l-İ'treti't-Tâhire* (thk. Muhammed Takî el-İranî), Dâru'l-Ezvâ', Beyrut, 1985, I, 87; Hasan, *Menhec*, I, 322-325.

⁶⁶ Muhammed Revvâs Kal'acî, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Müeyyessire*, yy., Beyrut, 2000, I, 495.

⁶⁷ Şâh Veliyullâh b. Abdürrahim ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, ts. 294.

⁶⁸ İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1029-1030; Ebû Zehra, *Usûl*, 262.,

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, IV, 441; Arûsî, *Ef'âlü'r-Resûl*, 252; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 207.

⁷⁰ Hasan, *Menhec*, I, 320.

hadisin başka bir hadis ile teâruz halinde olduğu zannına sebep olabilir. Ancak cevap olarak söylenen hadisin sebab-i vürûdü öğrenilince hadisler arasında teâruzun bulunmadığı anlaşılır.⁷¹

İbn Abbâs, Üsâme b. Zeyd kanalıyla Ribâ hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen انما الربا في النسئة “*Ribâ, ancak nesî'e (vadeye bağlama) durumundadır*”⁷² hadisi ile Hz. Osman, Ebû Hureyre, Ubâde b. es-Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettikleri لا تبئعوا البر بالبر الا سواء بسواء “*Eşit miktarlarda olmadıkça buğdayı buğday karşılığında satmayın*”⁷³ hadisi bu duruma örnek gösterilebilir.⁷⁴

Birinci hadis, haram kılınan ribâyı sadece “ribâ'n-nesî'e” yani alacağın vadeye bağlanması durumundaki fazlalıktan ibaret saymıştır. Bundan “ribâ'l-fadl”ın mubah olduğu anlamı çıkmaktadır. Ribâ'l-fadl, karşılıklı bedelleri peşin olarak alınmakla beraber Meselâ, iki ölçek buğdaya karşılık bir ölçek buğdayı satma şeklinde uygulanan mali mübadelelerdeki fazlalık demektir.

İkinci hadis ise bu çeşit muamelelerin haram olduğunu göstermektedir. O halde ribâ'l-fadl hususunda iki hadis teâruz etmektedir.⁷⁵ Çünkü birinci hadis onun mubah, ikinci hadis ise haram olduğuna delâlet etmektedir.

Buğdayla arpa ve altınla gümüşün fazlalıkla mübâdelesinin sorulması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği, “*Faiz ancak veresiyede cereyan eder*” cevabını nakleden Üsâme'nin baştaki soruyu işitmeyip sadece cevabı duymuş olması veya işittiği halde rivayetinde bu soruya temas etmemiş bulunması muhtemeldir. İbn Abbâs da bu hadise dayanarak peşin muamelelerde faizin cereyan etmediğini söylemiştir. Ancak fazlalık faizini açıklayan hadisin râvîsi Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbâs'ın bunu kabul etmeyip yalnız veresiye olması halinde faiz olacağını söylediği kendisine bildirilince durumu tahkik için kendisi ile görüşmüş, İbn Abbâs da Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'i kendisinden daha iyi tanıdığını ve söz konusu hadisi Üsâme b. Zeyd'den işittiğini söylemiştir. İbn Abbâs'ın alışveriş faiziyle ilgili hadisleri duyunca bu görüşünden vazgeçtiği bildirilmektedir.⁷⁶ İşte birinci hadisin sebab-i vürûdü anlaşılınca -ki o da vadeye bağlanan fazlalığın ribâ olup olmadığı sorusudur- hadisler arasında teâruzun bulunmadığı anlaşılır.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 441; Hasan, *Menhec*, I, 321; Tahâ Câbir, *Edebü'l-İhtilâf fi'l-İslâm*, yy., 1992, 111.

⁷² Buhârî, *Buyû*, 257; Müslim, *Müsâkât*, 19; İbn Mâce, *Ticârât*, 49.

⁷³ Şâfiî, *Müsned*, 147, 180; Buhârî, *Buyû*, 255.

⁷⁴ Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), İz Yay., İstanbul, 1999, 42.

⁷⁵ Özsoy, İsmail, “Faiz” *DİA*, XII, 113.

⁷⁶ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul, 2003, II, 208; Özsoy, “Faiz” *DİA*, XII, 113.

4- Mevzû' hadisler de teâruzun nedenleri arasında yer almaktadır. Şöyle ki anlamca sahih olan delillere karşılık hadisler uydurulup Müslümanlar şüpheye düşürülmek istenmiştir.⁷⁷

5- Hadisi rivayet eden râvîlerden biri hadisin tamamını, başka bir râvî de değişik nedenlerden dolayı hadisin bir kısmını rivayet eder.⁷⁸ Zâhirde hadisler arasında teâruz görülür. Bu durum için şu iki rivayet örnek gösterilebilir: *فضلت علي الناس بثلاث - وذكر منها- وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا “Ben üç şeyle insanlara karşı üstün kıldım –onlardan biri- yeryüzü bana mescit ve temizleyici kıldı”*⁷⁹ diğer rivayet ise *وجعلت لي الأرض مسجدا وجعل ترابها طهورا “yeryüzü bana mescit ve toprağı da temizleyici kıldı”*⁸⁰ Hanefiler birinci rivâyet ile amel ederek yeryüzündeki toprak, kum, taş vb. şeylerle de teyemmümün yapılabileceğini söylerler. Şâfîiler ise ikinci rivayet ile amel ederek teyemmümün sadece toprakla yapılabileceği görüşündedirler.⁸¹

6- Hz. Peygamber bazı şer’î hükümler için birçok yol gösterir ve o hüküm için bütün yollar da câizdir. Bazı râvîler bir yolu, bazıları da başka bir yolu rivâyette bulunur, durumdan haberdar olmayanlar ise rivâyetler arasında teâruz zann eder ki hakikatte teâruz söz konusu değildir.⁸² Bu durum için *إذا ولغ الكلب في إناء إحكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب – وفي köpek, sizden birinizin kabını yalasa bir defa toprakla olması şartıyla yedi kere yıkasın”* –bir rivâyette- *ilk yıkama toprakla*⁸³ –başka bir rivâyette - *son yıkama toprakla*⁸⁴ –başka bir rivâyette de- *sekizinci yıkamayı toprakla bulayınız*⁸⁵ olma şartıyla yıkasın. İşte bu üç değişik rivâyet Hz. Peygamber’in köpek tarafından yalanan kabın temizlenmesi için emrettiği yıkama şekilleridir. Her üç yolun herhangi birini kullanmak caizdir. Hakikatin bilinmemesi durumunda üç rivâyet arasında teâruzun bulunduğu zann edilir. Halbuki teâruz söz konusu değildir.

7- Hz. Peygamber bir hal (durum) için bir hüküm, başka bir hal için başka bir hüküm koyar. Bir râvî bir hükmü, başka bir râvî de diğer hükmü rivâyet ettiğinde her iki hadis arasında teâruz görülür. Halbuki her iki hükmün hali farklı olduğundan her iki hükmü bildiren hadisler arasında da teâruz bulunmamaktadır. Bu durum için *أن النبي نهى عن ادخار*

⁷⁷ Hasan, *Menhec*, I, 320.

⁷⁸ Câbir, *Edebü'l-İhtilâf*, 112.

⁷⁹ Buhârî, *Teyemmüm*, 234; *Salât*, 297; Müslim, *Mesâcid*, 5; Tirmizî, *Salât*, 119.

⁸⁰ Müslim, *Mesâcid*, 5; benzer rivâyet için bk. İbn Hanbel, I, 98.

⁸¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, I-II, 27; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 96.

⁸² Câbir, *Edebü'l-İhtilâf*, s. 111.

⁸³ Müslim, *Tahâret*, 27; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 37.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 37.

⁸⁵ Müslim, *Tahâret*, 27; İbn Mâce, *Tahâret*, 31; Dârimî, *Vüdû*, 59.

لحوم الأضاحي “Hz. Peygamber kurban etlerinin saklanması yasakladı”⁸⁶ hadisi ile daha sonra kendisinden rivayet edilen انه رخص فيه “Hz. Peygamber kurban etlerinin saklanması câiz kıldı”⁸⁷ hadisi teâruz halinde olduğu zann edilir. Hakikatte her iki hadis arasında teâruz söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in iddihârı (saklama) yasaklaması, o zaman bunu gerektiren geçici bir durumdan ötürü idi. İddihâra müsaadesi de bu geçici durumun ortadan kalkması sebebiyle idi.⁸⁸

Rivâyete göre bedevî bir topluluk kurban bayramı günlerinde Medine’ye gelmişti. Bu insanlar yardım ve desteğe muhtaç kişilerdi. O yüzden Hz peygamber kurban etlerinin saklanması yasakladı. Bu durum sona erip, daha sonra böyle muhtaç bir kabile gelmeyince hüküm de değişti ve yasaklanmış olan iddihâr mubah kılındı. Bu durumu açık bir şekilde ifade eden şu hadis rivayet edilir: انما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا “Kurban etlerini saklamanızı, sadece (o sırada) gelen kafileden (gezgin fakirler) ötürü yasaklamıştım. Artık yiyiniz ve saklayınız.”⁸⁹ Bundan anlaşılan, ihtiyaç ve sıkıntı zamanları bakımından bu yasak bâkidir. İddihâr, ihtiyaç ortaya çıktığında yasak, ihtiyaç kalktığında ise mubahtır.

8- Hadisler arasında görülen teâruzun nedenlerinden bir tanesi de fakîh veya müctehid tarafından hadislerden hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunun bilinmemesidir.⁹⁰

9- Kur’ân-ı Kerim’de değişik kıraâtlerin bulunması da teâruz nedenlerindendir. Çünkü her bir kıraât ayrı bir hüküm ifade etmektedir. Bu durum için bu âyet örnek gösterilebilir. يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم “Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın”⁹¹ âyette geçen “وأرجلكم” kelimesini İbn Âmir (118/736), Nâfi’ (169/185), ve Kisâf (189/804) mansub okuyarak “ايدىكم” kelimesine atfetmişlerdir. İbn Kesîr (120/737), Ebû Amr (154/770) ve Hamza (188/803) cer okuyarak “برؤسكم” kelimesine atf etmişlerdir.⁹²

⁸⁶ İbn Hanbel, I, 103.

⁸⁷ İbn Mâce, *Edâhî*, 16; Nesâî, *Edâhî*, 36.

⁸⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 208-209.

⁸⁹ Şâfiî, *Müsned*, 163. Ebû Dâvûd, *Edâhî*, 9,10; Mâlik, *Edâhî*, 4.

⁹⁰ Hasan, *Menhec*, I, 321; Câbir, *Edebü’l-İhtilâf*, 112.

⁹¹ Mâde, 5/6.

⁹² Süyûtî, *el-İtkân*, II, 40; Hın, *Eserü’l-İhtilâf fi’l-Kavâidi’l-Usûliyye*, 38.

Cumhur mansub kıraât ile amel ederek abdest alırken eller gibi ayaklarını da yıkarlar. Şialar ise cer kıraâtiyle amel ederek abdest alırken ayaklarını başları gibi mesh ederler.⁹³

10- bir lafız için birden fazla manânın bulunması da teâruzun nedenlerindendir. İster bu sadece hakikî manâ itibariyle olsun müşterek lafızlarda olduğu gibi. İster hakikî ve mecâz veya lügavî ve örfî manâ bakımından olsun fark etmez. İşte bu durum Kur’ân’ın yorumlanması hususunda sahâbe arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu durum için bu âyet örnek gösterilebilir: *والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء* “Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç adet beklesinler.”⁹⁴ Bu ayette geçen “قروء” kelimesi kapalı bir kelimedir. Hem hayız hem de temizlik (tuhr) anlamına gelmektedir. Bu âyette “قروء” kelimesinden neyin kast edildiği hususunda ihtilâf vâki olmuştur: Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit (r.a.) kurû’n temizlik manâsında olduğu görüşündedir. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve sahâbe cumhuru ise kurû’n hayız (ay hali) anlamında olduğu görüşündedirler.⁹⁵

Cumhur birinci görüşü kabul ederek boşanmış kadınların iddetinin üç kur’ olduğunu söyler. Yani üç sefer adet görüp temiz olmaktır. Hanefiler ise ikinci görüşü kuvvetli görerek boşanmış kadının iddetinin üç kur’ olduğu görüşündedirler. Yani üç sefer adet görmektir.⁹⁶

3.6. İHTİLÂFIN TARİHSEL GELİŞİMİNE KISA BİR BAKIŞ

İhtilâfın tarihine bakıldığında İslâm’ın ilk dönemlerinde hatta Hz. Peygamber’in zamanında da sahâbe arasında ihtilâf vâki olmuştur. Bunun için birkaç örnek verilecektir:

1- Hz. Peygamber zamanında sahâbe birbiriyle teâruz eden delillerden birini diğerine tercîh eder veya her iki delili uzlaştırırlardı. Hz. Peygamber sahâbeye Benî Kurayza yurduna gitmelerini emredince şöyle nidâda bulunuldu: *لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة* “Benî Kurayza yurduna varılmadan hiç kimse ikindi namazını kılmasın”⁹⁷ Fakat öyle oldu ki, onlar daha yoldayken namaz vakti geldi. Bunun üzerine bu emri alan sahâbenin bir kısmı, daha yoldayken ikindi vakti girdiğinden ikindi namazını kıldı. Diğer kısım sahâbe ise ikindi vakti girdiği halde namazı yolda kılmadı. Benî Kurayza yurduna

⁹³ Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 38.

⁹⁴ Bakara, 2/228.

⁹⁵ Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 42; Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 72; Abdülkerim Zeydân, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul, 1995 202.

⁹⁶ Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 72.

⁹⁷ Buhârî, *Selâtü'l-Havf*, 603.

vardıklarında ikinci namazını orada kazâ olarak kıldılar.⁹⁸ Sahâbenin bu konuda ihtilâfta bulunmasının nedeni, bu konuda birbiriyle çelişen hadislerin var olmasıdır. Yukarda zikri geçen hadis ile الصلاة لوقتها “Allah katında amellerin en faziletlisi vaktinde kılınan namazdır”⁹⁹ hadisi birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci hadisin zâhirinden anlaşılan, vakit çıksa bile ancak Benî Kurayza yurduna varıldığında namazın kılınabileceğidir. İkinci hadisten anlaşılan ise bu ikinci namazının vaktinde kılınması -Benî Kurayza yurduna varılmadan- Allah katında daha faziletli olduğudur.

Sahâbenin bir kısmı Hz. Peygamber’in son emri olduğundan birinci hadisi ikinci hadise tercîh ederek birinci hadise göre hareket etti. Diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber’in birinci hadisi sadece sahâbenin bir an evvel Benî Kurayza yurduna varmalarını teşvik için buyurduğunu anlayarak söz konusu namazın diğer namazlar gibi namazların vaktinde kılınması Allah katında daha faziletli olduğunu bildiren hadislerin genel hitâbına girdiğini düşünerek ikinci hadisi birinci hadise tercîh edip daha yoldayken ikinci namazını vaktinde edâ ettiler.¹⁰⁰

Hz. Peygamber, olay kendisine aktarıldığı zaman sessiz kaldı. Sahâbe bunu, her iki gurup sahâbenin uygulaması için zımnî bir tasdik olarak kabul etti. Eğer bu guruplardan birisinin uygulaması yanlış olsaydı, Hz. Peygamber buna işaret eder ve düzeltirdi.¹⁰¹

2- Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Osman’ın rivâyet ettiği لا ينكح المحرم ولا ينكح “İhrâmda olan kişi ne nikâhlansın ne de nikâh kıysın”¹⁰² hadis ile İbn Abbâs’ın rivâyet ettiği أن النبي تزوج ميمونة وهو محرم “Hz. Peygamber ihramdayken Meymûne ile nikâhlandı”¹⁰³ hadis birbiriyle çelişmektedir. Bazı sahâbe birinci hadisi, bazıları da ikinci hadisi tercîh edip onunla amel ettiler.¹⁰⁴

3- Tâbiûn döneminde de aynı durum söz konusudur. Meselâ, Evzâî (157/774) Ebû Hanîfe (150/767) ile karşılaştığında kendisine şu soruyu sordu: namazda tekbiretü’l-ihram dışında rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken vb. durumlarda eller kaldırılır mı? bunun üzerine Ebû Hanîfe bu hususta Hz. Peygamber’den bize bir şey ulaşmamıştır deyince, Evzâî İbn Ömer Hz. Peygamber’in ellerini kaldırdığını rivayet etmiş söyleyince Ebû

⁹⁸ Ebû Muhammed Abdulmelik el-Me’âfirî İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdulfazî Şelbî), Dâru İbn Kesîr, III-IV, 235; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 72.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 9.

¹⁰⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 10.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *es-Siyeretü’n-Nebeviyye*, III-IV, 235; Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 39; Zeydân, *İslâm Hukukuna Giriş*, 182.

¹⁰² Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 38; Tirmizî, *Hac*, 23; İbn Mâce, *Nikâh*, 45; Nesâî, *Menâsik*, 91; Dârimî, *Nikâh*, 17; Mâlik, *Hac*, 22.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 38; Tirmizî, *Hac*, 24; Nesâî, *Menâsik*, 9.

¹⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 464; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 895.

Hanîfe İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'in ellerini kaldırmadığını rivayet ettiğini söyleyerek ona karşılık verdi. Bunun üzerine Evzâî İbn Ömer'in rivayet ettiği hadisin senedi âlîdir deyip onu tercîh etti. Ebû Hanîfe ise İbn Mes'ud daha fakîh olduğunu söyleyerek onun hadisini tercîh etti.¹⁰⁵

Yukarıdaki örneklerden anlaşılan Hz. Peygamber döneminde sahâbe ve onlardan sonra gelen Tâbiûn arasında ihtilâfın meydana gelmiş olmasıdır. Herkes kendine göre teâruzı gidermek için çözüm yollarından birisini kullanarak nasslar arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmıştır. İşte sahâbe arasındaki ihtilâfın vâki oluşu ve Hz. Peygamber'in bu durumu takrîr etmesi, ayrıca Hz. Peygamber'den sonra sahâbenin de bu durumu inkar etmemesi, Tâbiûn döneminde alimlerin bu konuyla ilgilenmesi ve günümüz bilgilerince de bu hususta çalışmaların yapılması bu konunun meşrû ve İslâmî bir yol hatta müstehap ve teşvik edilmiş olduğunu göstermektedir.

3.7. TEÂRUZUN İCTİHAD FAALİYETLERİNDEKİ ÖNEMİ

Her ne kadar usûl kitaplarında şer'î deliller arasındaki teâruz konusu müstakil bir konuymuş gibi işlenmiş ise de, gerçekte usûl konularının bir çoğunda yapılan amelîyenin önemli bir bölümü deliller arasındaki teâruzı gidermeyle ilgilidir. Âhâd haberin hangi delile tercîh edileceği, âhâd haberlerin Kur'ân âyetlerini nesh, tahsîs veya takyîd edip edemeyeceği, Kur'ân âyetleri veya hadislerin icmâ ile teâruz etmesi durumunda tercîhin nasıl yapılacağı, kıyas ile âhâd haber, kıyas ile sahâbe kavli çatıştığında hangisi ile amel edileceği, hâss lâfzın âmmı, mukayeddin ise hangi şartlarda mutlaka takyîd edebileceği, nassın delâletinin diğer delâlet türleriyle teâruz ettiğinde teâruzun nasıl giderileceği, tercîhin nasıl yapılacağı gibi konuların tümü teâruzun kapsamına dahildir.

Görüldüğü gibi teâruz fıkıh usûlünün bir çok konusuyla doğrudan ilintilidir. Şer'î deliller arasında görünen çelişkiler ta ilk dönem İslâm bilginlerini önemli bir şekilde meşgul etmiştir. Şer'î deliller arasındaki teâruzı gidermek için baş vurulan çözüm yolları ictihad faaliyetini doğurmaktadır. Çünkü birbiriyle teâruz halindeki deliller arasındaki çelişkiyi gidermek için uygulanan cem', tercîh, nesh ve tesâkut metotlarının her birisi birer ictihadî faaliyettir.

Daha önce de belirtildiği gibi cumhura göre kat'î ve zannî deliller arasında hakiki bir teâruz bulunmaz. Cenab-ı Hak, Alîm ve Hakîm olduğundan O'nun hükümlerinde teâruz cereyan etmez. Âyetler zaman zaman nâzil olmuşlardır. Sünnetler de zaman zaman vârid

¹⁰⁵ Câbir, *Edebü'l-İhtilâf*, 74-75.

olmuşlardır. İki mütenâkız delilin birden nüzûlüne ve vürûduna imkan yoktur. Ancak şer'î deliller arasında olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur ki, bu da hakiki değil, zâhiri bir teâruzdur. Ne Kur'ân âyetleri ne de Hz. Peygamber'in hadisleri arasında bir teâruz bulunmaz. Öyleyse müctehidin zannına göre şer'î deliller arasında bir çelişki söz konusu olursa müctehidin söz konusu teâruzu gidermesi vâciptir. Bundan dolayı bütün alimler, aralarında çelişki bulunan delillerin arasındaki teâruzu gidermeye özen göstermişlerdir. Delilleri uzlaştırmaya, iki zıt delili birleştirmeye ve teâruzu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.¹⁰⁶ Yapılan bu tür faaliyetler, ictihatta bulunmaktan başka bir şey değildir.

Hanefiler, Şâfiîlerden Kâdî Beyzâvî (685/1286) ve Hudarî (1345/1927) gibi bazı bilginler 'teâruz ve tercîh' konusunu delillerle bağlantısı bulunduğu şer'î deliller bahsinden hemen sonra ve icihad ile taklid konularından önce zikretmişlerdir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler ise teâruz ve tercîh bahsini icihad bahsinden sonra zikretmişlerdir. Çünkü şer'î deliller arasındaki çelişkiyi gören ve delillerden birini diğerine tercîh eden müctehittir. Tercîhe şayan olan da bu ikinci yaklaşımdır. Çünkü şer'î deliller arasında hakiki teâruz bulunmaz. Olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur. Teâruz, müctehidin zannına göre vâki olduğundan teâruz ve tercîh konusunun icihad bahsinden sonra zikredilmesi daha uygundur. Bir de birbiriyle teâruz halindeki delilleri uzlaştırmak veya birini diğerine tercîh etmek ancak delilleri bilmek, tanımak ve hangi delilin daha kuvvetli, hangisinin daha zayıf olduğunu bilmekle mümkündür. Sonuç olarak icihadın, 'teâruz' konusuna tevakkufu bir şeyin cüz'üne veya şartı üzerine tevakkufu gibidir.¹⁰⁷ Bir şeyin cüz'ü veya şartı meydana gelmediğinde kendisi de meydana gelmez. Burada da deliller arasında görünen teâruz giderilmediği müddetçe icitihadda bulunmak mümkün değildir.

3.8. TEÂRUZ TÜRLERİ

Bu bölümde teâruz türleri ele alınarak âmm ile hâss, mutlak ile mukayyed, Kur'ân âyetleri, Sünnet nassları, nassların delâleti hususunda ve lafızlar arasında meydana gelen teâruz, bilginlerin bu konudaki görüşleri ve delilleri, teâruz giderilirken takip edilen çözüm yolları ele alınacaktır:

¹⁰⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, I, 210.

¹⁰⁷ Zuhaylî, *Usûl*, II, 1171.

3.8.1. UMÛM ve HUSÛS BAKIMINDAN TEÂRUZ

a- Teâruz halindeki delillerden her ikisi de hâss veya her ikisi de âmm olması halinde, bu çatışmanın nasıl giderileceği konusundaki bilginlerin ileri sürdükleri genel prensipler şunlardır:

Cumhura göre, önce çatışan bu iki delilin araları cem' edilmeye çalışılır. Çünkü çatışan iki delilin arasını cem' etmek, onlardan birini ihmal etmekten daha faydalıdır. Bu durumda delillerden birini bir hal, diğerini de başka bir hal üzerine yormak gerekir. Çatışan iki âmm veya iki hâss delil arasını cem' etmek mümkün değilse Müctehid delillerden birini diğerine tercih eder. Tabii ki kuvvetli olan tercih edilir. Müctehid delillerden birini diğerine tercih edemezse, o zaman delillerin tarihlerine bakar ve tarihi sonra olan delilin, tarihi önce olan delili nesh ettiğini savunur. Eğer nesh de söz konusu olamazsa her iki delil, delillikten sâkıt olur (tesâkut) ve Müctehid başka bir delile yönelir.¹⁰⁸

Hanefilere göre, önce delillerin tarihlerine bakılır ve tarihi sonra olan delilin diğerini nesh ettiği kabul edilir. Şayet delillerin nüzûl ve vürûd tarihleri bilinmiyorsa, delillerden biri ötekine tercih edilir. Tercih yöntemi uygulanamazsa muteâruz delillerin araları cem' etmeye çalışılır. Her iki delil uzlaştırılmazsa her iki delil delillikten düşer ve onlardan bir sonra gelen delil ile amel edilir.

Urmevî (682/1293) farklı bir görüş ileri sürer: Birbiriyle teâruz eden delillerin her ikisi de malûm yanı ilim kabilinden ise onların nüzûl veya vürûd tarihlerine bakılır ve sonrakinin öncekini nesh ettiği kabul edilir. Delillerin tarihleri bilinmezse deliller delil olma özelliğini kaybeder. O konu hakkında başka delillere müracaat edilir. Eğer teâruz halindeki delillerin ikisi de zannî ise bu durumda cumhurun takip ettiği yol takip edilir.¹⁰⁹

b- Deliller Arasında Bir Yönden Umûm Başka Bir Yönden Husûs Söz Konusu İse

Çatışan delillerden her birinin bir yönden âmm, diğer bir yönden hâss olması demek, çatışan iki delilden birinin medlûl ve mefhumunun bir yönden diğerinden fazla olması, diğer bir yönden de az olması demektir. Böyle bir çatışmada deliller bir durumda içtima ederken, diğer bir durumda birbirinden ayrılmaktadır ki, bu teâruzdur. Bu durumda olan delillerden ikisinin de Kur'ân veya Sünnet'ten ya da birinin Kur'ân'dan diğerinin Sünnet'ten olması arasında fark yoktur. Aralarında umûm – husûs min vecih bulunan deliller arsındaki teâruzu gidermek hususunda bilginler arasında ihtilâf meydana gelmiştir.

¹⁰⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 973-976.

¹⁰⁹ Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 261.

Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve İmâmiyye Şiasının usûlcüleri böyle bir teâruz halinde bu iki delilin birbiriyle cem' edilmesi imkanlarını araştırmışlardır. Cem' mümkün olmazsa tercih kaidelerine göre onlardan biri tercih edilmeye çalışılır. Hanefîler ise böyle bir çatışmada sonra gelen delilin önce gelen delili nesh edeceğini söylemişlerdir.¹¹⁰ Bu tür çatışan delillere şu iki hadis örnek verilebilir: Hz. Peygamber bir hadisinde من بدل دينه فاقتلوه “Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz”¹¹¹ buyurmuştur. Başka bir hadislerinde o, نهى عن “kadınların ve çocukların öldürülmesini nehyetti.”¹¹² Birinci hadis bütün erkek ve kadınları içine alıyorsa da, hüküm bakımından sadece irtidad (dinden çıkma) konusuna hâstır. İkinci hadis ise, kadınlar hakkında hâss olmakla birlikte, hem irtidad eden hem de aslen kafir olan kadınları içine alması itibariyle âmdır. İşte bu iki hadis irtidad eden kadınların hükmü konusunda birbiriyle teâruz halindedir. Böylece irtidad eden kadın, birinci hadis ile amel edilerek öldürülecek mi, yoksa ikinci hadise göre hareket edilerek öldürülmeyecek midir?

Cumhur birinci hadis ile amel ederek irtidad eden erkek ve kadının öldürülmesi gerektiğine hükmetmişler ve ikinci hadisteki nehyi “savaşa katılmadığı sürece aslen kafir olan kadın”a yormuşlardır. Bu tercihlere için de birinci hadisin râvîsi İbn Abbâs olduğunu delil göstermişlerdir. Hanefîler ise ikinci hadisi tercih ederek kadın irtidad etse de öldürülmesini caiz görmemişler ve sonra gelen hadisin önce gelen hadisi nesh ettiğini savunmuşlardır.¹¹³

c- Delillerden Biri Âmm Diğeri Hâss İse

Delillerden biri âmm diğeri hâss olması demek, delillerden birinin medlûl ve mefhumunun her yönüyle diğerdinden fazla olması demektir. Bu türdeki teâruzu gidermek için cumhur tahsise baş vururken, genel olarak Hanefîler ise delillerin geliş tarihine göre tahsis veya neshe gitmişlerdir.¹¹⁴

Cumhura göre hâss daha kuvvetli ve delâleti kat'î bir delil, âmm ise ihtimali bir delil olduğundan onlar âmm ve hâssın teâruzunu kuvvet bakımından birbirine denk iki delilin çelişmesi olarak kabul etmezler. Umûm anlamını engelleyen hâss delil ister müstakil ister gayr-ı müstakil olsun; yine bu delil, ister âmma bitişik yani hemen ondan sonra zikredilmiş, isterse âmmdan munfasıl olsun onu tahsîs ettiğini kabul ederler. Şu

¹¹⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 89, 907.

¹¹¹ İbn Mâce, *Hudûd*, 2; Nesâî, *Tahrîmü'd-dem*, 47.

¹¹² Buhârî, *Cihâd*, 788; İbn Mâce, *Cihâd*, 30; Mâlik, *Cihâd*, 3.

¹¹³ San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, III, 383-384; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 9.

¹¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 453; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 262; Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3857; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 14.

kadar var ki, söz konusu hâss delilin âmmın beyanına ihtiyaç duyulan bir zamandan sonra gelmemiş olması gerekir. Aksi takdirde bu vakitten sonra gelen bir hâss o âmmı tahsis değil nesh etmiş olur.¹¹⁵

Cumhur bir konuda âmm ve hâss iki delilin karşılaşmasını kuvvet bakımından birbirine denk iki delilin karşılaşması olarak görmeyip hâssın her halükarda âmmı tahsis edeceğine dair görüşleri için bir çok aklî ve naklî deliller getirmişlerdir. Hâss delâleti bakımından kat'î olduğundan âmmıdan daha kuvvetli ve ihtimali daha azdır. Diğer yandan âmmın tahsis edilmiş olma ihtimali yüksektir. Bu nedenle âmm kendinden daha hâss olan bir delile karşı tercih edilirse, bu durum kat'î delilin zannî ile iptal edilmesi sonucunu doğurur. Ayrıca âmm ve hâss iki delilin ikisiyle de amel etmek mümkün değilse teâruz ettikleri kısımda âmm veya hâss ile amel edilmesi söz konusu olur. Ancak bu durumda âmm ile amel edildiğinde mutlak olarak hâss ile amel iptal edildiği halde, hâss ile amel edildiği zaman mutlak olarak âmm ile amel iptal edilmez. Çünkü tahsisten sonra geride kalan kısımda o âmm ile amel etmek imkanı devam etmektedir. Buna göre her iki delil ile de amel etme imkanı mevcuttur. Zira kısmen de olsa “delilin i'mâli ihmâlinden evlâdır.”¹¹⁶

Cumhurun bu aklî delilleri yanında naklî delilleri de vardır. Meselâ, وأحل لكم ما وراء ذلكم “*Bunların dışında kalanlar ... size helal kılındı*”¹¹⁷ âyeti önceki âyette zikredilen “muharramat” dışında kalan kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir. Orada zikredilen yasaklar arasında ise teyze ile yeğenin ve hala ile yeğenin bir nikah altında birleştirilmesi yoktur. Yani âyetin umûmundan bu tür evliliğin câiz olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak Hz. Peygamber’in لا تتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها “*Kadın, halası ve teyzesi ile bir arada nikahlanamaz*”¹¹⁸ hadisi bu umûmu tahsîs etmiştir. Sahâbe ve sonrakilere uygulaması da böyledir. Onlar söz konusu nassların nüzûl ve vürûd tarihlerine bakmaksızın hâss ile amel ederlerdi.¹¹⁹ Başka bir örnek, حرمت عليكم الميتة “*Size şunlar haram kılındı: kendiliğinden ölen hayvan ...*”¹²⁰ âyetindeki الميتة (ölü) lafzı gerek deniz hayvanlarının gerekse diğer hayvanların ölüsüne şâmilidir. Ancak Hz. Peygamber’in هو الطهور ماؤه الحل ميتته “*O suyu temiz, ölüsü helâl olandır*”¹²¹ hadisi, الميتة lafzını deniz ölüsü dışında kalanlarla sınırlandırmıştır.

¹¹⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, s. 151-153; Şa'bân, *Usûl*, 349.

¹¹⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 15.

¹¹⁷ Nisâ, 4/24.

¹¹⁸ Buhârî, *Nikâh*, 28; İbn Mâce, *Nikâh*, 31; Nesâî, *Nikâh*, 47; benzer rivâyetler için bk. Mâlik, *Nikâh*, 8; İbn Hanbel, I, 463.

¹¹⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 16.

¹²⁰ Mâide, 5/3.

¹²¹ Dârimî, *Vüdü*, 53; Mâlik, *Tahâret*, 3.

Hanefîler ise âmmın delâletini de hâssın delâleti gibi kat'î kabul ettiklerinden âmm ile hâssın bir konuda karşılaşmasını teâruz olarak değerlendirmişlerdir. Eğer âmm ile hâss aynı vakitte gelmişse tahsîse, daha sonra gelmişse neshe yormuşlardır. Çünkü âmmın delâlet kuvveti hâssın delâlet kuvveti gibidir.¹²²

Cumhur ile Hanefîler arasındaki bu ihtilâfın etkisi için bir örnek olmak üzere toprak mahsullerinde zekatın farz olması için nisabın gerekli olup olmadığı meselesindeki ihtilâf verilebilir. Çünkü Şâfiîlere göre nisap şarttır. Toprakta çıkan ürün beş vesk¹²³ miktarına ulaşmadıkça zekat gerekmez. İmâm Ebû Hanîfe ise nisabın şart olmadığı görüşündedir. Ona göre az veya çok olsun, topraktan çıkan ürünün tamamı zekata tâbidir.

Bu ihtilâfın nedeni de bu konuda biri âmm diğeri de hâss iki hadisin bulunmasıdır.

Birinci hadis *ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر* “*Göğün suladıklarında onda bir, kova veya dolaplarla sulananlarda yirmide bir (zekat) gerekir.*¹²⁴ Bu hadis az veya çok olsun topraktan çıkan ürünün tamamına şamildir. Bu umûmun gereği, az veya çok arasında ayırım yapılmaksızın toprak mahsullerinden öşür verilmesinin farziyetidir.

İkinci hadis *ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة* “*beş veskten az olan üründen zekat yoktur.*¹²⁵ Bu hadis beş vesk miktarından az olan toprak mahsullerine şamil değildir. Hadisin gereği beş veskten az olan toprak mahsullerinden öşür verilmesinin farz olmamasıdır.

Böylece beş veskten az olan toprak mahsullerinin zekatı hususunda iki hadis çelişmektedir. Âmm olan birinci hadise göre bu mahsullerden zekat gerekmemekte, hâss olan ikinci hadise göre ise gerekmemektedir.

Şâfiî (204/820), kendi metodunu uygulayarak hâssı âmma takdim etmiş ve hâssın gereğine uygun olarak amel etmiştir. Buna göre beş veskten az olan toprak mahsullerinde zekat gerekmez. Ebû Hanîfe (150/767) de kendi metoduna göre şöyle muhakemede bulunmuştur: Beş veskten az olan toprak mahsulleri hususunda âmm ve hâss teâruz etmiştir. Bu iki hadisin vürûd tarihleri de bilinmemektedir. Dolayısıyla üstün olanla amel

¹²² Hudarî, *Usûl*, 155-156.

¹²³ Vesk, altmış sa’dır. Her sa’ dört müd’dür ki toplamı, bin iki yüz müd olur. Müd, orta bir avuç dolduracak kadardır. Bunun günümüz ölçü birimiyle hesaplanmasında, beş vesk yaklaşık 650 kg. olmaktadır.

¹²⁴ Dârimî, *Zekât*, 29; benzer rivâyet için bk. Müslim, *Zekât*, 1.

¹²⁵ Şâfiî, *Müsned*, 94; Müslim, *Zekât*, 1; Dârimî, *Zekât*, 11.

edilecektir. İhtiyatlı tutum farziyet hükmü olduğundan âmm hadis tercihe şayandır. Buna göre beş veskten az olan toprak mahsullerinde zekat gerekir.¹²⁶

Tahsîs konusunda şu noktanın daima göz önünde bulundurulması gerekir: Hanefîler âmmı kat'î saydıklarından âmm ile hâssın karşılaşması halinde aralarında teâruz bulunduğunu; cumhur ise, kat'î olan hâssın zannî olan âmmı tahsîs ettiğini kabul ederler. Yani Hanefîler tahsîsi beyân-ı tağyîr; cumhur ise beyân-ı tefsir olarak değerlendirirler.¹²⁷

Nasslar umûm ve husûs bakımından birbiriyle teâruz ettiklerinde, nasslar arasında meydana gelen tahsîs türleri ve örnekleri:

3.8.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tahsîsi

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء “Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikah yapmadan önce üç âdet beklesinler”¹²⁸ âyeti ister zifaktan önce ister zifaktan sonra boşanmış olsun, bütün boşanmış kadınların iddet beklemeleri gerektiğini göstermektedir. يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها “Ey müminler! Mümin kadınlarla nikah akdi yapıp da onlara dokunmadan kendilerini boşayacak olursanız, onların iddet beklemelerini isteme hakkınız yoktur”¹²⁹ âyeti ise, zifaktan önce boşanmış kadının iddet beklemesi gerekmediğini belirtmektedir. Şu halde bu âyet birinci âyette geçen “boşanmış kadınlar” lafzını tahsîs etmektedir.

3.8.1.2. Kur'ân'ın Hadis ile Tahsîsi

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما “Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesiniz”¹³⁰ âyeti çalınan malın miktarı ister az ister çok olsun çalan kişinin elinin kesilmesi gerektiğini göstermektedir. لا تقطع السارق إلا في ربع دينار فصاعدا “Hırsız kişinin eli ancak dinarın dörtte biri veya daha fazla olan mala karşılık kesilir”¹³¹ hadisi ise hırsızın eli ancak değeri bir dinarın dörtte biri veya daha fazla olan bir şeyi çaldığında kesileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu hadis âyetin âmm ifadesini tahsîs etmektedir.

¹²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 774; Yusuf el-Kardâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, Muesessetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, I, 361-363.

¹²⁷ İsmail Çakan, Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, MÜİFV., Yay., İstanbul, 2000, 166.

¹²⁸ Bakara, 2/228.

¹²⁹ Ahzâb, 33/49.

¹³⁰ Mâide, 5/38.

¹³¹ Müslim, *Hudûd*, 1.

3.8.1.3. Hadisin Kur’ân ile Tahsîsi

ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميت “Hayvan sağ olduğu halde kendisinden ne kesilirse, o şey leştir”¹³² hadisi diri hayvandan kesilen her parçadan –ister yün ister tüy ister kıl ister başka bir şey olsun- onun murdar, yani haram olduğunu gerektirmektedir. ومن أوصافها “O davarların yünlerinden, tüylerinden veya kıllarından bir süreye kadar faydalanacağınız giyilecek, döşenecek ve kullanılacak eşyalar yapma imkanı verdi”¹³³ âyeti ise diri hayvanlardan kesilen yün, tüy ve kıllarından faydalanmanın helal olduğunu göstermektedir. İşte âyet, hadisin umûmunu tahsîs etmektedir.

3.8.1.4. Hadisin Hadis ile Tahsîsi

“Göğün suladıklarında onda bir, kova veya dolaplarla sulananlarda yirmide bir (zekat) gerekir”¹³⁴ hadisin umûmunu, “Beş veskten az olan üründen zekat yoktur”¹³⁵ hadisi tahsîs etmiştir. Çünkü birinci hadis az veya çok olsun topraktan çıkan ürünün zekatının verilmesinin vâcip olduğunu gerektirmektedir. İkinci hadis ise sadece beş veskten fazla olan üründe zekat vermenin vâcip olduğunu göstermektedir. İşte bu teâruz hâss olan ikinci hadisin âmm olan birinci hadisi tahsîs ettiğini göstermektedir.

3.8.2. İTLÂK ve TAKYÎD BAKIMINDAN TEÂRUZ

Takyîd ile, mutlak ifadeli iki muteâruz nassı, birbirine zıt kayıtlara bağlayarak veya biri mutlak öteki mukayyed iki nasstan mutlakı mukayyede göre yorumlayarak aralarındaki teâruz giderilir. İtlâk ve takyîd bakımında meydana gelen teâruz iki türlüdür:

a- Mutlak ile mukayyed nasslardan biri, hükmü herhangi bir kayda tâbî kılmadan mutlak olarak sevk ederken, ikinci nass ise aynı hükmü belli bir kayda bağlı olarak belirtir. Tabii ki bu durum her iki nass arasında teâruz oluşturur. Meselâ,, الماء طهور لا ينجسه شيء, “Su temizdir, hiçbir şey onu kirletmez”¹³⁶ hadisindeki “su” mutlaktır. Az olsun, çok olsun akar su olsun, durgun su olsun, vasıfları değişmiş olsun değişmemiş olsun kuyu suyu olsun, yağmur suyu olsun fark etmez suyun temizliğini ifade etmektedir. إذا كان الماء قلتين لم يحمل “Su iki kulle”¹³⁷ miktarına ulaşınca pislik tutmaz”¹³⁸ hadisi ise “iki kulle” den az olan suyun temiz olmadığını ifade etmektedir. Bu iki hadis bu kayıttan (iki kulle) dolayı

¹³² Ebû Dâvûd, *Edâhi*, 24.

¹³³ Nahl, 16/80.

¹³⁴ Dârimî, *Zekât*, 29; benzer rivâyet için bk. Müslim, *Zekât*, 1.

¹³⁵ Müslim, *Zekât*, 1; Dârimî, *Zekât*, 11.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 34.

¹³⁷ İki kulle, hacim bakımından; eni, boyu ve derinliği altmışar santimetre olan bir havuz veya çapı 48, derinliği 96 santimetre olan bir küptür.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 33.

birbiriyle teâruz halindedir. لا ينجس الماء إلا ما غير ريحه أو طعمه. “Rengi veya tadı değişmedikçe su pislik tutmaz”¹³⁹ hadisi de vasıfları değişen suyun miktarı ne olursa olsun kirleneceğini belirtmektedir. Mutlak olan birinci hadis bununla da teâruz etmektedir. Ayrıca ikinci hadiste geçen “iki kulle miktarı” ile ikinci hadiste geçen “renge veya tadı değişmemek” kayıtları, birinci hadiste yer alan “suyun temizliği” mefhumu ile çelişmektedir.

Şu üç hadis arasında var olan teâruz mutlak mukayyede haml edilerek başka bir ifadeyle takyîd ile giderilir. Şöyle ki: iki kulle veya daha fazla olan su vasıflarından biri değişmedikçe herhangi bir şeyle kirlenmez; iki kullenden az su, vasıfları değişsin değişmesin içine bir pislik düştü mü kirlenir. Yine vasıflarından biri, içine düşen herhangi bir pislik sebebiyle değişmiş olan su da iki kulle veya daha fazla da olsa pislendi olur.¹⁴⁰

Başka bir örnek: أدوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر وعبد. “(Fıtır sadakası olarak) küçük veya büyük, hür veya köle (vilâyetiniz altındaki) her iki kişi için bir sa’ buğday ya da her bir hür kişi için bir sa’ hurma veya arpa veriniz”¹⁴¹ hadisi ile أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين “Müslüman olan (velâyetiniz altındaki) her bir köle ve hür kişi namına (fitre) veriniz”¹⁴² hadisi teâruz halindedir. Çünkü birinci hadiste, sadaka-i fıtır verilecek olan kişi için Müslüman olma kaydı geçmemekte ve velâyet altında bulunan kişinin ister Müslüman ister gayri Müslim olsun mükellefe sadaka-i fıtır verilmesinin vâcib olduğunu gerektirmektedir. İkinci hadiste ise Müslüman olma kaydı bulunmakta, böylece kişi Müslüman olmadıkça mükellefin sadaka-i fıtır vermesi gerekmediği ancak Müslüman ise vermesi gerektiği belirtilmektedir. Yani birinci hadis mutlak, ikinci hadis ise mukayyed bir hadistir.¹⁴³

Hanefîler, kayıt hükmün sebebinde vâki olduğu gerekçesiyle takyîde gerek görmez ve şöyle derler: mutlak mukayyede hamledilmez, her biri ile amel olunur. Buna göre: bir Müslüman, ister Müslüman ister gayr-ı Müslim olsun nafakası ile mükellef olduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişilerin sadaka-i fıtrini ödemelidir. Cumhur ise, hüküm aynı olduktan sonra kaydın nerede vâki olduğuna bakmaz ve şöyle der: Mutlak mukayyede hamlolunur; bir Müslüman ancak nafakası ile mükellef olduğu ve üzerinde

¹³⁹ İbn Mâce, *Tahâret*, 76.

¹⁴⁰ İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Verekât*, 238-239; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I, 22; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 382-383; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 171.

¹⁴¹ Buhârî, *Zekât*, 955; Müslim, *Zekât*, 4; Dârimî, *Zekât*, 27.

¹⁴² Buhârî, *Zekât*, 955; Müslim, *Zekât*, 4; Dârimî, *Zekât*, 27.

¹⁴³ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 35.

velâyet hakkına sahip olduğu Müslüman kişilerin sadaka-i fitrini vermesi gerekir, gayrı Müslim olanlar için gerekmez.¹⁴⁴

b- İki mutlak nass teâruz eder ve teâruzu gidermek için her iki nass başka başka kayıtlarla takyîd edilir. Ya da biri mutlak diğeri mukayyed iki nass arasında teâruz söz konusu olur ve mutlak başka bir kayıtla takyîd edilerek teâruz giderilir. Meselâ, “أن الله لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ” *“Şu muhakkak ki Allah Kendisine şirk koşulmasını affetmez, ama bunun altındaki diğer günahları dilediği kimse hakkında affeder”*¹⁴⁵ âyetine istinâden, bir müslümanın ne kadar günahkâr olursa olsun cehennemde ebedî kalmayacağı konusunda ümmetin icmâi vardır. Hadislerde ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ *“Koğuculuk yapan cennete girmez”*¹⁴⁶ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ *“söz taşıyan cennete girmez”*¹⁴⁷ ve لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعُ الرَّحِمِ *“Akrabayla ilişkisini kesen kimse cennete girmez.”*¹⁴⁸ Üç hadisten de koğuculuk yapan, söz taşıyan ile akraba ilişkisini kesen kişilerin cennete girmeyeceği yani ebediyyen cehennemde kalacakları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyet ile her üç hadis arasında teâruz görünmektedir. Teâruz, her üç hadis “koğuculuk yapan, söz taşıyan ile akraba ilişkisini kesenler cennete ilk girenler olmayacaklar veya cezasını çekmeden cennete girmeyecekler” şeklinde bir kayıtla takyîd edilerek icmân hükmüne uygun hale getirilerek giderilir.¹⁴⁹

Başka bir örnek: حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ *“Meyte (murdar et), kan, domuz eti... size haram kılındı”*¹⁵⁰ âyetinde geçen الدَّم (kan) lafzı mutlak, مسفوح (akıtılmış olma) kaydıyla kayıtlanmamıştır. قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا *“De ki: bana vahyolunanda, meyte ve akıtılmış kan ... dan başka yemek yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum”*¹⁵¹ âyetinde ise دَم lafzı mukayyedir, مسفوح (akıtılmış) şeklinde kayıtlanmıştır. Bilginler birinci âyetteki mutlak lafzı ikinci âyetteki mukayyed lafza hamletmişler ve şu hükme varmışlardır: haram kılınan kan, akıtılmış kandır. Ette, damarlarda, ciğerde ve kalpte kalan akıtılmamış kanın yenmesi haram değildir.¹⁵²

¹⁴⁴ Şa’bân, *Usûl*, 320.

¹⁴⁵ Nisâ, 4/48.

¹⁴⁶ Müslim, *Îmân*, 45.

¹⁴⁷ Müslim, *Îmân*, 45.

¹⁴⁸ Müslim, *Bir*, 6.

¹⁴⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve t-Tercih*, I, 384.

¹⁵⁰ Mâide, 5/3.

¹⁵¹ En’âm, 6/145.

¹⁵² Şa’bân, *Usûl*, 321-322.

3.8.3. KUR'ÂN ÂYETLERİ ARASINDA TEÂRUZ

Kur'ân âyetleri arasında meydana gelen teâruz birkaç şekilde olmaktadır:

3.8.3.1. Kırââtler Arasındaki Teâruz

a) Teâruz bazen yedi kırâât farklılığından kaynaklanmaktadır. Meselâ,, فاعتزلوا النساء “*Âdet sırasında kadınlara yaklaşmayın ve onlar temizleninceye kadar kendilerine cinsel ilişkide bulunmayın. Temizlendikten sonra, Allah'ın izin verdiği şekilde onlara yaklaşın*”¹⁵³ âyetinde geçen يطهرن lafzındaki “ط” harfî hem şeddesiz hem de şeddeli okunmuştur. Birinci kırââte göre yani şeddesiz kırââtine göre âdet bitiminde kadınlar gusûl abdestini almadan kocaları kendilerine cinsel ilişkide bulunabilirler. İkinci kırââte göre ise âdet bitimiyle kadının kocası kendisine cinsel ilişkide bulunamaz, âdetin bitmesiyle birlikte kadın gusûl abdestini aldıktan sonra kocası kendisine cinsel ilişkide bulunabilir. İşte her iki kırâât, ifade ettikleri hükümler farklı olduğundan birbiriyle teâruz etmektedir. Hanefîler birinci, Şâfiîler ise ikinci kırââtî tercîh etmişlerdir.¹⁵⁴

b) Teâruz bazen mütevâtir kırâât ile âhâd kırâât arasında meydana gelmektedir. Meselâ, yemin kefâreti hakkındaki âyette şöyle buyurulmuştur. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام “*Bunlara gücü yetmeyen kimse, üç gün oruç tutsun.*”¹⁵⁵ Aynı âyet, Abdullah b. Mes'ud kırââtinde şu şekildedir: فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات

Mütevâtir kırââtte أيام (günler) lafzı mutlaktır; İbn Mes'ud kırââtinde ise “peş peşe” kaydı ile mukayyedir. Birinci kırâât mütevâtir ve mutlaktır; yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olabildiği gibi ayrı günlerde de tutulabileceğini ifade etmektedir. İkinci kırâât ise âhâd ve tutulacak orucun peş peşe olmasını gerektirmektedir. Her iki kırâât bu şekilde birbiriyle teâruz halindedir. Teâruz mutlak mukayyede hamledilerek giderilir.¹⁵⁶

Kırââtler arasındaki ihtilâf bazen aynı hükmü ifade etmektedir, yukarıdaki kırââtler gibi. Bazen her bir kırâât ayrı bir hüküm ifade eder. Meselâ,, وامسحوا برؤوسكم وارجلكم âyetinde Şia ارجلكم kelimesini önündeki برؤوسكم kelimesine atfederek, abdest alırken ayaklarını mesh ederler. Yedi kırââtte ise bu kelime أيديكم kelimesine atfedilmiş ve ayaklar yıkanmıştır.¹⁵⁷

¹⁵³ Bakara, 2/222.

¹⁵⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, II, 67-68.

¹⁵⁵ Mâide, 5/89.

¹⁵⁶ Şa'bân, Usûl, 323.

¹⁵⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, II, 68; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 103.

3.8.3.2. Tefsirler¹⁵⁸ Arasındaki Teâruz

Teâruz bazen bir âyet tefsir edilirken o âyetin tefsirleri arasında teâruz olur ve tefsirlerin bir kısmı uzlaştırılırken bir kısmı da uzlaştırılmaz. Meselâ, “انا اعطيتك الكوثر” *Biz gerçekten sana Kevser verdik*¹⁵⁹ âyetinde geçen الكوثر kelimesi, çok hayır, şanın yüceliği, Kur’ân, cennette bir nehir veya cennette bir havuz şeklinde tefsir edilmiştir. İlk üç tefsirin uzlaştırılması mümkündür. Çünkü Kur’ân, hem çok hayır hem de şanın yüceliğidir denebilir. Ancak dördüncü tefsir ile beşinci tefsir yanı “Kevser”in nehir mi yoksa havuz mu tefsirleri birbiriyle çelişmektedir. Fakat Hz. Peygamber’in أتدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله “Kevser’in ne olduğunu biliyor musunuz? Diye sorunca, sahâbe Allah ve Resulü daha iyi bilir dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun cennette bir nehir olduğunu söyledi”¹⁶⁰ buyurması dördüncü tefsirin beşinci tefsire tercih edilmesi için delil olmaktadır.

3.8.3.3. Te’viller¹⁶¹ Arasındaki Teâruz

âyetindeki قروء والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء kelimesi âdet devresi ve temizlik devresi anlamları arasında müşterektir. Şâfiîler göre kastedilen manâ “tuhur”dur. Hanefîlere göre ise âdet devresidir.¹⁶²

3.8.3.4. Manâya Delâletinin Açıklığı Bakından Lafızlar Arasında Meydana Gelen Teâruz

3.8.3.4.1. Zâhirin Nass ile Teâruz

“Size helal olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla ikişer, üçer veya dörder olmak üzere evlenin”¹⁶³ âyeti “Bu sayılanlardan başkalarını, nikahlamanız helaldir”¹⁶⁴ âyetiyle teâruz halindedir. Çünkü birinci âyet dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğunu göstermektedir. Zira beyânın gerektiği yerde sükût (susmak) hasra delâlet eder. Bu âyetin dörtten fazla kadınla evlenmenin yasak oluşuna delâleti nass kabilindendir. Çünkü âyet bu hükmü ifade etmek için sevk edilmiştir. İkinci âyet ise kendinden bir önceki âyette zikredilen “muharramât” dışında kalan kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir. Buna göre bir erkeğin

¹⁵⁸ Tefsir, Kur’ân’ı Kerim’in manâlarını keşf ve onda olan müşkül ve garib lafızlardan kastedilen şeyi beyân etmektir. (Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214).

¹⁵⁹ Kevser, 108/1.

¹⁶⁰ Müslim, *Salât*, 14.

¹⁶¹ Te’vil, âyetin muhtemel olduğu manâlardan birine rucû ettirilmesi demektir. (Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214).

¹⁶² Berzencî, *et-Teâruz ve ’t-Tercih*, II, 69.

¹⁶³ Nisâ, 4/3.

¹⁶⁴ Nisâ, 4/24.

dörtten fazla kadını nikahı altında tutması mümkündür. Bu âyetin bu hükme delâleti ise zâhir kabilindendir. Çünkü o, bu hükmü ifade etmek için sevk olunmamıştır. Bu âyet, bir önceki âyette zikredilen muharramât dışında kalan kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu bildirmek için sevk edilmiştir.¹⁶⁵

Nassın zâhire tercih edilmesiyle her iki âyet arasındaki teâruz giderilmiş olur. İşte bu nedenle bir erkeğin dörtten fazla kadını nikahı altında tutması câiz değildir.¹⁶⁶

3.8.3.4.2. Nassın Müfesser ile Teâruzu

“Her تَوَضَّئِيْ عِنْدَ وَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ” rivâyet ile “Her namaz için abdest al”¹⁶⁷ rivâyet ile “Her namaz vakti için abdest al”¹⁶⁸ rivâyeti birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci rivâyete göre hadis, müstehâzanın (hayız kanı gören kadının) her namaz için abdest almasını gerektirmektedir. Öyleyse bu durumda olan kadının bir abdest ile aynı vakit içinde bile olsa -ister farz ister nâfile, ister kazâ ister edâ olsun- birden fazla namaz kılması geçerli değildir. İkinci rivâyete göre ise hadis, müstehâzanın her namaz için değil her namaz vakti için abdest alması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre bu durumdaki kadın bir abdest ile namaz vakti devam ettiği sürece ister farz ister nâfile olsun dilediği kadar namaz kılabilir. Vakıt çıkmadıkça müstehâzanın her namaz için yeni bir abdest alması gerekmemektedir.

Birinci rivâyete göre hadis nasıdır, te’vil ihtimaline açıktır. Çünkü Hz. Peygamber’in تَوَضَّئِيْ لَوْقَتِ كُلِّ (vakit) lafzı muzâf takdir edilerek تَوَضَّئِيْ لَوْقَتِ كُلِّ صَلَاةٍ “Her namaz vakti için abdest al” manâsının kastedildiği sonucuna varılabilir. İkinci rivâyete göre ise hadis, te’vil ihtimaline kapalı olduğundan müfesserdir. Nass ile müfesserin teâruzu halinde müfesser nassa tercih edilir.¹⁶⁹

3.8.3.4.3. Nassın Muhkem ile Teâruzu

وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تتكفروا بأزواجه من بعده âyeti ile “Sizin Allah’ın Resûlünü rahatsız etmeniz ve kendisinin vefatından sonra onun eşlerini nikahlamanız asla helal değildir”¹⁷⁰ âyeti teâruz etmektedir.

¹⁶⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 76-77.

¹⁶⁶ Şa’bân, *Usûl*, 374.

¹⁶⁷ Buhârî, *Vüdü’* 163.

¹⁶⁸ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr* (thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr), Beyrut, 1978, I, 102.

¹⁶⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 77.

¹⁷⁰ Ahzâb, 33/53.

Birinci âyet, kişinin arzu ettiği kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir, ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun zevceleri ile evlenmenin câiz oluşu da bu kapsama dahildir. Bu âyetin bu hükme delâleti nass kabilindendir.

İkinci âyet Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun hanımlarından herhangi biri ile evlenmenin haram olduğunu kesin bir ifadeyle vurgulamaktadır. Bu âyetin bu hükme delâleti muhkem kabilindendir, ebedilik ifade eden أبدا kelimesinden dolayı nesh ve iptal ihtimaline kapalıdır. İkinci âyet muhkem olduğundan birinci âyete tercih edilerek, ikinci âyetin ifade ettiği manâ ile amel edilir.¹⁷¹

3.8.3.4.4. Müfesserin Muhkem ile Teâruzu

“Sizden iki âdil kimseyi şahit tutun”¹⁷² âyetinin hükme delâleti müfesser kabilindendir. Çünkü bu âyette geçen “iki âdil kimse” mücmeldir ve onun mücmelliği واستشهدوا شهيدين من رجالكم “İçinizden iki erkek şahit de tutun”¹⁷³ âyetiyle giderilmiştir. Birinci âyet âdil kimselerin şahitliğinin kabul edileceğini göstermektedir. Her ne kadar bu kimse fâsık olup veya kazf cezasıyla cezalandırılıp sonra tevbe edip düzelmişse de âdil olduktan sonra şahitliği kabul edilir. ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا “Onların şahitliklerini artık ebediyyen kabul etmeyin”¹⁷⁴ âyeti ise tevbe etseler bile kazf suçu işleyenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini göstermektedir. Âyet bu hüküm bakımından muhkemdir, neshi kabul etmemektedir. Böylelikle birinci âyet ile teâruz etmektedir. Şu halde son âyetin birinci âyete tercih edilmesi ve amelde son âyetin esas alınması gerekir.¹⁷⁵

Bazı bilginlere göre, müfesserin muhkem ile teâruzuna nasslarda sahih bir örneği bulunmamaktadır.¹⁷⁶

3.8.3.4.5. Zâhirin Müfesser ile Teâruzu

“Namazı tam kılın”¹⁷⁷ âyeti hangi vakitte olursa olsun mutlak olarak namazın kılınması gerektiğini göstermekte ve bu hükme delâleti de zâhir kabilindendir. إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا “Çünkü namaz belirli vakitlerde müminlere farz

¹⁷¹ Zeydân, *el-Vecîz*, 395.

¹⁷² Talâk, 65/2.

¹⁷³ Bakara, 2/282.

¹⁷⁴ Nûr, 14/4.

¹⁷⁵ Zuhaylî, *Usûl*, I, 325; Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, II, 77-78.

¹⁷⁶ Şa'bân, *Usûl*, 375.

¹⁷⁷ Bakara, 2/43.

kılınmıştır”¹⁷⁸ âyeti ise namazın ancak belli vakitlerde kılınabileceğini belirtmektedir ki hükme delâleti bakımından da müfesserdir. Dolayısıyla birinci âyete tercih edilir.¹⁷⁹

3.8.3.4.6. Zâhirin Muhkem ile Teâruzu

وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ âyeti kendinden bir önceki âyette zikredilen muharramât dışındaki kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in hanımları da bu kapsama dahildir. Âyetin bu hükme delâleti zâhir kabilindendir. وَأَزْوَاجَهُمْ “Onun eşleri de müminlerin anneleridir”¹⁸⁰ âyeti ise Hz. Peygamber’in eşleri müminlerin anneleri sayıldıklarından onun hanımlarından herhangi biri ile evlenmenin haram olduğunu göstermektedir. Âyet bu hüküm bakımından muhkemdir. Dolayısıyla birinci âyete tercih edilir.¹⁸¹

¹⁷⁸ Nisâ, 4/103.

¹⁷⁹ Kal’acî, *el-Mevsûat*, I, 495.

¹⁸⁰ Ahzâb, 33/6.

¹⁸¹ Berzencî, *et-Teâruz ve ’t-Tercîh*, II, 78.

4. TEÂRUZU GİDERME PRENSİPLERİ ve BİRBİRİNE MUÂRİZ GÖRÜNEN BAZI ÂYETLER

Şer'î deliller arasındaki teâruzun çözümü için ilmî usûllerle bazı prensipleri aramak hem Kur'ân ve hadis metinleri anlamak hem de onların hemen hepsinden veya âzamîsinden yararlanabilmek bakımından gereklidir. Çünkü birbiriyle çelişik durumunda olan şer'î delilleri hiçbir çözüme tâbî tutmamak doğru olmaz. Aksi halde esâsen çözümü mümkün olmasına rağmen çelişik durumu üzere bırakılmış çoğunlukla zâhirî teâruz yüzünden Kur'ân veya Sünnet tutarsızlık manzûmesi gibi bir görünüme girer. Tabii ki kimseye güven vermeyeceği kesin olan bu durumdaki Kur'ân veya Sünnetle de İslâm'ı aslına uygun olarak anlamak ve anlatmak mümkün olmaz. Bundan dolayı şer'î deliller arasındaki teâruz giderilirken ne kadar ilmî olursa o kadar Kur'ân ve Sünnet'in bünye itibariyle sağlam, güvenilir ve tutarlı olduğu ispat edilir. Bu ise ilmî bir zaruret ve dinî bir vecibedir.

İşte bu vecibe İslâm bilginleri tarafından takdire şayan bir çabalama ile yerine getirilmiştir. Ancak sahip oldukları değişik bakış açıları ve görüşler onları tabii olarak farklı şekillerde oluşturulan çözüm prensipleri önermeye yöneltmiştir. Bilginlerin değişik çözüm prensipleriyle meseleye yaklaşımları teâruzun tabiiliği kadar tabiidir. Çünkü ileride teâruz giderilirken açıkça görüleceği gibi teâruzu giderme işlemi temelde teâruza neden olan sebeplerin araştırılmasından ve ona göre bir te'vile ve gerekçe ile uzlaşma yönünün (cem' ve tevfiğ) veya uzlaşamayacaklarının (nesh, tercîh, tesâkut) ortaya konulmasından ibarettir. Bu yapılırken her bilginin ilmî seviye ve meseleye yaklaşımı farklı olduğundan teâruz giderilmeye çalışılırken de birbirinden farklı prensipler ortaya çıkmıştır.

Şer'î deliller arasındaki teâruzun çözümünü gerçekleştirecek kurallar, farklı bakış açılarına göre farklı sıralamalara tâbî tutulmuştur. Aynı kuralların farklı şekillerde sıralanması meselenin çözümünde değişik sistemleri meydana getirmiştir. Farklı sistemlerin meydana gelmesiyle değişik netîcelere neden olmasında kendini göstermektedir. Teâruzun giderilmesi için uygulanacak kuralların hangi sıra ile işleme konulması gerektiği hususunda ise üç ayrı grubun oluştuğunu görmekteyiz: Cumhur, Hanefîler ve Hadisçiler.

Bu üç grubun öngördüğü çözüm prensiplerini hatırlatmak babından şöylece şematize edebiliriz:

Cumhurun sistemi:

- a. Cem' ve tevfi̇k
- b. Tercîh
- c. Nesh
- d. Tesâkut veya tevakkuf

Hanefîlerin sistemi:

- a. Nesh
- b. Tercîh
- c. Cem' ve tevfi̇k
- d. Tesâkut veya tevakkuf¹

Hadisçilerin sistemi:

- a. Cem' ve tevfi̇k
- b. Nesh
- c. Tercîh
- d. Tevakkuf²

Teâruzu giderme yollarında en büyük farklılık Hanefîler ile Hadisçilerinki arasında görölmektedir. Elbette her grubun neden böyle bir sıralamayı benimsediğı hususunda savunabileceğı gerekçeleri vardır. Konumuz İslâm hukuk metodolojisinin bir alanı olduğundan daha önce sadece Cumhur ile Hanefîlerin kendi sistemleri için ileri sürdükleri gerekçeler belirtildi. Dolayısıyla burada bu gerekçelerin münakaşasına girilmeyecektir. Ancak şu kadarın belirtilmesi faydalı olur, Hanefîlerin sistemi cumhurca benimsenmiş olan şer'î delillerin zayi oluşuna mâni olmak temel prensibine ters düşmektedir. Cem' imkanı varken birinci sırada nesh'ten söz etmenin doğru olmayacağı ve nazar-ı itibara alınmayacağı gerekçesi makul göröldüğünden teâruzu giderme metotları, cumhurca kabul edilen sıralama esas alınarak verilecektir.

¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 166-167, 171.

² Çakan, *Hadislerde Görölen İhtilâflar*, 162.

4.1 CEM' ve TEVFÎK

4.1.1. CEM'İN SÖZLÜK ANLAMI

Dağınık olan şeyleri bir araya getirmek, toplamak, biriktirmektir.³ Tevfik ise “v-f-k” kökünden türer. Kök anlamı muvafık olmak, bir şeyin diğer bir şeye uygun olmasıdır. “Tevfik” sözcüğü ise mübalağâ ifadesi için kullanılan “tef’îl” kalıbındadır ve sözlükte bir işi uygun kılmak, muvafık yapmak, aralarını bulmak, dizip düzene koymak anlamlarına gelmektedir..⁴

4.1.2. CEM' ve TEVFÎKİN TERİM ANLAMI

Şer’î deliller arasında i’tilâf ve tevâfuk’u aklî veya naklî olarak beyân etmek; edile-i şer’iyye arasında gerçekten yani tenâkuza veya noksanlığa götürücü bir ihtilâfın bulunmadığını ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın te’vil edilmesi suretiyle ortaya koymaktır.⁵ Onu, te’vil, takyîd, haml gibi bir yolla, müteâriz iki delile anlam kazandırmak suretiyle onlar arasındaki teâruzu gidermek⁶ şeklinde tarif edenler de vardır. Bu iki tanım “cem”’in husûsî manâsıdır. Ayrıca cem’in tercîh ve neshi kapsayacak şekilde umûmî bir manâsı da vardır. O da yukarıdaki tarifine ek olarak, birbiriyle teâruz durumunda olan delillerden birinin ötekine üstünlüğünü tespit suretiyle veya herhangi bir sebeple muteârizlardan birinin ötekine takdîm –ki tercîh denir-, ya da birinin müteahhir ve nâsih olduğunu ispat suretiyle teâruzun giderilmesidir.⁷

Belirtmek gerekir ki burada ele alınacak olan, husûsî manâsındaki cem’dir. Onun umûmî manâsı içinde yer alan “nesh ile tercîh” teâruz problemine bağlı müstakil çözüm yolları olarak değerlendirilecektir. Çünkü deliller arasındaki teâruz giderilirken cem’ ile birlikte nesh ve tercîh prensipleri de kullanılmaktadır.

Birbiriyle teâruz halinde olan deliller uzlaştırılınca bilginlerin cem’ prensibine yaklaşımı **mütesâhil**, **müteşeddîd** ve **mutavassıt** grup olmak üzere üç şekilde olmuştur. Bilginlerin bu üç gruptan hangisinde yer almaları ise “te’vil”i hangi şartlarla kabul etmelerine göredir.

³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, VIII, 53-54, 58;

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, X, 382.

⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 212.

⁶ Atar, *Usûl*, 275.

⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 212.

Cem' sistemi içinde "te'vil" kavramı önem kazanmaktadır. Çünkü teâruz halindeki delilerin uzlaştırılması ya her iki delilin ya da delillerden birinin te'vil edilmesiyle olabilmektedir. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması açısından te'vil hakkında genel bilginin verilmesi yerinde olacaktır.

4.1.3. TE'VİL

(التأويل) Te'vil, lafzın zâhir olan manâsından alınıp bir delile binaen zâhir olmayan başka bir manâya çekilmesidir.⁸ Lafzın hakikat manâsından alınıp ona mecâz manâsının verilmesi veya âmmın umûm manâsından alınıp sadece bir kısım fertlerine hasredilmesi gibi.

Te'vilin Şartları

a. Lâfız te'vili kabul eden bir lafız olmalıdır. Hanefîlerin terminolojisindeki zâhir ve nass lafızları gibi. Müfesser ile muhkem lafızların ise te'vili sahih değildir.

b. Lafzın te'vil edildiği manâ, o lafzın muhtemel bulunduğu manâlardan olmalıdır.

c. Te'vilin nass, icmâ', kıyas veya İslâm hukukunun genel bir prensibi gibi şer'î bir delile dayanması gerekir.⁹

Tevilin Türleri

Usûlcülere göre te'vilin iki türü vardır:

a. Yakın Te'vîl (التأويل القريب), bu tür te'vîl, hatıra kolayca gelen te'vildir. Te'vilin bu nevini ispat için kuvvetli bir delilin gösterilmesi gerekmez. Meselâ, يا ايها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم *"Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi... yıkayın"*¹⁰ âyetindeki, *namaza kalkmak* القيام zâhir manâsından alınıp namazın yerine getirilmesine azmetmek manâsına çekilmiştir. Çünkü abdest namaza başladıktan sonra değil namaza başlamadan önce yerine getirilmesi gereken bir vecibedir.¹¹

b. Uzak Te'vîl (التأويل البعيد); bu tür te'vîl hatıra kolayca gelmeyen te'vildir. Te'vilin bu nevi için kuvvetli bir delil gerekir.¹²

⁸ Şa'bân, *Usûl*, 377.

⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, 341.

¹⁰ Mâide, 5/6.

¹¹ Şa'bân, *Usûl*, 377.

¹² Zeydân, *el-Vecîz*, 342.

Bunun için örnek: Fîrûz ed-Deylemî Müslüman olduğunda iki kız kardeş ile evliydi. Hz. Peygamber ona: *امسك ايتهما شئت وفارق الأخرى* “*Onlardan dilediğini tut, diğerinden ayrıl*”¹³ buyurdu. Hadis Deylemî’nin o iki kadından dilediğini nikahı altında tutma hakkına sahip olduğuna ve diğerinden ayrılması gerektiğine açık bir şekilde delâlet etmektedir. Ebû Hanîfe (150/767) ise bu hadisi te’vil ederek şöyle demiş: Hz. Peygamber’in “*Onlardan dilediğini tut*” sözünden maksat “*eğer ikisi ile evlilik bir akit ile gerçekleşmiş ise onlardan biriyle yeniden evlen; şayet iki ayrı akit ile gerçekleşmiş ise hangisinin nikahı önce ise onu nikahın altında tut*” demektir. Ebû Hanîfe (150/767) bu te’vili kıyas deliline dayanarak yapmıştır. Yani İslâm’a yeni giren kişinin durumunu, Müslüman iken aynı durumda olan kişiye kıyas etmiştir. Şöyle ki: Müslüman bir kişi bir akit altında iki kız kardeş ile evlense, akit fâsid olur ve erkeğin her iki kız kardeşten de ayrılması gerekir. Sonra istediği ile evlenebilir. Eğer her iki kız kardeş ile ayrı ayrı akitler ile evlenmiş ise, sadece birincisi ile evliliği geçerlidir. İkincisi ile evliliği geçersizdir.¹⁴

Bu, uzak bir te’vildir. Çünkü yukarıdaki hadisten ilk akla gelen ilk nikah akdinin devam etmesidir. Zira hadiste geçen *امسك* (tut) sözcüğünden nikahın devam ettiği anlaşılır. Bu sözcükten yeni bir nikah akdinin gerektiği insanın hatırına kolayca gelmemektedir.¹⁵

Bilginler cem’ prensibini uygularken tesâhül, teşeddüd ve tavassut şeklinde yaklaşımlarda bulunmuşlardır:

1. **Tesâhül;** bu, aralarında İbn Hüzeyme (310/922) ve Ebü’t-Tayyib (450/1058)’in bulunduğu ehl-i hadisten bir kısmın görüşüdür. Bunlara göre şer’î deliller arasında hakiki bir teâruz bulunmadığından birbirine muteâruz görünen delillerin uzlaştırılması vâciptir. Delillerden doğru hükümler elde edebilmek için bu görüş sahipleri delillerden zâhir manânın kastedilmediğine dair teâruzu karîne olarak görür ve te’vile giderler. Te’vil ister karîb (yakın) isterse de ba’îd (uzak) olsun fark etmez. Yani uzak te’ville dahi olsa bu görüş sahipleri cem’in her türlüünü kabul etmektedirler. Ancak şu var yapılacak te’vilin İslâm’ın ruhuna ve ümmetin amelîne muhâlif olmaması gerekir.¹⁶

¹³ Şâfiî, *Müsned*, 275; Benzer rivâyet için bk. Tirmizî, *Nikâh*, 34.

¹⁴ Hudarî, *Usûl*, 130.

¹⁵ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I, 246.

¹⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 214; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 183.

2. **Teşeddüd**, İmâm Mâlik (179/795), Hanefîler ile bazı Şâfiîler bu görüştedir. Bu görüş sahipleri bir takım şartlarla birlikte ancak karîb (yakın) te'vili kabul ederler. Bundan dolayı bir çok sahîh hadisi ileri sürdükleri şartlara uymadığından ret ederler.¹⁷ Bunun için birkaç örnek aşağıda verilecektir:

a. Hanefîler, *قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين* “Hz. Peygamber bir şahit ve davacının yeminiyle hükmetti”¹⁸ hadisini *أبى من أنكر المدعى واليمين على البينة* “Beyine davacı, yemin ise inkar edene düşer”¹⁹ hadisiyle ret etmişlerdir. Çünkü onlara göre ikinci hadis birinci hadise göre daha kuvvetlidir.²⁰

Halbuki cem' mümkün olmadığı zaman delillerden biri ret edilir; oysa burada cem' mümkündür. Şöyle ki, birinci hadis malî davalarda geçerli olup bu hadis ile ikinci hadisin umûmuluğu tahsîs edilir.²¹

b. “Köpeğin yalamasından dolayı bir kabın yedi defa yıkanacağını” ifade eden hadis, kıyasa muhâlif olduğundan İmâm Mâlik (179/795) tarafından ret edilmiştir. Ondan şöyle rivâyet edilir: Artığı necis olduğu halde yakaladığı av nasıl yenir. Yani köpeğin yakaladığı avın yenmesi câiz olduğuna göre artığı da temizdir.²²

c. *لا نكاح إلا بولي* “Veli olmadan nikah akdi olmaz”²³ hadisinin râvîsi Hz. Aişe'dir. Halbuki Hz. Aişe bu hadise muhâlif hareket etmiştir. Bunun gibi “köpeğin yalamasından dolayı kabın yedi defa yıkanacağını” ifade eden hadisin râvîsi olan Ebû Hüreyre (59/679) böyle bir kabı üç defa yıkamıştır.²⁴ Müteşeddidler râvîleri tarafından terk edilmiş bu iki hadisi ret etmişlerdir.²⁵

Gerçek şu ki hadis mevcut olduğunda hadis ile amel edilir. Hadisin râvîsinin hadise aykırı hareket etmesi, hadisin reddine neden olamaz. Çünkü râvînin hadise muhâlif hareket etmesi ictihadından kaynaklanabilir. İctihad da doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Ama sahîh hadisin yanlış olma olasılığı söz konusu olamaz.²⁶

d. Medine ehlinin amelîne muhâlif olan hadisler ret edilmiştir. Meselâ, İmâm Mâlik (179/795), *المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا* “Alışveriş yapan iki taraftan her birinin,

¹⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 214-215.

¹⁸ Şâfiî, *Müsned*, 149, 321; İbn Mâce, *Ahkâm*, 31.

¹⁹ Şâfiî, *Müsned*, 191; Tirmizî, *Ahkâm*, 12.

²⁰ Mahmud Muhammed Şeltût –Muhammed Ali es-Sâyis, *Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*, yy., Kahire, 1953, 127-128.

²¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 215.

²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 57.

²³ Şâfiî, *Müsned*, s. 220; İbn Mâce, *Nikâh*, 11.

²⁴ Koca, *Tahsis*, 233.

²⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 216.

²⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 216.

ayrılmadıkları sürece, diğerine karşı muhayyerlik hakkı vardır”²⁷ hadisini Medine ehlinin amelîne muhâlif olduğundan ret etmiştir.²⁸

3. **Tavassut**, Hadisçiler, Müfessirler, Şâfiîler ile Hanbelîlerin cumhuru, bazı Zâhirîler ve Ca’ferîler bu görüştedir. Bu grup te’vilin her iki çeşidini ne toptan ret ne de toptan kabul eder. Onlar sahih, İslâm’ın ruhuna uygun olanları kabul, bâtıl olanları da reddederler.²⁹

4.1.4. CEM’İN ŞARTLARI

Cem’ için birçok şart ileri sürülmüştür. İleri sürülen şartlar arasında önemli olanları şunlardır:

1. Teâruzun deliller arasında vâki olması. Meselâ, teâruz iki hadis arasında ise her iki hadisin sahîh olması gerekir. Çünkü hadislerden biri sahîh diğeri zayıf hadis ise aralarında teâruz söz konusu değildir. Dolayısıyla bu iki hadisin arası uzlaştırılmaz. Zira bu durumda sadece sahîh olan hadis ile amel edilir. Teâruz halindeki hadislerin her ikisi de zayıf ise, bunlarla istidlâl bırakılıp onlardan bir sonra gelen delil ile istidlâl edilir.³⁰

Bunun için şu hadis örnek gösterilebilir: *أن النبي صلى الله عليه وسلم خير بريرة حينما اعتقت ثم اختلفت الروايات ففي بعضها- وكان زوجها عبداً* edilince kendisini (kocası hususunda) muhayyer bıraktı. Farklı rivâyetlerde var. Bazı rivayetlerde *o zaman kocası köle idi.*³¹ Bu rivayetle İmâm Mâlik (179/795) ve İmâm Şâfiî (204/820) amel etmişlerdir.. Buna göre bir cariyeye azat edilince kocası köleyse, azat edilen cariyeye kocası ile devam edip etmemek hususunda muhayyerdir. Kocası hür ise böyle bir muhayyerliği olmayıp kocasıyla evliliğe devam etmek zorundadır.³²

Hadisin başka bir rivâyeti de şöyledir: *وكان زوجها حراً* “Kocası hür idi.”³³ Hanefîler hadisin bu rivayetiyle amel etmişlerdir. Buna göre azat edilen cariyeye -kocası ister hür, ister köle olsun- muhayyerlik vardır.³⁴

Bu iki rivâyetten birincisi daha kuvvetli olduğundan ikinci rivâyete tercih edilir. Çünkü Ahmed b. Hanbel (241/855)’in de dediği gibi birinci rivâyet Medine ehlinin amelîne uygundur. Bununla birlikte Hz. Aîşe’nin “Berîre’in kocası köle idi. Eğer hür

²⁷ Buhârî, *Buyû’*, 220; Tirmizî, *Buyû’*, 26.

²⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 216.

²⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 183.

³⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 219.

³¹ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 18, 19; benzer rivâyet için bk. Buhârî, *Nikâh*, 19.

³² Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 219.

³³ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 19, 20.

³⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 220.

olsaydı ona muhayyerlik olmazdı” sözü de birinci rivâyetin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.³⁵

2. Teâruz halindeki deliller uzlaştırılınca bir nass veya nassın bir parçasının iptal edilmemesi gerekir. Aksi halde cem’ câiz olmaz. Meselâ, *وامسحوا برؤسكم وارجلكم* âyetindeki *وارجلكم* kelimesini cumhur nasb ile okuyup *أيديكم* kelimesine atfetmiştir. Buna göre abdest alınırken ayakların eller gibi yıkanması gerekir. Şia ise *cer* ile okuyup *برؤسكم* kelimesine atfetmiştir. Buna göre ise ayaklar mesh edilir. Ancak bu durumda *إلى الكعبين* kelimesinin zikredilmesinde hiçbir anlam kalmaz. Çünkü hem cumhur hem de Şia’ya göre topuklara kadar ayaklar mesh edilmez. Dolayısıyla her iki kıraât arasındaki teâruzun cem’ metoduyla giderilmesi câiz değildir.³⁶

3. Hanefîler ile bazı Şâfiîlere göre teâruz halindeki delillerin eşit kuvvette olmaları gerekir. Çünkü delillerden biri diğerinden kuvvetli ise, kuvvetli olan delil tercih edilir. Bu durumda cem’ metoduyla teâruz giderilmez.³⁷

Sahîh olan görüş ise cem’in uygulanması için delillerin eşit kuvvette olmalarının şart koşulmamasıdır. Konuyla ilgili olarak Mahallî (881/1476), eğer hem cem’ hem de tercih mümkün ise, cem’in tercihten evlâ olduğunu söyler.³⁸ Bu sözden teâruzu cem’ ile gidermek için delillerin eşit kuvvette olmaları gerekmediği anlaşılmaktadır. Çünkü tercihe ancak aralarında cem’ imkanının olmaması ve delillerden biri diğerinden kuvvetli olması durumunda baş vurulur.

4. Cem’in ba’îd (uzak) te’ville yapılmaması gerekir. Dolayısıyla ba’îd te’ville yapılan cem’ ret edilir. Bu iki hadis bu durum için örnek gösterilebilir: birinci hadis, *أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل* “*hangi kadın velisinin izni olmadan nikah akdi yapsa, nikahı bâtıldır.*”³⁹ İkinci hadis ise *الأيمن أحق بنفسها من وليها والبكر يستأمرها أبوها وإذنها سكوتها* “*Dul kadın kendi hakkında karar vermekte velisinden daha hak sahibidir. Bakire ise babası kendisine danışır ve bakirenin izni onun sükut etmesidir.*”⁴⁰

Bu iki hadis birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci hadis bir kadının velisinin izni olmadan kıyılan nikah akdinin bâtıl olduğunu bildirmektedir. İkinci hadis ise böyle bir nikah akdinin câiz olduğunu belirtmektedir.

³⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 205.

³⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 222.

³⁷ Atar, *Usûl*, 275.

³⁸ Mahallî, *Şerhu Cemi'l-Cevâmi*, II, 362.

³⁹ Şâfiî, *Müsned*, 220; İbn Mâce, *Nikâh*, 11.

⁴⁰ Müslim, *Nikâh*, 9; benzer rivâyet için bk. Buhârî, *Nikah*, 42.

Ebû Hanîfe (150/767) bu iki hadis arasındaki teâruzu cem' ile gidermektedir. O birinci hadiste geçen امرأة kelimesini cariye anlamına hamletmektedir. Buna göre cariyenin nikah akdinde bulunması câiz değildir. Ancak hür olan kadın ister dul ister bakire olsun nikah akdinde bulunabilir. Birinci hadisin devamında koca tarafından verilecek mehir kadınıdır, geçmektedir. Halbuki köle kadına verilecek olan mehir onun olmaz, efendisinin olur sorusu üzerine Ebû Hanîfe (150/767) امرأة kelimesini “mukâtebe kadına hamletmiştir. İşte bu son te'vil ba'îd bir te'vildir. Çünkü امرأة kelimesinden mukâtebe kadının kastedilmesi uzak bir ihtimaldir.⁴¹

5. Cem'in yapılabilmesi için teâruz halindeki delillerin nüzûl veya vürûd tarihlerinin bilinmemesi gerekir. Aslında bunun şart olarak koşulmaması gerekir. Çünkü cumhura göre cem' metodu nesh'ten öncedir.⁴²

6. Cem' yapılırken lafzın muhtemel manâlarına göre te'vil edilmesi gerekir.⁴³

7. Yapılan te'vilin İslâm'ın ruhuna, ümmetin amelîne veya zaruri olarak dinden bilinene aykırı olmaması gerekir.⁴⁴

8. Te'vilin sahîh olduğuna dair bir delilin bulunması gerekir.⁴⁵

4.1.5. CEM' ve TEVFİKİN İŞLETİLİŞİ

Teâruz halindeki delillerin aralarını cem' ve tevfiik etmek için uygulanan usûlleri toptan bir tahlile tâbî tutulduğu zaman üç durum ortaya çıkmaktadır:

a. Muteâruz delillerden, önce belli biri üzerinde yapılan tasarruf ile cem' yapılmaktadır. Bu da delillerin durumuna göre üç şekilde olur:

aa. Teâruz âmm ile hâss arasında ise, âmmın delâleti zannî olduğundan tasarruf âmm üzerinde yapılır. Meselâ, فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه “Avcı hayvanların sizin için tutup getirdiklerini yeyiniz ve üzerlerine Allah'ın adını anınız”⁴⁶ âyeti avcı hayvanın tutup getirdikleri hayvandan yeyip yememesi bakımından ifade ettiği manâ âmmıdır. إذا أكل – أى الكلب- فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه “Av köpeği yakaladığı hayvandan eğer yediyse, ondan yeme. Çünkü o ancak kendisi için tutmuştur”⁴⁷ hadisi ise, avcı hayvanların yakalayıp tuttuğundan yemesi durumunda av hayvanını yemenin câiz

⁴¹ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I, 249-250.

⁴² Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 235.

⁴³ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 237.

⁴⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 239.

⁴⁵ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I, 245.

⁴⁶ Mâide, 5/4.

⁴⁷ Buhârî, *Vüdü'*, 130; Müslim, *Sayd*, 1.

olmaması açısından hâstır. Dolayısıyla avcı hayvan tarafından yenen hayvanın etinin yemenin câiz olup olmaması bakımından âyet ile hadis teâruz halindedir. Bu iki delil arasındaki teâruz cem' ile giderilir. Şöyle ki âyetin umûmu hadis ile tahsîs edilir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: Avcı hayvanların tutup ve yemediklerini yeyiniz.⁴⁸

ab. Teâruz mutlak ile mukayyed arasında ise, mutlakın takyîd ihtimali bulunduğundan tasarruf mutlak üzerinde yapılır. Meselâ, فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا “*Ve (bu hallerde) su bulamamış olursanız temiz toprakla teyemmüm edin: yüzünüze ve ellerinize ondan sürün*”⁴⁹ âyetindeki الأيدي (eller) lafzı mutlak, “dirseklere kadar” kaydı ile mukayyed değildir. التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين “*Teyemmüm iki darptan (: toprağa vurmaktan) ibarettir. Bir darp yüz için, bir darp da dirseklere kadar olmak üzere eller içindir*”⁵⁰ hadisindeki اليدين lafzı ise (dirseklere kadar) kaydı ile takyîd edilir. İşte teyemmümde ellerin dirseklere kadar mı? yoksa bileklere kadar mı? meshedileceği hususunda âyet ile hadis teâruz halindedir. Bu iki delil arasındaki teâruz mutlakın mukayyede hamledilmesiyle giderilmiştir. Buna göre teyemmümde, ellerin dirseklere kadar meshedilmesi farzdır.⁵¹ Nitekim Hanefî ve Şâfiî mezhebinde hüküm böyledir.⁵²

ac. Teâruz nass ile zâhir arasında ise, tasarruf zâhir üzerinden yapılarak nass ile cem' edilir. وأحل لكم ما وراء ذلكم “*muḥarramat*” dışında kalan kadınlara evlenmenin câiz olduğunu göstermektedir. Buna göre bir erkeğin dörtten fazla kadını nikahı altında tutması mümkündür. فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع “*âyeti ise dörtten fazla kadınla evlenmenin haram olduğunu göstermektedir.* Bu iki âyet arasındaki teâruz âmm olup delâleti zâhir kabilinden olan birinci âyet, ikinci âyete hamledilerek giderilir. Buna göre bir erkeğin dörtten fazla kadını nikahı altında tutması câiz değildir.⁵³

b. Birbiriyle teâruz halindeki delillerden önceden belli olmayan biri üzerinde yapılan tasarruf ile cem' yapılır. Aslında her iki delil de te'vil tasarrufu için uygundur, ancak herhangi bir delilden dolayı sadece bir delilde tasarruf yapılarak cem' metodu uygulanır. Bu durum iki delil arasında bir yönden umûm husûs bulunması halinde söz

⁴⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 243-244.

⁴⁹ Mâide, 5/6.

⁵⁰ Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1986, I, 180.

⁵¹ Şa'bân, *Usûl*, 322.

⁵² Merğînânî, *el-Hidâye*, I-II, 26-27; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 99.

⁵³ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 76-77.

konusu olmaktadır. Bunun için şu iki hadis örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber bir hadisinde “*Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz*”⁵⁴ buyurmuştur. Bu hadis bütün erkek ve kadınları içine alması hususunda âmm ise de, hüküm bakımından sadece irtidad konusuna hâstır. Başka bir hadiste ise “*Resûlullah (s.a.), kadınları öldürmekten nehyetti*”⁵⁵ buyurmuştur. Bu hadis de, kadınlar hakkında hâss olmakla birlikte, hem irtidad eden hem de aslen kafir olan kadınları kapsamı bakımından âmmidir. İşte bu iki hadis irtidad eden kadınların hükmü konusunda birbiriyle teâruz etmektedir. Her iki hadis de te’vil tasarrufu için uygundur. Dolayısıyla birinci hadisin umûmu ikinci hadis ile tahsîs edilerek her iki hadis bu şekilde uzlaştırılır. Cem’den sonra her iki hadisin manâsı şöyle olur: dininden irtidad eden erkekleri öldürün, kadınları ise irtidad etseler dahi öldürmeyin. Ya da ikinci hadisin umûmu birinci hadis ile tahsîs edilerek her iki hadis arasındaki çelişki giderilir. Bunun üzerine her iki hadisin manâsı şöyle olur: irtidad eden erkek ve kadını öldürünüz. Bu durumda ikinci hadisteki nehiy “savaşa katılmadığı sürece aslen kafir olan kadın”’a yorumlanır. Cumhur birinci hadisle amelî *أيما* “*Herhangi bir kadın İslâm’dan irtidad ettiği zaman, onu (İslâm’a) davet edin. Eğer dönerse (ne âlâ), yoksa boynunu vurun*”⁵⁶ hadisinden dolayı tercih etmiştir.⁵⁷

c. Muteâriz delillerin her ikisinde birden yapılacak tasarrufla da cem’ mümkün olur. Cem’in bu kısmında yapılan te’vilin kabul edilebilmesi için her iki delilin zâhiri hilâfına hamledilmesinin sıhhatini gösterecek iki delil gerekmektedir. Bu durum, her iki delil arasında tam mübâyenet varsa söz konusu olur. İki âmm veya iki hâss delil arasındaki teâruz gibi. Çelişik haldeki her iki delil âmm olduğunda her ikisi bazı fertlerine hamledilerek araları cem’ edilir. İki hâss delil arası birinin bir duruma, ötekinin daha başka bir duruma hamledilmesi suretiyle cem’ edilir. Meselâ, “*Size en hayırlı şahidin kim olduğunu bildireyim mi? Şahitliği sorulmadan ifâ edendir*”⁵⁸ hadis ile “*En iyileriniz benim çağımdakiler, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir. Daha sonra öyle bir toplum gelir ki, şahitlik etmeleri istenmediği halde şahitlikte bulunurlar*”⁵⁹ hadisi teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadis, mantûku ile

⁵⁴ Nesâî, *Tahrîmu’-d-dem*, 14; İbn Mâce, *Hudûd*, 2.

⁵⁵ Buhârî, *Cihâd*, 788.

⁵⁶ San’ânî, *Sübûlü’s-Selâm*, III, 384.

⁵⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 246-247.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Akdiyye*, 13.

⁵⁹ Müslim, *Fedâilü’s-sahâbe*, 52; benzer rivâyet için bk. İbn Mâce, *Ahkâm*, 27.

talep edilmeden şehâdette bulunmanın en iyi şahitlik olduğunu, mefhûmu ile de istendikten sonra yapılacak şehâdetin en kötü şahitlik olduğunu göstermektedir. İkinci hadis ise, zâhiri ile talep edilmeden kendiliğinden şehâdette bulunmanın övgüye layık olmadığını ifade etmektedir. Çünkü hadisin bu kısmı zemm mevkiinde geçmektedir. İkinci hadis mefhûmu ile de talepten sonra şahitlik yapmanın övgüye layık olduğunu göstermektedir. Bu ise açık bir teâruz ve çelişmedir.⁶⁰

Burada tasarruf her iki hadiste yapılarak araları cem' edilir. Birinci hadis, hak sahibinin kendisini tanımadığı şahide hamledilir. Kendisinden istenmediği halde şehâdette bulunan bu şahit, şahitlerin en hayırlısı olur. İkinci hadis ise, hak sahibinin kendisini tanıdığı bir şahide hamledilir. Bu şahit talep edilmeden şehâdette bulunur. Bu şahit de şahitlerin en şerlisi olur.⁶¹

Bu iki hadiste uygulanan bu haml tasarruflarının delilleri, birinci haldeki hak sahibi kendi lehine şehâdette bulunacak birinin varlığından haberdar değildir. Yapılan hamlin sıhhatine delil, şehâdetin talep edilsin edilmesin edâsı vâcip bir emanet olduğudur. Hem de saklanması da günah şer'an mezmûmdur. Zira Allah Teâlâ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه “*Bir de şahitliği, görüp bildiğinizi gizlemeyin, onu gizleyenin kalbi günahkâr olur*”⁶² buyurmuştur. Ayrıca bu tür şehâdetin edâsında hakkın zâyî' olmaktan korumak da vardır.⁶³

İkinci hadiste yapılan tasarrufun sıhhatine de, hak sahibi lehinde şahidi olduğunu bilmesine rağmen, şahitlik yapmasını istemiyorsa belki de o hakkını almayacak affedecektir. İşte talep edilmeden yapılacak şehâdet bir fitnenin doğmasına sebep olabilir ki bu hususta Allah Teâlâ لا يحب الفساد “*Allah, elbette fesadı (bozgunculuğu) sevmez*”⁶⁴ buyurmaktadır. Böylece yapılan bir haml ile her iki hadis arasında teâruz ve ihtilâf giderilmiş oldu.⁶⁵

4.1.6. CEM' ve TEVFİKİ GERÇEKLEŞTİRME YOLLARI

Şer'î deliller arasındaki teâruzun giderilmesi bakımından cumhurun sisteminde birinci sırada yer alan cem' ve tevfik prensibinin uygulaması tek şekilde olmamaktadır. Bilginler Arapça'nın ifade tarzlarını ve kelimelerini inceleyerek şer'î nassların

⁶⁰ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 180.

⁶¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 246-247.

⁶² Bakara, 2/283.

⁶³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 180-181.

⁶⁴ Bakara, 2/205.

⁶⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 251.

gizliliğinin açıklanmasını, teâruzun giderilmesini ve delile dayalı te'vil yapılmasını mümkün kılan bir takım kâideler tespit etmişlerdir. Dolayısıyla teâruzun giderilmesinde baş vurulan çözüm yollarından biri olan cem' ve tevfiğ'in gerçekleştirilmesinde baş vurulan metotlar şunlardır:

4.1.6.1. Tahsîs (Âmm'ın Hâss ile Tahsîsi)

Nasslardan biri âmm, diğeri hâss ise âmm hâss ile tahsîs olunup hâsla kendi miktarınca amel etmek ve bunun dışında da âmm ile amel etmek cem ve tevfiğ yollarından biridir. Bu hususta teâruzun türleri bahsinde geniş bilgi verilmiştir.

4.1.6.2. Takyîd (Hamlu'l-Mutlak ale'l-Mukayyed)

Muteâruz iki delilin cem'i takyîd suretiyle olur. Onlardan her biri diğesine zıt olan bir kayıtla tahsîs edilir. Aynı şekilde nasslardan biri mutlak, diğeri mukayyed ise mutlakı mukayyede haml ederek veya kendi yerinde mukayyed ile ve bunun dışında mutlak ile amel etmek de cem' ve tevfiğ yollarından biridir. Bu konuda da teâruzun türleri bahsinde bilgi verilmiştir.

4.1.6.3. Haml

Birbiriyle teâruz halindeki şer'î delillerin farklı nüzûl veya vürûd şartlarını ortaya koyarak uzlaştırılması⁶⁶ veya muteâruz iki delilin birini bir hale, diğelerini başka bir hale hamletmektir.⁶⁷

Şâfiî (204/820), salâtu'l-havf'ın farklı şekillerde kılınmasıyla ilgili olan hadisler arasındaki teâruzu, düşmanın az ve kible tarafında olması veya çok ve başka taraftan hücum imkanı bulunması gibi farklı te'villerle gidermekte ve hadisler arasında ihtilâfın olmadığını ancak durumların farklı olduğunu söyleyerek hadisleri değişik durumlara hamletmektedir.⁶⁸

4.1.6.4. Tevzi-i Hüküm

Hükümün bir delile göre olumlu, diğeri bir delile göre de olumsuz olmasıdır. Dava konusu mal hakkında her iki taraf kendilerinin olduklarına dair delil getirip ve hiçbir delilin tercih âmili bulunmadığı takdirde o mal taraflara eşit bir şekilde taksim

⁶⁶ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 173.

⁶⁷ Atar, *Usûl*, 279.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 150-152.

edilir. Meselâ, iki şahıs bir bahçenin kendilerinin olduğuna dair delil getirirlerse, bu bahçe aralarında eşit şekilde taksim edilir, bahçenin yarısı birinin, diğer yarısı da diğerinin olur.⁶⁹

Bu durum için bu iki hadis de örnek gösterilebilir: birinci hadis من لم يجمع الصيام “Oruca geceden niyet etmeyen orucu yoktur”⁷⁰, ikinci hadis ise هل عندكم غداء “Hz. Peygamber hanımlarına yiyecek bir şey var mı? sorduğunda, bir şey yok dediklerinde Hz. Peygamber öyleyse ben de oruçluyum derdi.”⁷¹ İşte bu iki hadis arasında teâruz bulunmaktadır. Çünkü birinci hadis oruca geceden niyet etmeyen orucunun –ister nafile ister farz oruç olsun- geçerli olmadığını gerektirmektedir. İkinci hadis ise ister farz ister nafile olsun oruca geceden niyet etmeyen de orucunun sahih olduğunu ifade etmektedir. Bu iki hadis arasındaki teâruz birinci hadisin farz oruca, ikinci hadisin de nafile oruca haml edilmesiyle giderilmiştir.⁷² İşte bu iki hadiste teâruz tevzi-i hüküm ile giderilmiştir.

4.1.6.5. Teğâyuru’l- Hüküm

Birbirine muteâruz görünen iki delilin hükmünün farklı olduğunu açıklamaktır.⁷³ Meselâ, لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلیم “Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan dolayı kınamaz, fakat kalbinizle kastettiğiniz yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Allah Gafurdur, Halimdir”⁷⁴ âyeti ile لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم “Allah sizi ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz, ama bilerek yaptığınız yeminlerden ötürü muaheze eder. Böyle bir yemini bozarsanız onun kefareti, çoluk çocuğunuza yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakir doyurmaktır...”⁷⁵ âyeti gamûs⁷⁶ yemininden dolayı kişinin sorumlu tutulup tutulamayacağı hususunda teâruz etmektedir. Şöyle ki birinci âyette Allah Taâlâ lağv⁷⁷ yemininden ötürü kişinin sorumlu

⁶⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 427; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sül*, II, 974.

⁷⁰ Nesâî, *Siyâm*, 68; Dârîmî, *Savm*, 10.

⁷¹ Şâfiî, *Müsned*, 86; Nesâî, *Siyâm*, 67.

⁷² Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 260.

⁷³ Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 95; Atar, *Usûl*, 276.

⁷⁴ Bakara, 2/225.

⁷⁵ Mâide, 5/89.

⁷⁶ **Yemin-i Gamûs**, geçmiş zamanda yapılmış veya yapılmamış bir iş hakkında bile bile, kasten ve yalan yere yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödemediğini bildiği halde “ödedim” diye yemin etmesi böyledir. (İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, V, 378).

⁷⁷ **Yemin-i Lağv**, yanlışlıkla doğru olduğu sanılarak yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödediğini sanarak “Borcumu ödedim” diye yemin etmesi böyledir. Ayrıca dil alışkanlığıyla, hiçbir içerik

olmadığını, kalbin işlediği yeminlerden dolayı ise sorumlu olduğunu belirtmektedir. İkinci âyette ise lağv yemininden ötürü kişinin sorumlu olmadığını, mün'akide⁷⁸ yemininden dolayı ise sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Gamûs yemini ise her iki âyetin hükmüne girmektedir. Çünkü gamûs yemini, kasıtlı olarak söylenen “yemin-i mün'akide” olmadığından lağv yemini olarak kabul edilir. Dolayısıyla lağv yemininde olduğu gibi gamûs yemininden ötürü de kişi sorumlu tutulmaz. Ancak gamûs yemini kalp ile kastedilen yemin olduğundan lağv yemini olarak kabul edilmez, ki bu durumda kişinin gamûs yemininden ötürü sorumlu olması gerektiği neticesi ortaya çıkmaktadır. Böylece her iki âyet bu hususta birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci âyet gamûs yemini ile kişinin sorumlu tutulması gerektiğini belirtmektedir. Zira o da kalbin işlediği bir yemin türüdür. İkinci âyet ise gamûs yeminiyle kişinin sorumlu tutulmayacağını ifade etmektedir. Zira o mün'akide yemini değil, lağv yeminidir.

Bu iki âyet arasındaki teâruzu gidermek hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

Hanefiler mün'akide yemininin özelliklerini taşımadığı için, gamûs yeminini lağv yemini içinde mütâlaa etmektedirler. Dolayısıyla lağv gibi gamûs yemininden ötürü bir mesuliyet terettüp etmeyeceği bununla birlikte kalbin işlediği bir yemin olduğundan bir sorumluluğunun terettüp edeceği gibi birbirine zıt iki hüküm ortaya çıkmaktadır. İşte Hanefiler bu ihtilâfı şöyle gidermişlerdir:

“Allah sizi kalplerinizin işlediği yeminlerle sorumlu tutar” يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم

kısımındaki muâheze (mesuliyet) dünyevî ve uhrevî olması açısından mutlaktır. Mutlak olan ceza ise kamil olan cezaya dönüşür. Mükemmel olan ceza da uhrevî cezadır. Dolayısıyla gamûs yemininden ötürü uhrevî ceza vardır. *“Allah sizi لا يؤاخذكم الله باللغو”* *Allah sizi yeminlerinizde bilmeyerek ettiğiniz lağvden, boş sözlerden dolayı sorumlu tutmaz”* kısımındaki muâheze (sorumluluk) kefaret olan dünyevî cezadır. Dolayısıyla gamûs yemininde kefaret yoktur. Yani birinci âyette olduğu gibi sorumlu tutulacağı ifade edilen muâhezeden maksat uhrevî cezadır. İkinci âyette olduğu gibi nefiy edilen

taşımadan vallahi, billahi diye söz arasında edilen yeminler de lağv yemini sayılır. (İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, V, 379).

⁷⁸ **Yemin-i Mün'akid**, mümkün ve geleceğe ait bir konuda yapılan yemindir. Bir kimsenin şu tarihte borcunu ödeyeceğine, falanca yerde hazır bulunacağına, şu işi yapacağına yemin etmesi gibi. (İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, V, 380).

muâhezeden kast edilen ise dünyevî cezadır, ki o da kefarettir. Dolayısıyla her iki âyet birbirinden farklı hükümler ifade etmekte ve aralarında teâruz bulunmamaktadır.⁷⁹

Elmalılı M. Hamdi Yazır *ياخذكم الله باللغو في ايمانكم* “*Yeminleriniz içindeki lağv kısmıyla Allah sizi sorguya çekmez*” âyetini tefsir ederken şöyle söyler: Lağv, itibar derecesi düşük olan söz demektir. Lağv yemini de bir akit ve kasıt bulunmayan yemindir. Bu da bir şeye kanaatine göre yemin etmek ve sonra zıddına olduğunun anlaşılmasıdır ki, bunda yalan kastı yoktur. Ancak bu âyetin devamındaki muâhezeden maksat ahirete ait bir sorguya çekmek olup dünyaya ilişkin bir sorguya çekme olan kefaret demek olmadığı açıktır. Demek ki Allah yalan kastı bulunmayarak ve doğru zannedilerek yapılıp da hakikate aykırı olan boşuna yeminlerden sorguya çekmez. ولكن *ياخذكم بما كسبت قلوبكم* “Ancak kalplerinizde bulunmasıyla yalan kastıyla bile bile yalan olarak yapılan yeminlerden sorguya çeker. Buna yemin-i gamûs denilir ki bunun kefareti yoktur. bunun günahından kefaretle dahi kurtulunmaz. والله غفور حلیم” Halbuki Allah’ın bağışlaması ve yumuşaklığı çoktur. Ve lağv yeminlerle aslında günah olmadıkları için değil bağışlama ve yumuşaklığının çokluğundan sorguya çekmez. Fakat Allah böyle bağışlayıcı ve yumuşak olduğu halde kalplerin sahip olduklarıyla kasten yapılan yalan yere yeminlerden sorguya çeker.⁸⁰

Şâfîiler gamûs yeminini mün’akide yemini içinde mütâlaa ederek mün’akide yemininde olduğu gibi gamûs yemininde de kefaret gerekeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre lağv yemini “hayır vallahi, evet vallahi” gibi salt pekiştirmek için söylenip yemin manâsı hatıra gelmeyen sözlerdir. Dolayısıyla gamûs yeminin lağv yemini içinde mütâlaa etmek mümkün değildir. Zira gamûs yemini kalbin işlediği bir yemin türüdür. Buna göre birinci âyetin manâsı şöyle olur, “Allah sizi lağv yemininden ötürü sorumlu tutmaz. Çünkü lağv yemini kalbin işlediği bir yemin değildir, sadece konuşma esnasında kişinin sözlerini pekiştirmek için söylediği ve yemin manâsı taşımadığı “evet vallahi, hayır vallahi” gibi sözlerdir. Yani bu yeminde kefaret gerekmemektedir. Ancak Allah sizi kalplerinizin işlediği yeminlere karşı sizi muâheze eder. “Şunu vallahi yapacağım veya vallahi yapmayacağım” tarzında yapılan yeminler, yerine getirilmediği zaman onun netîcesi terettüp eder ki o da kefarettir. İkinci âyetin manâsı da şu şekilde olur, lağv yemininde muâheze yoktur. Fakat kalplerinizin işlediği yeminlere karşı

⁷⁹ Debbûsî, *et-Tekvîm*, 217; Habbâzî, *el-Muğnî*, 227; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 95-96; Hudarî, *Usûl*, 362; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 261-262.

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 79.

muâheze edileceksiniz. İşte gamûs yemini de kalbin işlediği yeminlerdendir. Dolayısıyla buna karşılık da kefarete gerekmektedir.⁸¹

4.1.6.6. Hal Cihetiyle Teâruzun Giderilmesi

Birbiriyle teâruz eden delillerden her birini başka başka birer hale hamletmekle de aralarındaki teâruz giderilir.⁸² Bu durum için nasslardan birkaç örnek vermek yerinde olur:

Mâide 6. âyetindeki وارجلکم kelimesi hem nasb hem de cer ile iki farklı şekilde okunmuştur. Bu farklı kıraâtlerden fikhî ihtilâflar da zuhûr etmektedir. Şöyle ki nasb ile okumak eller gibi ayakların da yıkanmasını, cer ile okumak ise baş gibi ayakların da meshini gerektirir. Bu husustaki teâruz, nasb kıraâtı ayaklara bir şey giydirilmediği hale, cer kıraâtı de ayaklara mest giydirildiği hale hamledilerek giderilir.⁸³

ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين *“Bir de sana kadınların ay başı halini sorarlar. De ki: Bu, bir rahatsızlıktır. Onun için âdet sırasında kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar, kendileriyle cinsel ilişkide bulunmayın. Temizlendikten sonra, Allah izin verdiği şekilde onlara yaklaşın. Allah tövbe ile kendilerine dönenleri sever, temizlenenleri de sever”*⁸⁴ âyetindeki يطهرن kelimesini İbn Âmir (118/736), İbn Kesîr (120/738), Ebû Amr (154 veya 155), Nâfi’ (169/785) tahfîf ile okumuşlardır. Buna göre kadınlar gusletmeden sadece hayzın (aybaşı hali) kesilmesi ile kocaları kendilerine cinsel yaklaşımda bulunabilirler. Çünkü الطهر kelimesi aybaşı halindeki kanın kesilmesi demektir. Hamza (156/773) ile Kisâi (189/805) ise يطهرن kelimesini teşdîd ile okumuşlardır. Buna göre de kanın kesilmesiyle birlikte kadının gusletmesinden sonra kocası kendisine cinsel yaklaşımda bulunabilir. Çünkü التطهر (temizlenmek) ancak gusûl ile olmaktadır. Dolayısıyla hem tahfîf hem de teşdîd kıraâtlerinin iktizâ ettikleri hükümlerle aynı anda amel etmek mümkün değildir.⁸⁵

Kıraâtlerden kaynaklanan söz konusu teâruzu gidermek hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

⁸¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 264-265.

⁸² İbn Ferkâh, *Şerhu'l-Verekât*, 232; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 96.

⁸³ Habbâzî, *el-Muğnî*, 228; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 97; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 428.

⁸⁴ Bakara, 2/222.

⁸⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 271.

Hanefîler kırâatler arasındaki teâruzu her bir kırâati başka başka hallere hamlederek gidermişlerdir. Şöyle ki onlar tahfîf kırâatini hayzın en fazla müddeti olan on gün sonra hayzın kesilmesi haline hamletmişlerdir. Buna göre onlar on günden sonra kanın kesilmesiyle gusûl etmeksizin kadının kocası kendisine cinsel ilişkide bulunmasını câiz görmüşlerdir. Teşdîd kırâatini ise on günden önce hayzın kesilmesi haline hamletmişlerdir. Buna göre de on günden önce kanın kesilmesiyle kadın guslettikten sonra kocası kendisine cinsel yaklaşımda bulunabilir. Her iki kırâat farklı uygulama hallerine hamledilerek aralarındaki teâruz giderilmiştir.⁸⁶

Cumhur, aybaşındaki kanın kesilmesiyle birlikte ancak gusûlden sonra kadına cinsel ilişkide bulunabileceği görüşündedir. Onlar tahfîf kırâatini teşdîd kırâatine hamlederek aralarındaki teâruzu gidermişlerdir. Çünkü âyetin devamındaki فإذا تطهروا (tetahhur ettikleri yani gusledip iyice temizlendikleri vakit onlara Allah'ın emrettiği yerden yaklaşın) kelimesi, teşdîd kırâatiyle daha uyumludur.⁸⁷

Hudârî (1345/1927), ister tahfîf ister teşdîd şeklinde kırâat edilsin söz konusu kelimedden maksat şer'î temizlik olduğunu ve şer'î temizliğin de hem kanın kesilmesi hem de guslün yapılmasından ibaret olduğunu ileri sürerek her iki kırâat arasında teâruzun bulunmadığını söyler.⁸⁸

4.1.6.7. Tenvî'

Birbiriyle teâruz eden iki delilden ikisi de âmm ise tenvî' ile araları cem' olunur. Yani âmmın her biri bir duruma haml olunur. Meselâ, “*Fukaraya yardım ediniz*”, “*Fukaraya yardım etmeyiniz*” cümleleri birbiriyle teâruz halindedir. Her iki cümleden hangisinin tarih bakımından önce olduğu bilinmezse, fukara ile ilgili birinci cümlede “*fukara*” utangaç fakirlere, ikinci cümledeki “*fukara*” ise dilencilere haml edilerek aralarındaki teâruz giderilmiş olur.⁸⁹

4.1.6.8. Teb'îz

İki delilden ikisi de hâss olursa ya takyîd ya da mecaza haml ile araları cem' olunur. “*Bekir'e veriniz*”, “*Bekir'e vermeyiniz*” cümleleri birbiriyle teâruz etmektedir.

⁸⁶ Debbûsî, *et-Takvîm*, 217; Habbâzî, *el-Muğnî*, 228; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 96-97; Hudârî, *Usûl*, 361.

⁸⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 276.

⁸⁸ Hudârî, *Usûl*, 361.

⁸⁹ Hudârî, *Usûl*, 360; Zuhaylî, *Usûl*, 1178.

Birinci cümle “*Bekir’e doğruluğu halinde veriniz*”, ikinci cümle ise “*doğruluğu olmadığına Bekir’e vermeyiniz*” şeklinde kabul edilerek teâruz giderilmiş olur.⁹⁰

4.1.7. CEM’ ve TEVFİKİN AMELÎ NETİCESİ

Birbiriyle teâruz halindeki delilleri farklı kaidelerle cem’ ve tevfiik etmenin pratik netîcesi, bu delillerden her birini kendine ait yere yerleştirmek ve onların hepsinden birden istifade etmektir. İhtilâf görüntüsü içinde ittifak noktaları arayıp bulmak olan cem’ ve tevfiik teâruz halindeki delillerin her ikisiyle amel etme imkanını vermektedir. Özellikle bilginlerin büyük önem verdikleri الإعمال أولى من الإهمال “*i’-mâl ihmâlden evlâdır*” kaidesinin tam gereği ve uygulaması olmaktadır.

4.2. TERCÎH

Birbiriyle teâruz eden deliller, cem’ yollarından herhangi biri ile te’lif edilememiş ise, yapılacak iş yeni bir yola, tercîhe baş vurmaktır. Cumhura göre teâruzunu gidermek için baş vurulan çözüm yolları arasında tercîhin ikinci sırada yer aldığı daha önce zikredilmişti.

4.2.1. TERCÎHİN SÖZLÜK ANLAMAMI

Fıkıh usûlü ilminin temel kavramlarından biri olan “Tercîh”, Arapça “r-c-h” kökünden türer. Kök anlamı ağır gelip ağmak, bir şeyin ağırlığını anlamak için el ile kaldırmak, birinden daha ağırbaşlı ve uslu olmaktır. “Tercîh” kelimesi ise, “tefîl” kalıbında olup terazinin bir kafesini ağır çektiirmek, tercih etmek, meylettirmek, galip getirmek ve takviye etmek anlamlarını ifade etmektedir.⁹¹

4.2.2. TERCÎHİN TERİM ANLAMAMI

Tercîh kavramı İslâm hukuk terminolojisinde çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Cüveynî (478/1085) onu, “*bazı zannî delilleri diğer bazıları üzerine tahminen galip kılmak*”⁹², Gazâlî (505/1111) “*tahminen zannî bir delili başka zannî bir delile tercîh etmek*”⁹³, Âmidî (631/1233) ve Arûsî “*matlûba delâlet etmesi için muteâriz delillerden birinin i’-mâlini, diğerinin ihmâlini gerektiren bir meziyetle birlikte bir delili*

⁹⁰ Zuhaylî, *Usûl*, 1178; Atar, *Usûl*, 279.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, II, 445-446; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, II, 141.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 741.

⁹³ Gazâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl* (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk, 1980, 426.

zikretmek”⁹⁴, Urmevî (682/1293) ve Karâfî (684/1258) “*bir delili diğer bir delile üstün kılmak ve kuvvetli olan ile amel etmek, diğerini de terk etmek*”⁹⁵, İsnevî (772/1370), İbnü’s-Sübki (771/1370) ve Heyto “*iki zannî delilden birini kendisiyle amel etmek için öteki üzerine üstün kılmak*”⁹⁶, Zerkeşî (394/1392) “*zâhir olmayan bir meziyet ile zannî delillerden birini diğeri üzerine üstün kılmaktır*”⁹⁷ şeklinde tarif etmişlerdir. Berzencî’nin “*müctehidin söz veya fiil ile muteâriz delillerden birini kendisinde bulunan ve i’ mâlini evlâ kılan bir meziyetten dolayı diğer bir delile takdîm etmesi*”⁹⁸ şeklinde tanımladığı tercihin, bir konuda birbiriyle teâruz halindeki delillerden birinin bir meziyetten dolayı öteki delile üstün kılınarak kuvvetli delil ile amel edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Tercih edilen delile “*râcih*”, terk edilene ise “*mercûh*” denir.

Tercihde bulunabilmek için tercih için bir takım rükûn ve şartlar gerekmektedir. Bunun yanında bir de tercihin hükmü ve tercih mahalli de bulunmaktadır. Bunlarla ilgili genel bilgi ve bilginlerin konuyla ilgili görüşleri verilecektir.

4.2.3. TERCİHİN RÜKÜNLERİ

1. İki veya Daha Fazla Delilin Bulunması. Tercihde bulunabilmek için ilk olarak iki veya daha fazla delilin birbiriyle teâruz etmesi gerekir. Çünkü iki veya daha fazla delilin bulunmaması durumunda teâruz vâki olmaz. Dolayısıyla muteâriz deliller arasında tercih de yapılamaz.⁹⁹

2. Delillerden Birinde Bir Meziyetin (üstülük bildiren nitelik) Bulunması

Tercihde bulunabilmek için birbiriyle teâruz halindeki şer’î delillerin birisinde bir meziyetin (üstülüğün) bulunması gerekir.¹⁰⁰ Bu üstünlük bazen muâriz nasslardan birinin kıyas gibi müstakil bir delile uygunluğundan kaynaklanır. Meselâ, küsuf namazıyla ilgili olan hadislerin bir rivayetine göre Hz. peygamber, küsuf namazını bir rükû ve iki secde şeklinde, başka bir rivayetinde ise dört rükû ve dört secde ile ve iki rekât halinde kılmıştır. Küsuf namazının diğer namazlara kıyas edilmesi birinci rivayetin tercihini gerektirmektedir. Bazen de söz konusu üstünlük birbirine muâriz olan

⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 460; Arûsî, *Ef’alü’r-Resûl*, 269.

⁹⁵ Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 257 ; Karâfî *Nefâisü’l-Usûl*, VIII, 3831.

⁹⁶ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II,971; İbnü’s-Sübki, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 608; Heyto, *el-Vecîz*, 503.

⁹⁷ Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, IV, 425.

⁹⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 89.

⁹⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, II, 124.

¹⁰⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, *el-İmâm es-Sâdık Hayâtuhû ve Asruhu*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kuveyt, ts. 420.

nasslardan birinin olayla ilgisi olan râvî (sahibu'l-kıssa) tarafından rivâyet edilmiş olması gibi şer'î bir delil olmayan bir husustan kaynaklanmaktadır.¹⁰¹

3. Tercîhte Bulunacak Müctehidin Bulunması

Birbiriyle teâruz halindeki delillerden birini değerine tercîh eden müctehidin, tercîhin rükün ve şartlarını yanı sıra daima göz önünde tutması gereken husus şudur: Müctehid teâruz eden deliller arasında tercîh yoluna giderken asla İslâm hukukunun genel prensipleri dışına çıkmamalı ve nassların ruhu ile bağdaşmayan bir sonuca varmamalıdır. Deliller arasındaki mukayeseyi Şâri'in ana gayeleri ve genel prensipleri ışığında yapmalıdır.¹⁰²

4. Tercîh

Müctehidin teâruz halindeki delillerden birinin diğeri üzerine üstün olduğunu beyan etmesi gerekir. Müctehid ya teâruz halindeki kuvvetli olan delil ile amel ederek tercîhi fiili ile beyanda bulunur, ya da sözüyle bir delilin diğeri üzerine üstün olduğunu beyan eder. Zaten tercîh en çok söz ile beyan edilir. Meselâ, Câbir b. Abdullah (r.a.)'ın rivayet ettiği الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة *"taksim edilmeyen malda şüf'a hakkı vardır. Eğer (taşınmaz mal taksim edilip) sınırlar belli olursa artık şüf'a hakkı yoktur"*¹⁰³ hadisi, الجار أحق بسقبة *"komşu, yakın olan eve daha ziyade hak sahibidir"*¹⁰⁴ hadisine isnadı daha kuvvetli olduğundan tercîh edilmesi söz ile ifade edilmiştir.¹⁰⁵

4.2.4. TERCÎHİN MAHALLİ

Tercîhin mahallinden maksat, tercîhin yapıldığı delillerdir. Hangi delillerde tercîhin vâki olduğu hususunda bilginler arasında ihtilâf meydana gelmiştir:

a. Hadisçilerle Usûl ulemâsına göre, ister aklî, ister naklî olsun kat'î delillerde tercîh söz konusu değildir. Çünkü delillerin kat'îliği ile aralarında tercîh yapılması arasında tezat vardır.¹⁰⁶ Zira tercîh delillerden birini diğeri üzerine üstün kılmaktır ki o delilin sahliliği sahlansın, mütevâtir olan haberler ise kat'î olduğundan takviyeye gerek duymazlar.¹⁰⁷ Gazâlî (505/1111) zannî deliller arasında kuvvet farkı bulunduğundan tercîhin sadece zannî delillerde câri olduğunu, ilim ifade eden kat'î delillerde ise kuvvet

¹⁰¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 125.

¹⁰² Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 125.

¹⁰³ Buhârî, *Şirket*, 470.

¹⁰⁴ Şâfiî, *Müsned*, 182; İbn Mâce, *Şuf'a*, 2.

¹⁰⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 126.

¹⁰⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 101.

¹⁰⁷ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 426.

farkı bulunmadığından onlarda tercîhin söz konusu olmadığını söyler.¹⁰⁸ İsnevî (771/1370), Beydâvî (685/1286)'nin لا ترجيح في القطعيات “*kat’î delillerde tercîh yoktur*” sözünü açıklarken, tercîhin zannî delillere hâss olduğunu buna karşılık kat’î delillerde tercîhin vâki olmadığını söyler.¹⁰⁹ İbnü’s-Sübkî (771/1370) ile Zerkeşî (794/1392) kat’î delillerde tercîhin söz konusu olmadığı konusunda aynı gerekçelere dayanırlar.¹¹⁰

b. Hanefîlerden İbn Emîr el-Hac (879/1474)¹¹¹ ve Şâfiîlerden de İsnevî (771/1370) ister aklî ister naklî olsun kat’î delillerde tercîhin câiz olduğu görüşündedirler.¹¹² Çünkü bunlara göre, kat’î delillerde teâruz câizdir. Teâruzun bir uzantısı olarak da tercîhin de câiz olması gerekir. Abbâdî (994/1585)'nin sözlerinden de onun bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹¹³

Kat’î delillerde tercîhin câiz olduğunu kabul eden bilginler, bir takım delilleri ileri sürmektedirler. En önemlisi ise, kat’î delillerin ifade ettiği ilimler arasında da farklılıkların söz konusu olabilmesidir. Çünkü her ne kadar kat’î delillerin ifade ettikleri ilim ise de, malûmlar (bilinen şeyler)’in bir kısmı çok açık, bazıları da biraz kapalı bir şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla ilim ifade eden kat’î deliller arasında da kuvvet farkı bulunabilir.¹¹⁴ Bunun netîcesinden bu deliller arasında tercîhin câiz olduğu anlaşılmaktadır.

4.2.5. TERCÎHİN ŞARTLARI

Tercîhin yapılabilmesi için bir takım şartlar gerekmektedir. Bu şartlardan bir tanesi mevcut olmazsa yapılacak olan tercîh geçerli olmaz. Bu kadar önemli olan tercîh şartları aşağıda maddeler halinde verilecektir:

4.2.5.1. Râcih ile Mercûh Delillerin Şartları

Daha öncede ifade edildiği gibi tercîh edilen delile râcih, terk edilen delile de mercûh denir. Yani kuvvetli delile râcih, zayıf delile de mercûh denilmektedir. Râcih delil ile mercûh delilde bulunması gerekli olan şartlar:

¹⁰⁸ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 206.

¹⁰⁹ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 972.

¹¹⁰ İbnü’s-Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 609; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîr*, IV, 426.

¹¹¹ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 104.

¹¹² İsnevî, *Nihâhetü’s-Sûl*, II, 973.

¹¹³ Bk. Abbâdî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât*, IV, 287-288.

¹¹⁴ Sa’deddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Mektebetü’l-Hanîfe, İstanbul, ts. 65,70.

a. Teâruz Halindeki Deliller Arasında Cem'in Mümkün Olmaması gerekir. Delillerden birini ihmâle sebep olan tercîh, cem' ve tevfi̋k imkanı bulunan yerde düşünülemez. Çünkü cumhura göre, cem' tercîhten önce gelir. Ancak Hanefîlere göre zayıf olan mercûh delil râcih delil karşısında delil sayılmadığından önce tercîhe sonra cem'e baş vurulur. Dolayısıyla onlara göre tercîhte bulunabilmek için böyle bir şart gerekmemektedir.¹¹⁵

b. Delil Olma Özelliği Bakımında Her İki Delilin Eşit Olması

Tercîh, ancak iki delil arasında söz konusu olmaktadır. Delillerden biri diğer delil karşısında delil olma özelliğine sahip değilse aralarında yapılacak tercîh de geçersiz olur.¹¹⁶ Meselâ, delillerden biri sahih hadis diğeri ise zayıf hadis olursa aralarında tercîh yapılamaz. Çünkü sahih hadis kuvvet itibariyle zayıf hadise takdim olunur.

c. Aralarında Tercîh Yapılacak Olan Delillerin Kat'î Olmaması

Muhaddisler ile Usûl bilginlerine göre hem teâruz hem de teâruza bağlı olan tercîh kat'î delillerde vâki olmaz.¹¹⁷ Ancak bazı bilginlere göre böyle bir şart gerekmemektedir. Çünkü sahih görüşe göre teâruz hakiki olmayıp müctehidin zannına göre olan bir çelişkidir.¹¹⁸ Dolayısıyla kat'î delillerde teâruz vâki olabildiği gibi aralarında tercîh de yapılabilmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi "tercîhin mahallî" bahsinde verildi.

d. Delillerden Birinin Kat'î, Diğerinin Zannî Olmaması

Aralarında tercîh yapılacak olan delillerden birinin kat'î diğerinin zannî olmaması gerekir. Aksi takdirde herhangi bir tercîh sebebi aranmadan kat'î delil zannî delile takdim olunur. Dolayısıyla ilim ile zan arasında tercîh tasavvur edilemez.¹¹⁹ Tabii ki kat'î delilin zannî delile takdim edilmesi tercîh olarak kabul edilmemesi durumunda muâriz delillerden birinin kat'î diğerinin zannî olmaması şart koşulabilir. Ancak delillerden birinin kat'î olması da tercîh sebepleri arasında kabul edilmektedir. Zaten tercîh için yapılan tanımlardan da "tercîhin" herhangi bir meziyetten ötürü delillerden

¹¹⁵ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 427; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 892; Heyto, *el-Vecîz*, 504.

¹¹⁶ Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3817; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 129.

¹¹⁷ Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 427; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 462.

¹¹⁸ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 426.

¹¹⁹ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 609.

birinin diğer delile takdim edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Kat'î delilin zannî delile takdim edilmesi de tercihin kapsamı içinde tasavvur edilebilir.¹²⁰

e. Delillerden Birinin Diğerinden Tarih Bakımından Sonra Olmaması

Aralarında tercih yapılacak olan delillerden birinin diğer delili nesh etmemesi gerekir. Çünkü nesh durumunda tercihe gerek kalmadan mensûh terk edilir ve nâsih delil ile amel edilir. Tarih bakımından delillerden birinin diğer delilden sonra olduğu bilinirse aralarında tercih câiz değildir. Usûl bilginlerinin dediği gibi tarihi sonra alan delil ile amel etmek kesinleşir.¹²¹

Cüveynî (478/1085) iki nass birbiriyle teâruz edip aralarında tarih bakımından nüzûl ve vürûd farkı varsa, tarihi sonra olan nass tarihi önce olan nassı nesh eder ve bu durumda tercihe baş vurulmayacağını söyler.¹²² İbn Kudâme (620/1223) de Ravdâ adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Teâruz halindeki delillerin cem'i mümkün olmayıp nesh de bilinmezse tercihte bulunur ve kuvvetli olan delil ile hükmederiz.¹²³

Berzencî mutlak olarak delillerden birinin değerinden sonra gelmemesini şart koşulmasına karşı çıkarak şöyle söyler: Muâriz nasslardan birinin nüzûl veya vürûd tarihi diğer nassın nüzûl veya vürûd tarihinden önce olduğu kesin bilinirse, tarihi sonra olan nass tarihi önce olan nassı kesin olarak nesh ettiğini ve nâsih olan nass ile hükmederiz. Çünkü mensûh edilen nass artık delil olma özelliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla tercih de söz konusu olmaktan çıkar. Ancak neshin olup olmaması şüpheliyse -teâruz halindeki hadislerden birinin râvîsinin diğer hadisin râvîsinden sonra Müslüman olması veya hadislerden birinin Mekkî diğerinin de Medenî olması gibi- kesin olarak deliller arasında tercihe gidilir.¹²⁴

f. Teâruzun Deliller Arasında Vâki Olması

Zerkeşî (794/1392) konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Tercih ancak deliller arasında yapılabilir. Davalar arasında tercihe baş vurulmaz. Çünkü tercih, delillerden birinde bulunan bir meziyetten dolayı meziyetli (üstün nitelikli) delili diğer delile üstün kılmaktır.¹²⁵

¹²⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 130.

¹²¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, I-II, 263-264; Debûsî, *et-Takvîm*, 217; Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, II, 294; Ebû Zehrâ, *el-İmâm es-Sâdık*, 422.

¹²² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 752.

¹²³ İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1030.

¹²⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 131.

¹²⁵ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 426.

4.2.5.2. Tercîh Âmilinin (Muraccih) Şartları

Tercîhin yapılabilmesi için delillerden birinde bir meziyetin (üstünlüğün) bulunması gerektiği daha önce zikredildi. Ayrıca tercîh ile delillerden birinin terk edilmesi söz konusu olduğundan tercîh için bir sebebin olması gerekir ki, ona dayanarak Müctehid tercîhte bulunabilsin. dolayısıyla “muraccih” (tercîh âmili) denen tercîh sebebinin de bazı şartları taşıması gerekir:

a. Kuvvet ifade etmesi gerekir

Muraccih denen tercîh âmilinin, birbiriyle teâruz halinde olan delillerden birini diğer delilden daha kuvvetli kılması gerekir ki söz konusu kuvvetten dolayı kuvvetli delil zayıf delile tercîh edilebilsin.¹²⁶ Meselâ, râvînin fakîh olması, nahiv ve lügat bilmesi, ezberi yerinde olması (ahfaz ve etkan) gibi bu üç konuda üstünlük sahibi olanın rivâyeti, bu vasıfları taşımayanın rivâyetine tercîh edilir.

b. Tercîh Âmilinin Râcih Olan Delilin Bir Özelliği Olması

Hanefîler muraccihin (tercîh sebebi) râcihe (tercîh edilen) tâbi’ bir özellik olmasını ve müstakil bir şey olmamasını şart koşarlar.¹²⁷

Cumhura göre ise, böyle bir şart gerekmemektedir. Onlara göre Muraccih râvîye ait haller ve senedin kuvvetli olması gibi râcihe bağlı bir sıfat olabildiği gibi, başlı başına bir hüküm ispat edebilecek müstakil bir delil de olabilir. Meselâ, iki hadisin çatışması durumunda kıyasa uygun olan hadis, bu özelliği taşımayan diğer hadise tercîh edilir.¹²⁸

4.2.5.3. Tercîhte Bulunacak Kişide Bulunması Gerekli Olan Şartlar

Teâruz halindeki deliller arasında tercîhte bulunacak şahısta derecesine göre kendisinde bir takım şartların mevcut olması gerekir. Tabii ki bu söz konusu şartlar da tercîhte bulunacak şahsın derecesine göre değişir. Meselâ, mutlak Müctehid ile mukayyed Müctehid deliller arasında tercîhte bulunacaklarsa durumlarına göre taşımaları gerekli olan şartlar vardır:

Mutlak müctehidin şartları, Kur’ân’ı Kerim’i, Hz. Peygamber’in Sünnet’ini, Kitap ve Sünnet’in nâsih ve mensûhunu bilmesi, Arap diline tam vâkıf olması, fıkıh

¹²⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 134.

¹²⁷ Zuhaylî, *Usûl*, II, 1185-1186.

¹²⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 135.

usûlü ile İslâm hukukunun ana gayelerini bilmesi şarttır. Mukayyed müctehidin ise, sadece icthadda bulunduğu hükümle ilgili hususları bilmesi yeterlidir.¹²⁹

4.2.6. TERCÎHİN HÜKMÜ

Cumhura göre hem tercîhte bulunmak hem de râcih (kuvvetli) olan delil ile amel etmek vâciptir. Cumhur bu görüşünü birçok delil ile ispata çalışmıştır. En önemli olanları:

1. Tercîhte bulunma ve kuvvetli olan delil ile amel etmek üzerine bütün ümmet icmâ' etmiştir.

2. Sahâbe ve Selef ulemâsı da böyle hareket etmişlerdir.¹³⁰ Bunun için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

a. Hz. Aişe (58/678)'nin rivâyet ettiği إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا *hitân (sünnet mahalli) hitânı geçince gusûl vâcip olur, ben ve Resûlullah böyle yaptık ve yıkandık*¹³¹ hadisi ile, Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği, إنما الماء من الماء *“suyu (yikanmayı) su (menin gelmesi) gerektirir”*¹³² hadisi birbiriyle teâruz halindedir. Hz. Aişe bizzat olay başından geçtiğinden sahâbe onun rivâyet ettiği hadisi Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadise tercîh etmişlerdir. Çünkü Hz. Aişe (58/678) bu tür durumları daha iyi bilir.¹³³ Aynı gerekçeyle sahâbe Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği أنه صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً وهو صائم *“Hz. Peygamber cünüp olduğu halde sabahlardı”*¹³⁴ hadisini de Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği من أصبح جنباً وهو صائم فلا صيام له *“kim cünüp olarak sabahlarsa onun orucu olmaz”*¹³⁵ hadisine tercîh etmişlerdir.

b. Hz. Peygamber (a.s.) Muâz'ı Yemen'e, oranın halkına Kur'ân'ı ve dini hükümleri öğretmek ve aralarında yargı görevini ifa etmek üzere gönderirken, kendisine sormuştu: قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله قال: فان لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله قال: فان لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد ولا ألوا قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله

- Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?

- Allah'ın Kitab'ındakine göre.

¹²⁹ Geniş bilgi için bk. Şa'bân, *Usûl*, 438-442.

¹³⁰ Gazâlî, *el-Menhûl*, 426; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 884.

¹³¹ Şâfiî, *Müsned*, 160.

¹³² Müslim, *Hayız*, 21; Dârîmî, *Vüdü*, 74.

¹³³ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 972.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, *Savm*, 37.

¹³⁵ İbn Mâce, *Savm*, 27.

- Allah'ın Kitab'ında yoksa?
- Allah Resûlü'nün Sünnet'ine göre.
- Allah Resûlü'nün Sünnet'inde de bulamazsan?
- Re'yimle ictihad ederim ve vazgeçmem.

Bu konuşmayı naklettikten sonra Muâz şöyle demiştir: bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) eliyle göğsüme vurdu ve “Allah Resûlü'nün elçisini, Allah'ın ve Resûlü'nün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun” dedi.¹³⁶ Bu hadiste Muâz (r.a.) deliller arasında bir hiyerarşi ile hareket edeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber bu durumu takdir etmiştir. Bu da kuvvetli olan delil ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Hiz. Ebû Bekir ile Hiz. Ömer de bu sıralamayı takip ederek hüküm vermişlerdir. Ebu'l-Kasım el-Begavî, Meymûn b. Mehrân'ın şöyle dediğini nakletmiştir: Hiz. Ebubekir'in önüne hasımlar geldiğinde, o Allah'ın Kitab'ına bakar, aralarındaki uyuşmazlığa çözüm getiren bir hüküm bulduğunda onunla hükmederdi. Allah'ın Kitab'ında bulamazsa Resûlullah'ın Sünnet'ine bakar, eğer orada uyuşmazlığa çözüm getiren hüküm bulabilirse kararını ona göre verirdi. Resûlullah'ın Sünnet'inde de çözüm bulamazsa toplumun ileri gelenlerini ve seçkinlerini toplar, onlarla istişare ederdi. Onların görüşü bir noktada birleşince, bu görüşe göre hükmederdi. Hiz. Ömer de aynı şekilde davranıyordu: Şayet Kur'ân ve Sünnet'te çözüm bulamazsa, Hiz. Ebubekir'in de bu konuda bir hükmü var mı diye araştırırdı. Ona ait bir hüküm bulursa buna göre hükmeder, bulamazsa, toplumun ileri gelenlerini toplardı. Bir noktada birleşirlerse ona göre hüküm verirdi.¹³⁷

c. Hiz. Ebûbekir (r.a.) el-Muğire b. Şu'be (50/670)'nin أن النبي صلى الله عليه السلام “Hiz. Peygamber (a.s.) ceddeye altıda bir verdi”¹³⁸ hadisini Muhammed b. Mesleme (72/691)'nin bunu Hiz. Peygamber'den duymuş olduğuna dair şahitliği üzerine kabul etmiş ve ona göre uygulama yapmıştır.¹³⁹ Hiz. Ebûbekir bu uygulamasıyla Hiz. Peygamber'den yapılacak hadis rivâyetleri konusunda ihtiyatlı davranmayı ve haber kuvvet bulduktan sonra haber ile amel edileceğini göstermiştir.

¹³⁶ Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

¹³⁷ Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Eser Yay., İstanbul, 1952, 42.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, *Ferâiz*, 5.

¹³⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 885.

d. Hz. Ömer (r.a.) Ebû Musa el-Eş'erî'nin *إذا استأذن احدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع* "Sizden biriniz üç defa müsaade isteyip kendisine müsaade verilmezse geri dönsün"¹⁴⁰ hadisini Ebû Saîd el-Hudrî' nin aynı şeyi Resûlullah'tan kendisinin işitmiş olduğunu belirtmesi üzerine kabul etmiştir.¹⁴¹

Bazı Şia alimleri ile Bâkillânî (403/1013) tercihte bulunmanın vâcip olmadığı görüşündedir. Onlar teâruz halinde delillerden birinde herhangi bir meziyet (üstünlük sağlayan özellik) varsa onlar tercih yerine ya tahyîr ya tesâkut cihetine gider ya da ihtiyatlı olanıyla amel ederler.¹⁴² Gazâlî (505/1111), Bâkillânî (403/1013)'nin tercihin câiz olmadığı görüşünü Mutezile alimlerinden olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (436/1044)'ye nispet ettiğini söyler.¹⁴³ Ancak Karâfî (684/1258) de Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bütün eserlerini araştırdığını onun tercihi inkar ettiğini görmediğini söyler.¹⁴⁴

4.2.7. HADİSLER ARASINDA TERCİH YÖNTEMLERİ

Teâruzun tabii bir uzantısı ve çözüm yollarından biri olan tercih takviye imkanı bulunan deliller arasında uygulanabilmektedir. Kur'ân'ı Kerim senet bakımından kat'î olduğundan bir âyetin başka bir âyete tercihi söz konusu olamaz. Hadisler ise her ne kadar tâbî' olmamız bakımından Kitap gibi ise de, ancak hadisler râvî, metin, hüküm ve hâricî sebeplerden ötürü tamamı kat'î değildir. Bunun için hadislerin teâruzu halinde çözüm yollarından biri olan tercih ile de aralarındaki teâruz giderilir. Hadisler de geçerli olan tercih, Kitap'ta söz konusu değildir.¹⁴⁵ Çünkü iki âyetten birinin ötekine üstün kılınması diye bir şey olmaz. Âyetlerin birbiriyle teâruzu halinde, aralarındaki teâruz ya cem' ya da nesh ile giderilir.

Hadisler arasındaki teâruzu gidermede baş vurulan tercih esasları ve sebepleri denen hususlar dörtlü grup olarak meseleye daha derli-toplu bakış imkanı getirmesi bakımından söz konusu tercih sebepleri (müreccihât) dört ana başlık olarak ele alınacaktır:

1. İsnâd ile İlgili Tercih Sebepleri
2. Metin ile İlgili Tercih Sebepleri
3. Hüküm (medlûl) Yönünden Tercih Sebepleri

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Edeb*, 127, 128.

¹⁴¹ Zuhaylî, *Usûl*, II, 1187.

¹⁴² Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 257; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 144.

¹⁴³ Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 426.

¹⁴⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3819.

¹⁴⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 151.

4. Hâricî Sebepler.

Bu dört ana başlık altında alt başlıklar da mevcuttur. Dolayısıyla birçok tercîh sebebi bulunmaktadır. Bu tezimizde tercîhin bir çözüm yolu olduğunu göstermekle birlikte her bir sebep için birer misal verilmeye çalışılacaktır.

4.2.7.1. İsnâd ile İlgili Tercîh Sebepleri

İsnâd ile ilgili tercîh sebepleri senedin kuvvetli ve zayıf olması, râvîye ait haller ve Râvînin hadisi tahammül vakti ve şekli ile ilgili sebepler olmak üzere üç başlık altında işlenecektir:

4.2.7.1.1. Senedin Kuvvetli ve Zayıf Olması Bakımından Tercîh Yöntemleri

4.2.7.1.1.1. Râvî Adedinin Çokluğu (Kesretu'r-Ruvvât)

Hadisçiler ile Usûl ulemasının çoğunluğuna göre, her yönüyle birbirine denk olmakla beraber hadislerden birinin râvîleri diğer hadisin râvîlerinden sayıca fazla olması halinde muteâriz iki hadisten râvîsi fazla olan hadis râvîsi az olan hadise tercîh edilir. Çünkü râvîsi sayı bakımından fazla olan hadiste yanlışlık ve yanılgi ihtimali sayıca râvîsi az olan hadise göre daha azdır.¹⁴⁶ Meselâ, İmâm Şâfiî (204/820), Ubbâde b. es-Sâmit'in rivâyet ettiği “*Ribâ, ancak nesî 'e de (vadeli satış) vardır*” hadisini, Üsâme b. Zeyd'in rivâyet ettiği, “*Eşit miktarda olmadıkça buğdayı buğday karşılığında satmayın*” hadisine tercîh eder. Şâfiî tercîhte bulunurken gerekçe olarak da şöyle söyler: Beş kişi tarafından rivâyet edilen hadis, bir kişinin hadisine nispetle kabule daha layıktır.¹⁴⁷ Zira Ubbâde b. es-Sâmit'in hadisini Ubbâde ile birlikte Hz. Ömer, Hz. Osman, Ebû Sait ve Ebû Hüreyre rivâyet etmişlerdir.¹⁴⁸

Cumhur bu görüşü için Zü'l-yedeyn'in أقصرت الصلاة أم نسيت “*Ya Resûlullah! (namaz) kıaldı mı yoksa unuttun mu?*”¹⁴⁹ sözüne göre Hz. peygamber hemen amel etmeyip Hz. Ebû Bekir (13/634) ile Hz. Ömer namazın eksik kılındığını söyledikten sonra onun haberiyle amel etmesini delil gösterirler.¹⁵⁰ Bu haberde Hz. Peygamber (a.s.) sayı fazla olduktan sonra emin olup ve ona göre hareket etmiştir.

¹⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 755; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 463; Zuhaylî, *Usûl*, II, 1188.

¹⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 159-160.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 444.

¹⁴⁹ Buhârî, *Salât*, 329; Ezân, 462; Mâlik, *Salât*, 15.

¹⁵⁰ İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1031; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 463., Heyto, *el-Vecîz*, 507.

Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Yusuf (113/731) ve Kerhî (340/952) ise şahitliğe kıyaslayarak şahitlikte sayıca fazlalık tercih sebebi olmadığı gibi hadislerdeki sayı fazlalığı da tercih sebebi olmayacağı görüşündedirler.¹⁵¹

Râvî sayısının fazla olması ile adâlet birbiriyle teâruz ettiğinde bir görüşe göre râvî sayısı fazla olan hadis, râvîsi az ve adâletli olan hadise tercih edilir. Başka bir görüşte ise bin güvenilir râvîye muâdil, âdil râvî bulunabilir. Meselâ, Şu'be b. el-Haccâc'ın iki yüz râvîye muâdil olduğu söylenir. Sahâbe de Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in rivâyetini başkalarının rivâyetine tercih ederlerdi.¹⁵² Gazâlî (505/1111) ise Müctehid'in bu durumda zannına göre amel edeceğini söyler.¹⁵³

4.2.7.1.1.2. Senedin Âlî Olması

Senedi en az râvî zinciriyle ilk kaynağa ulaşan hadis, bu vasfı taşımayan “nâzil isnâd”lı hadise tercih edilir. Çünkü kısa yoldan ilk kaynağına ulaşan hadiste yanlış ve yanlışlık ihtimali daha azdır. Rivâyet zinciri uzun olan nâzil isnâdlı hadiste ise yanlışlık ihtimali daha fazladır.¹⁵⁴

Bu durum için şu iki hadis örnek gösterilebilir: فَأَمْرٌ بِلَالَا أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ: “Hz. Peygamber Bilal’a ezanı çift, kâmeti ise tek tek okumasını emretti”¹⁵⁵, أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَّمَهُ الْأَذَانَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ...¹⁵⁶ bu hadis ise ezanın kâmet gibi lafızlarının da tek tek söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu iki hadis ezân lafızlarının çift çift mi yoksa tek tek mi? söylenmesi gerektiği hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Bununla birlikte her iki hadisin râvîleri de aynı tabakadan olup her ikisinden de Şu'be rivâyette bulunmuştur. Birinci hadisin râvîsi olan Hâlid el-Hazzâ' ile Hz. Resûlullah arasında iki kişi olduğu halde, ikinci hadisin râvîsi olan Âmir el-Ahvel ile Hz. Peygamber arasında üç kişi vardır. Birinci hadisin senedi âlî, ikinci hadisin de senedi nâzil olduğundan birinci hadis ikinci hadise tercih edilmiştir.¹⁵⁷

¹⁵¹ Zuhaylî, *Usûl*, II, 1189.

¹⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 759; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 893.

¹⁵³ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 209.

¹⁵⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, II, 363; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 893; Heyto, *el-Vecîz*, 508.

¹⁵⁵ Buhârî, *Ezân*, 395.

¹⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Salât*, 28.

¹⁵⁷ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 446.

4.2.7.1.1.3. Mütevâtir Hadisin Mütevâtir Olmayana ve Meşhûr Hadisin Âhad Hadise Tercîhi

Mütevâtir hadisin âhâd hadise tercîhi için örnek, أفطر الحاجم والمحجوم “*Hacamat yapan (kan aldırana) da yaptıran da orucunu bozmuş olur*”¹⁵⁸ hadisi ile, أنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم “*H. Peygamber oruçlu olduğu halde kan aldırdı*”¹⁵⁹ hadisi, kan aldirmekle orucun bozulup bozulmaması hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Evzâî (157/774), Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Dâvûd ez-Zâhirî (270/883) birinci hadisin mütevâtir ikinci hadisin de âhâd olduğunu ileri sürerek birinci hadisi ikinci hadise tercîh etmişlerdir. Çünkü birinci hadisi aralarında Ebû Hüreyre, Hz. Aişe, Enes gibi sahâbelerin de bulunduğu on beş sahâbe rivâyet etmiştir. İkinci hadis ise İbn Abbâs’ın rivâyet etmiş olduğu âhâd bir hadistir. Cumhur ise ikinci hadisi birinci hadise takdîm etmiştir. Şâfiî şöyle diyor: İkinci hadis tarih bakımından birinci hadisten sonra olduğundan birinci hadisi nesh etmiştir.¹⁶⁰

Meşhûr hadisin âhâd hadise tercîhi için de şu iki hadis örnek gösterilebilir: البينة أن رسوا “*Beyine davacı, yemin ise davalıya düşer*”¹⁶¹ hadisi على المدعي واليمين على من أنكر “*H. Resûlullah şahid ve yemin ile hükmetti*”¹⁶² hadisi teâruz halindedir. Hanefîler birinci hadisin meşhûr, ikinci hadisin de âhâd olmasından dolayı birinci hadisi ikinci hadise tercîh ederek bunu fıkıhta genel bir kural olarak kabul etmişlerdir.¹⁶³

4.2.7.1.1.4. Müsned Hadisin Mürsel Hadise Tercîhi

Müsned hadis ile mürsel hadis birbiriyle teâruz ettiğinde teâruzun giderilmesinde üç farklı görüş ileri sürülmüştür:

Cumhura göre müsned hadis mürsel hadise tercîh edilir. Çünkü müsned hadisin senedi mürsel hadisinkine nazaran daha kuvvetlidir. Zira onun râvîleri bilinmektedir.¹⁶⁴

İsa b. Ebân (221/836) ve Cürcânî (398/1007) gibi bazı Hanefî bilginlerine göre mürsel hadis müsned hadise tercîh edilir.¹⁶⁵

¹⁵⁸ Şâfiî, *Müsned*, 179; Dârimî, *Savm*, 26.

¹⁵⁹ Buhârî, *Tıp*, 373; Ebû Dâvûd, *Savm*, 30.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 61; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 431; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 176.

¹⁶¹ Tirmizî, *Ahkâm*, 12.

¹⁶² Şâfiî, *Müsned*, 149, 321; İbn Mâce, *Ahkâm*, 31.

¹⁶³ Şeltût – Sâyis, *Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*, 127-128.

¹⁶⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 899.

Kâdî Abdülcebbâr (415/1024) gibi bazı alimlere göre ise müsned hadis ile mürsel hadis birbirine müsâvidir (eşit kuvvettedir). Teâruz halinde eğer aralarında cem' mümkün olmazsa başka bir yöntemle biri diğerine tercîh edilir. Bu da olmazsa her iki hadis delil olma özelliğini kaybeder, yani her ikisi de sâkıt olur.¹⁶⁶

4.2.7.1.1.5. Râvînin Zâtî Vasıfları

Râvînin erkek, hür, ismi tek ve açık, nesebî meşhûr, Hicazlı olması veya tedlîse rıza göstermeyen bir belde halkından olması, böyle olmayan râvîler karşısında tercîh sebebidir.¹⁶⁷

4.2.7.1.2. Râvîye Ait Haller

4.2.7.1.2.1. Râvînin Yaş Durumu

Râvîsi yaşça büyük olan hadis, râvîsi yaş bakımından küçük olan hadise tercîh edilir. Çünkü genel olarak yaşı büyük olan şahsın zabtı küçük yaşta olan kişinin zabtından daha güçlü olur.¹⁶⁸ Bunun için Hanefîler Enes (93/712)'in rivâyet ettiği سمعت النبي يلبى بالحج والعمرة جميعا "Ben Hz. Peygamber'den hac ile umreye birlikte niyet ettiğini duydum"¹⁶⁹ hadisini İbn Ömer (73/692)'in rivâyet etmiş olduğu أَهْلَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْحَجِّ مفردا "Hz. Peygamber ile birlikte sadece hacca niyet ettik"¹⁷⁰ hadisine tercîh ettiler.¹⁷¹ Şâfiî (204/820), salât-ı havf konusunda Havvât b. Cübeyr hadisini, Havvât'ın yaş ve Hz. Peygamber ile sohbet bakımından kıdemli olduğu gerekçesiyle İbn Ömer'in hadisine tercîh etmiştir.¹⁷²

İbnü's-Sübkî (771/1370) ise İbn Ömer, Hz. Enes'ten yaşça büyük olduğundan bizler (Şâfiîler), İbn Ömer'in hadisini Enes'in hadisine tercîh eder ve onun rivâyetiyle amel ederiz demektedir.¹⁷³

¹⁶⁵ Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 165; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 456.

¹⁶⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 180.

¹⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 219; Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3873; Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 265; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 898; Heyto, *el-Vecîz*, 119.

¹⁶⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 894.

¹⁶⁹ Müslim, *Hac*, 27.

¹⁷⁰ Şâfiî, *Müsned*, 196; Müslim, *Hac*, 27.

¹⁷¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 894.

¹⁷² Şâfiî, *er-Risâle*, 152.

¹⁷³ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 617.

4.2.7.1.2.2. Râvînin Daha Fakîh Olması

Râvîsi fakîh olan hadis râvîsi fakîh olmayan hadise tercîh edilir. Çünkü fakîhin ahkam ile ilgili habere dikkati başkalarının inâyet ve titizliğinden daha fazladır. Fakîh olan râvî hükümlerin istinbâtı için neyi nasıl söyleyeceğini daha iyi bilir. Sahih olan görüşe göre râvînin fakîh olması halinde hadisin lafzen veya manen rivâyet edilmiş olmasına bakılmaksızın onun rivâyet ettiği hadis tercîh edilir.¹⁷⁴

Meselâ, Ebû Hanîfe (150/767) *أن النبي لا يرفع إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك* “Hz. Peygamber sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı, ondan sonra ondan (ellerin kaldırılması) hiçbir şey tekrar etmezdi”¹⁷⁵ hadisini *أن رسول الله كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة ويفعل مثل ذلك حين أراد الركوع* “Hz. Peygamber namaza başlarken ellerini kaldırırdı. Rükû’a giderken de aynısını yapardı”¹⁷⁶ hadisine tercîh etmiştir. Bunu yaparken de birinci hadisin râvîsi olan Abdullah b. Mes’ûd’un Abdullah b. Ömer’den daha fakîh olduğunu gerekçe göstermiştir.¹⁷⁷

Râvînin ihtisası da tercîh sebepleri arasında değerlendirilmiştir. Meselâ, kazâ’da (akdiye) Ali b. Ebî Talib, helal ve haram konularında Muaz b. Cebel, ferâizde (miras ilmi) Zeyd b. Sâbit’in rivâyet ettikleri hadisler başkalarının hadislerine tercîh edilir.¹⁷⁸

4.2.7.1.2.3. Râvînin Hâfıza Durumu

Hıfzı ve aklı devam edip zabtı güçlü olan râvîlerin rivâyetleri bu vasıfları taşımayanların rivâyetlerine tercîh edilir. Çünkü bu vasıflara sahip olanların, olmayanlara göre sözlerinin doğru olduğu ihtimali daha kuvvetlidir.¹⁷⁹ Meselâ, sahâbe Hz. Aîşe’nin cünüp olarak sabahlayanın orucunun sıhhatiyle ilgili hadisi, Ebû Hüreyre’nin cünüp olarak sabahlayanın orucunun sahih olmadığını ifade eden hadisine Hz. Aîşe’nin Ebû Hüreyre’den hıfzı daha güçlü olduğundan tercîh etmişlerdir. Yine bu nedenle hadisçiler de Ubeydullah (147/764) b. Ömer b. Abdülaziz’in rivâyet ettiği *أن رسول الله جعل للفارس سهمين ولصاحبه سهماء* “Hz. Peygamber at binicisine bir, atına da iki hisse verdi”¹⁸⁰ hadisi, Abdullah (172/788) b. Ömer b. Abdülaziz’in rivâyet ettiği *فأعطى للفارس*

¹⁷⁴ Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 263; İsnevî, *Nihâtü’s-Sül*, II, 984; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 446.

¹⁷⁵ Şâfiî, *Müsned*, 176.

¹⁷⁶ Buhârî, *Sıfatü’s-Salât*, 477.

¹⁷⁷ Heyto, *el-Vecîz*, 508; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 184-185.

¹⁷⁸ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, II, 370-371.

¹⁷⁹ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 208; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 450; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 164.

¹⁸⁰ Buhârî, *Cihâd*, 694.

سهمين “(Hz. Peygamber) at binicisine iki hisse verdi”¹⁸¹ hadise tercîh ettiler. Gerekçe olarak da Ubeydullah’ın hıfzının daha kuvvetli olduğunu göstermişlerdir. Hatta İmâm Şâfiî’nin Ubeydullah’ın üstünlüğünü onu dinâra (altın), kardeşi Abdullah’ı da dirheme (gümüş) benzeterek ifade ettiği söylenir.¹⁸²

4.2.7.1.2.4. Râvînin Fazîleti ve Şöhreti

Takvâ sahibi, itikadı sağlam, şöhret sahibi ve bid’atçı olmayan râvînin rivâyeti de bu vasıfları taşımayanın hadisine tercîh edilir. Söz konusu şöhret ister hıfz, verâ’, zapt veya sadece sıkı kişilerden hadisleri rivâyet etmekten ister nesebin meşhur olmasından kaynaklansın bu özelliklere sahip râvînin rivâyeti tercîh edilir.¹⁸³

Meselâ, bilginler Şu’be’nin rivâyet ettiği لا وضوء إلا من صوت أو ريح “*Abdest almak sadece ses veya kokudan dolayı farzdır*”¹⁸⁴ hadisini, Hz. Peygamber’in, namaz kılarken gülen kişiye buyurduğu ve Bukye (197/812)’nin Muhammed el-Hazâ’î (173/789)’den rivâyet ettiği أعد وضوءك “*Abdestini yenile*”¹⁸⁵ hadisine tercîh etmişlerdir. Çünkü Şu’be meşhur imâmlardan olduğu halde Muhammed el-Hazâ’î meşhur olmayanlardandır.¹⁸⁶

4.2.7.1.2.5. Râvînin Adâleti ve Güvenirliği

Adaletli olduğu ittifâkla kabul edilen, tezkiye edenleri fazla ve müzekkileri alimler olan râvîlerin rivâyetleri, bu vasıfları taşımayanların rivâyetlerine tercîh edilir.¹⁸⁷ Meselâ, Büsre Bintu Safvan’ın rivâyet ettiği فليتوضأ إذا مس أحدكم ذكره “*Sizden biriniz tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın*”¹⁸⁸ hadisi Talk’ın rivâyet etmiş olduğu قدما على رسول الله وعنده رجل كأنه بدوي فقال يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد أن توضأ فقال وهل هو إلا بضعة منك “*Biz Hz. Resûlullah’ın yanına vardığımızda yanında bedevîlere benzeyen birisi vardı. Ey Allah’ın Resûlü dedi, kişi abdest aldıktan sonra tenâsül uzvuna dokunursa ne gerekir (abdesti bozulur mu, bozulmaz mı) Resûlullah (a.s.) şöyle cevap verdi: O kendisinden bir parça değil midir*”¹⁸⁹ hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü Talk’ın rivâyette

¹⁸¹ Sen’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, IV, 484.

¹⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 757; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 450.

¹⁸³ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 447.

¹⁸⁴ Buhârî, *Vüdû’*, 131; Tirmizî, *Tahâret*, 56.

¹⁸⁵ Şâfiî, *Müsned*, 244.

¹⁸⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 169.

¹⁸⁷ Şevkânî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 449.

¹⁸⁸ Şâfiî, *Müsned*, 12; Dârimî, *Vüdû’*, 50.

¹⁸⁹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 70.

bulunduğu hadisin râvîlerinin adâleti ittifâkî değildir.¹⁹⁰ Hanefîlere göre tenâsül uzvuna dokunmak abdesti bozmaz, Şâfiîlere göre ise bozar.¹⁹¹

4.2.7.1.2.6. Râvînin Olayla İlgisi

Râvînin olayın başından geçtiği kişi olması (sâhibu'l-kıssa veya sâhibu'l-vâkıa) hadislerin tercîh sebeplerindendir. Meselâ, Meymûne Bintu'l-Hâris'in تزوجني رسول الله "her ikimiz de ihramlı değilken Serif'te (bir yerin ismi) Resûlullah beni nikahladı"¹⁹² hadisi, Meymûne'nin sâhibu'l-kıssa (olayı yaşayan kişi) olması dolayısıyla İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği وهو محرم الله نكحها "Resûlullah ihramdayken Meymûne'yi nikahladı"¹⁹³ hadisine tercîh edilmiştir.¹⁹⁴ Olayı yaşayan kişinin, durumu başkalarından daha iyi bilmesi gayet normaldir. Ancak Hanefîlerden Cürcânî (398/1007) ise İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği hadisi tercîh eder.¹⁹⁵

4.2.7.1.2.7. Râvînin Olaya Mübâşir Olması

Râvînin konuya mübâşir olması, onun olayı yakînen bilmesini sağlar. Bundan dolayı Ebû Râfi'in وكنت السفير بينهما "Hz. Peygamber ihramlı değilken Meymûne ile nikahlandı ve gerdeğe girdi. Ben de aralarında sefir (dünür) idim"¹⁹⁶ haberi Ebû Râfi'in olaya mübâşir olmasından dolayı yukarıda geçen İbn Abbâs'ın "Resûlullah ihramdayken Meymûne'yi nikahladı" hadisine tercîh edilmiştir.¹⁹⁷

4.2.7.1.2.8. Râvînin Hz. Peygamber'e Yakınlığı

Râvînin hadisi duyduğu zaman Resûlullah'a mekan olarak daha yakın olması hadisin tercîh nedenlerindendir. Çünkü Resûlullah'a yakın olan kişi uzak olandan daha iyi duyar ve yanılma ihtimali de daha azdır. İşte İbn Ömer'in Resûlullah'a yakınlığından dolayı O'nun Hz. Peygamber'in ifrâd haccı yaptığını ifade eden "Hz. Peygamber ile birlikte sadece hacca niyet ettik" hadisi Enes'in Hz. Resûlullah'ın kırân haccı yaptığını

¹⁹⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, II, 173.

¹⁹¹ Zemahşerî, *Rüûsü 'l-Mesâil*, 111.

¹⁹² Ebû Dâvud, *Menâsik*, 38.

¹⁹³ İbn Mâce, *Nikah*, 45.

¹⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 464; Şevkânî, *İrşâdü 'l-Fuhûl*, 894; Heyto, *el-Vecîz*, 509; Berzencî, *et-Teâruz ve 't-Tercîh*, II, 185.

¹⁹⁵ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 208; Zerkeşî, *Bahru 'l-Muhît*, IV, 447.

¹⁹⁶ Dârimî, *Hac*, 23.

¹⁹⁷ İbnü's-Sübkî, *Ref'u 'l-Hâcib*, IV, 612; Heyto, *el-Vecîz*, 509.

ifade eden “ben Hz. Peygamber’den hac ile umreye birlikte niyet ettiğini duydum” hadisine tercîh edilmiştir.¹⁹⁸

4.2.7.1.2.9. Râvînin Hadisi Perde Arkasından Duymaması

Hadisi ilk râvîsinden perde olmaksızın duyup rivâyet eden râvînin haberi, hadisi perden arkasından duyup rivâyet eden râvînin rivâyetine tercîh edilir. Çünkü hadisi olaya bizzat şahid olarak duymak, perde arkasından duymaktan daha kuvvetlidir. Zira görerek dinlemek zabtın sağlamlığı ve yanılığdan uzak kalmak açılarından daha güven vericidir.¹⁹⁹

Bu nedenle cumhur, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir’in Hz. Aişe’den rivâyet ettiği “*kocası köle iken Berîre azad (hürriyetine kavuştu) oldu*”²⁰⁰ hadisi Esved b. Yezîd’in Hz. Aişe’den rivâyet ettiği “*kocası hür iken Berîre azad edildi*”²⁰¹ hadisine tercîh ve takdîm etmiştir. Çünkü Kâsım perdesiz olarak Hz. Aişe’den işitmiştir. Zira Hz. Aişe Kâsım’ın halasıdır. Esved ise hadisi perde arkasından Hz. Aişe’den duymuş ve rivâyet etmiştir.²⁰²

4.2.7.1.2.10. Râvînin Şeyhine Mülâzemeti

Râvînin sürekli şeyhiyle birlikte olması hadislerin tercîh sebeplerindendir. Çünkü zamanın çoğunu şeyhiyle birlikte geçiren râvî hadislerin rivâyet şartlarını daha iyi bilir. Bu nedenle Hadisçiler Yunus b. Yezîd’in rivâyetlerini, şeyhi olan Zührî’ye mülâzemeti dolayısıyla Numan b. Râşid ve Zührî’nin diğer Şamlı öğrencilerinin rivâyetlerine tercîh etmişlerdir.²⁰³

4.2.7.1.2.11. Râvînin Hadisi Memleketindeki Hadisçilerden İşitmiş Olması

Kendi memleketindeki hadisçilerden rivâyette bulunan râvînin rivâyeti bu vasfı taşımayan rivâyetine tercîh edilir. Çünkü her memleketin özel ıstılahları var ve kişi de kendi memleketindeki ıstılahları daha iyi bilir. Bu nedenle nakil imâmları İsmail b.

¹⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 464; İbnü’s-Sübkî, *Re’u’l-Hâcib*, IV, 615; Heyto, *el-Vecîz*, 509; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, I, 156-157.

¹⁹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 468; İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, II, 364.

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 18, 19; benzer rivâyet için bk. Buhârî, *Nikâh*, 19.

²⁰¹ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 19, 20.

²⁰² İbnü’s-Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 614-615.

²⁰³ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 174; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 206.

Ayyâş'ın Şamlılardan rivâyet ettiği hadisleri kabul ettikleri halde aynı zatın Hicazlılar ve Küfelilerden rivâyet ettiği hadislerine iltifât etmezler.²⁰⁴

4.2.7.1.3. Râvînin Hadisi Tahammül Vakti ve Şekli ile İlgili Sebepler

Hadisi bulûğdan sonra ahz eden (alan, öğrenen) râvînin rivâyeti bulûğdan önce ahzetmiş olaninkine tercîh edilir. Çünkü bulûğ çağında olan bir kişinin küçük yaşta olan kişiden lafızları daha iyi bileceği, manâları iyi anlayacağı, hadisin zaptına daha dikkatli ve itinalı davranacağı kesindir.²⁰⁵ Hadisi “semâ” yoluyla ahz edenin rivâyeti de “arz” yoluyla ahz edeninkine tercîh edilir.²⁰⁶

Hadisi “semâen”²⁰⁷ veya “arzen”²⁰⁸ ahz edenin (alan, öğrenen) rivâyeti, “kitâbe”²⁰⁹, vicâde”²¹⁰ ve “münâvele”²¹¹ yoluyla ahz edeninkine takdîm edilir. Çünkü bu son usûllerde yüz yüze gelmemiş olmaktan doğan bazı kopukluklar meydana gelebilir. Nitekim bu gerekçeden dolayı İbn Abbâs'ın إذا دبغ الإهاب فقد طهر “*deri tabaklandığında temiz olur*”²¹² hadisi, Abdullah b. Ukeym'in أن رسول الله كتب الي جبهة ألا تنفعوا من الميتة بإهاب “*Hz. Resûlullah Cüheyne'ye şöyle yazdı: Meytenin ne deri ne de sinir hiçbir şeyinden istifâde etmeyiniz*”²¹³ hadisine tercîh ve takdîm edilmiştir. Çünkü birincisi semâen , ikincisi kitâbet yoluyla alınmıştır.²¹⁴

Aslında tercîh sebepleri sadece bunlarla sınırlı değildir, müctehide göre teâruz halindeki delillerden birini diğerine karşı daha kuvvetli hale getiren herhangi bir tercîh âmili, tercîh sebepleri arasında yer alır.²¹⁵

4.2.7.2. Metin ile İlgili Tercîh Sebepleri

Hadisler arasında isnâd bakımından kuvvet farkı bulunduğu ve buna bağlı olarak da hadislerden birini diğerine tercîhi söz konusu olduğu gibi hadisin metni

²⁰⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 174.

²⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 465; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 897; Heyto, *el-Vecîz*, 511.

²⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 468; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 898.

²⁰⁷ **Semâ**, tâlibin, şeyhin sözünü işitmesidir. (Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 202.)

²⁰⁸ **Arz**, Talebenin rivâyet ettiği hadisleri şeyhine okuması demektir. Tahammülün bu yoluna kırâat adı da verilmiştir. (Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, 71.)

²⁰⁹ **Kitâbet**, Hadis almak üzere gelen veya orada bulunmayan bir şahıs için şeyhin bazı hadislerini bizzat yazarak veya yazdırarak vermesi veya göndermesidir. (Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, 75.)

²¹⁰ **Vicâde**, râvînin hattı ile yazılmış hadisleri veya hadis mecmuasını bulmak, ele geçirmektir. (Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 208.)

²¹¹ **Münâvele**, şeyhin kendisinden nâkil ve rivâyet etmesi için talebesine bir kitap veya yazılı bir hadis vermesi demektir. (Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, 74.)

²¹² Müslim, *Hayız*, 27.

²¹³ Ebû Dâvûd, *Libâs*, 39.

²¹⁴ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 612, 621; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 207.

²¹⁵ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 452.

bakımında da hadislerde tercîh söz konusudur. Metin bakımından hadisler arasında tercîh birkaç maddede ele alınacaktır:

4.2.7.2.1. Hadisin Mantûku ile Manâya Delâlet Etmesi

Mantûku ile manâya delâlet eden hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh edilir. Meselâ, *رفع القلم عن ثلاثة النائم حتى يستيقظ والصبي حتى يبلغ* “Her kırk koyundan bir koyun (zekat verilmesi) gerekir”²¹⁶ hadisi mantûku ile her kırk koyundan bir koyunun zekat olarak verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İster bu mal çocukların olsun isterse büyüklerin olsun fark etmez kırk koyunu olan kişi zekat ile mükelleftir. *والمجنون حتى يفيق* “Kalem (sorumluluk) üç grup kişiden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, bulûğ çağına ulaşınca kadar çocuktan ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar akıl hastasından”²¹⁷ hadisi ise iltizâmî (gerekli) olarak daha bulûğ çağına ulaşmayan çocuğun malında zekatın vâcip olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü kalemin (sorumluluk) kaldırılması çocukların şer’î tekliflere muhatap olmamasını gerektirir. Dolayısıyla bu hadisten çocukların mallarından zekatın verilmesi gerekmediği anlaşılmaktadır. Ancak birinci hadis çocukların mallarına zekatın gerektiğine mantûku ile delâlet ettiği halde, ikinci hadis mantûku ile böyle bir hükme delâlet etmez. Çünkü çocuklardan kalemin kaldırılması çocukların mallarında zekatın vâcip olduğuna ters düşmemektedir. Zira çocukların mallarından zekatın verilmesi hususunda her ne kadar çocuklar sorumlu değilseler de velileri onların mallarından zekatı vermekle mükelleftirler. Cumhur bu görüştedir.²¹⁸

Çocuklar için edâ ehliyeti sabit değildir. Onlar için tam vücûp ehliyeti sabittir. Haklar kazanmaya ve kendisi namına kanunî temsilcisinin yerine getirebileceği nafaka, zekat ve fitır sadakası gibi durumlarda borçlar altına girmeye ehil kabul edilir. Çocuğun edâ ehliyeti sabit olmadığından bizzat kendisinin yerine getireceği bir fiil ile mükellef değildir. Zekat gibi onun bazı fiilleri kendisi yerine velisi mükelleftir.²¹⁹

4.2.7.2.2. Hadisin Metninde İzdirabın Bulunmaması

İfadesinde ızdırab bulunmayan hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh ve takdîm edilir. Çünkü manâya delâletinde ızdırab bulunmayan hadis Hz. Peygamber’in sözüne

²¹⁶ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5.

²¹⁷ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 17.

²¹⁸ Kardâvî, *Fikhu’z-Zekât*, I, 108-109; Şeltût – Sâys, *Mukârenetü’l-Mezâhib fi’l-Fıkh*, 47-48; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 186-187.

²¹⁹ Şa’bân, *Usûl*, 297.

daha çok benzemektedir. Bununla birlikte râvîsinin hıfz ve zaptının daha kuvvetli olduğuna delâlet eder.²²⁰

Meselâ, İbn Ömer'den rivâyet edilen كان النبي (ص) يرفع يديه إذا كبر وإذا رفع رأسه من الركوع “Hz. Peygamber tekbîr getirdiği (namaza başlarken) ve başını rûkû'dan da kaldırdığı zaman ellerini kaldırırdı”²²¹ hadisi Berâ b. Âzib'den rivâyet edilen أن رسول الله (ص) كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود “Hz. Peygamber namaza başladığında kulakların yakınına kadar ellerini kaldırırdı, sonra bunu hiç tekrarlamazdı”²²² hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü ikinci hadis Yezîd b. Ziyâd tarafından (لا يعود) kısmı olmaksızın rivâyet edilmiştir. Yezîd b. Ziyâd daha sonraları bu ilave ile hadisi rivâyet etmiştir. Bu ise bir tereddüt ve ızdırabtır. Hatta bu hususta şöyle bir şey de söylenir: (لا يعود) lafzı kendisine telkîn edilmiş daha sonra kendisi bu lafzı söylemiştir.²²³

4.2.7.2.3. Hadisin Lafzen Rivâyet Edilmiş Olması

Muteâriz hadislerden birisi hiç şüphesiz Lafzen rivâyet edilmiş ise, ma'nen rivâyet edilmiş diğer hadise takdîm ve tercîh edilir. Bunun gibi Lafzen rivâyet edilmiş olma ihtimali bulunan hadis de ma'nen rivâyet edildiği kesinlikle bilinene tercîh edilir. Çünkü her iki durumda da lafzan rivâyet edilmiş olan hadisin Hz. Peygamber'in sözü olması, ma'nen rivâyet edilmiş olan hadise nazaran daha kuvvetlidir. Bununla birlikte lafzen rivâyet edilmiş olan hadisin rivâyet edilmesi ve hüccet olması üzerinde ittifak edilmiştir. Fakat ma'nen rivâyet edilmiş olan hadisin hem rivâyet edilmesinin câiz olmasında hem de hüccet olarak kabul edilmesinde ihtilâf vâki olmuştur.²²⁴

Meselâ, İbn Ömer'den rivâyet edilen أن النبي (ص) نهى عن بيع أمهات الأولاد وقال: لا “Hz. Peygamber ümmehâtü'l-evlâd olan cariyelerin satışını yasakladı ve şöyle dedi: Ümmehâtü'l-evlâd olan cariyeler ne satılır ne de hibe edilirler. Efendileri dilediğince onlarla kalkar – oturur. Efendileri vefat ettiklerinde onlar da hürdürler”²²⁵ hadisi, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilen كنا “Biz Hz. Peygamber zamanında ümmehâtü'l-evlâd

²²⁰ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 207.

²²¹ Buhârî, *Sıfatu's-Salât*, 474, 475; Ebû Dâvûd, *Salât*, 116.

²²² Ebû Dâvûd, *Salât*, 117.

²²³ Şâfiî, *Müsned*, 176.

²²⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 188-189.

²²⁵ Mâlik, *İtik ve Sayd*, 5.

olan cariyeleri satardık”²²⁶ hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü birinci hadis hem Hz. Peygamber’in sözüdür hem de onun hüccet olarak kabul edilmesinde ihtilâf yoktur. İkinci hadisin ise Hz. Peygamber’in sözü olması kesin değildir. Hiç şüphesiz nassan ve kavlen Hz. Peygamber’e ait olan sünnet, ona istidlâl ve ictihad yoluyla nispet edilen sünnete takdîm ve tercîh edilir.²²⁷

4.2.7.2.4. Delâletin Kuvvetli Olması

Birbiriyle teâruz halinde olan hadislerden delâlet bakımından daha kuvvetli olan hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh edilir. Bu birkaç şekilde olur ve özetle şöyle sıralanabilir:

Muhkem müfessere, müfesser nassa ve nass da zâhire tercîh edilir.

İbârenin delâleti işâretin delâletine, işâretin delâleti nassın delâletine ve nassın delâleti iktizânın delâletine tercîh edilir.

Lafzı fasîh olan hadis bu özellikte olmayan hadise tercîh edilir. Çünkü lafzı fasîh olan hadisin Hz. Peygamber’in sözü olması daha muhtemeldir.

Efsah olan fasîha;

Hâss âmma;

Tahsîs edilmemiş âmm tahsîs edilmiş âmma tercîh edilir. Çünkü tahsîsten sonra âmmın diğer fertlerine delâleti zayıftır.

Mutlak olan âmm belli bir sebebe dayalı olarak vârid olmuş âmma;

Hakikat mecâza (mecâz galib değilse);

Hakikate benzeyen (eşbeh) mecâz, böyle olmayana;

Hakikat-i şer’iyye veya örfiye, hakikat-ı luğaviyyeye;

Maksada iki yönden delâlet eden, bir yönden delâlet edene;

Maksada vasıtasız delâlet eden, vasıta aracılığı ile delâlet edene;

Hükmün illetine işâret eden, etmeyene;

Muâırızı da zikredilen, zikredilmeyene;

Tehdîd manâsı taşıyan, taşımayana;

Kendisinden hükmü beyân kastedilen, böyle olmayana;

Delâletü’l-mantûk, delâletü’l-mefhûma;

Mefhûmü’l-muvâfaka, mefhûmü’l-muhâlefeye;

²²⁶ İbn Mâce, *İtik*, 2.

²²⁷ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 208.

İhtimal yönü az olan, çok olana;
 Mecâz, müstereke;
 Şeriatta, örfte, lügatte meşhur olan, böyle olmayana;
 Mukayyed, mutlaka;
 Lâm-ı ta'rifli cem' ve ismu'l-mevsûl, lâm-ı ta'rifli cins ismine;
 Fiille beraber olan söz, sade söze;
 Râvînin (kavlî veya fiilî) tefsirini taşıyan, böyle bir tefsire sahip olmayana;
 Hükmü bir sığata dayanan, bir isme dayanan;
 Kendisinde 'ziyade' bilgi bulunan, bulunmayana tercîh edilir.²²⁸

4.2.7.2.5. Hadisin Meşhur Bir Olay ile Birlikte Zikredilmesi

Birbiriyle muteâriz olan hadislerden biri râvîsi tarafından meşhur bir kıssa ile birlikte zikredildiği halde diğer hadis ise râvîsi tarafından herhangi bir kıssa olmaksızın zikredilmiştir. Meşhur kıssa ile birlikte zikredilen hadis daha kolay hafızada tutulduğu ve yanlış ihtimalinden uzak olduğundan tek başına zikredilen hadise tercîh edilir. Nitekim Câbir'in haccu'l-ifrâd ile ilgili rivâyeti tercîhe şayandır. Çünkü Câbir Hz. Peygamber'in hac yapılışını anlatırken O'nun Medine'den çıkışını, Mekke'ye girişini, belli bir düzen içinde hac menâsikini ve Medine'ye dönüşünü detaylı bir şekilde anlatmıştır.²²⁹

4.2.7.2.6. Lafzın Te'kîdli Olması

Te'kîdli zikredilen hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh edilir. Meselâ, *أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل* "*velisinin izni olmadan evlenen kadının evliliği bâtıldır, bâtıldır, bâtıldır*"²³⁰ hadisi *الأيام أحق بنفسها* "*kadın kendi hakkında daha çok hak sahibidir*"²³¹ hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü birinci hadis te'kîdli geldiğinden başka bir mayana ihtimali taşımadığı halde bu durumda olmayan ikinci hadisin te'vile ihtimali bulunmaktadır.²³²

4.2.7.2.7. Nehyin Emre Tercîh Edilmesi

Muteâriz hadislerden biri nehiy veya onun anlamında olan nefiy, diğeri de emir ifade ederse nehiy ifade eden hadis emir ifade eden hadise takdîm ve tercîh edilir.

²²⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 899-904; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 210-211.

²²⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 199.

²³⁰ Şâfiî, *Müsned*, 220; İbn Mâce, *Nikâh*, 11.

²³¹ Müslim, *Nikâh*, 9.

²³² Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 473; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 461.

Çünkü genellikle emirler maslahatı celb için sevk edilir. Nehiyler ise genellikle mefsede-i def' içindir. Mefsede-i def' etmek maslahatı celbden daha çok önem verilmiştir. Nehyin başka manâlara ihtimali emre göre daha az olmasıyla birlikte nehiy devam (süreklilik) için olduğu halde emir devam için değildir.²³³

Meselâ, لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس “güneş doğuncaya kadar sabah namazından, güneş batıncaya kadar da ikinci namazından sonra namaz (nafile) yoktur”²³⁴ hadisi ile إذا جاء أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس “sizden biriniz camiye gelince oturmadan önce iki rek’at kılsın”²³⁵ hadisi birbiriyle teâruz etmektedir. Birinci hadisteki (لا صلاة) her ne kadar nefiy ise de söz konusu hadis bazı rivâyetlerde (نهي) şeklinde rivâyet edildiğinden anlamca nehiydir. Birinci hadis bu iki vakitte kılınacak nafile namazları yasaklamaktadır. Bu vakitlerde yasaklanmış namazların kapsamına ‘Tahiyyetü’l-Mescid’ namazı da girer. İkinci hadisin ifade ettiği manâ da mutlaklıdır. Dolayısıyla birinci hadiste yasaklanan vakitler de bu itlâka dahildir. Hanefîler bu iki hadis arasındaki teâruzu, nehiy ifade eden birinci hadisi, emir ifade eden ikinci hadise takdîm ve tercîh ederek gidermişlerdir.²³⁶

Cumhur ise, hâssın delâleti âmmın delâletinden kuvvetli olduğundan hâss olan ikinci hadisi âmm olan birinci hadise tercîh ederek teâruzu gidermişlerdir. Dolayısıyla birinci hadis ikinci hadis ile tahsîs edilmiştir.²³⁷

4.2.7.2.8. Lafzın Müstakil Olması

Muteâruz hadislerden biri hiçbir ızmâr ve takdîre ihtiyaç duymadan murâd manâya delâlet ettiği halde diğer hadis ise ızmâr ve takdîr olmadan murâd manâya delâlet edemiyorsa birinci haldeki hadis ikinci durumdaki hadise tercîh edilir.²³⁸

Bu durum için şu iki hadis örnek gösterilebilir: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا قرأ فأنتصتوا... “imam tâbi olunmak içindir, o okuyunca susunuz”²³⁹ hadisi ile لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب “Fatihâ-ı Şerifeyi okumayan kimsenin namazı yoktur”²⁴⁰ hadisi, imamın arkasında cemaatle namaz kılanların Fatihâ’yı okuyup okumama hususunda teâruz halindedir. Birinci hadis söz konusu manâya ızmâr ve takdîre gerek duymadan delâlet ettiği halde,

²³³ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 470; Berzencî, *et-Teâruz ve ’t-Tercîh*, II, 200.

²³⁴ Buhârî, *Mevâkit*, 372, 382, 383; Mâlik, *Kur’ân*, 10.

²³⁵ Buhârî, *Salât*, 301; Müslim, *Salât*, 11.

²³⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 43.

²³⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve ’t-Tercîh*, II, bk. dp. 4. s. 200.

²³⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 472; Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, IV, 460; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 901.

²³⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 58; benzer rivâyet için bk. İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salât*, 13.

²⁴⁰ Buhârî, *Sıfatü’s-Salât*, 488; Müslim, *Salât*, 11.

ikinci hadis ise (لا صحة صلاة) veya (لا صلاة صحيحة) ızmâr ve tekdîri olmadan bu manâya delâlet etmemektedir. Izmâra ihtiyaç duymayan hadis ihtiyaç duyan hadise takdîm edilir. Dolayısıyla birinci hadis ikinci hadise tercîh edilmiştir.²⁴¹

4.2.7.2.9. Hadis Lafzının Hz. Peygamber veya Sahâbenin Şanını Yüceltmesi

Hiz. Peygamber veya sahâbenin şanını yücelten hadis, onları tenkid manâsı taşıyan hadise tercîh edilir. Çünkü sahâbenin şanını yücelten hadisin muâırızına nazaran sahih olma ihtimali daha kuvvetlidir.²⁴² Bir de Hz peygamber veya sahâbenin giderek gelişen durumlarına işaret eden rivâyetler bu vasıfta olmayanlara tercîh edilir. Çünkü mezkur işareti kapsayan hadis, zaman itibariyle müteahhirdir. Zira Hz. Peygamber'in durumu İslâm tarihinin gelişim çizgisi içinde giderek yükselmiştir.²⁴³ Meşhur kahkaha hadisi böyle bir tenkid manâsı taşıdığından mercûh kabul edilmiştir.²⁴⁴

4.2.7.2.10. Kavli Sünnetin, Fiilî ve Takrîrî Sünnete Tercîhi

Kavlî, fiilî ve takrîrî olan sünnetler arasında vâki olan teâruz altı şekilde meydana gelmektedir. Söz konusu sünnetler arasında meydana gelen teâruz özetle şu şekilde olur:

1. Kavli ve Fiilî Sünnet Arasında Meydana Gelen Teâruz

Hiz. Peygamber'in sözü ile fiili arasında vâki olan teâruzu giderme hususunda bilginler arasında ihtilâf meydana gelmiştir:

Aralarında Râzî (606/1210), Beydâvî (691/1291) ve İbnü'l-Hâcib (646/1249) gibi alimlerinde bulunduğu cumhura göre Hiz. Peygamber'in sözü muâırız olan fiiline takdîm ve tercîh edilir. Çünkü sözün manâya delâleti sârih olduğu gibi onun söz konusu manâya delâleti için belli bir sıygası vardır ve onun manâya delâleti de fiilin delâletinden kuvvetlidir. Delâleti kuvvetli olan sünnet, bu vasfı taşımayanlara tercîh edilir.²⁴⁵

Aralarında Bedahşî (922/1516)'nin de bulunduğu bazı alimlere göre, Hiz. Peygamber'in fiili, sözüne takdîm ve tercîh edilir. Çünkü fiil hâss, söz ise âmmdır. hâss

²⁴¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 201.

²⁴² Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 457.

²⁴³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 209.

²⁴⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 202.

²⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 469, 476; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl*, 905.

ise âmma tercîh edilir. Ayrıca fiil görüldüğünden onun delâleti sözün delâletinden daha açıktır.²⁴⁶

Bazılarına göre ise, ikisi de birer şer'î delildir, birinin diğerine karşı bir üstünlüğü yoktur. dolayısıyla her ikisi de birbirine eşit birer delil olup aralarında teâruz vâki olduğunda tercîh sebeplerinden biriyle biri diğerine tercîh edilerek kuvvetli olanıyla amel edilmelidir.²⁴⁷

2. Fiilî Sünnet ile Takrîrî Sünnet Arasında Meydana Gelen Teâruz

H. Peygamber bir şahsın yaptığı bir işi takrîr edip daha sonra o işe muhâlif hareket etmesi halinde, söz konusu fiil H. Peygamber'e hâss bir fiil olduğuna haml edilerek fiilî sünnet ile takrîrî sünnet arasındaki teâruz giderilmiş olur.²⁴⁸

3. Kavli Sünnet ile Takrîrî Sünnet Arasında Meydana Gelen Teâruz

H. Peygamber belli vakitlerde nâfile namazları yasakladığı halde bir şahsın söz konusu vakitlerde kıldığı bir namazın H. Peygamber tarafından takrîr edilmesi durumunda, hâss olan takrîrî âmm olan nehyine takdîm edilir. Çünkü hâss âmma takdîm edilir. Dolayısıyla hâss âmmı tahsîs eder.²⁴⁹

4. Kavli Hadis ile Kavli Hadis Arasında Meydana Gelen Teâruz

H. Peygamber'in sözleri arasında da teâruz vâki olmaktadır. Böyle bir teâruz önce cem' ile araları uzlaştırılmaya çalışılarak giderilir. Bu olmazsa birinde bulunan bir kuvvetten dolayı kuvvetli olan zayıf olan hadise tercîh edilir. Bu da mümkün olmazsa hadislerin vürûd tarihlerine bakılır, tarihi sonra olan hadis tarihi önce olan hadisi nesh ettiği kabul edilir ve tarihi sonra olan hadis ile amel edilir. Her iki hadis vürûd tarihleri bilinmezse her iki hadis delil olma özelliğini kaybeder, başka bir delile bakılır.

5. İki Fiilî Sünnet Arasında Meydana Gelen Teâruz

Genel olarak H. Peygamber'in iki fiili arasında teâruzun meydana gelmeyeceği görüşü kabul edilmektedir.²⁵⁰

6. İki Takrîrî Sünnet Arasında Meydana Gelen Teâruz

Takrîrî sünnetler fiilî sünnetler gibi olduğundan onlar arasında da teâruzun meydana gelmeyeceği genel olarak kabul görmüştür.²⁵¹

²⁴⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 203.

²⁴⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 203.

²⁴⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 205.

²⁴⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 205.

²⁵⁰ Arûsî, *Ef'alü'r-Resûl*, s. 247.

²⁵¹ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 206.

Metin ile ilgili tercih sebepleri arasında yer alan bazı muraccihlere özetle işaret etmek faydalı olacaktır:

Muâriz hadislerden birinde vürûd sebebi zikredilmiş ise bu hadis, böyle olmayana tercih edilir. Çünkü vürûd sebebinin zikredilmesi râvînin ihtimamının delili kabul edilir.²⁵²

حدثنا ve سمعت gibi ittisâle delâlet eden lafızları muhtevî senedlere sahip hadisler, mu'an'an olan hadislere takdîm ve tercih edilir. Çünkü mu'an'an hadislerde tedlîs ihtimali söz konusudur.

İttisâle delâlet eden سمعت ve حدثنا lafızlarıyla rivâyet edilmiş ve ittisâlinde ittifak olan hadis, ittisâl ve irsâli ihtilâflı olan hadise tercih edilir.²⁵³

Hiz. Peygamber'e ref'i ittifakla sabit olan hadis, ref'i ihtilâflı olan hadise tercih edilir. Çünkü hakkında ihtilâf edilmiş olan hadisin merfû' olması sadece bir ihtimaldir. İttifakla merfû' olarak rivâyet edilmiş hadis hakkında kat'iyet söz konusudur.²⁵⁴

Medenî hadisler, Mekkî hadislere takdîm ve tercih edilir. Mekkî-Medenî ayrımında en muteber ve meşhur ölçü hicrettir. Hicretten önce varid olan Mekkî, sonra varid olan Medenîdir.²⁵⁵

4.2.7.3. Hüküm (Medlûl) Yönünden Tercih Sebepleri

Muâriz hadisler arasında tercih bazen hadislerin ihtiva ettikleri hükme göre yapılmaktadır. Hadislerde hüküm yönünden tercih sebepleri şöyle sıralanabilir:

4.2.7.3.1. Ahvat Olan Hadisi Tercih Etmek

Birbiriyle teâruz halinde olan hadislerden ihtiyata daha uygun olan, bu vasfı taşımayan hadise takdîm ve tercih edilir. Ahvatı takdîm etmek birkaç şekilde yapılmaktadır:

1. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, İbâhaya Delâlet Eden Hadise Tercih Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadis ile ibâha delâlet eden hadisten hangisinin tercih edileceği hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

Aralarında Ahmed b. Hanbel (241/855), Kerhî (340/952), Râzî (606/12109), İbnü'l-Hâcib (646/1249), Beydâvî (685/1286) ve İbnü's-Sübkî (771/1370) gibi alimlerin de bulunduğu cumhura göre tahrîme delâlet eden hadis tercih edilir. Çünkü tahrîme

²⁵² Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, IV, 453.

²⁵³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 208.

²⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 468.

²⁵⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 995.

delâlet eden hadisin muktazâsına göre amel etmek ihtiyata daha uygundur. Zira haramı işlemekte günah vardır ama bir mubahı terk etmekte günah yoktur.²⁵⁶ Bir de “eşyâda asıl olan ibâhadır” kaidesine göre ibâha göre amel etmek yeni bir şey olmayıp daha önce mevcut olan hükme (ibâha) göre amel etmek olur. Halbuki tahrîme göre amel etmek demek yeni bir hüküm ile amel etmek demektir ki bu daha iyidir. Zira te’sîs (yeni bir hüküm koymak) te’kîdden (mevcut hükme göre amel etmek) evlâdır.

Aralarında Gazâlî (505/1111)’nin de bulunduğu bazı bilginlere göre ise tarhîme delâlet eden hadis ibâha delâlet eden hadise tercîh edilmeyecektir. Çünkü bu iki şer’î hükümde de râvî aynı şekilde doğru olabilir. Onlar mubah olanı haram kılmak, haram olanı mubah kılmak gibidir gerekçesini de ileri sürerek böyle bir tercîhin yapılamayacağını söylerler.²⁵⁷

Meselâ, mekrûh vakitlerde kılınan namazların haram oluşuna delâlet eden hadisler, tahiyetü’l-mescid gibi bazı namazların kılınabileceğinin câiz olduğuna delâlet eden hadislerle tercîh edilir. İşte bu kaideden ötürü Hanefîler tahrîmi ifade eden hadisleri, ibâha delâlet eden hadislerle takdîm ve tercîh ederek hiçbir namazın (farz-nafile) bu vakitlerde kılınamayacağını söylemişlerdir.²⁵⁸

Hz. Peygamber’in Meymûne ile ihramda mı veya ihramda olmadığı bir zamanda mı nikahlandığı ile ilgili olan hadisler arasındaki teâruz, bu kaideye göre ihramda iken kıyılacak olan nikah akdinin haram olduğuna delâlet eden Hz. Meymûne’nin hadisi, böyle bir akdın mubah olduğuna delâlet eden İbn Abbâs’ın hadisine tercîh edilerek giderilmiştir.

Başka bir örnek: ما أسكر كثيره فقليله حرام “Çoğu sarhoş eden, azı da haramdır”²⁵⁹ hadisi nebîz (üzüm şırası) gibi içeceklerin haram olduğuna delâlet ediyor. أنه (ص) سئل عن النبيذ حلال هو أو حرام؟ قال حلال “Hz. Peygamber nebîzin helal mı haram mı? sorusuna, nebîzin helal olduğunu söyledi”²⁶⁰ hadisi ise nebîzin helal olduğuna açık bir şekilde delâlet etmektedir. Nebîzin haram olduğuna delâlet eden birinci hadis ihtiyata daha

²⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 4478; İbnü’s-Sübki, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 627; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sül*, II, 1001; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîr*, IV, 463; Kal’acî, *el-Mevsûat*, 49.

²⁵⁷ Gazâlî, *Mustesfâ*, II, 210; Zuhaylî, *Usûl*, II, 1194-1195.

²⁵⁸ Merğînânî, *Hidâye*, I-II, 43.

²⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Meşrûbât*, 5.

²⁶⁰ Dârekutnî, IV, 264.

uygun olduğundan onun helal olduğuna delâlet eden hadise tercîh edilmiştir. Hanefîlere göre nebîz suyuyla abdest almak câiz, Şâfiîlere göre ise câiz değildir.²⁶¹

2. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Nedbe Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Bir şeyin haram olduğuna delâlet eden hadis, o şeyin mendûb olduğuna delâlet eden hadise tercîh edilir. Çünkü bir şeyi haram kılmak bir mefsede-i def' içindir. Mendûb kılmak ise bir maslahat içindir. Mefsede-i def' etmek maslahatı celb etmekten evlâdır.

Namazın nehiy edildiği üç vakitte kılınacak olan namazların haram olduğuna delâlet eden hadis, tahiyetü'l-mescid namazının mendûb olduğuna delâlet eden “sizden biriniz camiye gelince oturmadan önce iki rek'at namaz kılın”²⁶² hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü bir hadis ile amel etmek ihtiyata daha uygundur.

3. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Vücûba Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadisin vücûba delâlet eden hadise takdîm edilmesi hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

Gazâlî (505/1111), Âmidî (631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (646/1249)'e göre ihtiyata daha uygun olmasından dolayı tahrîme delâlet eden hadis vücûba delâlet eden hadise takdîm ve tercîh edilir.²⁶³

İmâm Râzî (606/1210), Beydâvî (685/1286) ve bazı Hanbelîlere göre ise, tahrîm ile vücûb birer şer'î hüküm olup birinin diğerinden üstünlüğü yoktur. Dolayısıyla biri ötekine tercîh edilemez. Çünkü tahrîmi ifade eden hadisin muktezâsıyla amel etmemek nasıl günah gerektiriyorsa vücûbu ifade eden hadisin muktezâsıyla amel etmemek de günah gerektirmektedir.²⁶⁴

Kal'acî vâcib ile haramın teâruzu halinde vâcibin harama tercîh edileceğini söylerken Müslüman ile gayr-ı Müslim ölülerin karışması halinde vâcib harama galip kılınarak bütün ölülerin yıkanıp namazlarının kılınacağını gerekçe gösterir.²⁶⁵

Meselâ, İbn Ömer'in rivâyet etmiş olduğu إنما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأقذروا له “her ay yirmi dokuz gündür. Onu (ay'ı) gördüğünüzde oruç tutunuz, gördüğünüzde de orucunuzu açınız (bayramınızı yapınız).

²⁶¹ Zemahşerî, *Rûûsü'l-Mesâil* (thk. Abdullah nezir Ahmed), el-Mektebetü'l-İslâmiye, Midyat, ts., 95.

²⁶² Buhârî, *Salât*, 301; Müslim, *Salât*, 11.

²⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 479.

²⁶⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 1003; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 465.

²⁶⁵ Kal'acî, *el-Mevsûat*, 496.

Üzerinizde bulut olursa, onu takdîr ediniz”²⁶⁶ hadis şüphe gününde orucun tutulmasının vâcib olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü hadiste geçen (فَأَقْدِرُوا لَهُ) lafzının manâsı o günün (şüphe günü) oruçlu olarak geçirilmesidir.²⁶⁷ Hatta İbn Ömer’in Şa’bân ayının yirmi dokuzuncu gününde ay’ı görmek için bir kişiyi görevlendirirdi, o kişi ay’ı gördüğünde Ramazan orucu olarak ertesi günde İbn Ömer oruç tutardı. Bulut olmadığı halde ay görünmediğinde o gün oruç tutmazdı. Bulut olduğu halde ay görünmediğinde İbn Ömer Şa’bân ayının otuzuncu gününde oruç tutardı.²⁶⁸

Ammâr b. Yâsir’in rivâyet etmiş olduğu (ص) من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم (ص) *“kim şüphe gününde oruç tutarsa Ebe’l-Kâsım’a isyanda bulunmuştur”*²⁶⁹ hadisi ise şüphe gününde (bulutlu olan Şa’bân ayının yirmi dokuzundan sonraki gün) tutulacak orucun haram olduğuna delâlet etmektedir. İşte şüphe gününde tutulacak orucun haram mı vâcib mi? olduğu hususunda bu iki hadis teâruz halindedir. Söz konusu teâruz tahrîmi ifade eden ikinci hadis, vücûba delâlet eden birinci hadise takdîm ve tercîh edilerek giderilir. Cumhur birinci hadiste geçen (فَأَقْدِرُوا لَهُ) lafzını “Şa’bân ayını otuz güne tamamlayınız” şeklinde te’vil eder. Çünkü başka bir hadiste (فَإِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ) *“üzerinizde bulut olursa, Şa’bân ayının sayısını otuz güne tamamlayınız”*²⁷⁰ geçmektedir. Mücmel olan birinci hadis müfesser olan bu son hadis ile beyân edilmiştir.²⁷¹

4. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Kerâhete Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadis, kerâhete delâlet eden hadise tercîh edilir. Çünkü haram kılmak ile def’ edilen mefsede kerâhet ile def’ edilen mefsededen daha şiddetlidir. Bunun gibi bir hadiste hem tahrîm hem de kerâhet ihtimali varsa tahrîm ihtimali kerâhet ihtimaline tercîh edilir.²⁷²

Üç vakitte kılınacak namazı nehiy eden hadiste hem tahrîm hem de kerâhet ihtimali mümkündür. Hanefîler ihtiyata daha uygun olmasından dolayı tahrîm ihtimalini kerâhet ihtimaline tercîh etmişlerdir.²⁷³

²⁶⁶ Buhârî, Savm, 92,98.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, II, 53.

²⁶⁸ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 214.

²⁶⁹ Buhârî, Savm, 98.

²⁷⁰ Buhârî, Savm, 98.

²⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, II, 53.

²⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 479.

²⁷³ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 215.

5. Vücûba Delâlet Eden Hadisin, Tahrîm Dışında Kalan İbâhat, Nedb ve Kerâhete Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

İhtiyata daha uygun olduğundan vücûba delâlet eden hadis, ibâha, nedb veya kerâhete delâlet eden hadise tercîh edilir. Ayrıca vâcibi terk etmekte ceza bulunduğu halde ibâha, nedb ve kerâheti terk etmekte ceza söz konusu değildir.

Meselâ, إن الله قد زادكم صلاة فأمرنا بالوتر, *“Hz. Peygamber, Allah (c.c.) size bir namaz artırdı dedi ve vitir namazını kılmanızı buyurdu”*²⁷⁴, خرج علينا رسول الله (ص) فقال: إن الله أمركم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر وجعلها لكم فيما بين صلاة العشاء إلى طلوع الفجر *“Hz. Resûlullah (a.s.) yanımıza gelerek şöyle dedi: Allah (c.c.) kızıl develerden daha hayırlı olan bir namazı size emrediyor, o da vitir namazıdır. Onu yatsı namazı ile tan yeri ağarınca kadar ki zamanda farz kıldı”*²⁷⁵ ve الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا *“vitir haktır. Vitir namazını kılmayan bizden değildir”*²⁷⁶ hadisleri vitir namazının vâcib olduğunu gerektirmektedir. Hz. Peygamber’den İslâm’ı soran meşhur bedevînin خمس صلوات في اليوم *“Hz. Peygamber bir gün ve gecede beş namaz farzdır dedi. Bedevî bunun dışında üzerime farz başka namaz var mı? sorunca, Hz. Peygamber şöyle dedi: hayır ancak sünnet kılman başka”*²⁷⁷ hadisi ise vitir namazının sünnet olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü bu hadisten beş vakit namaz dışında kalan namazların sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

Vitir namazının hükmü vâcib mi sünnet mi? hususunda ilk üç hadis ile son hadis birbiriyle teâruz halindedir. İşte ilk üç hadis vitir namazının vâcib olduğuna delâlet ettiğinden bu namazın mendûb olduğuna delâlet eden son hadise Hanefîlerce takdîm ve tercîh edilmiştir.²⁷⁸

Cuma gününde guslün vâcib mi sünnet mi? hususunda hadislerin teâruzu yine bu kurala göre halledilmiştir. Şöyle ki, Ebû Said el-Hudrî’nin rivâyet ettiği غسل يوم الجمعة *“Cuma günü gusül abdesti almak, erginlik çağına gelmiş her kese vâciptir”*²⁷⁹ hadisi ile من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل *“kim Cuma gününde abdest alırsa o ne güzel yapmıştır. Kim de gusül yaparsa gusül (abdestten)*

²⁷⁴ Dârekutnî, II, 31.

²⁷⁵ Ebû Dâvûd, *Vitir*, 1.

²⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Vitir*, 2.

²⁷⁷ Buhârî, *İmân*, 35; Müslim, *İmân*, 2.

²⁷⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, I-II, 70.

²⁷⁹ Buhârî, *Şehâdât*, 560.

daha faziletlidir”²⁸⁰ hadisi teâruz halindedir. Zâhirîler bu kurala binaen birinci hadisi ikinci hadise tercîh etmişlerdir. Hatta İbn Rüşd de bu konuda Zâhirîlerin görüşünün daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Gerekçe olarak da birinci hadisin sahîh, ikinci hadisin ise zayıf olduğunu göstermektedir. Ancak cumhur ise Cuma gününde gusül almanın sünnet olduğu görüşündedir.²⁸¹

4.2.7.3.2. Haddin Düştüğüne Delâlet Eden Hadisin, Haddi Öngören Hadise Tercîh Edilmesi

Haddin düştüğüne delâlet eden hadisin, haddi ispat eden hadise tercîh edilip edilmemesi hususunda bilginler arasında ihtilâfa neden olmuştur:

Birinci görüş, haddin düşmesi ile ispatı birbirine eşit birer hüküm olup biri diğerine tercîh edilemez şeklindedir. Çünkü her biri birer şer’î hüküm olup şüphe ile hadd ne düşer ne de sabit olur.²⁸²

İkinci görüş, haddi ispat eden hadis, düşüren hadise takdîm ve tercîh edilir. Haddi ispat etmek yeni bir hüküm te’sîs etmek olduğu halde haddi düşürmek ise daha önce mevcut olan hükmü te’kîd etmektir. Te’sîs ise te’kîdden evlâdır.²⁸³

Üçüncü görüş, haddi ıskât eden hadis ispat eden hadise tercîh edilir. Cumhur bu görüştedir.²⁸⁴ Bu görüş için bir takım delil ileri sürülmektedir:

Birinci delil, haddi düşürmek kolaylıktır. Bu ise hem âyet hem de hadislerle uygun bir uygulamadır. Meselâ, *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez”²⁸⁵, *يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا* “Allah sizin yükünüzü hafifletmek ister, çünkü insan hilkatçe zayıf yaratılmıştır”²⁸⁶ ve *يَسِّرُوا وَلَا يَسِّرُوا* “Din konusunda size hiçbir zorluk da yüklemedi”²⁸⁷ âyetleri ile *تَعَسَّرُوا* “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız”²⁸⁸ hadisi dinde insan için kolaylık istendiğini belirtmektedir.

²⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 128.

²⁸¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 232-233.

²⁸² Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 219.

²⁸³ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 629; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 219-220.

²⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 481; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 1004; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 468; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl*, 904.

²⁸⁵ Bakara, 2/185.

²⁸⁶ Nisâ, 4/28.

²⁸⁷ Hac, 22/78.

²⁸⁸ Buhârî, *İlim*, 54; Müslim, *Cihâd*, 3..

İkinci delil, hadd uygulamakta zarar mevcuttur. Zarar ise izale edilir. Çünkü Hz. Resûlullah şöyle buyurmaktadır: لا ضرر ولا ضرار “*Ne zarar vermek ne de zarara karşı zarar vermek vardır.*”²⁸⁹

Üçüncü delil, إدراؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم “*imkan bulduğunuz ölçüde Müslümanlardan hadleri düşürünüz*”²⁹⁰ hadisi imkan ölçüsünde hadlerin düşürülmesini tavsiye etmektedir. Burada hadlerin düşürülmesini gerektiren bu hadisin ispat edene takdîm ve tercîh edilmesi muhtemel zararın önlenmesi açısından gereklidir.

Dördüncü delil cezayı düşürmekte yapılacak hatanın, uygulanmasında yapılacak hatadan evlâ olmasıdır. لأن يخطئ أحدكم في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة. “*Sizden birinizin affetmekte hata yapması ceza vermekte hata yapmasından hayırlıdır*”²⁹¹ hadisinden haddi düşürmek uygulamaktan daha üstün olduğu anlaşılmaktadır.²⁹²

Meselâ, “*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin*”²⁹³ âyeti çalınan şeyin miktarı ne kadar olursa olsun mutlak olarak hırsızlık yapan kişinin elinin kesileceğini ifade eder. “*Hırsız kişinin eli ancak dinarın dörtten biri veya daha fazla olan mala karşılık kesilir*”²⁹⁴ hadis ise hırsızlık yapan kişinin eli ancak çaldığı mal bir dinarın dörtte biri miktarında olduğunda kesileceğini ifade eder. İşte bir dinarın dörtte birinden az bir şeyi çalan kişinin elinin kesilip kesilemeyeceği hususunda âyet ile hadis teâruz halindedir. Hadis söz konusu mala karşılık haddi düşürdüğünden âyete tercîh edilir.²⁹⁵

4.2.7.3.3. Yeni Bir Hüküm Te’sîs Eden Hadisin Asıl Hükümü İkrâr Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Yeni bir hüküm gerektiren hadis, aslın hükmünü ve berâeti asliyyeyi takrîr eden hadise takdîm ve tercîh edilir. Çünkü yeni bir hüküm nakleden hadis ilmî ziyadelik gerektirmesi dolayısıyla önceki hükümü takrîr eden hadise tercîh edilmesi daha uygundur. Çünkü te’sîs te’kîdden evlâdır.²⁹⁶

²⁸⁹ Şâfiî, *Müsned*, 224; İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

²⁹⁰ Tirmizî, *Hudûd*, 2.

²⁹¹ Tirmizî, *Hudûd*, 2.

²⁹² Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 220-221.

²⁹³ Mâide, 5/38.

²⁹⁴ Müslim, *Hudûd*, 1.

²⁹⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 222.

²⁹⁶ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 462.

Meselâ, “sizden biriniz tenâsül uzvuna dokunursa abdest alsın”²⁹⁷ hadisi yeni bir hüküm te’sîs ettiğinden “o kendisinden bir parça değil midir?”²⁹⁸ hadisine takdîm ve tercîh edilmiştir.²⁹⁹

Hanefîler, Râzî (606/1210) ve Beydâvî (685/1286) ise aslın hükmünü ve berâeti asliyyeyi takrîr eden hadisi, yeni bir hüküm te’sîs eden hadise tercîh ederler.³⁰⁰

4.2.7.3.4. Ehhağf Olan Hadisin Ağır Olan Hadise Tercîh Edilmesi

Her durumda birbirine eşit, ancak birinin ifade ettiği hüküm hafifleştirici diğer hadisin ifade ettiği hüküm ağır olması durumunda teâruz eden hadislerden hangisinin tercîh edileceği hususunda bilginler ihtilâf etmişlerdir:

Beydâvî (685/1286) ve bazı alimlere göre, hükmü daha hafif olan hadis hükmü ağır olan hadise tercîh edilir. Çünkü kolaylaştırma İslâm hukukunun temel prensiplerindendir. Zira Kur’ân’ı Kerim’de Allah (c.c.) *الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا* “Ama şimdi Allah yükünüzü hafifletti, çünkü sizde savaşma konusunda bir zayıflık olduğunu müşahade etti”³⁰¹ buyurmaktadır.³⁰²

Cumhur ise hükmü ağır olan hadisi ehaff olana takdîm ve tercîh eder. Çünkü İslâm’da da şer’î hükümler kolaydan zora doğru emredilmiştir. Meselâ, içki Kur’ân’da kolaydan zora doğru tedricî olarak haram kılınmıştır.³⁰³

4.2.7.3.5. Hüküm Koyan Hadisin Nefy Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Birbiriyle teâruz eden hadislerden biri hükmü ispat ettiği halde diğer hadis ise nefiy ediyorsa cumhura göre müsbet olan hadis nâfiy olana tercîh edilir. Müsbet ile birlikte ilmî ziyadelik bulunduğu halde menfide böyle bir şey yoktur.³⁰⁴

Meselâ, Bilal (r.a.)’in rivâyet ettiği *فيہ دخل النبى (ص) البيت وصلى فيه* “Hz. Peygamber Beyite (Ka’be) girdi ve onun içinde namaz kıldı”³⁰⁵ hadisi, Usâme b. Zeyd’in rivâyet

²⁹⁷ Dârimî, *Vüdü’*, 50.

²⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 70.

²⁹⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercîh*, II, 223.

³⁰⁰ Urnevî, *et-Tahsîl*, II, 268; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîr*, IV, 462; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, II, 1000; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 904.

³⁰¹ Enfâl, 8/66.

³⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 482; İbnü’s-Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 627.

³⁰³ Berzencî, *et-Teâruzu ve’t-Tercîh*, II, 227.

³⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 780; Gazâlî, *el-Menhûl*, 343; İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1035; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 904.

³⁰⁵ Buhârî, *Salât*, 271, 338; Ebû Dâvûd, *Hac*, 92.

ettiği أنه لم يصل “Hz. Peygamber Ka’be’nin içinde namaz kılmadı”³⁰⁶ hadisine bu gerekçeden dolayı tercîh edilmiştir.³⁰⁷

Ancak talâk ve itâk (köle azat etmek) konularında menfî müsbete takdîm ve tercîh edilir. Çünkü asıl olan aynı hükümün devam etmesidir.³⁰⁸

Zerkeşî (794/1392) ve Şevkânî (1250/1834) hüküm (medlûl) itibariyle söz konusu olan tercîh sebeplerine, umûmî belvâ haline gelmemiş olanı, gelmiş olana; vaz’î hükümün, teklîfî hükme; iki hüküm gerektireni bir hüküm gerektirene tercîh edileceğini – farklı görüşlere de temas ederek- ilave ettikleri halde misal vermemektedirler.³⁰⁹

4.2.7.4. Hâricî Sebeplerle Tercîh

Hadisler arasında başvuru olan tercîh sebepleri arasında yapılan gruplandırmanın ittifâkî olan bölümü ‘haricî sebepler’dir. Bu grupta yer alan tercîh sebeplerine isnâd, metin ve medlûl yönünde hadislerin denk olmaları halinde baş vurulur.³¹⁰ Haricî nedenlerden ötürü yapılan tercîh sebepleri aşağıda maddeler halinde verilecektir:

4.2.7.4.1. Kur’ân’ı Kerim’in Zâhirine Uygun Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Sened, metin ve hüküm bakımından birbirine denk iki hadisten birine Kur’ân’ı Kerim’in zâhirinin muvâfakat ettiği hadis böyle olmayan hadise takdîm ve tercîh edilir.³¹¹

Meselâ, إن الحج والعمرة فريضة لا يضرك بأيهما بدأت “Hac ve umre iki farzdır. Hangisiyle başlarsan sana zararı yoktur”³¹² hadisi ile, الحج جهاد والعمرة تطوع “Hac cihaddır, umre de sünnettir”³¹³ hadisi hac gibi umrenin de farz olup olmadığı hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadisten umrenin farz, ikinci hadisten de sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Sened bakımından birbirine denk kabul edilmesi halinde birinci hadis Kur’ân’ın ifade ettiği hükme muvâfık olduğundan ikinci hadise tercîh edilir. Zira وأتموا الحج والعمرة لله “Haccı da, Umreyi de Allah rızası için tamamlayın”³¹⁴ âyetinde hac gibi umrenin de farz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü âyetteki أتموا

³⁰⁶ Buhârî, *Salât*, 271; Ebû Dâvûd, *Hac*, 92.

³⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 480; İbnü’s-Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib*, IV, 628.

³⁰⁸ Urmevî, *et-Tahsîl*, II, 270; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 465, 468.

³⁰⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 468; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 905.

³¹⁰ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 213-214.

³¹¹ Gazâlî, *el-Menhûl*, 431; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, IV, 469; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 906.

³¹² Dârekutnî, II, 284.

³¹³ Şâfiî, *Müsned*, 112.

³¹⁴ Bakara, 2/196.

(tamamlayın) emrinin vücûb ifade ettiği açıktır. Ayrıca âyette umrenin hac ile birlikte zikredilmesi umrenin hac gibi farz olduğuna delâlet eder.³¹⁵

Bu kurala binaen İmâm Şâfiî (204/820) Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği أنه كان يصلي الصبح فتتصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس *Mümin kadınlardan bir kısmı, Hz. Peygamber ile sabah namazını kılıyorlar, sonra çarşaflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalığın karanlığından onları kimse tanımazdı*³¹⁶ hadisi Kur'an'ın manâsına daha uygun olduğu gerekçesiyle Râfi' b. Hüdeyc'in rivâyet etmiş olduğu أسفروا بالصبح فإن ذلك *Sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılın; çünkü bunun sevabı daha büyüktür*³¹⁷ hadisine tercih etmiştir. İmâm Şâfiî birinci hadisi tercih ederken hadisin Kur'an'ın hükmüne daha uygun olduğunu gerekçe olarak gösterir. Şöyle ki حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى *Namazları ve özellikle orta namazı (ikinci namazını) muhafaza edin*³¹⁸ âyeti namazların muhafaza edilmesini emretmektedir. Bir kimse namazı vaktin evvelinde kılsa, onu vaktin sonuna bırakan kimseden daha iyi muhafaza etmiş olur.³¹⁹ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين *Rabbiniz tarafından bir mağfirete, genişliği göklerle yer kadar olan ve muttakiler için hazırlanmış olan bir cennete doğru yarışırçasına koşuşun*³²⁰ âyeti de insanlara mağfirete doğru yarışırçasına koşuşmalarını tavsiyede bulunur. Namazını vaktin evvelinde kılan kimse Rabbinin mağfiretine koşmuş olur.³²¹

Şâfiîler tahıyyât duasıyla ilgili İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği التحيات المباركات الصلوات *hadisini, Kur'an'ı Kerim'in zâhirine daha uygun olması gerekçesiyle İbn Mes'ûd'un rivâyet ettiği التحيات المباركات والصلوات الطيبات*³²² hadisine tercih ederler. Çünkü İbn Abbâs'ın rivâyet etmiş olduğu hadis مباركة طيبة *âyetinin lafzına daha uygundur. Çünkü âyet ile İbn Abbâs'ın hadisinde المباركات المباركة kelimeleri bulunduğu halde İbn Mes'ûd'un hadisinde bulunmamaktadır.*³²⁴

³¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 768; Gazâlî, *el-Menhûl*, 432.

³¹⁶ Şâfiî, *Müsned*, 175; Buhârî, *Salât*, 254; *Mevâkit*, 379.

³¹⁷ Şâfiî, *Müsned*, 175; Dârimî, *Salât*, 21.

³¹⁸ Bakara, 2/238.

³¹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 161-164.

³²⁰ Âl-ı İmrân, 3/133.

³²¹ İbn Kudâme, *Ravdâ*, III, 1037; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 470.

³²² Müslim, *Salât*, 16.

³²³ Buhârî, *Sıfatu's-Salât*, 541; Müslim, *Salât*, 16.

³²⁴ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 236.

4.2.7.4.2. Sünnet'e Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Bir başka hadisin te'yid ettiği hadis, böyle bir hadisin teyidinden mahrum olan muâırızına tercîh edilir.³²⁵

Meselâ, *لا نكاح إلا بولي*, “*Velisiz nikah yoktur*”³²⁶ hadisi, nikah akdi için velinin şart olduğunu bildirmektedir. *ليس للولي مع الثيب امر*, “*velinin seyyibe (dul kadın) için yapacağı bir şey yoktur*”³²⁷ hadisi ise kadının nikah konusunda kendi namına karar verebileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla bu hadisten nikah akdi için velinin izninin şart olmadığı anlaşılır. Böylece nikah akdi için velinin şart olup olmaması hususunda her iki hadis birbiriyle teâruz etmektedir. Ancak birinci hadis, *أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل*, “*velisinin iznini almadan kendini nikah ettiren kadının nikahı batıldır, batıldır, batıldır*”³²⁸ hadisiyle takviye edildiğinden ikinci hadise tercîh edilmiştir.³²⁹

4.2.7.4.3. Kıyas'a Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Kıyas'ın desteklediği hadis, böyle olmayan muâırızına takdîm ve tercîh edilir.³³⁰ Meselâ, Nu'mân b. Beşir (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber “*küsûf namazını mutad namazlar gibi bir rükû ve iki secde şeklinde kılmıştır*”³³¹ ve Hz. Aişe'nin rivâyet ettiğine göre “*Hiz. Peygamber küsûf namazını dört rükû ve dört secde ile ve iki rekât halinde kılmıştır*”³³²

Bu iki hadis küsûf namazının kılınış şeklinde teâruz halindedir. Çünkü birinci hadis diğer namazlarda olduğu gibi her rekâtta bir rükû ve bir kıyâm, ikinci hadis ise her rekâtta iki rükû ve iki kıyâm gerektirmektedir. Cumhur birinci hadisi kıyas'a uygun olduğu gerekçesiyle ikinci hadise tercîh etmişlerdir.³³³

ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة, “*Müslüman'a köle ve atından dolayı zekat farz değildir*”³³⁴ hadisi, köle ve atlarda zekatın olmadığını ifade etmektedir. *في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهيم*, “*Sâîme (otlaklarda beslenen) olan atlarda her bir ata karşılık bir dinar veya on dirhem zekat verilmesi gerekir*”³³⁵ hadisi ise dişi atlarda zekatın farz

³²⁵ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 630.

³²⁶ İbn Mâce, *Nikâh*, 11.

³²⁷ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 25.

³²⁸ İbn Mâce, *Nikâh*, 11.

³²⁹ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 630; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 236.

³³⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 906.

³³¹ Nesâî, *Salâtü'l-Küsûf*, 16.

³³² Buhârî, *Küsûf*, 669; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 152.

³³³ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 765; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 236.

³³⁴ Mâlik, *Zekât*, 23; Şâfiî, *Müsned*, 23.

³³⁵ Dârekutnî, II, 126.

olduğunu gerektirmektedir. Çünkü hadiste geçen (فرس) kavramı (السائمة) sıfatıyla nitelendirilmiştir. (السائمة) kelimesi de müennes olduğundan kendisiyle nitelenen فرس kavramından dişi atların kastedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu hadisten dişi atlardan zekatın verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu ise kıyasa uygun değildir. Çünkü erkek kısmında zekatın olmadığı hayvanlarda dişilerinde de zekat yoktur.³³⁶

4.2.7.4.4. Hulefâ-ı Râşidîn'in Amel Ettiği Hadis, Böyle Olmayan Hadise Tercih Edilmesi

Her yönüyle birbirine denk olan hadislerden Hulafâ-ı Râşidîn'in amel ettiği hadis bu vasfı taşımayan muârizına takdîm ve tercih edilir.³³⁷ Meselâ, İmâm Şâfiî (204/820) sabah namazının alaca karanlıkta kılınması (tağlîs) ile ilgili hadisi Hulefâ-ı râşidîn'in amelîne daha uygun olduğu gerekçesiyle de tercih etmiştir. Şâfiî “*vaktin evvelinde namaz kılmak daha faziletlidir*” dedikten sonra, Hz. Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali b. Ebî Talib'in sabah namazını vaktin evvelinde kıldıkları kesin olarak bize intikal ettiğini de delil olarak ilave eder.³³⁸

İmâm Şâfiî (204/820) “*bir kimse Cuma günü abdest alırsa yeterlidir ve iyidir; bir kimse gusül abdesti alırsa, bu daha faziletlidir*”³³⁹ hadisini, Hz. Osman'ın amelîne uygun olduğunu gerekçe göstererek “*sizden Cuma namazına gelen kimse gusül yapsın*”³⁴⁰ hadisine tercih ederek sözlerine şöyle devam eder: Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Hz. Osman'ın Cuma günü gusül abdesti almadan camiye girmesi üzerine Hz. Ömer Hz. Peygamber'in Cuma namazı için gusül abdesti alınmasını emrettiğini bildirdi. Hz. Osman ise gusül abdestini almadığı halde cuma namazını kıldı. Hz. Ömer de kendisine camiden çıkıp gusül abdesti almasını emretmedi. Bundan şu netîce çıkar: Hem Hz. Ömer hem de Hz. Osman'a göre, Hz. Peygamber'in Cuma gününde gusül abdestiyle ilgili emri nedbe delâlet eder. Yani gusül abdesti olmazsa Cuma namazı kılınmaz anlamında değildir. Öyle olmasaydı Hz. Ömer gusül abdestiyle ilgili emrinde ısrar eder; Hz. Osman da bu emri yerine getirirdi.³⁴¹

Bayram Namazının tekbir sayısı ile ilgili İbn Ömer'in rivâyet ettiği شهدت الأضحى والفطر مع بي هريرة فكبر في الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة “*Ebû Hüreyre*

³³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 12.

³³⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 906.

³³⁸ Şâfiî, *Risâle*, 164.

³³⁹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 128.

³⁴⁰ Buhârî, *Şahâdât*, 560.

³⁴¹ Şâfiî, *Risâle*, 172-173.

söz konusu hadis bazen merfû, bazen gayr-ı merfû rivâyet edildiği gibi bazı râvîler Hz. Osman'ı zikrettiği halde bazıları zikretmez. Ayrıca kimisi Hz. Peygamber'in besmeleyi okuduğunu, kimisi sesli sessiz hiç okumadığını, kimisi de sesli okumadığını söyler. Böyle bir ızdırab da hadisi delil olmaktan çıkarır.³⁴⁹

4.2.7.4.5. Ümmetin Amelîne Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Ümmetin amelînin ve ekseru's-selef'in desteklediği hadis böyle olmayan muârizına takdîm edilir. Çünkü ümmetin amelî, hadisin sıhhatine, amel etmemesi de hadisin zaafına işaret olarak kabul edilir.³⁵⁰

4.2.7.4.6. Sahâbe Fetvasına Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

İki hadis birbiriyle teâruz ederse sahâbe fetvasına muvâfık olan, muârizına tercîh edilir. Çünkü sahâbenin bir hadis ile amel etmesi, hadisin son emir olduğunu, onda nesh söz konusu olmadığına işaret kabul edilir.³⁵¹

4.2.7.4.7. Buhârî ve Müslim'de Geçen Hadislerin Tercîh Edilmesi

Buhârî ve Müslim'in kitapları gibi sıhhati ile tanınmış bir kitapta rivâyet edilen hadis, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin Sünenleri gibi onlara nazaran daha az tanınan bir kitapta rivâyet edilen hadise takdîm ve tercîh edilir. Çünkü Buhârî ve Müslim'in bir hadisi tahrîc etmesi, o hadisi haber verenlerin doğruluğuna delildir. Zira ümmet bunu böyle kabul etmiştir. Ümmetin alimleri Buhârî ve Müslim'in üzerinde ittifak ettikleri hadislerin sıhhati ve doğru oldukları hakkında ittifak etmişlerdir.³⁵²

4.2.8. TERCÎHİN AMELÎ NETİCESİ

Tercîh işleminin tabii ve bağlayıcı netîcesi râcih (kuvvetli) hadis ile amel etmek ve mercûhu (zayıf) terk etmektir.³⁵³ Gazâlî (505/1111), râcih hadis ile amel etmenin vâcib olduğunu belirttikten sonra sahâbeden bu husus ile ilgili rivâyetlerin olduğunu söyler.³⁵⁴ Râzî (606/1209) de alimlerin çoğunluğunun tercîhin "cevâzı" hakkında ittifakta bulunduğunu buna karşılık bazıları teâruz halinde tercîhin câiz olmadığını ya tahyîr ya da tevakkuf ile hareket edilmesi gerektiğini ileri sürdüklerini söyler.³⁵⁵

³⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 180.

³⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 483; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 1005; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 906.

³⁵¹ Gazâlî, *el-Menhûl*, 431.

³⁵² Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 217.

³⁵³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, II, 361.

³⁵⁴ Gazâlî, *Müstesfâ*, II, 206-207.

³⁵⁵ Râzî, *Mahsûl*, II, 444.

Akıl da râcih hadis ile amel etmeyi gerekli görür ve mercûha meyletmeyi düşünmez.³⁵⁶

4.3. NESH

Cumhur aralarında teâruz bulunan nasslarda teâruzu giderirken önce cem’ ve tevfiik metodunu uygulayarak bu iki nassı uzlaştırma yoluna giderler. Böylece iki nass arasındaki teâruzu gidermiş olurlar. Cem’ ve tevfiik metodu mümkün olmadığı zaman teâruzu gidermek için uygulanacak ikinci yol tercihtir. İki nasstan birinin diğerine tercihi de mümkün olmazsa, nassların nüzûl ve vürûd tarihlerine bakarlar ve tarihi önce olan nassı mensûh, sonra olanı nâsih kabul ederek mensûh delil ile amelî terk edip nâsih ile amel ederler. Böylece hakkında cem’ veya tercih metotları mümkün olmayan muteâruz delillerle ilgili yapılacak çözüm işlemleri arasında nesh gelmektedir. Çünkü nesh ancak muteâruz deliller arasında söz konusu olmaktadır. Zira teâruz olmadan neshten söz etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle ihtilâf varsa nâsih-mensûh var demektir.

4.3.1. NESHİN SÖZLÜK ANLAMİ

Nesh sözlükte, yok etmek, bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak, izale etmek, bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek ve bir şeyi iptal etmek ve yerine başka bir şeyi getirmek manâlarına gelir.³⁵⁷

4.3.2. NESHİN TERİM ANLAMİ

Serahsî (483/1091) terim olarak neshi “*hükmün süresini beyan etmek*”³⁵⁸; Gazâlî (505/1111) ve Râzî (606/1210), onu “*önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasını ifade eden bir hitaptır ki, o olmasaydı birinci hüküm sabit olmaya devam ederdi. Ayrıca bu hükmün, birinciden sonra gelmesi de şarttır*”³⁵⁹ diye tarif etmişlerdir. İbnü’s-Sübkî (771/1370) “*hitap ile şer’î bir hükmün kaldırılması*”³⁶⁰; İbn Hazm (456/1063), Ebû Zehrâ (1394/1974) ve Zuhaylî “*ilk emrin zamanının sona erdiğini bildirilmesi*”³⁶¹; Hudarî (1345/1927) “*şer’î bir hükmün başka bir şer’î delil ile kaldırılması*”³⁶²; Hacvî

³⁵⁶ Râzî, *Mahsûl*, II, 444.

³⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III, 61; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, II, 282.

³⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 54.

³⁵⁹ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 107; Râzî, *Mahsûl*, I, 526.

³⁶⁰ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi*, II, 75.

³⁶¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. II-IV, 475; Ebû Zehra, *Usûl*, 159; Zuhaylî, *Usûl*, 933.

³⁶² Hudarî, *Usûl*, 250.

(1376/1956) “şer’î bir hükmün kendisinden sonra gelen bir benzeri ile giderilmesi”³⁶³ ve Cerrahoğlu “önceden gelen şer’î bir hükmün sonradan gelen şer’î bir hüküm ile kaldırılması”³⁶⁴ şeklinde tarif etmişlerdir. Bu tanımlardan neshin “Şâri’in önceki bir hükmü, yenisiyle yürürlükten kaldırması” olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca ifade edilmesi gerekir ki, nesh muvakkat olarak konulan şer’î bir hükmün, zamanı gelince şer’î bir delil ile son bulduğunu bildirmekten ibarettir. Bu bakımdan nesh, Allah’ a göre beyân, insanlara göre ise hükmü başka bir delil ile değiştirmektir. Çünkü söz konusu hükmün hangi zamanâ kadar devam edeceğini Cenab-ı Allah önceden bilmektedir. İnsanların ise bu konuda bilgisi bulunmamaktadır.³⁶⁵

4.3.3. NESH TARTIŞMALARI

Bir dinin başlangıç yıllarında, dine girenler bu dine uyum sağlamaya çalışırken birbirini değiştiren hükümlerin arka arkaya gelmesi câiz ve vâki midir? Bu mesele öteden beri İslâm alimleri arasında tartışılmıştır. Genel bir hükmün özelleştirilmesi bazı kayıt ve sınırların getirilmesi yani takyîd ve tahsîs gibi değişikliklerin cevâzı kabul edilmiştir. Birbirine tamamen zıt iki hüküm ifade eden iki delilin bulunması ve ikincisinin birincisini yürürlükten kaldırması (nesh) ise alimlerin çoğunluğu tarafından câiz ve vâki görülmüş olmakla beraber bazı alimler nazarî olarak câiz olduğunu, fakat uygulamada böyle bir durumun olmadığı tezini savunmuşlardır. Dolayısıyla neshin vâki olup olmaması hususunda iki farklı görüş vardır:

4.3.3.1. Neshi Kabul Edenler

İslâm bilginlerinin çoğu uygulamada neshin bulunduğu görüşündedir. Gazâlî (505/1111), İslâm’da nesh teorisi icmâ ile kabul edilmiş, neshi kabul etmeyen icmâ oluşumundan sonra gelen ve kural dışı davranan (şâz) kişiler olduğunu söyler.³⁶⁶ Hakikaten ilk dönem alimlerinden Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934)’ye kadar bütün alimler neshi kabul ediyorlardı. Uygulamada neshin varlığını kabul edenler görüşlerini ispat için bir takım delil zikrederler. Bu delillerden bir kaçıyla yetinilecektir:

a. “Biz, bir âyeti nesh eder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz.. Allah’ın

³⁶³ Muhammed b. el-Hasan el-Hacvî es-Seâ’lebî el-Fâsî, *el-Fikru’s-Sâmî fî Târîhi’l-Fıkhi’l-İslâmî* (thk. Eymen Sâlih Şa’bân), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut., 1995, II, 92.

³⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 122.

³⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 54.

³⁶⁶ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110-111.

*her şeye kadir olduğunu bilmez misin?*³⁶⁷ Şâfiî (204/820) bu âyette, Allah'ın (c.c.) Kur'ân'ın nesh edilmesi ve inzalinin geciktirilmesinin ancak Kur'ân ile mümkün olacağını bildirdiğini söyler.³⁶⁸ Dolayısıyla bu âyet, Kur'ân'da neshin var olduğuna delâlet etmektedir. Zemahşerî (538/1143) bu âyetin manâsı, maslahata göre bir âyetin hem lafzı hem de hükmü ya sadece lafzı veya sadece hükmünün kaldırılması ve yerine daha hayırlı bir âyetin getirilmesi olduğunu söyler.³⁶⁹ Zuhaylî bu âyetin neshin varlığına açık bir şekilde delâlet ettiğini söyler.³⁷⁰

b. *وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون*. *Biz bir âyeti, bir (başka) âyetin yeriyle değiştirdiğimiz zaman, -Allah neyi indirdiğini daha iyi bilir.- "Sen yalnızca iftira edicisin" dediler. Hayır, onların çoğu bilmezler.*³⁷¹ Gazâlî (505/1111) ve Râzî (606/1210) 'tebdîl' kelimesinin hem hükmün kaldırılması hem de başka bir hükmün ispatını kapsadığını, bunun da nesh olduğunu söylerler.³⁷² Zemahşerî (538/1143) konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi neshtir. Bir âyetin başka bir âyetin yerine getirilmesinin nedeni insanların maslahatı için Allah (c.c.)'ın daha önceki ilâhî kitaplarda yer alan hükümler yerine başka hükümler getirmesidir. Ayrıca bu âyet Kur'ân'ın misliyle nesh edileceğine delildir. Yani Kur'ân Kur'ân ile ve onun misli olan mütevâtir sünnet ile nesh edilecektir. Kur'ân onun misli olmayan icmâ, kıyas ve mütevâtir olmayan sünnet ile nesh edilemez.³⁷³

c. *يحيوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب*. *Allah dilediği hükmü iptal eder, dilediğini sabit bırakır. Ana Kitap Onun yanındadır*³⁷⁴ Şâfiî (204/820) bu âyetin, Allah dilediği farzı kaldırır, dilediği farzı da sabit kılar anlamına geldiğini söyler.³⁷⁵ Zemahşerî bu âyetin de neshin varlığına delil olduğunu ileri sürer.³⁷⁶

³⁶⁷ Bakara, 2/106.

³⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 66.

³⁶⁹ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Abdürrezzak el-Mehdî), Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, I, 201.

³⁷⁰ Zuhaylî, *Usûl*, II, 948.

³⁷¹ Nahl, 16/101.

³⁷² Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 111; Râzî, *Mahsûl*, I, 540.

³⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 592.

³⁷⁴ Ra'd, 13/39.

³⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 66.

³⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 502.

4.3.3.2. Neshi Kabul Etmeyenler

Neshi kabul etmeyenlerin başında Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934) gelmektedir. Ebû Müslim neshin aklen câiz ve eski şeriatlarda mevcut olduğunu, Kur'ân'ın kendisinden önceki dinleri nesh ettiğini, ancak Kur'ân'ın kendi bünyesinde neshin vukû bulmadığını iddia etmiştir. Neshi ret edenler bir takım delil ileri sürerler:

a. لا ياتيهِ الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. “(Bu) öyle bir kitaptır ki batıl ona ne önünden, ne ardından yol bulamaz. Tam hüküm ve hikmet sahibi, bütün hamdlerin ve övgülerin sahibi o Hakim ve Hamid tarafından indirilmiştir.”³⁷⁷ Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934) şöyle söyler: eğer Kur'ân'da nesh bulunsaydı ona batıl da gelirdi.³⁷⁸ Ebû Müslim, bu âyete dayanarak sadece Kur'ân'da neshi kabul etmez. Çünkü Kur'ân'ın hükümleri ebedidir. O mensûh denen âyetleri tahsîse haml etmektedir.³⁷⁹ Cumhur şöyle cevap veriyor: Bu âyetten maksadın Kur'ân'ın ne önünde ne de ardından onu iptal edecek Allah'ın başka bir kitabı yoktur.³⁸⁰ Veya “ona batıl gelmez” de bulunan zamîr Kur'ân'ın tümüne râci'dir. Yani Kur'ân'ın tümü nesh edilmez. Bunda da bütün alimler ittifak etmişlerdir.³⁸¹

b. Kur'ân'ın hükümleri kıyamete kadar bâkidir. Dolayısıyla onda nesh bulunmamalıdır.³⁸² Çünkü nesh teorisi Kur'ân'ın ebedî geçerliliği ile çelişmektedir. Yani mensûh olan Kur'ân emirleri neshten önce ebedî olarak geçerli iken, neshten sonra geçerliliklerini kaybetmiş oldular.³⁸³ Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934)'ye göre nesh edildiği iddia edilen âyetlerin te'vil veya tahsîs yoluyla bağdaştırılması mümkündür ve bu neshten daha iyidir.³⁸⁴ Nâsih ve mensûh olduğu iddia edilen âyetler cem ve tevfiik prensibiyle uzlaştırılarak her iki âyetle amel edilebilir. Zaten cem' mümkün olmadığı zaman tercihe, o da mümkün olmazsa neshe başvurulur.

Kur'ân yirmi üç yılda tedricî olarak vahyedildi. Her âyet kendisine özgü ve sosyal şartları olan bir ortamda indi. Âyetleri farklı zaman ve mekanlarda uygulamak için her âyetin indirildiği târihî ortam incelenmeli ve benzer durumlarda uygulanmalıdır. Böylece Kur'ân âyetlerinin belirli bir ortamda vahyedildikleri önceki âyetleri

³⁷⁷ Fussilet, 41/42.

³⁷⁸ Râzî, *Mahsûl*, I, 541; Ebû Zehrâ, *Usûl*, 166.

³⁷⁹ Mennâ' Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi 'l-Kur'ân*, Risâle, Beyrut., 1993, 236.

³⁸⁰ Râzî, *Mahsûl*, I, 541; Kettân, *Mebâhis*, 236.

³⁸¹ Zuhaylî, *Usûl*, II, 953.

³⁸² Ebû Zehrâ, *Usûl*, 166.

³⁸³ Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 103.

³⁸⁴ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 167.

sonrakilerle nesh etmek yerine hepsini indirildikleri ortama benzer şartlar meydana geldiğinde uygulamanın daha doğru olacağı şeklinde bir genelleme yapılabilir. Meselâ, Mekkî sûrelerde müşriklerin saldırılarına karşı Müslümanlardan sabırlı ve hoşgörülü olmalarını isteyen âyetler vardır.³⁸⁵ Medenî sûrelerde ise, Müslümanları müşriklere karşı savaşılmaya ve buldukları yerde onları öldürmeğe çağıran âyetler bulunmaktadır.³⁸⁶ Bu iki âyet grubu arasında teâruz görünmektedir. Müfessirler bunları uzlaştırmamış ve Mekkî sûrelerin Medenî sûreler tarafından nesh edildiğini kabul etmişlerdir. Bilindiği gibi sabretmeyi emreden Mekkî âyetler Müslümanların zayıf oldukları ve müşriklerin saldırılarına karşılık veremedikleri bir ortamda indirilmişken, cihadı emreden Medenî âyetler Müslümanların gücünün arttığı bir döneme aittir. Dolayısıyla bu farklı emirler farklı şartlara bağlıdır. Bu yüzden aralarında teâruz bulunmamaktadır. Bundan şu hüküm çıkarılabilir: herhangi bir yerde yaşayan Müslümanlar zayıf iseler, gayr-ı Müslimlerin baskılarına geçici olarak tahammül edebilirler. Güçlendikleri zaman ise, düşmanlarının gücünü kırmaları gerekir. Demek ki farklı şartlar altında indirilmiş olan Kur'ânî hükümler benzer ortam ve şartlarda yürürlüğe konabilir.³⁸⁷ Ebû Zehrâ (1394/1974) da birbirini nesh ettiği ileri sürülen âyetler arasında karşılaştırma yaparak aralarında teâruz bulunmadığını söyler.³⁸⁸ Hatta Ahmed Hassan nesh teorisinin gerçek dünyadan çok hayal dünyasına ait bir anlayış olduğunu söyler.³⁸⁹

Aslında cumhur ile Ebû Müslim arasında görünen ihtilâf hakîkî olmayıp bilakis lafzîdir. Çünkü O, Allah'ın ilminde sonlu olan şeyleri lafız ile sonlu olmak anlamında kabul ediyor ve hepsini tahsîs olarak isimlendiriyor.³⁹⁰ Yani Ebû Müslim cumhura göre mensûh kabul edilen âyetlerin Allah'ın ilminde nâsih kabul edilen âyetlerin indirildiği zamanâ dek geçerliliğini kabul ediyor ve nâsih âyet inince mensûh âyetin hükmünün geçerlilik zamanı son buldu diyor ve O buna tahsîs diyor. Cumhur ise nesh diyor. Bu, aynı nesneye farklı iki isim kullanımına benzer ki bu da hakîkî bir ihtilâf değildir.

4.3.4. NESHİ TESPİT ve BİLME YOLLARI

Fukahâ, Usûlcü ve Müfessirler hükümlerin karışmaması için nâsih ve mensûhun bilinmesine büyük önem vermişlerdir. Nâsih ve mensûhun bilinmesini teşvik

³⁸⁵ Nahl, 16/126,127.

³⁸⁶ Tevbe, 9/5.

³⁸⁷ Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 104-105.

³⁸⁸ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 167.

³⁸⁹ Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 94.

³⁹⁰ Âbbâdî, *Âyâtü'l-Beyyinât*, III, 208-209.

mahiyetinde sahâbeden bir çok söz nakledilmiştir. Meselâ, Hz. Ali Kûfe mescidinde etrafındaki insanlar tarafından kendisine yöneltilen din ile ilgili soruları cevaplayan adama, Kur’ân’daki nâsih ve mensûhları bilip bilmediğini sormuş, olumsuz cevap alan Hz. Ali adama hem kendisini hem de başkalarını saptırdığını söylemiş ve onun camiye gelerek insanlarla konuşmasını yasaklamıştır.³⁹¹ İbn Abbâs يُوْتَى الْحِكْمَةُ مِنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةُ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا إِيْلُوا الْأَلْبَابِ “O hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet nasip edilmişse doğrusu, büyük bir hayra mazhar olmuştur. Ancak tam akıllı olanlar gerçekleri anlar ve düşünürler”³⁹² âyetini Kur’ân’ın nâsih, mensûh, muhkem, müteşâbih, mukaddem, muahhar, haram ve helalini bilmek şeklinde tefsir etmiştir.³⁹³ Nesh ancak iki nassın uzlaştırılması veya birinin ötekine tercîhi mümkün olmadığı durumlarda söz konusu olabilir. Böyle bir teâruz varsa sonraki nass öncekini nesh etmiş sayılır. Önceki nassa “mensûh”, sonraki nassa da “nâsih” denilir. Her iki nasstan hangisinin önce ve hangisinin sonra olduğu ancak nakil ile bilinebilir. Bu naklin farklı yolları vardır. Başlıcaları şunlardır:

4.3.4.1. Hz. Peygamber’in Beyanı ile Neshin Bilinmesi

Hz. Peygamber bazen açık olarak nesh ifadesini kullanarak bazen de neshe delâlet edecek zımnî beyanlarıyla neshe işaret etmiş olabilir. Meselâ, كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها فإنها تذكر الآخرة وتزهد في الدنيا “kabir ziyaretini size daha önce yasaklamıştım. Bundan böyle kabirleri ziyaret edin. Zira bu, ahireti hatırlatır ve dünyaya (gereğinden fazla) değer verilmesini önler”³⁹⁴ hadisinde durum böyledir. Çünkü bu hadiste neshe delâlet eden ifade vardır. Zira hadis kabir ziyaretinin önce, müsaadesinin ise sonra olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁹⁵

4.3.4.2. Sahâbenin Verdiği Bilgilerle Neshin Tespiti ve Bilinmesi

Bazen sahâbenin sözü neshi açıkça belirtir. Mus’ab b. Sa’d, babası Sa’d’ın şöyle dediğini nakletmektedir: كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بالركبتين قبل اليدين “biz secdeye

³⁹¹ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Kitâbu’n-Nâsih ve’l-Mensûh fî’l-Kur’ânî’l-Kerim*, Muessesetü Kutubi’s-Sekâfiye, Beyrut, 1989, 7; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 27.

³⁹² Bakara, 2/269.

³⁹³ Kattân, *Mebâhis*, 233-234.

³⁹⁴ Tirmizî, *Cenâiz*, 60.

³⁹⁵ Gazâlî, *Müsteşfâ*, I, 127; Âbbâdî, *Âyâtü’l-Beyyinât*, III, 234; Heyto, *el-Vecîz*, 277; Zuhaylî, *Usûl*, II, 995; Suphî es-Sâlih, *Hadis İlimleri* (trc. M. Yaşar Kandemir), MÜİFVY., İstanbul, 1996, 92.

*giderken ellerimizi dizlerimizden önce yere koyardık, ellerimizden önce dizlerimizi yere koymakla emrolunduk.*³⁹⁶ Bu hadis bu durum için açık bir örnektir.³⁹⁷

Bazen de sahâbenin “bu, iki uygulamanın sonuncusudur” şeklindeki ifadesi de neshi açıklar. Câbir b. Abdillâh (r.a.)’ın, *كان آخر الأمرين من رسول الله (ص) ترك الوضوء مما مست النار* “ateşte pişirilmiş yiyeceklerden sonra abdest almayı terk etmek, Resûlullah’ın iki hareketinden sonuncusu olmuştur”³⁹⁸ rivâyeti bu durum için örnektir. Bu rivâyet ateş temas etmiş yiyecek yemekten ötürü abdest alma emrinin önce olduğunu ve abdest almama uygulamasının sonra olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁹

Şâfîlilere göre sahâbinin “falan hüküm nesh olundu” şeklindeki sözüne dayanılarak nesh tespit edilemez. Zira bu sözün Hz. Resûlullah’tan duyularak değil de sahâbinin kendi ictihadına binaen söylemiş olması ihtimali vardır. Hanefîlere göre ise bu yolla nesh tespit edilir. Çünkü sahâbî bu sözü tarih farkını bildiği için söylemiştir.⁴⁰⁰

Süyûtî (911/1505) ise İbn Hassâr’dan naklen sahâbinin sözünde “şu âyet şunu nesh etti” gibi açık bir ifade bulunmadıkça neshe hükmedilemeyeceğini; sahih bir nakil ya da iki delil arasında açık bir teâruz bulunmadıkça da müfessir ve müctehidlerin sözleriyle neshe gidilmeyeceğini belirtmektedir. O nesh ancak ya nakil ya da nüzûl ve vürûd tarihlerinin bilinmesiyle tespit edilebileceğini söyler. Müctehidin re’y ve ictihadına dayanılarak nesh tespit edilemez.⁴⁰¹

4.3.4.3. Tarih Yoluyla Neshin (Kronolojik) Tespiti ve Bilinmesi

Birbirine muteâriz iki delilin nüzûl ve vürûd tarihleri biliniyorsa tarihi sonra olanın nâsih, önce olanın ise mensûh olduğu anlaşılmış olur. Bu durumda nâsih olan delil ile amel edilir.

Meselâ, Şeddâd b. Evs *أن النبي (ص) أتى على رجل بالبيع وهو يحتجم في رمضان فقال: أفطر* “Resûlullah (a.s) Bekî’ (bir yerin ismi)’de Ramazan ayında hacamat olan bir kişinin yanına gelerek şöyle dedi: hacamat edenin de olanın da orucu bozuldu”⁴⁰² rivâyetinde bulunmaktadır. İbn Abbâs ise *أن النبي (ص) احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم* “Hz.

³⁹⁶ Ebubekîr Muhammed b. İshak İbn Hüzeyme en-Nisâbü’rî, *Sahihu İbn Hüzeyme* (thk. Muhammed Mustafa el-Azîmî), el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1992, Salât, 172.

³⁹⁷ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 188.

³⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 74.

³⁹⁹ Şa’bân, *Usûl*, 433.

⁴⁰⁰ Şa’bân, *Usûl*, 434.

⁴⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 32.

⁴⁰² İbn Mâce, *Siyâm*, 18.

Peygamber muhrim ve oruçlu olduğu halde kan aldırıldı”⁴⁰³ haberini vermektedir. Şeddâd’ın rivâyet ettiği hadis Mekke’nin fethi senesinde vârid olmuştur. İbn Abbâs ise Hz. Peygamber’in kan aldırıldığına Vedâ Haccı senesinde şahit olmuştur. Buna göre Şeddâd’ın rivâyeti İbn Abbâs’ın rivâyetinden öncedir. Zira Mekke’nin fethi 2 yıl Vedâ Haccından önce meydana gelmiştir. Yani İbn Abbâs’ın rivâyeti tam 2 yıl Şeddâd’ın rivâyetinden sonradır. İşte İbn Abbâs’ın hadisi nâsih, Şeddâd’ın hadisi ise mensûh kabul edilerek İbn Abbâs’ın rivâyetine göre amel edilir.⁴⁰⁴

4.3.4.4. İcmâ ile Neshin Tespiti ve Bilinmesi

Bir hükümün başka bir hükümle nesh edilmiş olması üzerinde ümmet ittifak ederse neshin sübutu kesinlik kazanır.⁴⁰⁵ Çünkü ümmet hata üzerinde ittifak etmez.⁴⁰⁶ Aşûre orucunun Ramazan orucuyla nesh edilmiş olması sahâbe icmâ ile bilinmektedir.⁴⁰⁷

Teâruz eden iki Kur’ân âyetinden birinin Kur’ân’da diğerinden sonra yazılmış olmasına dayanılarak nesh tespit edilemez. Çünkü sûrelerin ve âyetlerin Kur’ân’daki tertibi iniş sırasına göre değildir.⁴⁰⁸

4.3.5. NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI

Şer’î delillerde asıl olan i’ mâldır, yani kendileriyle amel edilmeleridir. Onları ihmâl ederek amel etmemek bu aslî kuralın hilâfıdır. Buna göre delillerin neshi de aslın hilâfıdır. Öyleyse neshin tahakkuku için bir takım şartlar gerekmektedir:

a. Muteâruz delillerin cem’ ve tevfiği (uzlaştırmak) imkansız olmalıdır. Birbiriyle teâruz halinde olan nassların uzlaştırılması mümkün olan yerlerde nesh cihetine gidilmez, cem’ ve tevfiği ciheti tercih edilir. Çünkü Şâri’in kelimasını genel manâda tatbik imkanı varken o uygulanır.⁴⁰⁹

b. Mensûh şer’î bir hüküm olmalı. Dolayısıyla aklî hükümlerde neshten söz edilemez.⁴¹⁰

⁴⁰³ Ebû Dâvûd, *Savm*, 30.

⁴⁰⁴ Sen’ânî, *Sübülu’s-Selâm*, II, 569-670; Suphî es-Sâlih, *Hadis İlimler*, 92.

⁴⁰⁵ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 127; Âbbâdî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât*, III, 220-221.

⁴⁰⁶ Tirmizî, *Fiten*, 7; İbn Mâce, *Fiten*, 8.

⁴⁰⁷ Zuhaylî, *Usûl*, II, 995.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 505-506; Âbbâdî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât*, III, 221.

⁴⁰⁹ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 312; Said Şimşek, *Gümüş Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997, 402.

⁴¹⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 313.

c. Hz. Peygamber'in koyduğu ve hayatında nesh etmediği hükümler ondan sonra nesh olunamaz.⁴¹¹

c. Nâsihin mensûhtan ayrı olması gerekir. Buna göre tahsîs, istisnâ, şart, sıfat, gaye, bedel-i ba'z şer'î hükme bitişik ve aynı zamanda geldikleri için nesh sayılmazlar.⁴¹²

d. Nâsihin şer'î bir delil olması gerekmektedir. Teklîfin akıl hastalığı veya ölüm gibi ehliyet arızalarından biri ile kaldırılmasına nesh denmez. Akıl hastalığı ve ölüm, hükmü nesh eden değil, izale eden, ortadan kaldıran birer ehliyetsizlik halidir.⁴¹³

e. Mensûh olduğu iddia edilen hüküm belli bir zaman kaydı ile bağlı olmamalıdır. Meselâ, نهى رسول الله (ص) عن صلاتين بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس “Hz. Peygamber güneş doğuncaya kadar sabah namazından, güneş batıncaya kadar da ikindi namazından sonra namaz (nafile) kılmayı nehyetti”⁴¹⁴ hadisinde namazın yasaklanması belli bir zaman kaydı ile bağlı kılınmıştır. Bu kayıt neshe engeldir. Çünkü güneş doğunca veya batınca eski hüküm kendiliğinden avdet eder.⁴¹⁵

f. Nâsihin, nesh edilen delilin kuvvetinde veya ondan daha kuvvetli olması gerekir. Buna göre Kur'ân âyeti, mütevâtir veya meşhur hadis, âhâd hadis ile neshi mümkün değildir.⁴¹⁶

g. Mensûh olduğu iddia edilen hükmün, neshi mümkün olan fer'î şer'î bir hüküm olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili delillerde nesh mümkün değildir. Bunlar itikâdî konular olup değişiklik ise bu hususlarda söz konusu değildir.⁴¹⁷

4.3.6. NESH ve TAHSÎH

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (4361044)'ye göre tahsîs, “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını çıkarmak” demektir. Buna göre nesh de tahsîsin tarifi içerisine girmektedir.⁴¹⁸ İşte bu nedenle bazen nesh ile tahsîs birbirine karıştırılmıştır. Bunun

⁴¹¹ Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 211.

⁴¹² Atar, *Usûl*, 263; Şimşek, *Günüz Tefsir Problemleri*, 402.

⁴¹³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 186.

⁴¹⁴ Buhârî, *Mevâkit*, 383.

⁴¹⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 187.

⁴¹⁶ Atar, *Usûl*, 263.

⁴¹⁷ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 314; İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, DİB, Ankara, 1994, 211.

⁴¹⁸ Koca, *Tahsîs*, 121.

netîcesinde de uygulamada neshin bulunduğunu benimseyen bilginler hükmü değiştirilen âyetlerin sayısı konusunda farklı sonuçlara varmışlardır. Tahsîs ve takyîd olan değişiklikleri de nesh sayanlar mensûh âyetlerin sayısını da oldukça çoğaltmışlardır. Âyetin hükmünü tamamen ortadan kaldıran değişikliği nesh sayanlardan Süyûtî (911/1505) gibi bilginler mensûh âyetlerin sayısını 100'lerden 20'ye indirir. Hacvî (1376/1956) 12'ye ve Şah Veliyullâh Dihlevî (1176/1762) 5'e indirir. Mensûh âyetlerin sayısının bilginlere göre farklılık göstermesinde bu iki kavram arasındaki karışıklığın büyük rolü olsa gerektir. Bu nedenle bu iki kavram arasındaki farkları göstermek yerinde olur:

- a. Tahsîs delilleri âmdan önce, sonra veya onunla beraber bulunabilir. Nesh delilinin ise mensûhtan sonra gelmesi şarttır.⁴¹⁹
- b. Tahsîste umûmdan çıkarılan kısmın kastedilmediği açıklanmış, neshte ise çıkarılan hükümle teklifin amaçlanmadığı beyân edilmiştir.⁴²⁰
- c. Tahsîs tek kişi ile ilgili olan emirlere girmezken, nesh hem tek hem de birçok kişi hakkında sabit olan hükümler için geçerlidir.⁴²¹
- d. Tahsîs azaltma, nesh ise değiştirmektir. Buna göre tahsîs sonuçları bakımından neshten daha hafiftir. Zira nesh iptal, tahsîs ise beyândır.⁴²²
- e. Nesh ancak Şâri'in bir söz veya hitabıyla gerçekleşirken, tahsîs hem şer'î delillerle hem de akıl, his ve karînelerle yapılabilir.⁴²³
- f. Tahsîste geride âmmın fertlerinden hiçbirisi kalmayınca kadar yapılamadığı halde, neshte böyle bir durum yoktur. Bu nedenle tahsîsten sonra âmm lafzın geride kalan fertlerine bir görüşe göre hakikat, bir görüşe göre de mecâz yoluyla delâleti devam eder ve tahsîse uğrayan âmm lafız gelecekte amel edilebilir yani hüccet olmaktan çıkmaz. Halbuki nesh, nesh edilen şeyin gelecek zamanda geçerliliğini tamamıyla ortadan kaldırmaktadır.⁴²⁴

⁴¹⁹ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110.

⁴²⁰ Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 219.

⁴²¹ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110.

⁴²² Koca, *Tahsîs*, 123.

⁴²³ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110; Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye*, 219.

⁴²⁴ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110.

g. Tahsîs iki delil arasını cem' ve tevfi̋k edilmesi, nesh ise birinci delilin iptal edilip ikincisiyle amel edilmesi olduğundan tahsîsin mefseleti neshinkinden daha azdır.⁴²⁵

h. Kesin (maktû) olan âmmin zannî birer delil olan icmâ, kıyas ve haber-i vâhid ile tahsîsi câiz iken, maktû (kesin) olan delilin neshi ancak kendisi gibi maktû (kesin) olan bir delil ile câizdir.⁴²⁶

1. Usûlcülerin çoğunluğu, tahsîsi hem hükümlerde hem haberlerde câiz gördüğü halde, neshi ise sadece hükümlerde câiz görmüşlerdir.⁴²⁷

4.3.7. NESHİN HİKMETLERİ

Hükümlerin konulmasındaki temel gaye insanların mesâlihini (onlar için faydalı ve hayırlı olan şeyleri) gerçekleştirmektir. İnsanların mesâlihi durum ve zamanâ göre değişir. O halde bir maslahatın gerçekleştirilmesi için bir hüküm konulduktan sonra o maslahat ortadan kalkarsa bu durumda yapılacak şey o maslahata binaen konmuş olan hükmün de yürürlükten kaldırılması ve daha uygun olanla değiştirilmesidir. Zira toplum hayatındaki değişme ve gelişmeye paralel olarak kanunların da gelişme göstermesi doğaldır. İşte nesh toplumsal hayattaki gelişme ve değişmelerle kanunların arasını dengeleyen bir teşrî metodudur. Neshin başlıca hikmetleri kısaca şunlardır:

a. İnsanların maslahat ve menfaatlerini gözetmek:⁴²⁸ Şer'î hükümlerin asıl maksadı insanların maslahatlarını gerçekleştirmektir. Herhangi bir hüküm bir zaman sonra yürürlükten kaldırılmış ve yerine başka bir hüküm getirilmişse Şâri' onda insanların yararlarını gözetlemiş demektir.

b. İnsanların durumlarının gelişmesine paralel olarak teşrî'e ivme kazandırmak ve kemal mertebesine ulaşmasını sağlamak da neshin amaçları arasındadır.⁴²⁹

c. Hükümlere karşı yükümlü olan insanları emirleri yerine getirip getirmeyeceği hususunda imtihan etmek.⁴³⁰

d. Ümmet için hayırlı olanı irade etmek ve onlara kolaylık sağlamak, eğer nesh meşakkatli olana doğru yapılmışsa onda sevabın artması, hafif olana yapılmışsa onda kolaylık vardır.⁴³¹

⁴²⁵ Koca, *Tahsîs*, 123.

⁴²⁶ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 110.

⁴²⁷ Koca, *Tahsîs*, 122.

⁴²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1, 505-506; Âbbâdî, *Âyâtü'l-Beyyinât*, III, 221.

⁴²⁹ Kattân, *Mebâhis*, 240.

⁴³⁰ Zuhaylî, *Usûl*, II, 938.

e. İnsanları tadrîci bir şekilde dine ısındırmak; dini tebliğde esas olan insanları nefret ettirmek değil dini sevdirmektir. Psikolojik olarak iyi veya kötü adet ve alışkanlıklara alışmış bir toplumu bu alışkanlıklardan bir anda koparmak mümkün değildir. Kur’ân’ı Kerim Hz. Resûlullah’a 23 sene zarfında insanları ve toplumları tadrîci bir şekilde ve yumuşatmak suretiyle İslâm Dini’ne yaklaştırmıştır. Meselâ, içkinin yasaklanması tadrîci bir şekilde olmuştur.⁴³²

4.3.8. NESHİN KONUSU

Neshin konusu şer’î hükümlerdir. Ancak bütün şer’î hükümler nesh elverişli değildir. Hükümlerin bir kısmı neshi kabul eder, bir kısmı ise kabul etmez. Neshi kabul etmeyen hükümler şöyle sıralanabilir:

a. Şâri’in ebedi olarak kalacağını bildirdiği fer’î hükümlerde nesh cereyan etmez. Aksi takdirde nass’ta tezat bulunuyor demek olur. Meselâ, *ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا* “onların şahitliklerini ebediyyen kabul etmeyin”⁴³³ âyetindeki (أبدا) sözcüğü bu hükmün kalkmayacak şekilde devamlı olduğunu gösterir.⁴³⁴

*“Cihâd kıyamete kadar devam edecektir”*⁴³⁵ hadisinde Allah yolunda cihad hükmünün dünya devam ettikçe nesh maruz kalmayacağı açıkça anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in ihtiyaca ve zarurete binaen bazı gazvelerde cevâz verdiği mut’a nikahının (geçici, süreyle sınırlı nikah) haramlığı da nesh edilmeyecek hükümlerdendir. Çünkü Hz. Peygamber Mekke fethinden sonra şu sözü ile bu hükmün ebedî olduğunu belirtmiştir: *يا ايها الناس اني كنت أذنت لكم فى الإستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك* “Ey insanlar! Daha önce size mut’a yoluyla kadınlarla birlikte olma konusunda izin vermiştim. Biliniz ki Allah bunu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kimin yanında bu yolla tuttuğu kadın varsa onu bıraksın. Onlara verdiğiniz bedelden hiçbir şeyi geri de almayınız”⁴³⁶

b. Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman gibi itikadî hükümlerde zamanla değişmeyecekleri için nesh vukû bulmaz.⁴³⁷

⁴³¹ Kattân, *Mebâhis*, 240.

⁴³² Atar, *Usûl*, 262.

⁴³³ Nûr, 24/4

⁴³⁴ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 163; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 211.

⁴³⁵ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 33.

⁴³⁶ Dârimî, *Nikâh*, 16.

⁴³⁷ Atar, *Usûl*, 263.

c. Adalet, emanete riayet, doğruluk, ana-babaya iyi davranma gibi hukukî ve ahlakî hükümleri ihtiva eden nasslarla, haksız yere adam öldürmek, zulmetmek, yalan söylemek gibi aklın kötülüğüne hükmedebileceği kötülükleri muhtevî nasslarda nesh cereyan etmez.⁴³⁸

d. Mahiyetleri icabı zamanla değişmeyen “ateş yakıcıdır, âlem hadîstir” gibi hissî ve aklî hükümlerde de nesh vukû bulmaz. Aynı şekilde tarihî hadiselerden haber veren nasslarda da neshin tasavvuru mümkün değildir. Çünkü haber veren bir sözün neshi onu haber vereni yalanlamak olur. Şâri’in yalan söylemesi ise muhaldır.⁴³⁹

4.3.9. NESHİN ZAMANI

Neshin ancak ilâhî vahiy yoluyla olabileceğini bütün bilginler ittifakla kabul etmişlerdir. Dolayısıyla nesh ancak Hz. Peygamber zamanında vukû bulmuştur. Vefatından sonra ise hiçbir hükmün neshi söz konusu olamaz. Bundan Hz. Peygamber zamanında uygulamaya konmuş ve zamanla nesh edilmeyen hükümler onun vefatından sonra “muhkem” hale geldiği ve neshi de imkansız olduğu sonucu elde edilmektedir.⁴⁴⁰

Ayrıca bilginler icmâ ile sabit bir hükmün nesh edilemeyeceği görüşündedirler. Çünkü icmâ, nesh prensibinin bitimi olan Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkmış bir delildir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra nesh vukû bulamayacağına göre icmâ ile sabit olmuş bir hükmün neshi de söz konusu olmamaktadır. Fakat Pezdevî (493/1100)’ye göre maslahat üzerine vukû bulan bir icmâ, başka bir maslahata binaen vâki olan icmâi nesh edebilir.⁴⁴¹ Tercihe şayan görüş de Pezdevî (493/1100)’nin iler sürmüş olduğu görüştür.

4.3.10. NESHİN TÜRLERİ

Nesh bazen açık bir şekilde, bazen de sadece iki delil arasındaki teâruzun nesh dışında başka bir prensiple giderilemezinden anlaşılmaktadır. Buna göre nesh sarîh ve zımnî olmak üzere iki türdür:

a) Sarîh Nesh

Şâri’in neshi açıkça belirttiği neshtir. Meselâ, “*kabir ziyaretini size daha önce yasaklamıştım. Bundan böyle kabirleri ziyaret edin. Zira bu, ahireti hatırlatır ve*

⁴³⁸ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 164; Şa’bân, *Usûl*, 429.

⁴³⁹ Atar, *Usûl*, 263.

⁴⁴⁰ Şa’bân, *Usûl*, 434.

⁴⁴¹ Atar, *Usûl*, 262.

dünyaya (gereğinden fazla) değer verilmesini önler”⁴⁴² hadisinde kabir ziyaretinin yasağının nesh edilişi açık bir şekilde belirtilmiştir.

b) Zımnî Nesh

Şâri sonra koyduğu hükümde önceki hükmü kaldırdığını açık bir şekilde belirtmez. Ancak birbirine zıt iki ayrı hüküm ifade eden delillerin neshten başka bir çözüm yolla bağdaştırılamaz. Bu durumda tarihi sonra olan nâsih kabul edilerek onunla amel edilir. Meselâ, “Sizden öleceğini anlayan biriniz, geriye mal bırakacaksa, anası, babası ve akrabaları için, münasip bir tarzda vasiyet etmesi size farz kılındı”⁴⁴³ âyetinde akrabaya vasiyet emredilmiştir. *يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين* “*miras konusunda, Allah çocuklarınız hakkında şöyle emreder: erkeğin hakkı, kadının hissesinin iki mislidir*”⁴⁴⁴ âyetinde de mirasçıların hisseleri belirtilmiştir. Birbirine teâruz halinde olan bu iki âyetten ikincisi bilginlerin çoğunluğuna göre nâsihtir.

Ayrıca Şâri’in önceden koyduğu bir hükmü fertlerin tamamından veya bir kısmından kaldırması itibarıyla de nesh küllî ve cüzî olmak üzere iki türlüdür:

a) Küllî Nesh

Küllî nesh, önceki nassın ihtiva ettiği bütün hükümlerin yürürlükten kaldırılmasıdır. Meselâ, önceleri Hz. Peygamber ve ashâbı namaz kılarken Kudüs’teki Mescid-i Aksa tarafına yöneliyorlardı. Sonra *قد نرى قلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها* “*Elbette ilâhî buyruğu bekleyerek yüzünün semadan aranıp durduğunu görüyoruz. Artık müsterih ol, işte memnun olacağın kibleye seni yöneltiyoruz. Haydi çevir yüzünü Mescid-i Harama doğru! Siz de ey müminler, nerede olursanız olunuz çevirin yüzünüzü oraya doğru!*”⁴⁴⁵ âyetiyle Mescid-i Haram’a (Ka’be’ye) yönelmeleri emredildi. İşte bu, önceden uygulamaya konulan bir hükmün tamamen kaldırılması, yani neshtir.

b) Cüzî Nesh

Cüzî nesh, Şâri’in önceden bütün mükelleflere koyduğu bir hükmü sonradan gönderdiği bir nass ile bazı fertlerden kaldırmasıdır. Meselâ, *والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا* “*ıffetli kadınlara zina isnad edip de buna dair dört şahid getiremeyenlere seksen değnek vurun ve bundan böyle, onların*

⁴⁴² Tirmizî, *Cenâiz*, 60.

⁴⁴³ Bakara, 2/180.

⁴⁴⁴ Nisâ, 4/11.

⁴⁴⁵ Bakara, 2/144.

şahitliklerini artık ebediyyen kabul etmeyin”⁴⁴⁶ âyeti, iftirada bulunan kişi hem koca hem de başkalarına şamildir. Aynı şekilde المحصنات (namuslu kadınlar) kelimesi de âmmdır; gerek zevceyi gerekse başka kadınları kapsamına alır. O halde âyet umûmu itibariyle ister karısına isterse başka kadına iftirada bulunan herkesi kapsamaktadır. والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهما أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهما أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين “*Kendi eşlerine zina isnadında bulunup da buna dair kendileri dışında şahit bulamayan kocalar ise, kendilerinin doğru söylediklerine dair ayrı ayrı dört kere Allah adına yemin eder, şahitlik eder, beşinci kere ise, yalancı olması halinde, Allah’ın lanetinin kendi üzerine gelmesini ister*”⁴⁴⁷ âyeti ise mülâaneyi hükme bağlamaktadır.

Görüldüğü gibi bu âyet, birinci âyetteki umûmu nesh etmiş, onun hükmünü zevceden başka kadınlara yapılan zina isnadı ile sınırlandırmıştır. Halbuki bu âyetten önce birinci âyet zevcesine zina isnadında bulunanları da kapsamaktaydı. Son âyet, zevcesine böyle isnadda bulunanlar için liân hükmünü getirmiştir.

4.3.11. BİRBİRİNİ NESH EDİP EDEMEYEN NASSLAR

Nesh ile ilgili meselelerden biri de hangi delillerin birbirini nesh edip edememesidir. Hangi nassların birbirini nesh edeceği hususunda bilginler arasında ihtilâf vardır. İslâm hukukunda genel kural şudur: Bir şer’î delili ancak onun kuvvetinde veya ondan daha kuvvetli olan bir delil nesh edebilir. Konumuz nasslar arasında vâki olan teâruz olması hasebiyle burada Kur’ân’ın Kur’ân ile, Kur’ân’ın Sünnet ile, Sünnet’in Kur’ân ile ve Sünnet’in Sünnet ile neshi ele alınacaktır:

4.3.11.1. Kur’ân’ın Kur’ân ile Neshi

Kur’ân’ın Kur’ân ile neshi, nesh prensibini kabul edenler tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Onlar bu görüşleri için “*Biz, bir âyeti nesh eder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini*”⁴⁴⁸ âyetini delil gösterirler.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Nûr, 24/4.

⁴⁴⁷ Nûr, 24/6-7.

⁴⁴⁸ Bakara, 2/106.

⁴⁴⁹ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Şerhü’l-Lüma’*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 59; Hudarî, *Usûl*, 260; Kattân, *Mebâhis*, 236; Heyto, *el-Veciz*, 266.

4.3.11.2. Kur'ân'ın Sünnet ile Neshi

Kur'ân'ın Sünnetle neshi meselesi Sünnet'in mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısmı bulunduğundan, Kur'ân'ın mütevâtir sünnetle ve Kur'ân'ın âhâd sünnetle neshi olmak üzere iki şekilde ele alınacaktır:

4.3.11.2.1. Kur'ân'ın Mütevâtir Sünnet ile Neshi

Ebû Hanîfe (150/767), İmâm Mâlik (179/795) ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel (241/855) hem Kur'ân'ın, hem de mütevâtir sünnet'in vahiy olduğunu gerekçe göstererek neshin bu kısmını kabul etmektedirler. *“وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى”* *O kendi hevasından konuşmuyor. O kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir*⁴⁵⁰ âyeti, Hz. Peygamber'in konuştuklarının vahiy olduğuna delâlet etmektedir. Onun keliması vahiy olunca Kur'ân da vahiydir, vahyin vahiyle neshi ise câizdir. Kur'ân ile mütevâtir sünnet vahîy olduklarından aynı seviyededir.⁴⁵¹ Sünnet, Kur'ân'ın sübutu gibi bir şekilde sabit olmuş ise Kur'ân'ı takyîd ve tahsîs edebildiği gibi onu nesh de edebilmesi gerekir.⁴⁵² Ayrıca *“وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم”* *insanlara kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da düşünceleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik*⁴⁵³ âyeti de, neshin bu kısmının varlığına delildir. Çünkü nesh de beyân ve açıklamanın bir çeşididir.

Ancak İmâm Şâfiî (204/820), Zâhirîler ve bir rivâyete göre de Ahmed b. Hanbel (241/855) Kur'ân'ın mütevâtir sünnet ile neshini kabul etmemektedirler. Delilleri ise *“Biz, bir âyeti nesh eder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz”*⁴⁵⁴ âyetidir. Çünkü Sünnet ne Kur'ân'dan daha hayırlıdır ne de onun benzeridir.⁴⁵⁵ Zira Kur'ân'ın tilâvetiyle (sadece metni okumak) sevap kazanıldığı halde Sünnet'in tilâvetiyle sevap kazanılmaz. Hem de Kur'ân lafzının i'câz özelliği olduğu halde Sünnet'in ise i'câz özelliği yoktur. Bu da gösteriyor ki Sünnet Kur'ân'ın dengi değildir.⁴⁵⁶

Şâfiî (204/820) er-Risâle adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Kur'ân'ın hükmü ancak Kur'ân ile nesh edilebilir, sünnet ile nesh edilmez. Sünnet nass

⁴⁵⁰ Necm, 53/3-4.

⁴⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II-IV, 518; Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 123; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 27; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 213.

⁴⁵² Şa'bân, *Usûl*, 430.

⁴⁵³ Nahl, 16/44.

⁴⁵⁴ Bakara, 2/106.

⁴⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 27; Zuhaylî, *Usûl*, 972; Kattân, *Mebâhis*, 237.

⁴⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, 60.

bulunan konularda Kur'ân'a tabiidir ve Allah'ın mücmel olarak indirdiği şeylerin manâlarını beyân eder. Bakara 106. âyeti Kur'ân'ın nesh edilmesi ve inzalinin geciktirilmesi ancak Kur'ân ile mümkün olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁷

Zemahşerî (538/1143) ise Bakara 106. âyetini Kur'ân'ın mütevâtir haberle de nesh edilebileceği hususunda delil gösterir. O şöyle söyler: Kur'ân misliyle nesh edilir. Yani Kur'ân Kur'ân ile nesh edildiği gibi mütevâtir sünnet ile de nesh edilebilir.⁴⁵⁸ Çünkü hem Kur'ân hem de mütevâtir sünnet sened bakımından aynı derecede bulunan nasslardır.⁴⁵⁹ İkisinin de sübûtu kat'îdir.

4.3.11.2.2. Kur'ân'ın Âhad Sünnet ile Neshi

Cumhur neshin bu kısmını ret etmektedir. Çünkü Kur'ân tevâtür ile sabit olduğundan yakîni ifade eder. Âhâd haber ise zannı ifade eder. Yakîni ifade eden delil zannı ifade eden delil ile nesh edilemez.⁴⁶⁰ Kur'ân'ın âhâd sünnet ile neshini câiz görenler neshin mahalli (konusu) hükümdür. Kur'ân'ın hükme delâleti ise zannîdir. Dolayısıyla Onlar Kur'ân'ın âhâd sünnet ile nesh edilebileceğini kabul görürler.⁴⁶¹

4.3.11.3. Sünnet'in Kur'ân ile Neshi

Cumhura göre Sünnet'in Kur'ân ile neshi câizdir. Çünkü Kur'ân sünnet'ten daha kuvvetlidir. Sünnet'i sünnet nesh ettiğine göre Kur'ân'ın sünnet'i nesh etmesi daha uygundur.⁴⁶² Ayrıca Kur'ân ilâhî vahiy olduğu gibi sünnet de ilâhî vahye dayanır. Böylece aralarında denklik olduğuna göre vahyin başka bir vahiyle neshine engel yoktur.⁴⁶³ Meselâ, namaz kılarken Beytü'l-Makdis'e yönelmek ve Aşûre orucunun vâcip oluşu “yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir”⁴⁶⁴ ve “öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçlu geçirsin”⁴⁶⁵ âyetleriyle nesh edilmiştir.⁴⁶⁶

İmâm Şâfiî (204/820) sünnet'in Kur'ân ile neshine karşı çıkarak, şöyle söyler: Hz. Peygamber'in sünnetini ancak onun sünneti nesh edebilir. Hz. Peygamber'in sünnetinde belirlenen bir hüküm konusunda Allah başka bir şey bildirirse Hz.

⁴⁵⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-66.

⁴⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 592.

⁴⁵⁹ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 167.

⁴⁶⁰ Kattân, *Mebâhis*, 237; Heyto, *el-Vecîz*, 267.

⁴⁶¹ Âbbâdî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, III, 187.

⁴⁶² Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, 59.

⁴⁶³ Şa'bân, *Usûl*, 430.

⁴⁶⁴ Bakara, 2/144.

⁴⁶⁵ Bakara, 2/185.

⁴⁶⁶ Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 123; Râzî, *Mahsûl*, I, 553.

Peygamber Allah'ın bildirdiği o şey konusunda yeni bir sünnet koyar. Böylelikle O, farklı olan önceki sünnetini nesh eden yeni bir sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur. Şâfiî sözlerine şöyle devam eder: Sünnet Kur'ân ile nesh edilecek olursa Hz. Peygamber'in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle nesh edildiğini bildiren bir sünneti bulunur, yani bir sünnet hükmünü Kur'ân nesh ederse böyle bir neshi açıklayan başka sünnet bulunmalıdır ki asıl nâsih, bu ikinci sünnettir. Böylece bir şeyin ancak kendi dengiyle nesh edilebileceğine dair bir belge bulunsun.⁴⁶⁷

Şâfiî'nin bu düşüncesinin temelinde Kur'ân'a aykırı düşüyor iddiasıyla bir kısım sünnetlerin terk edilmesi endişesi yatmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'ân'ın nesh ettiğini ve kendisinden de onu nesh eden bir sünnetin rivâyet edilmediğini söylemek câiz olursa, Mest üzerinde meshetme konusunda abdest almayı emreden âyet⁴⁶⁸ meshi nesh etmiştir demek mümkün olacaktı. Aynı şekilde hırs altında olmayan ve değeri ¼ dinardan az olan şeyi çalan kişi hakkında “*hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin*”⁴⁶⁹ âyetine dayanarak had cezası kaldırılmaz demek câiz olurdu. Çünkü “hırsızlık” lafzı az olsun çok olsun hırs altında bulunsun veya bulunmasın herhangi bir şeyi çalmak demektir. Böylece Hz. Peygamber'in her sünneti hakkında Kur'ân'da benzeri bulunamayınca O böyle bir şey söylememiştir diye reddetmek câiz olurdu. Böylelikle bu tarzda olan bütün sünnetleri reddetmek imkan dahiline girer.⁴⁷⁰

Ebû Zehrâ (1394/1974) ve İsmail Lütfi Çakan, Şâfiî'nin bu görüşüne destek vererek şöyle söylerler: Bu görüş ilk anda tuhaf görölse de fakat iyi araştırılırsa normal olduğu anlaşılır. Şöyle ki, Kur'ân bir sünneti nesh ederse başka bir sünnetin bunu ilan etmesi gerekir. İşte bu ilan ediş neshin mevcudiyetini ve yeni hükme göre amel edilmesini ispat etmiş olur. Şâfiî'nin, sünnetin Kur'ân ile neshi prensibine değil, söyleniş şekline karşı çıkarak sünnetin korunması için göstermiş olduğu hassasiyet yerinde bir harekettir.⁴⁷¹

Sünnet'in Kur'ân ile nesh edilmesine Zeyd b. Erkâm (r.a.)'in rivâyet ettiği hadis örnek gösterilebilir: إنا كنا لنتكلم فى الصلاة على عهد رسول الله (ص) يكلم احدا صاحب به حاجته حتى نزلت “*Resûlullah'ın hayatında biz namaz kılarken konuşurduk, birimiz arkadaşına ihtiyacını söylerdi. Ta ki “namazlara,*

⁴⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 66.

⁴⁶⁸ Mâide, 5/6.

⁴⁶⁹ Mâide, 5/38.

⁴⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 68-69.

⁴⁷¹ Ebû Zehrâ, *Usûl*, 169; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 194.

hele salat-ı vustaya dikkat edin ve kalkın huşû ile Allah'ın divanında durun”⁴⁷² âyeti nâzil oldu; biz namazda sükût ile emrolunduk.”⁴⁷³ Bu rivâyette namazlarda iken konuşabilme sünneti Kur’ân ile nesh edilmiştir.

4.3.11.4. Sünnet’in Sünnet ile Neshi

Kur’ân’ın bazı âyetleri birbirini nesh ettiği gibi, Hz. Peygamber’in bazı hadisleri de birbirini nesh ederdi. Ancak nesh olayının aralarında cereyan ettiği hadisler, türleri bakımından bazı kısımlara ayrılmaktadır. Bilginler sünnetteki neshi dört şekilde gruplandırmaktadır:

4.3.11.4.1. *Mütevâtir Sünnet’in Mütevâtir Sünnet ile Neshi,*

4.3.11.4.2. *Âhâd Sünnet’in Âhâd Sünnet ile Neshi,*

4.3.11.4.3. *Âhâd Sünnet’in Mütevâtir Sünnet ile Neshi,*

4.3.11.4.4. *Mütevâtir Sünnet’in Âhâd Sünnet ile Neshi*

Dört guruptan ilk üçü ittifakla câiz görülmüştür.⁴⁷⁴ İlk üç kısmın ittifakla câiz görülmesinin nedeni bir delili ancak onun kuvvetinde veya ondan daha kuvvetli olan bir delil ile nesh edilebilmesidir.⁴⁷⁵

Dördüncü kısmın cevâzı hakkında ulemâ arasında ihtilâf vâki olmuştur. Kur’ân’ın Âhâd Sünnet ile neshinde vâki olan ihtilâflar dördüncü kısmın neshinde de vâki olmuştur. Cumhur neshin bu kısmını câiz görmüyor. Çünkü Âhâd haber zayıf, Mütevâtir haber ise ondan daha kuvvetlidir. Dolayısıyla kuvvetli olan zayıf olan ile nesh edilmez.⁴⁷⁶ Aralarında İbn Hazm (456/1063)’ın da bulunduğu bazı Zâhirîler mütevâtir hadisin haber-i vâhid ile neshinin vâki olduğu görüşündedir. Delilleri ise namaz kılarken Beytü’l-Makdis’e yönelmenin vâcip oluşu mütevâtir sünnetle sabitti. Kur’ân’da buna delâlet edecek bir şey yoktur. Kübâ ehli Beytü’l-Makdis’e yönelmiş olarak namaz kılarken bir kişi gelerek “kıblenin Ka’be yönüne çevrildiğini” söylemesi üzerine Kübâ ehli de namazdayken Ka’be yönüne doğru döndüler. Kübâ ehli haber-i vâhid ile amel ederek mütevâtir sünnet ile amel etmeyi bıraktılar.⁴⁷⁷ Aynı görüşün Ahmed b. Hanbel (241/855)’den rivâyet edildiği de ifade edilmektedir. Mütevâtir sünnetin haber-i vâhidle

⁴⁷² Bakara, 2/238.

⁴⁷³ Buhârî, *el-Amel fi’s-salât*, 760; Tirmizî, *Salât*, 180.

⁴⁷⁴ Zuhaylî, *Usûl*, II, 067; Kattân, *Mebâhis*, 237.

⁴⁷⁵ Hudarî, *Usûl*, 260.

⁴⁷⁶ Zuhaylî, *Usûl*, II, 968; Kattân, *Mebâhis*, 237.

⁴⁷⁷ Buhârî, *Salât*, 272.

neshinin vukûunu Hz. Resûlullah devri için mümkün, ondan sonraki dönem için gayr-ı mümkün gören ayrımcı bir görüş de bulunmaktadır.⁴⁷⁸

4.3.12. KUR'ÂN'DA VÂKİ OLAN NESHİN ÇEŞİTLERİ

Kur'ân'ı Kerim'de vukû bulan nesh üç türlüdür:

4.3.12.1. Hükmü Mensûh Metni Bâki Kalan Âyetler

İddet müddetini bir yıl olarak belirleyen âyetin⁴⁷⁹ hükmü iddet müddetinin dört ay on gün olduğunu belirleyen âyetle⁴⁸⁰ nesh edilmiş, metni ise bâki kalmıştır.⁴⁸¹ Hakkında bir sürü kitap yazılmış ve bir çok âyet örnek gösterilen bu kısımdır. Mensûh olan bu âyetler okunur ancak ifade ettikleri hükümler tatbik edilmez. Bundan söz konusu âyetlerin metninin bâki, hükmünün ise mensûh olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸²

Hükmün nesh edilmesi ve metnin bâki kalması için bir çok hikmet zikredilmiştir. Onlardan bazıları:

Kur'ân nasıl ifade ettiği hükmün anlaşılması ve onunla amel edilmesi için okunuyorsa, aynı şekilde Allah'ın kelamı olduğundan dolayı da okunuyor. İşte metnin bâki kalması insanların Kur'ân'ı okurken sadece okumaya karşılık sevap kazanmaları içindir.

Genellikle nesh kolaylık için yapılır. Metin bâki bırakılır ki Allah'ın yapmış olduğu nimet hatırlansın.

Teşrî tarihinin bilinmesini sağlamak ve mensûh âyetlerin nazmıyla i'câz yapmak metnin bâki bırakılmasıyla mümkündür.⁴⁸³

4.3.12.2. Metni Mensûh Hükmü Cârî Kalan Âyetler

Neshin bu kısmı için bir çok örnek zikredilmiştir. Örneklerden biri recm âyetidir: *الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم* "ihtiyar erkek ve ihtiyar kadın (evlenmiş olan) zina ettikleri zaman Allah'tan bir ceza olmak üzere onları kat'ı surette recmedin. Allah azîzdir, hakimdir"⁴⁸⁴ âyetinin hükmü cârî kalmasına rağmen metni nesh edilmiştir.⁴⁸⁵ Bir kısım ulemâ da recmi ifade eden âyet metninin sübûtu

⁴⁷⁸ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 193.

⁴⁷⁹ Bakara, 2/240.

⁴⁸⁰ Bakara, 2/234.

⁴⁸¹ Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, 57-58.

⁴⁸² Heyto, *el-Vecîz*, s. 261.

⁴⁸³ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 31; Zuhaylî, *Usûl*, II, 980; Kattân, *Mebâhis*, 238-239.

⁴⁸⁴ Müslim, *Hudûd*, 4.

⁴⁸⁵ Zuhaylî, *Usûl*, II, 980; Kattân, *Mebâhis*, 239.

Kur'ân'ın sübûtu kadar kuvvetli olmadığını gerekçe göstererek söz konusu metni âyet olmaktan ziyade sabit bir sünnet olarak kabul eder.⁴⁸⁶

Bazı Mu'tezilî ulemâ hüküm metne tâbidir, asıl olan metnin kaldırılması ve ona tâbi olan hükmün kalması câiz değil diyerek neshin bu kısmını ret etmektedirler. Neshin bu kısmını kabul edenler Kur'ân'ın tilâveti ve ifade ettiği hüküm birbirinden farklı iki ayrı hüküm olduğunu söyleyerek biri kaldırılırken diğerinin bâki bırakılabileceğini ileri sürerler.⁴⁸⁷ Hudarî (1345/1927) de Kur'ân'daki neshin bu çeşidini senedinin âhâd haber oluşu ve hükmünün bâki, metnin mensûh oluşunun herhangi bir faydasının olmadığını gerekçe göstererek ret eder.⁴⁸⁸

Recm âyeti dikkatli bir biçimde incelenince ilk başta kabul edilen iddianın tarihî açıdan savunulamaz durumda olduğu anlaşılır. Meselâ, Hz. Ömer'in şöyle dediği rivâyet edilir: *لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبتها فانا قد قرأناها* “*İnsanların Ömer Allah kitabına bir şeyler ilave etti demelerinden korkmasaydım, bu âyeti Kur'ân'a yazardım. Çünkü biz onu okurduk.*”⁴⁸⁹

Hz. Ömer'e ait bu ifade İslâm hukukundaki recm cezasına kaynaklık etmektedir. Bu sözün Kur'ân'ın bir parçası olduğu düşüncesi rivâyetteki “*biz onu Allah'ın kitabında okurduk*” veya “*vahyedilmiştir*” gibi ifadelerden kaynaklanmaktadır. Aslında bu tür ifadeler kuralın önemini göstermek amacıyla sahâbe veya râvîler tarafından kullanılmıştır. Ya da bu kuralın Kur'ânî buyruklardan düşük olmadığını düşünerek onun hukukî değerini vurgulamak için bu ifadeler kullanılmış olabilir. Tabii ki bu iddia söz konusu rivâyetin sahih olması halinde geçerlidir. Acaba bu rivâyet sahih midir? Bir kere recm âyetinin üslûbu açıkça Kur'ân âyetlerinin üslûbundan farklı görünmektedir. Varlığı iddia edilen recm âyeti gerçekten Kur'ân'ın bir parçası olsaydı Hz. Ömer (r.a.) hiç endişe duymadan onu Kur'ân'a dahil ederdi. Buradan hareketle recm âyetinin Hz. Ömer'e dayandırılan rivâyetlerin güvenilir olmadığı sonucuna varabiliriz. Recm cezasının onu bazı durumlarda uyguladığı rivâyet edilen Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi hukukunun bir parçası olduğu da doğrudur. Dolayısıyla recm cezası açıkça Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır. Onun kaynağını Kur'ân'da aramak boşunadır.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Nahhâs, *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, 11.

⁴⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 58.

⁴⁸⁸ Hudarî, *Usûl*, 263.

⁴⁸⁹ Tirmizî, *Hudûd*, 7; Dârimî, *Hudûd*, 16.

⁴⁹⁰ Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, 97-99.

Ayrıca Hz. Ömer’e dayandırılan rivâyette Hz. Ömer çoğul kipini kullanarak “biz okurduk” ifadesini kullanmaktadır. Buradan hareketle söz konusu âyet hakikaten Kur’ân’ın bir parçası olmuş olsaydı âyetin rivâyeti niçin sadece Hz. Ömer’e dayandırılınsın? Bu da söz konusu âyetin Kur’ân’ın bir parçası olmadığını gösteriyor.

Zânî bekar ise değnek vurma cezası, evli ise öldürüncüye kadar taşlama cezası ile cezalandırılır. Bu iki ceza türü birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklı cezalardır. Ağırlaştırıcı sebep söz konusu olabilir ama ceza adaleti bakımından aynı suçta bu kadar keyfiyeti farklı cezalar verilmiş olması insanı bu cezanın bir had cezası olması hususunda şüpheye düşürmektedir. Kısâs ve el kesme gibi çok ağır cezalar gerektiren suçların suçluların şahsî durumları –evli ve bekar olmak- hiçbir zaman cezayı bu kadar değiştirmemektedir. İslâm hukukunda köle-cariye ile hür olan kimselerin ceza ve diyetleri diğerinin yarısı kadardır. Meselâ, kölenin diyeti hür kimsenin diyetinin yarısıdır. Genel bir değişle kölelerin cezası hür kimselerin cezasının yarısıdır. Şayet evli hür kimsenin cezası recm olsaydı, ölüm cezası bölünemeyeceğine ve ölümün yarısı demenin de bir anlamı olmadığına göre Nûr 2. âyeti anlamak ve ondan hüküm çıkarmak mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla bu âyet ile belirlenen değnek cezası hem evli hem de bekarlar için geçerlidir. Bir de sünnette olduğu iddia edilen recm ile bu âyetin hükmünün bir kısmı tahsîs edilmiştir.⁴⁹¹

Kanaatimizce recm gibi çok ağır ve önemli bir cezanın Kur’ân’ı Kerim’de yer almaması insanı recm cezasının Kur’ân’ın bir parçası olmadığı kanaatine götürmektedir. Böyle bir cezanın mütevâtir olmayan bazı meşhur rivâyetlere dayanması ve sadece Hz. Ömer’in rivâyet etmesi düşündürücüdür.

4.3.12.3. Hem Metni Hem de Hükümü Mensûh Olan Âyetler

Hem hükümü hem de metni mensûh âyet için örnek Hz. Aişe’den rivâyet edilen haberdır. Hz. Aişe şöyle diyor: عشر رضعات معلومات يحرم ثم نسخ بخمس كان فيما انزل من القرآن: “ilk dönemde vahyedilen şuydu: On defa emzirmek mahremiyet yapar. Daha sonra on defa emzirmek beş defa emzirmekle nesh edildi. Hz. peygamber vefat ettiği sıralarda bunlar Kur’ân’ın bir parçası olarak okunuyordu.”⁴⁹² Beyhakî (458/1066) bu sözle ilgili olarak şöyle söyler: On defa emzirmenin hem metni hem de hükümü nesh edilmiş, beş defa emzirmenin ise hükümü

⁴⁹¹ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “Kur’ân’ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya, 2003, 124, 127-128.

⁴⁹² Müslim, *Radâ*, 6; Ebû Dâvûd, *Nikah*, 10; Nesaî, *Nikah*, 51; Dârimî, *Nikah*, 49.

bâki kalmış ancak metni nesh edilmiştir.⁴⁹³ Hz. Aîşe'nin, *Hz. Resûlullah vefat ettiği sıralarda "bunlar Kur'ân'ın bir parçası olarak okunuyordu"* sözü bu âyetin metninin nesh edilmediğini göstermez. Çünkü metni de nesh edilmişti, ancak Hz. Peygamber'in vefatı esnasında bu âyetin neshi bütün insanlara ulaşmamıştı. Hz. Resûlullah (a.s.) vefat ettiği sıralarda bu âyet okunuyordu. Bazı bilginler neshin bu kısmını ret ederek, gerekçe olarak da bu söz ile ilgili haberlerin âhâd haberler olmasını gösterirler. Zira ne Kur'ân'ın vahyedilişi ne de neshi kati'yet ifade etmediğinden âhâd haber ile ispat edilemez.⁴⁹⁴

4.3.13. NESHİN AMELÎ NETİCESİ

Nasslar arasındaki teâruzun giderilme yollarından olan neshin netîcesinde hiç şüphesiz nâsih olan nass ile amel edilirken mensûh olan nass terk edilir. Nesh ile mensûh olan delil, delil olma özelliğini kaybetmektedir. Çünkü nâsih gelmeden önce mensûh delil ile amel edilirken nâsih vârid olduktan sonra mensûh ile istidlâl bırakılır ve sonra gelen nâsih ile istidlâl gidilir. Böylelikle tarihi önce olan delil, delil olma özelliğini kaybettiğinden teâruzun rûknü olan çelişkinin iki delil arasında vâki olması da ortadan kalkmış olur.⁴⁹⁵

4.4. TESÂKUT, TAHYÎR VE TEVAKKUF

Müctehid birbiriyle teâruz eden iki nass arasında cem' ve tevfi'k, terci' ve nesh imkanını bulamazsa, teâruzu gidermek için başvuracağı prensibin ne olacağı hususu ulemâ arasında ihtilâfa neden olmuştur. Cem', terci' ve neshten sonra nasslar arasındaki ihtilâfın çözümünüyle alakalı üç farklı prensip ileri sürülmüştür:

A) TESÂKUT

Tesâkut, birbiriyle muteâruz iki delilin delil olmaktan düşmesi ve onlardan daha aşağı derecede olan delil ile veya berâet-i asliyye'ye yani hiç hüküm vârid olmamış gibi ilk hale göre istidlâl etmektir.⁴⁹⁶ Bu hususta *تعارضا تساقطا* "iki delil teâruz etti ve ikisi de hükümden düştü" sözü meşhurdur.

Şayet teâruz iki âyet arasında ise bunlarla istidlâl bırakılır Sünnetle istidlâl edilir. Teâruz iki sünnet arasında ise bunlarla da istidlâl bırakılır, şayet hüccet olarak kabul ediliyorsa sahâbî kavli ile, hüccet sayılmıyorsa kıyas ile istidlâl edilir. Teâruz

⁴⁹³ Zuhaylî, *Usûl*, II, 979.

⁴⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 28.

⁴⁹⁵ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 311, 317.

⁴⁹⁶ Hasan, *Menhec*, I, 325.

halinde Kur'ân'dan sünnete, sünnetten sahâbî kavline veya kıyasa intikal mümkün olmadığı durumda ise berâet-i asliyye'ye göre amel cihetine gidilir.⁴⁹⁷ Tesâkut, tahyîr ve tevakkuf arasında hakikate en yakın olan tesâkuttur. Çünkü tahyîr ile Müctehid, Allah'ın hükmü ile başka hüküm arasında muhayyer kılınmış demek olur ki bu da doğru bir hareket değildir. Tevakkuf ise tesâkut ile birlikte meydana gelmektedir. Çünkü müctehid tevakkuf ederken sonsuza dek bir muraccih bulamayabilir. Böylece her iki muteâriz delil ile de amel edilmeyebilir.⁴⁹⁸ Cüneynî (478/1085) de muteâriz delillerin delillikten sâkıt olacaklarını söyler.⁴⁹⁹ Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1176/1762) ise bu durumda tesâkutu tercih etmekle birlikte tesâkutun, pratikte hemen hemen hiç yeri olmayan tamamen farazî bir hal çaresi olduğunu söyler.⁵⁰⁰

B) TAHYÎR

Müctehid teâruz eden iki nass arasında cem' ve tevfiğ, terciğ ve nesh imkanını bulamazsa muteâriz nasslardan birini tercihte muhayyerdir.

Bu durumda olan muteâriz delilin her ikisi de kat'î ise kat'îlerde terciğ vâki olmadığından her ikisiyle de amel edilmez. Buna karşılık muteâriz her iki delil de zannî ise başvurulacak prensip tahyîrdir.⁵⁰¹ Bâkılânî (403/1013) ise Müctehidin bu delillerden birini terciğ etmekte mutlak olarak muhayyer olduğunu söyler.⁵⁰²

C) TEVAKKUF

Tevakkuf, birbiriyle teâruz halinde olan nasslardan hiç biriyle amel etmemek, herhangi biri ile amel etmeyi gerektirecek bir terciğ delilinin ortaya çıkışına kadar beklemek demektir.⁵⁰³

İsnevî (772/1370), Zerkeşî (794/1392) ve Şevkânî (1250/1834) konuyla ilgili olarak şöyle söylerler: Teâruz zihnî ise, ya tevakkuf ya da tesâkut ile çözümlenir. Teâruz hakiki ise Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) tahyîri savunmuşlardır.⁵⁰⁴ Şîî fıkıhçılar da bu görüştedir.⁵⁰⁵ İbn Ferkâh (690/1291) da râcih delil bulunana kadar müctehidin tevakkuf etmesi gerektiğini söyler.⁵⁰⁶

⁴⁹⁷ Debûsî, *et-Takvîm*, 215; Habbâzî, *el-Muğnî*, 224-225; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 87.

⁴⁹⁸ Hasan, *Menhec*, I, 325.

⁴⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 265.

⁵⁰⁰ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 294.

⁵⁰¹ Heyto, *el-Vecîz*, 505.

⁵⁰² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 264, 281.

⁵⁰³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 219.

⁵⁰⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-Sül*, II, 966; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, IV, 412; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 890.

4.5. BİRBİRİNE MUÂRİZ GÖRÜNEN BAZI ÂYETLER

Birbiriyle teâruz eden bazı âyetler ele alınarak aralarındaki teâruzun giderilmesinde ulemânın baş vurduğu çözüm yollarının anlatılması “teâruz ve çözüm yolları” konusunu biraz daha vuzûha kavuşturacağı açıktır. Muteâriz görünen bazı âyetler:

1. “Sizden” *كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف* 1. *öleceğini anlayan biriniz, geriye mal bırakacaksa, anası, babası ve akrabaları için, münasip bir tarzda vasiyet etmesi size farz kılındı*”⁵⁰⁷ âyeti ile, *يوصيكم الله في أولادكم للذكر* “*Miras konusunda, Allah çocuklarınız hakkında şöyle emreder: erkeğin hissesi, kadının hissesinin iki mislidir*”⁵⁰⁸ âyeti vâris olan akrabalara vasiyetin câiz olup olmaması hususunda birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci âyet ana-baba ve yakınlar lehine vasiyette bulunmanın farz olduğunu gerektirmektedir. İkinci âyet ise Yüce Allah’ın miras hükümlerini, mirasta hak sahiplerinin derecelerini ve hisselerini açıklamakla böyle bir vasiyetin câiz olmadığına delâlet eder.

Bu iki âyet arasındaki teâruz bazı bilginlere göre nesh prensibiyle giderilir. Teâruzun nesh metoduyla giderildiğini söyleyenler nâsih konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Buna göre birinci âyet ya miras âyetleriyle⁵⁰⁹, ya da “*Biliniz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık mirasçıya vasiyet yoktur*”⁵¹⁰ hadisiyle veya icmâ ile nesh edilmiştir.⁵¹¹

Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler “*varise vasiyet yoktur*” hadisine dayanarak varislere yapılacak vasiyeti câiz görmezler.⁵¹² Şîrbînî, (977/1569) Bakara 180. âyetinin miras âyetleriyle nesh edildiğini söyler.⁵¹³ Şevkânî (1250/1834) de “*vârise vasiyet yoktur*” hadisini delil göstererek vârislere yapılacak vasiyetin câiz olmadığını ileri sürer.⁵¹⁴ Bu hadisin haber-i vâhid olduğu, bu açıdan Kur’ân’ı nesh edemeyeceği

⁵⁰⁵ Bahrânî, *el-Hadâik*, I, 87.

⁵⁰⁶ İbn Ferkâh, *Şerhu’l-Verekât*, 234.

⁵⁰⁷ Bakara, 2/180.

⁵⁰⁸ Bakara, 2/11.

⁵⁰⁹ Nisâ, 4/11, 12, 176.

⁵¹⁰ Tirmizî, *Vesâyâ*, 5.

⁵¹¹ Havcî, *el-Fikru’s-Sâmî*, I-II, 93.

⁵¹² Burhaneddin Ebu’l-Hasan Ali b. Ebû Bekîr el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, III-IV, 583; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, IV, 149; Muhammed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Ma’âni Elfâzi’l-Minhâc*, Eser Yay., İstanbul, 1958, III, 39; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr alâ’d-Düri’l-Muhtâr*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1998, X, 277, 285, 422.

⁵¹³ Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, III, 39.

⁵¹⁴ Şevkânî, *ed-Dürâriyyü’l-Müdiyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, I-II, 425.

itirazına karşı cevap olarak Zemahşerî (538/1143) şöyle söyler: Haber-i vâhid olan bu hadis bütün ümmet tarafından kabul edildiğinden mütevâtire yakın bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla kat'î nass olarak kabul edilir.⁵¹⁵

Hudârî (1345/1927) bazı fakîh bilginlerin Bakara 180. âyetin muhkem (hükmünün nesh edilmeği) olduğunu ileri sürdüklerini ve âyet ile hadisi nasıl uzlaştıklarını şöyle izah eder: Söz konusu âyetten geçen ana-baba ve akrabalarından maksat din ihtilâfı gibi herhangi bir mâniden dolayı vâris olamayan kişilerdir. Bunlara vasiyette bulunmak vâciptir. Hadiste geçen vârisler ise vâris olmalarında miras mânilerinden herhangi birisinin bulunmadığı kişiler olup bunlara yapılacak vasiyet câiz değildir.⁵¹⁶ Bu bilginler bu iki delil arasındaki teâruzu cem' ve tevfiik prensibiyle gidermişlerdir.

2. *والذين يطيقونه فدية طعام مسكين* “*Güç yetiremeyenlerin üzerinde bir yoksulu doyuracak kadar fîdye (vardır)*”⁵¹⁷ âyeti, *فمن شهد منكم الشهر فليصمه* “*Öyleyse sizden kim bu aya şahid olursa artık onu tutsun*”⁵¹⁸ âyetiyle nesh edilmiştir.⁵¹⁹ Bazı alimler birinci âyetin muhkem olduğunu söyleyerek ifade ettiği manânın oruca gücü yetmeyen hasta ve yolculara hâs olduğunu söylerler. Yani hasta ve yolcular oruç tutamazlarsa kazâ ile birlikte fîdye verirler. Âyetin sibâkı da bunu desteklemektedir. Çünkü âyetin sibâkı hasta ve yolcularla ilgilidir. Dolayısıyla bu âyetin muhatabı da hasta ve yolculardır.⁵²⁰ Hatta Enes b. Mâlik'in yaşlılık döneminde oruç tutamadığı her bir güne karşılık bir fakiri doyurduğu rivâyet edilir. Ayrıca İbn Abbâs'ın da *يطيقونه* kelimesini *يطيقون* (Yütewwekûne oruç ile mükellef kılındılar ancak ona güçleri yetmedi) şeklinde okuduğu ve bu âyetin mensûh olmadığını, oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlı kadın ve erkeklerin tutamadıkları her bir gün için bir fakiri doyuracakları söylediği rivâyet edilir.⁵²¹

يطيقون kelimesi oruca gücü yeten, herhangi bir özrü bulunmayan ve oruç tutmayanlar şeklinde tefsir edilirse bu âyet mensûhtur. Rivâyete göre İslâm'ın ilk dönemlerinde oruç farz kılındığı zaman insanlar adet edinmediklerinden oruç kendilerine ağır geliyordu. Bunun üzerine onlar oruçlarını yeyip fîdye vermekle

⁵¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 250.

⁵¹⁶ Hudârî, *Usûl*, 251, dp.

⁵¹⁷ Bakara, 2/184.

⁵¹⁸ Bakara, 2/185.

⁵¹⁹ Havaî, *el-Fikru's-Sâmî*, I-II, 94.

⁵²⁰ Hudârî, *Usûl*, 252, dp.

⁵²¹ Buhârî, *Tefsir*, 225.

muhayyer kılındılar.⁵²² Söz konusu kelime oruca gücü yetmeyenler şeklinde tefsir edilirse –ki bu durumda yaşlı ve hastalar kastedilir- bu âyet mensûh değildir.⁵²³ Şîrbînî (977/1569) de, لا يطيقون kelimesinin لا يطيقون takdîrinde olup, burada nefîy edatı olan لا edâtının takdîri ile âyetin muhkem olduğunu söyler.⁵²⁴

Bazıları كتب عليكم الصيام “oruç size farz kılındı” Bakara 183. âyeti Ramazan hakkında olmayıp sayılı günlerin hicretin başlarındaki Aşure ve Eyyam-ı biyz olduğuna ve Ramazan ayı ile tamamen mensûh olduğu görüşündedir.⁵²⁵

3. يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم “Ey iman edenler, sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı”⁵²⁶ âyeti ile, أحل لكم ليلة الصيام “(Ey kocalar), oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde, eşlerinize yaklaşmak size helal kılındı”⁵²⁷ âyeti teâruz halindedir. Çünkü birinci âyet uykudan sonra öncekilere yeme, içme ve cinsel ilişki yasak olduğu gibi Hz. Peygamber’in ümmetine de yasak olmasını gerektirmektedir. İkinci Âyet ise, oruç gecesinde gecenin hangi saatinde olursa olsun yeme, içme ve cinsel ilişkinin helal olduğunu ifade eder. Süyûtî ((911/1505) ikinci âyetin birinci âyetin hükmünü nesh ettiğini söyleyerek iki delil arasındaki teâruzu nesh ile gidermiştir.⁵²⁸ Fîrûzâbâdî (817/1414) birinci âyet ile ilgili olarak şöyle söyler: Birinci âyetten sadece orucun farz oluşu kastedilirse âyet mensûh değildir. Âyet, öncekilere farz kılındığı şekliyle –oruç gecesinde yatsıdan veya uykudan sonra yeme, içme ve cinsel ilişkinin yasak olması gibi- size de farz kılınmış şeklinde tefsir edilirse, söz konusu âyet aynı sürenin 187. âyetiyle nesh edilmiştir.⁵²⁹

4. والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير إخراج “Sizden geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp geçimlerinin sağlanmasını vasiyette bulunsunlar”⁵³⁰ âyeti ile, والذين يتوفون “Sizden eşlerini geride bırakarak vefat edenlerin eşlerinin evlenebilmek için dört ay on gün iddet beklemeleri gerekir”⁵³¹ âyeti kocası ölen kadının iddetinin ne kadar olduğu hususunda birbiriyle teâruz etmektedir.

⁵²² Buhârî, *Tefsir*, 226.

⁵²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 252.

⁵²⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 440.

⁵²⁵ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'an Dili*, I, 501.

⁵²⁶ Bakara, 2/183.

⁵²⁷ Bakara, 2/187.

⁵²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 29.

⁵²⁹ Ebû Tahir Muhammed Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Matbaatu Elbâbî, Kahire, 1959, 25.

⁵³⁰ Bakara, 2/240.

⁵³¹ Bakara, 2/234.

Çünkü birinci âyetten çıkan hüküm kocası ölen kadının iddetinin bir yıl dolmadan sona ermeyeceği yönündedir. İkinci âyet ise böyle bir kadının iddetinin dört ay on gün dolduktan sonra sona ereceğini bildirmektedir.

Bazı alimlere göre birinci âyet, ikinci âyet veya kadının mirastaki hissesinin dörtte bir veya sekizde bir olduğunu açıklayan miras âyetiyle nesh edilmiştir.⁵³² Ancak her iki âyete iyice bakan kişi her iki âyetin mevzularının farklı şeyler olduğunu görür. Şöyle ki ikinci âyet kocası ölen kadına vâcip olan vazifeyi açıklar. Bu da dört ay on gün iddet beklemektir. Birinci âyet ise kocanın ölümü halinde onun sükna hakkını belirler. Bu da kadının ölen kocasının evinde bir yıl oturabilmesidir. Dolayısıyla birinci âyet mensûh değildir.⁵³³ Bu yoruma göre iki âyet arasında mahal (konu) birliği bulunmadığından aralarında teâruz da söz konusu olmamaktadır.

5. والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم “*Yemin akdinin sizi bağladığı kimselere de paylarını verin*”⁵³⁴ âyeti ile, وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله “*Allah’ın hükmüne göre, akrabalık yönünden yakınlıkları olanlar, birbirlerine varis olmaya daha münasip ve layıktırlar*”⁵³⁵ âyeti teâruz halindedir. Çünkü birinci âyetten yemin akdinden dolayı kişilerin birbirlerine vâris olacakları anlaşılmaktadır. İkinci âyetten anlaşılan ise sadece akrabalık yönünde yakınlıkları olanların birbirlerine vâris olacaklarıdır. Cumhur iki âyet arasındaki teâruzu nesh ile gidererek birinci âyetin ikinci âyet tarafından nesh edildiği görüşündedir.⁵³⁶

Hanefîlere göre ise mevlâ’l-muvâlat vâris olabilir. Bu ise iki kişi arasında birisi hata ile bir insanı öldürdüğünde diyetini ödemek ve birbirlerine vâris olmak üzere yapılan bir akittir. Delilleri de Nisâ 33. âyetidir.⁵³⁷ Ancak mevlâ-ı muvâlat’ın mertebesi (vâris olmadaki sırası) zevi’l-erhâm’dan sonradır. Buna göre her iki âyet birbirinden farklı hükümler ifade ederler. zevi’l-erhâm’ı bulunan kişinin mirası ikinci âyete göre zevi’l-erhâm’ına, zevi’l-erhâm’ı bulunmayan kişinin mirası da birinci âyete göre amel edilerek verilir.⁵³⁸

6. وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا “*Miras taksim edilirken varis olmayan akrabalar, yetimler, fakirler de orada bulunuyorlarsa,*

⁵³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 317; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 29; Şevkânî, *ed-Dürâriyyü’l-Müdiyye*, I-II, 237.

⁵³³ Hudarî, *Usûl*, 253, dp.; Ebû Zehrâ, *Usûl*, 165.

⁵³⁴ Nisâ, 4/33.

⁵³⁵ Enfâl, 75.

⁵³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 536; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 30.

⁵³⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, III-IV, 306-307; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid*, IV, 180-181.

⁵³⁸ Hudarî, *Usûl*, 253, dp.

onlara da bir şey verin ve gönüllerini alacak tatlı sözler de söyleyin”⁵³⁹ âyeti bazılarına göre mensûhtur.⁵⁴⁰ İkrime (105/723) İbn Abbâs (68/687)’ın bu âyetin muhkem olduğunu, mensûh olmadığını söylediği rivâyetinde bulunur.⁵⁴¹ Âyette geçen emir vücûb değil, nedb ifade eden emir kipidir. Çünkü emir kipi vücûb ifade etmiş olsaydı verilecek malın miktarı belirtilirdi. Rivâyete göre Abdullah b. Abdurrahman b. Ebû Bekir (r.a.) babasının ve Hz. Aişe’nin mirasını taksim ederken bu âyeti okuyarak mirası bütün ev halkına dağıtmıştır. Buna göre bu âyet mensûh değildir. Âyetteki emrin vücûb ifade ettiği kabul edilirse söz konusu âyetin miras âyetleriyle nesh edildiği görüşü doğruluk kazanır. Ancak Saîd b. Cübeyr (95/713) bu âyetin mensûh olmadığını, fakat insanların bunu yerine getirmekte gevşek davrandıklarını söyler.⁵⁴² Bu âyetteki emir farz olan hukukî bir görevi değil, ahlakî bir davranışı tavsiye etmektedir.

والاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى 7. *Zina eden kadınlarınız hakkında dört şahit isteyin. Eğer dört kişi şahitlik ederlerse, ölüm kendilerini alıp götürünceye veya Allah kendilerine bir yol gösterinceye kadar onları evlerde alıkoyun*”⁵⁴³ والذان يأتیانها منكم فأذوهما فإن تابا وأصلحا *Sizden bir çift fuhuş yaparsa onlara eziyet edin. Eğer Tevbe edip hallerini ıslah ederlerse onları cezalandırmaktan vazgeçin. Çünkü Allah, Tevvabdır, Rahimdir*”⁵⁴⁴ ve الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة *İmdi, zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun*”⁵⁴⁵ âyetleri zinada bulunanlara uygulanacak ceza hususunda birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci âyetten zina eden kadına müebbet hapis cezası, ikinci âyetten zinada bulunanlara hakimnin görüşüne ve takdirine bırakılmış bir eziyet ve üçüncü âyetten ise zina edenlere yüz değnek ile cezalandırılacağı anlaşılmaktadır.

Bazı bilginlere göre birinci âyet, ikinci âyet ile, ikinci âyet de üçüncü âyet ile nesh edilmiştir.⁵⁴⁶ Elmalılı (1361//1942) konuyla ilgili olarak şöyle söyler: birinci âyetle zina eden kadının cezası başka ilahî bir hüküm ininceye kadar müebbet hapis olmak üzere belirlenmiştir. Dolayısıyla Nûr 2. âyeti nâzil olunca bu müebbet hapis cezası nesh

⁵³⁹ Nisâ, 4/8.

⁵⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 30.

⁵⁴¹ Buhârî, *Tefsir*, 178.

⁵⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 508.

⁵⁴³ Nisâ, 4/15.

⁵⁴⁴ Nisâ, 4/16.

⁵⁴⁵ Nûr, 24/2.

⁵⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 30.

edilmiştir ki, “ve Allah onlara bir yol gösterinceye kadar” kaydının gereği de budur. Şahitlik hakkındaki hüküm ise zinanın sabit olması konusunda muhkem olarak kalmıştır. İkinci âyetle de erkeklerden zinada bulunanlara ise hakimın görüşüne ve takdirine göre bırakılmış olmak üzere sözle veya fiilen ta’zîr cezası olarak belirlenmiştir. Nûr 2. âyetle de Bu âyetteki ta’zîr cezası belirtilerek “hadd”e dönüştürülmüştür.⁵⁴⁷

Nisâ 15. âyet muhkem olarak da tefsir edilmiştir. Şöyle ki zinada bulunan kadınlar had cezasıyla cezalandırıldıktan sonra koruma altına alınmaları için ebedi olarak evde hapsedilirler.⁵⁴⁸ Bazıları da söz konusu âyeti şu şekilde tefsir etmiştir: Bu âyet şüpheli yerlere girip çıkan ve zina yapıp yapmadıkları kesin olarak bilinmeyen kadınlara özel hükmü beyân eder. Bu durumda olan kadınlar hakkında dört kişi şahitlikte bulunursa, bu kadın ebedi olarak evde (içerde) hapsedilir ve hapis durumu da ölene kadar devam eder veya kocası onu boşar.⁵⁴⁹

Mücâhid (104/722)’den Nisâ 16. âyetin zina hakkında değil, livâta (erkekler arası cinsel ilişki) hakkında olduğu ve dolayısıyla "والذان" kelimesi de iki erkekten ibaret bulunduğu nakledilmiştir. Ebû Müslim el İsfahânî (322/934) de bu yorumu tercih etmiştir.⁵⁵⁰ Son tefsirlere göre söz konusu âyetler arasındaki teâruz cem’ ve tevfiik prensibiyle giderilmiştir. dolayısıyla Nisâ süresinin hem 15. hem de 16. âyeti mensûh değildir.

8. فان جأوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم “Sana gelirlerse ister aralarında hükmet, istersen hükmetmekten geri dur”⁵⁵¹ âyeti ile, فاحكم بينهم بما انزل الله “Artık Allah’ın indirdiği ile aralarında hükmet”⁵⁵² âyeti gayr-ı Müslim olanların mahkemelerine bakmak hükmü birinci âyetin ifade ettiği gibi tahyîr mi yoksa ikinci âyetin belirttiği gibi vücûb mü? Hususunda teâruz halindedir.

Bu iki âyet arasındaki teâruz bazı bilginlerce nesh ile giderilerek ikinci âyet birinci âyeti nesh etmiştir.⁵⁵³ İbn Abbâs (68/687), Ömer b. Abdülaziz (101/718) Mücâhid (104/722), İkrime (105/723) ve Zührî (124/742)’ye göre birinci âyetle ifade edilen gayr-ı Müslim olanların mahkemelerine bakıp bakmama hususundaki

⁵⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 490; V, 357.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 518.

⁵⁴⁹ Hudarî, *Usûl*, 253-254, dp.

⁵⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 490.

⁵⁵¹ Mâide, 5/42.

⁵⁵² Mâide, 5/48.

⁵⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 668; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 30.

muhayyerlik hükmü aynı sürenin 48. âyetiyle nesh edilmiştir. Bu nedenle gayr-ı Müslimler İslâm mahkemesine baş vurdukları zaman onları kendi mahkemelerine geri çevirmenin câiz olmadığını söylerler. Tâbiûnden Nehaî (96/714), Şa'bî (103/721), Atâ (114/732), Katâde (117/735) ve Ebû Sevr (240/854)'e göre de birinci âyetten anlaşılan muhayyerlik hükmüdür. Müslüman hakimler isterlerse hüküm verirler, isterlerse hüküm vermezler.⁵⁵⁴ Buna göre ikinci âyet nâsih olmayıp birinci âyetin manâsını tamamlamaktadır. Şöyle ki aralarında hükmedip etmeme hususunda muhayyersin ancak hükmedersen Allah'ın indirdiği ile hükmet.⁵⁵⁵

Bazı bilginler de Mâide 42. âyetinden anlaşılan muhayyerliğin kendileriyle anlaşma olanlara mahsus olduğu görüşündedir. Buna misal olarak İmâm Şâfî (204/820) zimmîler, Müslümanlar tarafından muhâkeme edilmelerini isterlerse Müslüman hakimlerine hüküm vermek vâciptir. Fakat Müslümanlarla bir süre içinde anlaşma yapmış olan muâhidler arasında hüküm vermek vâcip değil, muhayyerdir demiştir. Tahyîr hükmü bir tarafın başvurursu, vâcip olma hükmü de her iki tarafın da isteyerek başvurmaları haline hamledilirse neshe ihtiyaç kalmaksızın bu iki âyeti bu şekilde uzlaştırmak mümkündür.⁵⁵⁶

يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية إثنان ذوا عدل منكم أو آخران من 9. *“Ey iman edenler! Sizde ölümün alametleri belirdiğinde, edeceğiniz vasiyyet vaktinde, içinizden adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun. Yahut yolculuk esnasında başınıza ölüm musibeti gelmişse, sizden olmayan başka iki kişi şahit olsun”*⁵⁵⁷ âyetiyle *واشهدوا ذوى عدل منكم* *“sizden iki adil kimseyi şahit tutun”*⁵⁵⁸ âyeti gayr- Müslim olanların şahit olmalarının câiz olup olmaması hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci âyet yolculuk esnasında Müslüman olmayanların şahitliklerinin câiz olduğuna delâlet ederken, ikinci âyet ise sadece Müslümanlardan adil olan kişilerin şahitliklerinin câiz olduğunu gerektirmektedir.

Alimlerin bu iki âyet arasındaki teâruzu gidermekte izledikleri çözüm yollarına geçmeden önce Mâide 106. âyetin sebep-i nüzûlü zikretmek yerinde olur: Âyetin iniş sebebi şöyledir: Müslüman olmayan Temîmü'd-Dârî, Adiy b. Zeyd ve yanlarında Benî Sehm kabilesinden Müslüman birisi olmak üzere üçü ticaret için yolculuğa çıkmışlar.

⁵⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 668; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 184.

⁵⁵⁵ Hudarî, *Usûl*, 254, dp.

⁵⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dini*, III, 185.

⁵⁵⁷ Mâide, 5/106.

⁵⁵⁸ Talâk, 65/2.

Müslüman olan zat yoldayken hastalanmış ve onlara döndükleri zaman eşyasını ailesine teslim etmelerini vasiyet etmiş ve vefat etmiştir. Onlar da eşyalarının arasında altın ile nakşedilerek süslenmiş bir gümüş kabı alarak geri kalan eşyaları dönüşlerinde Sehm kabilesinden olan Müslüman kişinin ailesine teslim ettiler. Onlara bu kap sorulduğunda biz görmedik diyerek inkar ettiler. Bunun üzerine Hz. Resûlullah (a.s.) Temîm ile Adiy'e kendilerine teslim edilen eşyadan hiçbir şeye hıyanet etmediklerine ve gizlemediklerine dair Allah'a yemin ile yemin ettirmiş, onlar da yemin ettiklerinde Hz. Resûlullah kendilerini salıvermiştir. Sonra gümüş kap Mekke'de bir topluluğun yanında bulundu. Benî Sehm kabilesi kabı topluluktan isteyince onların "Biz bunu Temîm ve Adiy'den satın aldık" demeleri üzerine tekrar Hz. Resûlullah'ın huzurunda yüzleşip muhakeme oldular ve Benî Sehm kabilesinden olan Müslüman şahsın velileri yemin ederek kabı aldılar. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.⁵⁵⁹

Bazı bilginler birinci âyetin ikinci âyetle nesh edildiğini söyleyerek iki âyet arasındaki teâruzu nesh ile gidermiştir.⁵⁶⁰ Meselâ, İmâm Mâlik (179/795) ve Şâfiîlere göre Müslüman olmak şahidin şartlarından biridir. Dolayısıyla ister vasiyette ister vasiyet dışında başka bir konu olsun gayr-ı Müslimin şahitlikte bulunması câiz değildir. onlar bu görüşleri için de Talâk 2. âyetini delil gösterirler. Buna göre Mâide 106. âyeti mensûhtur. Hanefîlere göre ise vasiyet konusunda gayr-ı Müslimin şahitliği câizdir.⁵⁶¹ Buna göre Mâide 106. âyeti mensûh değildir. Her iki âyet farklı manâlara hamledilerek aralarındaki teâruz cem' prensibiyle giderilmiştir.

الزانی لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين 10.
*"Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır"*⁵⁶² âyeti ile, وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم
*"İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden evlenmeye müsait olanları evlendirin"*⁵⁶³ âyeti iffetli birinin zânî birisiyle nikahlanmasının câiz olup olmaması hususunda birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci âyet açık bir şekilde iffetli olan bir kişinin zânî olan birisiyle evlenmesinin câiz olmadığına delâlet etmektedir. İkinci âyet

⁵⁵⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, , *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998, 118.

⁵⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 30.

⁵⁶¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, III-IV, 137; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 309; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 427.

⁵⁶² Nûr, 24/3.

⁵⁶³ Nûr, 24/32.

ise umûmi ifadesiyle böyle bir nikah akdinin câiz olduğuna delâlet eder. Nûr 24. âyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu âyetin daha iyi anlaşılabilmesi için ulemânın bu âyet ile ilgili olarak ileri sürdükleri görüşleri zikretmek yerinde olur:

- İslâm hukukunda genel olarak iffetli erkeğin bir zânîye ile veya iffetli bir kadının bir zânî ile evlenmesi kabul edilmiştir. Âyetin zâhiri ise haber niteliğindedir. Buna göre âyette geçen "و حرم" kelimesinden maksat tenzihliktir, "ذلك" İsm-i İşâret'i zinaya râci' (gider) olur. Bundan gaye Müslümanları böyle bir akidden uzak tutmaktır. Çünkü uygun olan kişinin kendi emsaliyle evlenmesidir; iffetli erkeğin iffetli kadınla, zânî erkeğin zânîye kadınla nikahlanması daha uygundur. Zira her insan kendi emsaline meyleder. Zânî erkeğin iffetli bir kadınla veya iffetli bir erkeğin zânîye bir kadınla evlenmesi genel olarak kabul edilmesine rağmen onun çirkin bir davranış olduğunu ifade etmek için Kur'ân'da "tahrîm" sözcüğü kullanılmıştır.⁵⁶⁴ Cumhurun görüşü de böyle bir nikah akdinin câiz oluşudur. Cumhur bu görüşü için أن رجلا قال للنبي (ص) في زوجته أنها لا ترد يد لامس فقال له النبي (ص) طلقها فقال له إني أحبها فقال له: فأمسكها *Bir şahıs Hz. Peygamber'e gelerek 'eşinin hiç kimseyi geri çevirmediğini' söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine 'öyle ise onu boşa' dediğinde, adam onu seviyorum dedi. Hz. Peygamber 'öyleyse onu yanında dut' dedi*⁵⁶⁵ hadisini delil gösterirler.⁵⁶⁶

- Âyetin zâhiri haber nitelikli olmakla beraber âyet nehiy ifade eder. Yani nefiy nehiy anlamındadır. Bu da belâgat açısından daha kuvvetlidir ve te'kîd ifade eden bir üslûptur.⁵⁶⁷ Hatta başka bir kıraatte âyet "لا يَنْكحْ" şeklinde nehiy kipiyle de okunmuştur. Buna göre "tahrîm" asıl manâsı üzerinedir. "و حرم" ibâresi de âyetin haber nitelikli değil, teşrî nitelikli olduğunu göstermektedir. "ذلك" İsm-i İşâret'i nikaha râci' (gider) olur. Dolayısıyla böyle bir nikah akdi câiz değildir. Ancak âyetin hükmü sadece nüzûl sebebine hastır. "الزاني" ve "الزانية" kelimelerinde geçen "ال" takısı ahid anlamını ifade içindir.⁵⁶⁸ Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "Zinada bulunan bu erkekler ancak zinada bulunan bu kadınlarla nikah kıyabilirler." Yani âyetin hükmü sadece söz konusu şahıslara mahsustur.⁵⁶⁹ Âyetin nüzûl sebebi: Muhacir Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde aralarında fakir olanlar vardı. Medine'de ise malî açıdan durumu çok iyi

⁵⁶⁴ Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Şehzâde Hamîşi), Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1991, III, 414.

⁵⁶⁵ Nesâî, *Nikah*, 12.

⁵⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, III, 77.

⁵⁶⁷ Teftâzânî, *Muhtasar alâ Telhisi'l-Miftâh lil Hatîb el-Kazvînî*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1992, II, 338-339.

⁵⁶⁸ Cemâlüddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998, 61-61.

⁵⁶⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 414.

olan fahişe "بغايا" kadınlar vardı. Fakir olan muhacir Müslümanlar fahişe kadınları nikahlayabilmek için Hz. Peygamber'den izin istemeleri üzerine bu âyet nâzil oldu. İbn Ömer'den rivâyet edilen başka bir habere göre ise, Ümmi Mehdûn adındaki bir kadın fahişelik yapıyordu ve kendisiyle evlenecek erkeğin nafakasını sağlamak sözü vermesi üzerine Müslümanlardan bir erkek kendisiyle evlenmek istedi ve durumu Hz. Peygamber'e bildirince bu âyet nâzil oldu.⁵⁷⁰ Fakat hükmün nüzûl sebebine has olduğu iddiası şu gerekçeyle ret edilir: Kârinenin mevcut olması durumunda hüküm sebeb-i nüzûlüne tahsis edilebilir. Burada da böyle bir kârine mevcut değildir. Hükmün vafı-âmm üzerine vârid olması da hükmün sebeb-i nüzûle has olmadığını göstermektedir. Âyetin her dönemde işlenen bütün zina fiillerini kapsamı daha doğrudur. Ayrıca "itibar sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmîliğinedir"⁵⁷¹ genel kural da sebebin has olması, hükmün âmm olmasına engel olmadığını göstermektedir.⁵⁷² Meselâ, Şevkânî (1250/1834) zinada bulunanların ancak birbirleriyle evlenebileceklerini söyler.⁵⁷³

- Âyette geçen nikah lafzı vat'/cinsel ilişki anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: Zânî bir erkek ancak zânîye bir kadınla zina eder, aynı şekilde zânîye bir kadın da ancak zânî bir erkekle cinsel ilişkiye girer. Bu görüş iki gerekçeyle reddedilmiştir: Birincisi Kur'ân'da geçen "nikah" lafzıyla hep akit kastedilmiştir. İkincisi zânî bir şahsın fahişe bir kadınla cinsel ilişkide bulunabildiği gibi iffetli bir kadınla da girebilir.⁵⁷⁴

- İslâm'ın ilk dönemlerinde zânîyelerle kıyılan nikah haramdı. Daha sonra bu hüküm nesh edildi. Bu hükmü nesh eden "İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden evlenmeye müsait olanları evlendirin" âyeti; Saîd b. Müseyyeb (94/712)'e göre ise icmâ'dır.⁵⁷⁵ Hz. Peygamber'e kişinin cinsel ilişkide bulunduğu kadınla nikah akdi kıyabilir mi? diye sorulunca, Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: لا يحرم الحرام الحلال "Haram (olan zina fiili) helal (nikah akdini) harama çevirmez."⁵⁷⁶ İbn Abbâs (68/687) böyle bir akdi ağaç meyvesinin önce çalınıp daha sonra satın alınmasına benzeterek câiz görmektedir. Bunlar da âyetin mensûh olduğu görüşünü

⁵⁷⁰ Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 175-176.

⁵⁷¹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 39.

⁵⁷² Sabri Erturhan, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fıkî Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya, 2003, 159.

⁵⁷³ Şevkânî, *Dürariyyü'l-Müdiyye*, I-II, 209-210.

⁵⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 216.

⁵⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 216; Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, I-II, 97; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 317.

⁵⁷⁶ İbn Mâce, *Nikah*, 63.

desteklemektedir.⁵⁷⁷ Ancak Nûr 32. âyet gibi âmm âyetlerin böyle hâss olan lafzı nesh etmeleri mümkün değildir. Çünkü âmm lafızların delâleti zannî, hâss lafızların ise kat'îdir. Delâleti zannî olan lafız delâleti kat'î olan lafzı nesh etmez. Özellikle İmâm Şâfiî (204/820)'nin prensibine göre nâsihi olamayacağı genel olarak kabul görmüş bir kuraldır.⁵⁷⁸

Âyet ister kınama ister tahrîm ifade etsin âyetin mensûh olması söz konusu değildir. Ancak zinayı itiyat edinen (fahişe) kadın veya erkeklerin evliliğine rağbet edip iffetli erkek veya kadınları terk eden iffetli insanların nikahlarının haram olduğu görüşü daha isabetlidir.⁵⁷⁹ Çünkü *الخبيثات للخبيثين والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات* “Kötü kadınlar kötü erkeklere; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere; temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 414.

⁵⁷⁸ Erturhan, *a.g.m.*, 161.

⁵⁷⁹ Erturhan, *a.g.m.*, 171.

⁵⁸⁰ Nûr, 24/26.

5. SONUÇ

İslâm hukuk terminolojisinin kavramlarından biri olan teâruz, aynı konuda ve aynı zamanda meydana gelen iki şer’î delilden birinin diğeriyle çelişen bir hüküm getirmesidir.

Dört mezhep imamı başta olmak üzere, usûlcülerle hadisçilerin çoğunluğu, Allah ve Resûlü’nden gelen hiçbir delilde teâruz (çelişki) olamayacağını, eğer delillerin zâhirleri böyle bir çelişkiyi vehmettiriyorsa, bunun o delilin kendi zâtından değil, onların tarihlerinin bilinmemesinden veya müctehidin kendi zannından kaynaklandığını söylemişlerdir. Deliller arasında söz konusu olan teâruz, bir işin mâhiyetiyle ilgili çelişki değildir. Zira böyle bir çatışma, şer’î deliller arasında tasavvur edilemez. Çünkü böyle bir durum, İslâm ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla burada incelenen teâruz, müctehidin kendi anlayış ve kavrayışıyla varabildiği sonuçlar bakımından yalnızca zâhirde tespit edilebilen çatışmalardır.

Bu çalışmada, hukukun temel kaynaklardan anlaşılabilmesi ve onlardan çeşitli hükümler çıkarılabilmesi için, öncelikle onların lafızlarının vaz’ olduğu manâların bilinmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bir kelime, bir veya daha fazla manâlara gelebileceği gibi, muhtelif vaz’larla da çeşitli anlamlara gelebilir. Ayrıca söz konusu kelimenin manâya delâleti, açıklık bakımından farklı olabildiği gibi derecesi ve şekli de değişebilmektedir. Dolayısıyla lafzın vaz’ olduğu manâ bakımından taksimi, onun ifade ettiği fertleri kapsaması ile delâletinin açıklık derecesi demektir. Bu bakımdan lafızlar hâs, âm, müşterek, hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, zâhir, nass, müfesser, muhkem, hâfi, müşkil, mücmel, müteşâbih kısımlarına ayrılmış; teâruz ve teâruzun giderilmesiyle ilgili tartışmalara temel olmak üzere bu kavramlar incelenmiştir.

Şer’î deliller arasında teâruzun meydana gelebilmesi için teâruzun rûkûn ve şartlarının tahakkuk etmesi gereklidir. Teâruzun rûknü, iki delil arasında sübût ve delâlet kuvveti bakımından denklik bulunmasıdır. Şartı ise, söz konusu iki delilin hükümlerinin birbirine muhalif olmasıdır. Bu muhâlefet, ya helâllik ve haramlık gibi zıtlık, ya da nefy ve ispat gibi birbirini ortadan kaldıracak tarzda meydana gelmesi gerekir. Bu durum ise, ancak iki delilin zaman, mekan ve yönlerinin bir olmasıyla meydana gelebilir.

Çözüksüz olmayan şer'î deliller arasındaki ihtilâflar, Hz. Peygamber'den rivâyette bulunan râvî, rivâyet keyfiyeti, dil husûsiyetleri ve İslâm'ın teşrî' usûlû gibi vazgeçilmez beşerî ve usûlî menşelerden kaynaklanmaktadır.

Teâruz ve tercîh, fıkıh usûlünün diğér birçok konusuyla doğrudan ilintilidir. Şer'î deliller arasında görünen çelişkiler, ilk dönem İslâm bilginlerini önemli ölçüde meşgul etmiştir. Şer'î deliller arasındaki teâruzu gidermek için başvuru olan çözüm prensipleri ictihad faâliyetini doğurmaktadır. Çünkü birbiriyle teâruz hâlindeki deliller arasındaki çelişkiyi gidermek için uygulanan cem' ve tevfiik, tercîh, nesh ve tesâkut metodlarının her birisi, birer ictihadî faâliyettir.

Şartları tahakkuk etmiş olarak iki delil arasında teâruz (çelişki) meydana gelirse, müctehidin cem' ve tevfiik, tercîh, nesh veya tesâkut prensiplerinden biriyle bu çelişkiyi gidermeye çalışması gerekir.

Şer'î deliller arasındaki teâruzun çözümünü gerçekleştirecek prensipler, çeşitli bakış açılarına göre farklı sıralamalara tâbi tutulmuştur. Aynı prensiplerin farklı şekillerde sıralanması, problemin çözümünde değişik sistemleri meydana getirmiştir. Sistemlerin önemi ise, teâruzun çözümünde değişik, hattâ bazen çelişik sonuçlara sebep olmasında kendini gösterdiği görülmüştür. Teâruzun giderilmesi için uygulanacak usûllerin hangi sıra (hiyerarşi) ile işleme konulması gerektiği husûsunda üç ayrı görüşün oluştuğunu tespit etmekteyiz: Cumhurun görüşü, Hanefîlerin görüşü ve Hadisçilerin görüşü.

Bu üç görüşün öngördüğü çözüm sistemlerini şöylece sıralamak mümkündür:

Cumhurun sistemi: Cem' ve tevfiik, tercîh, nesh ve tesâkut.

Hanefîlerin sistemi: Nesh, tercîh, cem' ve tevfiik ve tesâkut.

Hadisçilerin sistemi: Cem' ve tevfiik, nesh, tercîh ve tevakkuf.

Hanefîlerin sistemi, "delilin zâyî olmasına mâni olmak" temel prensibine hayli ters düşmektedir. Cem' ve tevfiik imkânı varken, birinci sırada neshten söz etmenin doğru olmayacağı ve nazar-ı itibara alınmayacağını savunan görüşün daha isâbetli olduğu kanâatindeyiz.

Önce birbiriyle teâruz eden (çelişen) her iki delilin araları cem' edilmeye çalışılır. Zira çatışan iki delilin arasını herhangi bir delil ile cem' etmek, uzlaştırmak, onlardan birini ihmâl etmekten daha faydalıdır. Bu durumda delillerden birini bir hal, diğérini de başka bir hal üzerine veya birini hakikat diğérini mecâza yormak gerekir.

Birbiriyle çatışan âmm delillerden biri bir kısma, diğeri başka bir kısma veya biri mutlak ya da mukayyede hamledilir.

Cem' prensibiyle, birbiriyle teâruz eden nassların hepsinden birden istifâde edildiği görülmüştür. Ayrıca "ihtilâf görüntüsü içinde ittifak noktaları arayıp bulmak" demek olan cem' ve tevfiğ, muâriz (çelişik) nassların her ikisiyle amel etme imkânını verdiği tespit edilmiştir. Bu, âlimlerin büyük önem verdikleri "*i'mâl ihmâlden evlâdır*" kaidesinin tam gereği ve uygulaması olmaktadır.

Müctehid, teâruz eden iki nassı uzlaştıramazsa, teâruzu gidermek için uygulanacak ikinci yol, metin, sened veya terciğ şekillerinden biriyle onlardan birini diğesine terciğ etme yönüne gitmesidir. Meselâ, haram kılmaya delâlet eden hadisi, mübâh kılmaya delâlet eden hadise terciğ eder. Çünkü haramdan uzak durmak ihtiyat açısından mübâhi işlemekten daha üstündür.

Teâruzun tabîi bir uzantısı ve çözüm yollarından biri olan terciğhin, ancak takviye imkânı bulunan deliller arasında uygulanabildiği görülmüştür. Yani haberlerde geçerli olan terciğ prensibi, Kitap'ta söz konusu değildir. Çünkü iki âyetten birinin ötekine tercihi diye bir uygulama olamaz. Âyetler arasındaki teâruz (çelişki), ya cem' ya da nesh ile giderilir. Terciğ işleminin tabîi ve bağlayıcı netîcesi, râciğ (kuvvetli) hadis ile amel etmek ve mercûhu (zayıf) terk etmektir. Çoğunluğa göre râciğ hadisle amel etmek vâciptir. Zira sahâbenin tutumu bu yönde olmuştur. Bu çalışmada terciğ sebeplerinin değerlendirilmesinde asıl mercûnin, müctehidin görüşü olduğu tespit edilmiştir. Müctehid, çelişki halinde kendine göre kuvvetli olanı takdim ve terciğ eder.

Müctehid, şâyet birbiriyle teâruz hâlinde olan nasslardan birini diğesine üstün hale getiren bir muraccih (terciğ âmili) bulamazsa, nassların nüzûl ve vürûd tarihlerine bakar. Birinin diğesinden önce geldiğini tespit edebilirse, sonrakinin öncekini nesh ettiğine hükmeder ve tarihi sonra olan nassla amel cihetine gider. Neshin mevcudiyeti, nassların hayata intibak ve hâkimiyetinin delilidir. Zira neshin küllî kaideler ve ebedî olduğu bildirilmiş hükümlerde meydana gelmemesi, ebedîlik kaydı taşımayan ve cüz'î hükümlerde geçerli olması da onun gelişen şartlara uyum ve hakimiyet sağlamasının tabîi bir yolu olduğunu ispat eden başka bir nokta olmaktadır. Bu çalışmada, Kitap ve Sünnet arasındaki nesh alakası bakımından İmâm Şâfiî'nin gösterdiği dikkatin, pratikten çok, prensip olarak takdire değer bir hassasiyet olduğu görülmüştür.

Birbiriyle teâruz eden iki nass arasında nesh de mümkün olmazsa, her iki nass hüccet olmaktan düşer ve her ikisiyle de amel edilmez. Bundan sonra o husustaki yerleşik kurala göre amel edilmesi ve olanı olduğu şekilde bırakma prensibinin uygulanması gerekir. Bu durumda her iki nass “ke en lem yekün (yok)” kabul edilir. Bir kısım bilginler ise, tesâkut (teâruz hâlindeki delillerin delillikten düşmesi) prensibi yerine, tahyîr metodunun uygulanmasının daha doğru olduğu görüşündedir. Bunlara göre bu durumda mükellef, teâruz hâlindeki nasslardan istediğiyle amel eder. Tevakkuf (nassın yürürlüğünü durdurmak) prensibini savunanlar da vardır. Bu çalışmada *tesâkut*, *tevakkuf* ve *tahyîr* prensiplerinin, pratikte hemen hemen hiç yeri olmayan, tamamen teorik birer çözüm olarak tartışıldıkları kanaatine varılmıştır. Doğrusu, bunların belli bir çözümü değil, çözümsüzlüğü ifâde ettikleri görülmüştür. Ancak sistemin nazarî planda da olsa tamamlanabilmesi için bunun gerekli bir usûl olduğu da bir gerçektir.

Zâhiren birbirine muâriz görünen bazı âyetler arasındaki teâruz, nesh ile giderilebildiği gibi; bazı bilginlerce cem’ ve tevfiik prensibiyle de giderilmiştir. Birbirine muâriz görünen âyetler arasındaki teâruz giderilirken, teâruzun giderilmesinde çözüm yollarının birkaçı ile birden işlem yapılabileceği de görülmüştür. Dolayısıyla böylesi durumlarda nassları korumak ve yaşanabilir bir yoruma kavuşturmak gayesine en uygun çözümü getiren metodun benimsenmesi gerekir.

6. KAYNAKÇA

- ABBÂDÎ, Ahmed b. Kasım (994/1585), *el-Âyâtü'l-Beyyinât alâ Şerhi Cemi'l-Cevâmi'* (thk. Zekeriyâ Umeyrât), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996 (el-Âyâtü'l-Beyyinât).
- AKK, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986 (Usûl).
- ALBAYRAK, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule Yay., İstanbul, 1998.
- ÂMÎDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985 (el-İhkâm).
- ARÛSÎ, Muhammed Abdülkadir, *Ef'âlû'r-Resûl ve Dilâletuhâ ala'l-Ahkâm*, Dâru'l-Müctemi', Cidd,e 1984 (Ef'âlû'r-Resûl).
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1988.
- BAHRÂNÎ, Yusuf (1186/1772), *el-Hadâikü'n-Nâdire fî Ahkâmi'l-İtreti't-Tâhire* (thk. Muhammed Takî el-İrânî), Dâru'l-Ezvâ', Beyrut, 1985 (el-Hadâik).
- BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib (403/1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd), I-III, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998 (et-Takrîb).
- BARDAKOĞLU, Ali, "Delil", *DİA*, IX, 138 -140.
- BERZENCÎ, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Şer'îyye*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996 (et-Teâruz ve't-Tercîh).
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer (691/1292), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Şehzâde Hamîşi), I-IV, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1991 (*Envâru't-Tenzîl*).
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Kâsım eş-Şemâ'î er-Rüfâ'î), I-IX, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts. (Buhârî).
- CÂBİR, Tahâ, *Edebü'l-İhtilâf fî'l-İslâm*, yy., 1992 (Edebü'l-İhtilâf).
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yay., Ankara, 1995.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rükneddîn (478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Abdü'l-Azîm Mahmud ed-Dîb), I-II, Dâru'l-Vefâ, 1997 (el-Burhân).
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* MÜİFV. Yay., İstanbul, 2000 (Hadislerde Görülen İhtilâflar).

- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1986 (Dârekutnî).
- DÂRÎMÎ, Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (255/869), *Sünenü Dârîmî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (Dârîmî).
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa (430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Halil Muhyeddîn el-Müleysî), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001 (et-Takvîm).
- DİHLEVÎ, Şâh Veliyullah b. Abdürrahim (1176/1762), *Hüccetüllâhi'l-Bbâhğa* (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire ts.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888) *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (Ebû Dâvûd).
- EBÛ ZEHRA, Muhammed (1394/1974), *el-İmâm es-Sâdık Hayâtuhû ve Asruhû*, Dâru'l-fıkri'l-Arabî, Kuveyt ts. (el-İmâm es-Sâdık).
- *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlî)*, trc., Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 1994 (Usûl).
- ENSÂRÎ, Murtazâ (1281/1864), *Ferâidü'l-Usûl*, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut, 1991.
- ERTURHAN, Sabri, "Zina İşeyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fıkıhî Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya, 2003, 157-183.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû Tahir Muhammed eş-Şirâzî (817/1414), *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Matbaatu Elbâbî, Kahire, 1959 (Tenvîr).
- GAZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk, 1980 (el-Menhûl).
- el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl* (thk. Necvî Deww), I-II, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998 (el-Müstesfâ).
- GÖKMENOĞLU, Hüseyin Tekin, "Kur'an'ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Konya, 2003, 117-129.
- HABBÂZÎ, Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed (691/1291), *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Mekke, 2001 (el-Muğnî).

- HACVÎ, Muhammed b. el-Hasan el-Hacvî es-Seâ'lebî el-Fâsî (1376/1956), *el-Fikru's-Sâmî fî Târihi'l-Fıkhı'l-İslâmî* (thk. Eymen Sâlih Şa'bân), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1995 (el-Fikru's-Sâmî).
- HALLÂF, Ebdülvehhâb (1375/1956), *İlmu Usûli'l-Fıkh* (thk. Muhammed Ebû'l-Hayr es-Seyyid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- HASAN, Osman b. Ali, *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâili'l-İ'tikâd 'İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâat*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993 (Menhec).
- HASSAN, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), İz Yay., İstanbul, 1999 (İslâm Hukukunun Doğuşu).
- HEYTO, Muhammed Hasan, *el-Vecîz fî Usûli't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1990 (el-Vecîz).
- HİN, Mustafa Said, *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ'*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985 (Eserü'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye).
- HUDARÎ, Muhammed (1345/1927), *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1969 (Usûl).
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz (1252/1836), *Reddû'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru İhyâi't-Türâsil Arabî, Beyrut, 1998 (Reddû'l-Muhtâr).
- İBN FERKÂH, Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî (690/1291), *Şerhu'l-Verekât* (thk. Sâre Şâfi el-Hâcirî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrut, 2001.
- İBN HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed (241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (İbn Hanbel).
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1063), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, ts. (el-İhkâm).
- İBN HİŞÂM, Cemâlüddîn El-Ensârî (761/1359), *Muğni'l-Lebîb*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Me'âfirî, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekâ – İbrahim el-Ebyârî – Abdulhafîz Şelbî), Dâru İbn Kesîr, yy., ts.
- İBN HÜZEYME, Ebubekir Muhammed b. İshak en-Nisâbûrî (311/923), *Sahîhu İbn Hüzeyme* (thk. Muhammed Mustafa el-Azîmî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1992.

- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed b. Ahmed Abdullah el-Makdisî (620/1223), *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994 (Ravdâ).
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (273/886), *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (İbn Mâce).
- İBN MANSÛR, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (370/980), *Mu'cemu Tahzîbü'l-Lügat* (thk. Zekî Kâsım), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001 (Mu'cem).
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1990 (Lisânü'l-Arab).
- İBN RÜŞD, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (thk. Abdulmecid Ta'me Halbî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997 (Bidâyetü'l-Müctehid).
- İBNÜ'S-SÛBKÎ, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali (771/1370), *Metnu Cemi'l-Cevâmi'*, I-II, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1982 (Cem'u'l-Cevâmi').
- , *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbn Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvid – Adil Ahmed Abdulmevcûd), Âlletü'l-kütüb, Beyrut, 1999 (Ref'u'l-Hâcib).
- İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahim b. Hasan (772/1370), *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (thk. Şa'bân Muhammed İsmail), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999 (Nihâyetü's-sûl).
- KAL'ACÎ, Muhammed Revvâs, *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Müeyyessire*, yy., Beyrut, 2000 (el-Mevsûat).
- KAL'ACÎ, Muhammed Revâs – Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1988.
- KARÂFÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs (684/1258), *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid), I-IX, Mektebü'l-asriyye, Beyrut, 1999 (Nefâisü'l-Usûl).
- KARAMAN, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999.
- , *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İz Yay., İstanbul, 2003 (İslâm Hukuku).
- KARDÂVÎ, Yusuf, *Fıkhü'z-Zekât*, I-II, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- KATTÂN, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Risâle, Beyrut, 1993 (Mebâhis).
- KOCA, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM, Yay., İstanbul, 1996 (Tahsis).

- MAHALLÎ, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed (881/1476), *Şerhu Cemi'l-Cevâmi'* (thk. Zekerıyyâ Umeyrât), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- MÂLİK b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî (179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (Mâlik).
- MERĞÎNÂNÎ, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir (593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990 (el-Hidâye).
- MOLLA CÜYÛN, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah (1130/1717), *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, I-II, Dâru'l, Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986 (Şerhu Nûri'l-Envâr).
- MÜSLİM, b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî (261/875), *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1992 (Müslim).
- NAHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail (338/949), *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Muessesetü Kutubi's-Sekâfiy Beyrut, 1989 (Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh).
- NECCÂR, Muhammed Ali, "Lâ Teâruze fî Âyâtî'l-Kitabi'l-Kerim" *Mecelletü'l-Ezher*, XXI, Kahire, 1949, 218-222.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb (279/892), *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (Nesâî).
- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed (710/1310), *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannif ale'l-Menâr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986 (Keşfü'l-esrâr).
- ÖZSOY, İsmail, "Faiz" *DİA*, XII, 110 -125.
- RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988 (el-Mahsûl).
- SABBÂH, Muhammed Lütîf, *Bühûsün fî Usûli't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- SADR, Muhammed Bâkır, *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, yy., 1975 (Meâlim).
- SAN'ÂNÎ, Muhammed İsmail el-Emîr el-Yemenî (1182/1671), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülûğü'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm* (thk. Ussâm es-Saîd es-Sebâbitî), I-IV, Dâru'l-Hadîs, Yy., 1994 (Sübülü's-Selâm).
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (483/1091), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts (Usûl).

- SUBHÎ es-SÂLÎH, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İFAV., İstanbul, 1996 (Hadis İlimleri).
- SÜYÛTÎ, Celâleddîn Abdürrahmân b. Ebû Bekir (911/1505), *el-Eşbâh ve'n-Nezir fî Kavâid ve Fûrû Şâfiyye* (thk. Muhammed Hasan İsmail), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998 (el-Eşbâh ve'n-Nezâir).
- , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru Kahraman, İstanbul, 1978 (el-İtkân).
- , *Târihu'l-Hulefâ*, Eser Yay., İstanbul, 1952.
- ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yay., Ankara, 2001 (Usûl).
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs (204/820), *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. (Müsned).
- er-Risâle (*İslâm Hukukunun Kaynakları*), trc. Abdulkadir Şener – İbrahim Çalışkan, TDV. Yay., Ankara, 2003.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria'*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991 (el-Muvâfakât).
- ŞELTÛT, Mahmud Muhammed – Sâyis, Muhammed Ali, *Mukârenetü'l-Mezâhib fî'l-Fıkh*, yy., Kahire, 1953.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834), *ed-Dürâriyyü'l-Müdiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl (thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 2000 (İrşâdü'l-Fuhûl).
- ŞİMŞEK, Said, *Günüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997.
- ŞİRBÎNÎ, Muhammed el-Hatîb (977/1569), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Eser Yay., İstanbul, 1958 (Muğni'l-Muhtâc).
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (476/1083), *Şerhü'l-Lüma'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1980 (et-Tabsıra).
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (321/933), *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* (thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr), Beyrut, 1978.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *Muhtasar alâ Telhisi'l-Muftâh lil Hatîb el-Kazvîni*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1992 (Muhtasar).

- Şerhu'l-Akâidi'n-Neseфіyye* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Mektebetu'l-Hanîfe, İstanbul, ts. (Şerhu'l-Akâid).
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992 (Tirmizî).
- TURGUT, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, MÜİFV., İstanbul, 1991 (Usûl).
- URMEVÎ, Siraceddîn Mahmud b. Ebibekir (682/1293), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (thk. Abdülhamit Ali Ebû Züneyd), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988 (et-Tahsîl).
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB., Ankara, 1994 (İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı).
- VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nîbârûrî, (268/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1998.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Delil", *DİA*, IX, 136 -138.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (sad. Kurul), I-IX, Şura Yay., İstanbul, ts.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (1205/1790), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır, 1888 (Tâcü'l-arûs).
- ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer (538/1143) *el-Keşşâf* (thk. Abdürrezzak el-Mehdî), I-IV, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Rüûsü'l-Mesâil* (thk. Abdullah Nezir Ahmed), el-Mektebetü'l-İslâmiye, Midyat ts.
- ZERKÂ, Ahmed b. Muhammed (1357/1938), *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1998 (Şerhu'l-Kavâid).
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Ahmed Şemseddîn), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988 (Menâhilü'l-İrfân).
- ZERKEŞÎ, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdir (794/1392), *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Muhammed Tâmir), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000 (el-Behru'l-Muhîr).
- el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988 (el-Burhân).
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul, 1995.
- el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1990 (el-Vecîz).
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkıhü'l-İslâmî*, I-II, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1986 (Usûl).

İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE DELİLLERİN TEÂRUZU ve TERCÎH KAİDELERİ

Mehmet Selim ASLAN

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE

170 Sayfa-2006

ÖZET

“İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri”

İsimli tezimiz bir giriş ile üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümü araştırmanın amacı, önemi, sınırları ve yönteminden oluşmaktadır.

Birinci bölümde önce *teâruz* kavramı işlenmiştir. Bilginlerin şer’î deliller arasında çelişkinin meydana gelip gelmemesiyle ilgili görüşlerinin nelerden ibaret olduğu araştırılmıştır. Bundan sonra şer’î delillere, İslâm hukuk metodolojisinde kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarına ve lafızların manâ ile ilişkileri açısından tâbi tutuldukları ayrımlara işaret edilmiştir.

İkinci bölümde teâruzun rükün ve şartları, teâruza konu olan deliller ve deliller arasında –ister hakikî, ister zahirî- teâruzun (çelişki) meydana geldiğini kabul eden fakihlerin hangi usûllerle teâruzu giderdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şer’î deliller arasında çelişkinin meydana gelmesinin nedenleri ve ihtilâfın tarihsel gelişimi kısaca verilmiştir. *Teâruz ve tercih* konusunun teorik değeri yanında usûle ait bir yaklaşımın fûrûda ne gibi sonuçlara yol açtığı ve İslâm hukuk doktrinlerinin oluşumuna nasıl bir katkıda bulunduğunu tespiti bakımından önemini ifade etmek için teâruzun ictehad faaliyetlerindeki değeri üzerinde durulmuştur. Bu bölümdeki konunun daha iyi anlaşılması için, teâruz türleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise şer’î deliller arasında meydana gelmiş olan çelişkinin (teâruz) giderilmesinde bilginler tarafından teâruzu giderme prensipleri olarak tespit edilen cem’ ve tevfiğ, tercih, nesh ve tesâkut metotları ele alınarak incelenmiştir. Nihayet birbirine muâriz görünen bazı âyetler ele alınarak bilginlerin söz konu âyetler arasındaki çelişkiyi giderirken başvurdukları usûllere yer verilerek konu bitirilmiştir.

**CONTRADICTION AND PREFERENCE RULES OF PROOFS
IN ISLAMIC LAW METHODOLOGY**

Mehmet Selim ASLAN

Yüzüncü Yıl University

Institution of Social Science Basic Islam: Science Institution

Manâgerer of Tesis: Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE

170 page – 2006

SUMMARY

Our thesis named “**Contradiction and Preference Rules of Proofs in Islamic Liw Methodology**” consists of an introduction and three section. Introduction section consists of the aim of the research, importance and the method.

In the first section, first of all, the term *tearuz* (contradiction) was worked on. What are the scholars’ opinions on the Islamic prof – whether there is contradiction or not- were investigated. After that, Islamic proofs, the methods of getting decrees from the sources in the Islamic Law methodology and differentiation of utterances according to their meaning relationship were pointed out.

In the second section, the principles and conditions of contradiction, the proofs to the contradiction and, whether real or outward, how the *fakihs* (scholars on Islamic rules), who accept the occurrence of contradiction, settled those contradictions between the proofs were tried to be determined. In addition, the causes of the occurrence of contradictions among proofs and the historical background were expressed briefly. Besides the theoretical importance of *contradiction and preference* matter, value of contradiction in the interpretation studies was underlined in order to Express its importance regarding to set the contributions to the formation of Islamic Law doctrines, what kind of results an attitude belong the method caused among the branches. The types of contradiction were tried to be determined for a better understanding of the subject in this section.

In the third section, bringing together, adapting, preference, changing a rule, and invalidity of prof methods as the principals of settling contradiction among Islamic proofs by the scholars were dealt with and studied. Finally, the subject was completed using some verses seeming as if they were opposed to one another and the methods with which the scholars used when they settle the contradiction among those verses were mentioned.